



GRIMÓRIO DAS BRUXAS

DADOS DE ODINRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [eLivros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo.

Sobre nós:

O [eLivros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [eLivros](#).

Como posso contribuir?

Você pode ajudar contribuindo de várias maneiras, enviando livros para gente postar [Envie um livro](#) ;)

Ou ainda podendo ajudar financeiramente a pagar custo de servidores e obras que compramos para postar, [faça uma doação aqui](#) :)

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

eLivros.love

Converted by [ePubtoPDF](#)

Sumário

[Reconhecimentos](#)

[Nota do autor](#)

[Introdução](#)

[Seção da placa](#)

[Parte I: Perspectivas Profundas](#)

[1 O Contexto Global](#)

[2 O Contexto Antigo](#)

[3 O Contexto Xamânico](#)

[Parte II: Perspectivas Continentais](#)

[4 Magia Cerimonial – O Legado Egípcio?](#)

[5 Os anfitriões da noite](#)

[6 O que a Idade Média fez da bruxa](#)

[7 O Retalhos Moderno Primitivo](#)

[Parte III: Perspectivas Britânicas](#)

[8 bruxas e fadas](#)

[9 bruxas e celticidade](#)

[10 bruxas e animais](#)

[Conclusão](#)

A BRUXA

RECONHECIMENTOS

SEU LIVRO está sendo elaborado há mais de um quarto de século, e muitas dívidas de gratidão foram acumuladas nesse período. As ideias por trás dele começaram a germinar na década de 1980, como resultado em parte do meu interesse pelo folclore britânico, intensificado por minhas pesquisas sobre a história do ano ritual, e em parte de minhas viagens ao exterior, especialmente entre as ilhas da Polinésia e no depois a URSS, o que aumentou meu interesse pela religião e magia indígenas e pelo xamanismo. Na década de 1990 comecei a testá-los na forma de palestras convidadas e trabalhos de seminário, nas universidades de Oxford, Leicester, Edimburgo e (como era então) País de Gales, um processo que continuou no novo século em Edimburgo e Oxford novamente, Durham, Exeter, Åbo, Harvard, Ohio State, Jerusalém e Manchester. A partir de 1999 passei também a publicá-los, em uma série de obras que se constituem como blocos de construção dos argumentos deste livro e são referenciados como tal. Assim, devo sinceros agradecimentos aos meus anfitriões nessas instituições acadêmicas; aos editores dos periódicos, coletâneas de ensaios e editoras que aceitaram esses primeiros escritos e aos revisores que os comentaram; e aos muitos bibliotecários e arquivistas que auxiliaram minha pesquisa com entusiasmo e gentileza maiores do que o esperado. A todos estes há apenas espaço para expressar um sentimento generalizado e genérico, mas ainda fervoroso, de obrigação duradoura.

E diferente com a etapa final do trabalho, a tarefa sustentada e concentrada de concluir a pesquisa e escrever este livro, que foi realizada entre 2013 e 2017. Isso foi viabilizado pelo Leverhulme Trust, que financiou um projeto de três anos em 'A Figura da Bruxa', com Louise Wilson como minha assistente e Debora Moretti como minha aluna. Em seguida, atraímos outros alunos, apoiados por outras fontes, para a equipe: Victoria Carr, Sheriden Morgan e Tabitha Stanmore, e Beth Collier se juntou a nós como artista. Minha colega experiente de Clássicos e História Antiga, Genevieve Liveley, forneceu um trabalho inestimável na organização de simpósios. O dinamismo, harmonia e camaradagem do grupo foram maravilhosos e criaram um ambiente perfeito para trabalhar. Louise era uma assistente ideal e revisou todo o manuscrito deste livro. Capítulos individuais foram lidos por Jan Bremmer, Mark Williams, Charlotte-Rose Millar e Victoria Carr, e suas críticas foram muito valiosas. Também foi lido por Ana Adnan, que também demonstrou mais uma vez seu notável talento para a notoriamente difícil tarefa de fazer companhia a um escritor.

Há muitas outras gentilezas por parte de colegas de profissão que contribuíram consideravelmente para o trabalho e estão registradas nas notas finais: de fato, uma leitura atenta delas é um testemunho de até que ponto a escrita da história é agora um trabalho comunitário e processo colaborativo. Tanto as disputas pessoais quanto as lutas entre campos ideológicos diminuíram notavelmente entre os historiadores acadêmicos nas

últimas décadas, e ambas sempre foram especialmente carentes no agora amplo e geograficamente distante campo do estudo profissional das crenças europeias em feitiçaria e magia. Eu certamente nunca presenciei nenhum, muito menos engajado em algum, durante minha própria participação, e embora não possa reivindicar nenhum de meus colegas nesse campo como oponentes, posso reivindicar muitos deles como conhecidos e alguns como amigos íntimos; algo que novamente o perceptivo pode detectar entre as notas finais. Gostaria, no entanto, de encerrar esta seção expressando prazer em minhas relações com dois anciões particularmente grandiosos e prestar homenagem a um terceiro.

O primeiro é Carlo Ginzburg, a quem eu tinha visto e ouvido falar repetidamente desde que era um jovem don em Oxford em 1981, mas com quem acabei me tornando amigo em uma conferência em Harvard em 2009. Lembro-me com especial prazer de uma caminhada Cambridge (Massachusetts) numa noite quente de verão, na qual ele me contou como descobrira pela primeira vez os registros que revelavam a existência do *benandanti*. O segundo é Richard Kieckhefer, com quem – entre outras atividades – fiz outra caminhada de verão, desta vez por parte de Jerusalém; mas foi uma ocasião muito mais conturbada, pois tínhamos sido abandonados por um taxista desonesto no bairro errado, quando estava chegando a hora de eu fazer um discurso para a reunião que ambos estávamos participando. Em uma demonstração exemplar de domínio sobre a nova tecnologia, ele pegou seu telefone e usou o mapeamento por satélite para nos guiar a pé, salvando assim minha honra e o programa idealizado por nossos anfitriões. O terceiro é Norman Cohn, com quem minhas relações foram muito diferentes. Estivemos na companhia um do outro apenas uma vez, em Cambridge, em 1973, quando eu era estudante de graduação e ele fez um trabalho de convidado. Em resposta, tentei defender o texto do século XIX de Charles Godfrey Leland, *Aradia*, como uma fonte viável para nosso conhecimento da feitiçaria medieval e do início da era moderna; e ele aniquilou meu argumento. Ele o fez com perfeita cortesia e genialidade, e eu posteriormente, é claro, percebi que ele estava certo, mas ainda assim foi uma experiência contundente. O fato de seu trabalho ter se saído tão bem no meu, inclusive no presente livro, é prova de quão pouco os encontros pessoais podem afetar os julgamentos acadêmicos; e de como algumas das melhores lições podem ser afiadas. Com isso em mente, dedico este volume a todos esses três gigantes, em cujas sombras cresci.

NOTA DO AUTOR

Definições

CHAPÉU É UMA bruxa? A definição acadêmica padrão de um foi resumida em 1978 por um dos principais especialistas em antropologia da religião, Rodney Needham, como "alguém que causa danos a outros por meios místicos". Ao afirmar isso, ele estava conscientemente não fornecendo uma visão pessoal do assunto, mas resumindo um consenso acadêmico estabelecido, que tratava a figura da bruxa como um daqueles que ele denominou 'personagens primordiais' da humanidade. Ele acrescentou que nenhuma definição mais rigorosa foi geralmente aceita.¹ Em tudo isso ele certamente estava correto, pois estudiosos de língua inglesa usaram a palavra 'bruxa' ao lidar com uma pessoa tão reputada em todas as partes do mundo, antes do tempo de Needham e desde então, como veremos. Quando o único historiador dos julgamentos europeus a defini-los sistematicamente em um contexto global nos últimos anos, Wolfgang Behringer, empreendeu sua tarefa, ele denominou feitiçaria "um termo genérico para todos os tipos de magia e feitiçaria malignas, conforme percebido pelos contemporâneos".² Mais uma vez, ao fazê-lo, ele estava conscientemente perpetuando uma norma acadêmica. Esse uso persistiu até o presente entre antropólogos e historiadores de povos extra-europeus: para dar um exemplo recente, em 2011 Katherine Luongo prefaciou seu estudo sobre a relação entre feitiçaria e a lei no Quênia do início do século XX, definindo a própria feitiçaria 'em o sentido euro-americano da palavra' como "dano mágico".³

Esse é, no entanto, apenas um uso atual da palavra. De fato, os sentidos anglo-americanos dela agora assumem pelo menos quatro formas diferentes, embora a discutida acima ainda pareça ser a mais difundida e frequente. Os outros definem a figura da bruxa como qualquer pessoa que usa magia (embora aqueles que a empregam para fins benéficos sejam frequentemente distinguidos popularmente como bruxas 'boas' ou 'brancas'); ou como praticante de um tipo particular de religião pagã baseada na natureza; ou como símbolo de autoridade feminina independente e resistência à dominação masculina.⁴ Todos têm validade no presente, e chamar alguém de errado por usar qualquer um deles seria revelar-se desprovido de conhecimento geral e cortesia, bem como de erudição. De fato, a circulação de todas as quatro definições simultaneamente é um dos fatores que torna a pesquisa sobre feitiçaria tão excitante e relevante para as preocupações contemporâneas, e às vezes tão difícil. Embora os dois últimos sejam sentidos distintamente modernos da palavra, enraizados no século XIX, mas florescendo no final do XX, os outros têm muitos séculos de idade. No entanto, o uso de 'bruxa' para significar um trabalhador de magia nociva não só tem sido usado de forma mais comum e geral, mas parece ter sido empregado por aqueles com uma crença genuína na magia e recorrer a ela, o que significa a grande maioria das pessoas pré-modernas. Seu emprego para significar qualquer tipo de mago popular, baseado em

uma tradição medieval mais longa entre clérigos hostis de glosar a palavra 'bruxa' com termos latinos para uma série de trabalhadores de magia aparentemente benéfica, parece ter sido uma ferramenta polêmica para manchar todas as formas de feiticeiro por associação com o termo usado para o tipo destrutivo e odiado.⁵ Portanto, neste livro, a convenção acadêmica dominante será seguida, e a palavra usada apenas para um suposto trabalhador de tal magia destrutiva. Tal uso pode afligir algumas pessoas que hoje em dia habitualmente empregam a palavra para trabalhadores da magia em geral (e especialmente de tipos benevolentes), mas espero que ao ler este livro compreendam que minha escolha tem algum valor, dadas as preocupações particulares do livro.

No entanto, já se pediu a necessidade de outra definição, que é da própria magia. Aqui, a empregada neste livro é aquela discutida e justificada longamente em um trabalho anterior meu,⁶ e usada em tudo o que publiquei desde que toca no assunto: 'qualquer prática formalizada por seres humanos destinada a alcançar fins particulares por meio de controle, manipulação e direção do poder sobrenatural ou do poder espiritual oculto no mundo natural'. Distingo isso da religião, definida naquela obra anterior como "a crença na existência de seres ou forças espirituais que são, em certa medida, responsáveis pelo cosmos, e na necessidade de os seres humanos manterem com eles relacionamentos em que sejam respeitados". Quando um grupo de pessoas opera da mesma maneira, torna-se 'uma religião'. Deve ficar claro a partir dessas formulações que, na prática, pode haver uma sobreposição considerável entre os dois, de modo que, por exemplo, um rito mágico pode ser realizado para obter uma visão ou interação com uma divindade favorita. A magia pode de fato constituir uma categoria dentro da religião; mas também pode operar independentemente dele, quando os humanos tentam manipular poderes espirituais que eles percebem como não tendo nada a ver diretamente com divindades, e que eles procuram operar para benefícios puramente práticos.

Se o termo 'bruxa' for reservado aqui para alguém que acredita usar magia para fins nocivos, o que dizer dos muitos indivíduos que alegaram ser capazes de fazer magia para o benefício de outros, e outros acreditavam ter essa habilidade? ? A maioria, senão todas as sociedades humanas tradicionais, continham tais figuras. Alguns se especializaram em apenas uma técnica mágica e/ou em apenas um serviço, como curar, adivinhar, remover os efeitos da feitiçaria, rastrear bens perdidos ou roubados ou induzir uma pessoa a amar outra. Outros têm sido versáteis em seus métodos e na variedade de tarefas que lhes são atribuídas. Em sociedades muito simples, seus serviços foram solicitados por toda a comunidade e receberam honras e privilégios na mesma proporção. Em grupos sociais mais complexos, eles operaram mais como empreendedores independentes, oferecendo suas habilidades para contratar clientes como outros tipos de artesãos. Na Inglaterra, eles eram comumente conhecidos como pessoas espertas ou sábias, embora, quando se falasse de sociedades tradicionais

fora da Europa, os falantes de inglês mais comumente os chamasse de curandeiros ou curandeiras (especialmente na América do Norte) ou feiticeiros (especialmente na África). Nas partes da África de língua inglesa, uma expressão recente comum para eles tem sido 'curandeiro tradicional', mas isso é duplamente enganoso, porque as práticas usadas por essas pessoas são constantemente inovadoras, a ponto de assumir idéias de tradições estrangeiras, e a cura é apenas parte de seu repertório. Para muitos, de fato, a adivinhação, especialmente das causas do infortúnio, é mais importante, e como eles estão unidos mais obviamente pela reivindicação de poderes especiais conferidos por seres invisíveis, é sua alegada posse de magia que é sua principal característica distintiva. . [Z](#) Neste livro, o termo 'mágico de serviço' será usado para tais figuras. 'Astúcia' ou 'medicina', mulher ou homem, e 'feiticeiro' parecem culturalmente específicos demais, e eram apenas alguns dos nomes populares usados para essas pessoas, mesmo em inglês. O termo mais forense "praticante de magia" tornou-se cada vez mais popular entre os estudiosos, mas tem a desvantagem de descrever logicamente qualquer pessoa que pratique magia, para qualquer finalidade, incluindo aqueles que o fazem para fins privados e egoístas, e bruxas. A expressão preferida de 'mágico de serviço' tem a virtude de resumir a função particular dessas pessoas, que era e é prestar serviços mágicos aos clientes. Tanto as bruxas quanto os magos de serviço foram pensados, entre muitas pessoas, para trabalhar com a ajuda de entidades comumente conhecidas em inglês como espíritos, e eles também precisam de alguma consideração aqui. Eu os definiria como seres sobre-humanos, não visíveis ou audíveis para a maioria das pessoas na maioria das vezes, que são pensados para intervir construtiva ou destrutiva no mundo físico e aparente. A maior forma de espíritos, de acordo com esse uso, consiste naqueles que se acredita comandarem aspectos inteiros do cosmos e das atividades dentro dele, e que são geralmente chamados de divindades, deusas e deuses. Existem, no entanto, muitas variedades menores concebidas entre os povos tradicionais, desde os servos e mensageiros de uma divindade até as forças animadoras de determinadas árvores ou corpos d'água, ou de objetos aparentemente inanimados e feitos pelo homem, como fogões. Chamar esses seres de 'espíritos' é uma tradição que recentemente caiu em desuso por alguns antropólogos e estudiosos influenciados por eles, por serem muito eurocêntricos e carregarem muita bagagem. Eu o mantendo porque foi cunhado historicamente por pessoas que acreditavam muito nas entidades em questão, e este livro está principalmente preocupado com esses 'insiders'. Além disso, o significado que eles deram a ela, que afirmei acima, ainda tem uma linguagem comum e, portanto, ajuda em vez de complicar a compreensão em um contexto histórico. Eu também, no entanto, uso a palavra "espírito" em um sentido diferente, para descrever aquela parte da consciência de um ser humano que muitos acreditam ter uma vida independente do corpo físico e ser capaz de se separar dele. O uso do mesmo termo para dois propósitos diferentes não

é necessariamente confuso, pois, como será demonstrado, os dois tipos de entidade assim descritos podem se misturar às vezes.

Finalmente, retenho três convenções descriptivas de meu último livro, no qual expliquei detalhadamente minha escolha delas. [8](#) Emprego o termo 'paganismo' para significar as religiões pré-cristãs da Europa e do Oriente Próximo, e confino-o a um culto ativo das divindades associadas a elas. Mantenho a antiquada expressão "as Ilhas Britânicas" para descrever todo o complexo arquipélago do qual a Grã-Bretanha é a maior ilha (e a Irlanda a segunda maior), usando "britânico" simplesmente em um sentido geográfico e não político, para refletir a principal componente físico do grupo. Finalmente, e com algum desconforto pessoal persistente, uso as abreviaturas tradicionais BC e para denotar épocas históricas, em vez das mais neutras religiosamente, e recentemente surgidas, BCE e CE. Ao fazê-lo, estou, como antes, honrando a convenção prevalecente de meu editor, mas também tentando um gesto de galhardia adequado ao ideal, que professo, de tolerância e respeito mútuo entre as religiões.

INTRODUÇÃO

SEU LIVRO foi concebido principalmente como uma contribuição para a compreensão das crenças relativas à feitiçaria e os notórios julgamentos resultantes de supostas bruxas, no início da Europa moderna. Durante os últimos quarenta e cinco anos, esta se tornou uma das áreas de estudos mais dinâmicas, excitantes e densamente povoadas, em uma escala verdadeiramente internacional. Entre muitas outras coisas, é uma peça para a nova história cultural, ilustrando perfeitamente o papel do historiador na interpretação, explicação e representação para o mundo presente de ideias e atitudes que agora são oficialmente, e em grande parte realmente, estranhas à mente moderna. . No processo, avanços gigantescos foram feitos na compreensão das crenças e processos legais em questão, mas um abismo se abriu entre as abordagens anglófonas e europeias continentais a elas.

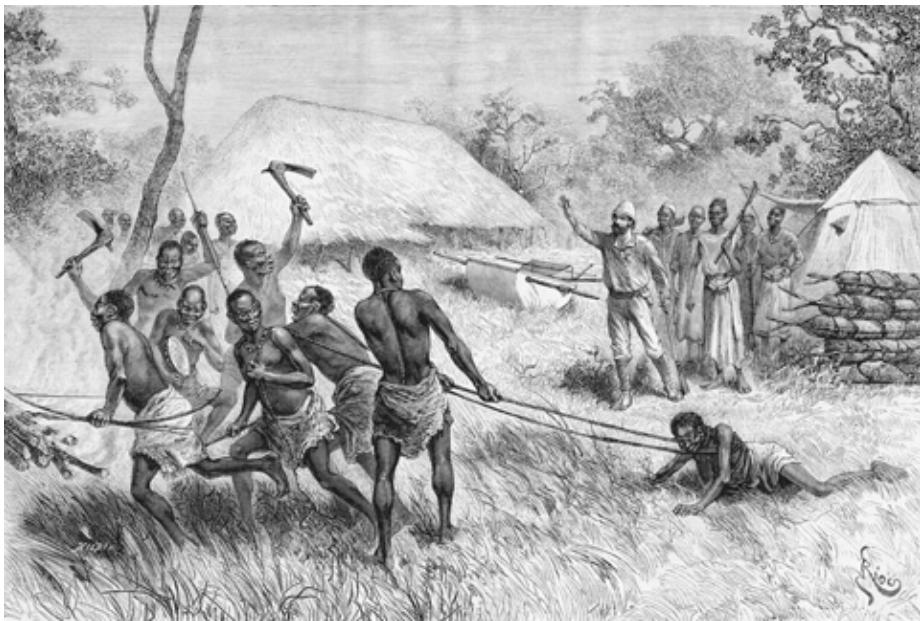
Acadêmicos baseados em países de língua inglesa em todo o mundo se basearam em insights fornecidos pela criminologia, psicologia, crítica literária, estudos culturais e filosofia da ciência. Eles têm se interessado especialmente nas estruturas de poder social e político e nas relações de gênero. No processo, eles produziram um excelente trabalho, no caso britânico o de James Sharpe, Stuart Clark, Diane Purkiss, Lyndal Roper, Malcolm Gaskill, Robin Briggs e Julian Good são excelentes. Eles têm, no entanto, sido muito menos interessados em insights obtidos de antropologia, folclore e história antiga, embora estes fossem especialmente populares entre os historiadores britânicos do assunto nos primeiros dois terços do século XX. De muitas maneiras, os diferentes focos adotados por seus sucessores representaram uma reação, inicialmente autoconsciente, contra essas abordagens anteriores, criadas por mudanças na moda acadêmica, que serão exploradas no livro. Um resultado da mudança foi uma relativa perda de interesse nas ideias e tradições populares que contribuíram para os estereótipos modernos de bruxaria, em oposição aos dos intelectuais. Alguns estudiosos continentais, por outro lado, mantiveram um forte interesse nas antigas raízes das crenças sobre as bruxas e a relação entre elas e os primeiros julgamentos modernos. Eles procuraram conectar os sistemas de crenças que sustentavam essas provações às tradições pré-cristãs, especialmente conforme expressas na cultura popular. Essas preocupações os levaram a se interessar muito mais pelos estudos clássicos, folclore e paralelos extraeuropeus do que seus colegas de língua inglesa: notáveis expoentes dessa abordagem foram Carlo Ginzburg, Eva Pócs, Gustav Henningsen e Wolfgang Behringer. Suas abordagens produziram um conjunto diferente de insights valiosos, mas, por sua vez, foram suscetíveis a um tipo diferente de crítica, de fazer uso do folclore moderno para preencher lacunas no conhecimento de sociedades anteriores e de aplicar modelos gerais de sistemas de crenças arcaicos e mundiais. sem atenção suficiente à variação local.

O objetivo deste livro é combinar ambas as abordagens com o objetivo de aumentar a utilidade de cada uma, levando em conta suas limitações. Destina-se, em particular, a enfatizar a importância de diferentes sistemas de crenças regionais sobre o sobrenatural e a maneira como eles sustentam, qualificam ou negam modelos universais.

Sua questão central diz respeito à relevância das comparações etnográficas e das ideias antigas e medievais anteriores, expressas tanto na transmissão de textos escritos quanto nas tradições populares locais, para a formação de crenças modernas iniciais em feitiçaria e o padrão e a natureza dos julgamentos que resultaram . O livro é construído sobre três círculos estreitos de perspectiva, representados por suas três seções diferentes. A primeira delas diz respeito a contextos muito amplos nos quais os dados modernos iniciais podem ser, e foram, colocados. Começa com uma comparação global, baseada em estudos etnográficos, das atitudes em relação à bruxaria e ao tratamento de suspeitas de bruxaria em sociedades de todo o mundo não europeu. Continua considerando os mesmos fenômenos nas sociedades da Europa antiga e do Oriente Próximo para os quais temos registros e – como na pesquisa global – enfatiza em particular a grande variação entre as culturas e a relevância da maioria dessas variedades de crença e prática para a história europeia posterior. Conclui com uma consideração da questão de saber se as tradições xamânicas pan-eurasianas desempenharam um papel significativo na sustentação das crenças europeias sobre feitiçaria e magia; que inevitavelmente envolve olhar para diferentes definições de xamanismo.

A segunda seção mostra como os insights da primeira podem ser aplicados a um estudo continental sobre os antecedentes europeus medievais até os julgamentos de bruxas do início da era moderna, e a maneira pela qual as tradições locais existentes – e especialmente as tradições populares – contribuíram para a padronização e natureza dessas provações. Começa olhando para a magia ceremonial aprendida, um ramo da atividade mágica que era em suas origens e natureza bastante diferente da feitiçaria, e raramente confundida na prática com ela. Foi, no entanto, muitas vezes para se tornar oficialmente associado à feitiçaria pelos cristãos medievais ortodoxos e, assim, provocar uma crescente reação hostil, que se tornaria uma das fontes das primeiras caças às bruxas modernas. O objetivo deste capítulo é fornecer uma história concisa desse tipo de magia desde suas raízes antigas, usando a perspectiva de grande angular da primeira seção, mas concentrando-se na Europa e no Oriente Próximo e especificamente no desenvolvimento da tradição antiga tardia dessa magia em uma forma medieval. O próximo capítulo trata das crenças medievais sobre os espíritos errantes da noite e seus aliados humanos, outro complexo de ideias que alimentava diretamente os julgamentos de bruxas. O terceiro desta sequência traça a evolução dos conceitos de feitiçaria ao longo da Idade Média, considerando sucessivamente o impacto do cristianismo, a incidência de julgamentos de bruxas no período medieval e as origens do

estereótipo moderno da bruxa satânica. O quarto examina o padrão e a natureza dos próprios julgamentos modernos, com o objetivo de determinar até que ponto cada um deles foi afetado pelas tradições populares regionais. A terceira seção do livro pretende demonstrar como os métodos e os dados extraídos das duas primeiras seções podem ser aplicados a um estudo deles em uma região específica da Europa, neste caso a ilha da Grã-Bretanha. Concentra-se em particular em três aspectos específicos dos julgamentos de bruxas britânicos, que recentemente têm sido objeto de interesse e discussão, e tenta fazer uma nova contribuição para a compreensão de cada um. A primeira é a relação entre bruxas e fadas no início da imaginação moderna e, consequentemente, nos julgamentos de bruxas britânicos, o que implica um exame do desenvolvimento e da natureza das crenças britânicas do início da era moderna em relação às fadas. A segunda considera a incidência de tais julgamentos em áreas das Ilhas Britânicas que tinham línguas e culturas celtas, e pergunta se isso revela algum padrão significativo para o qual uma explicação pode ser sugerida usando material medieval e moderno e folclore posterior. Por fim, esta seção aborda o fenômeno particular do familiar animal da bruxa inglesa, aplicando-lhe sucessivamente perspectivas globais, europeias continentais, antigas e medievais, com a intenção de ampliar sua compreensão.



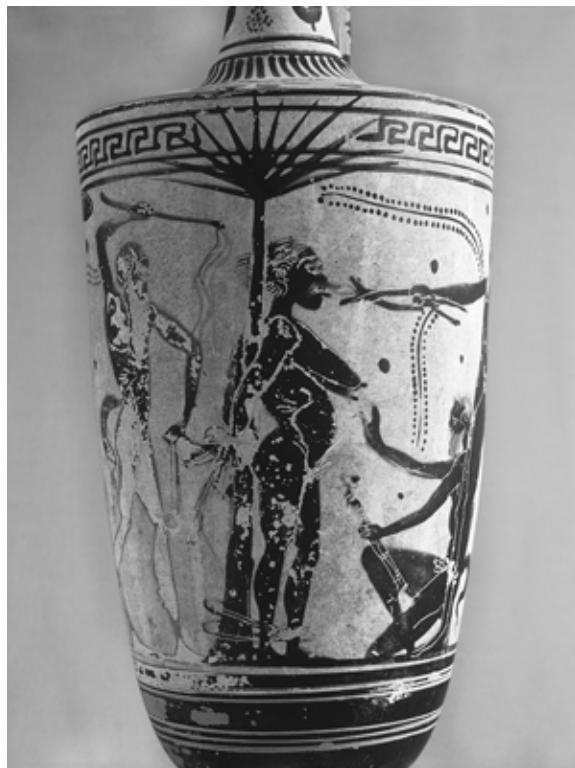
1. Uma (suposta) caça às bruxas do século XIX numa sociedade africana nativa em Moçambique. A acusada está sendo arrastada para sua execução, mas está prestes a ser salva por um robusto cavaleiro europeu empenhado em erradicar tais práticas.



2. Um mágico de serviço africano, conhecido pelos britânicos como 'feiticeiro', fotografado na década de 1920. O cocar e as joias teriam importância simbólica. Tais figuras eram proeminentes tanto na remoção dos supostos feitiços das bruxas quanto na detecção dos supostos perpetradores.



3. Uma tabuleta romana de maldição, inscrita no século II ou III dC e enterrada no anfiteatro da cidade fronteiriça norte de Trier.



4. Um vaso grego, do século V aC, pintado com a representação de uma (ou a) demônio matadora de crianças, *lâmia*, sendo atormentada por sátiros (presumivelmente vingativos).



5. Um xamã siberiano clássico, da família de povos Tungus, cuja língua deu ao mundo a palavra 'xamã'. Ele está vestindo seu traje ritual, com decorações representando espíritos servidores, e segurando o tambor que ele usou para induzir um estado de transe. Ambos teriam aumentado muito o drama da apresentação pública, que era essencial para o xamanismo siberiano.



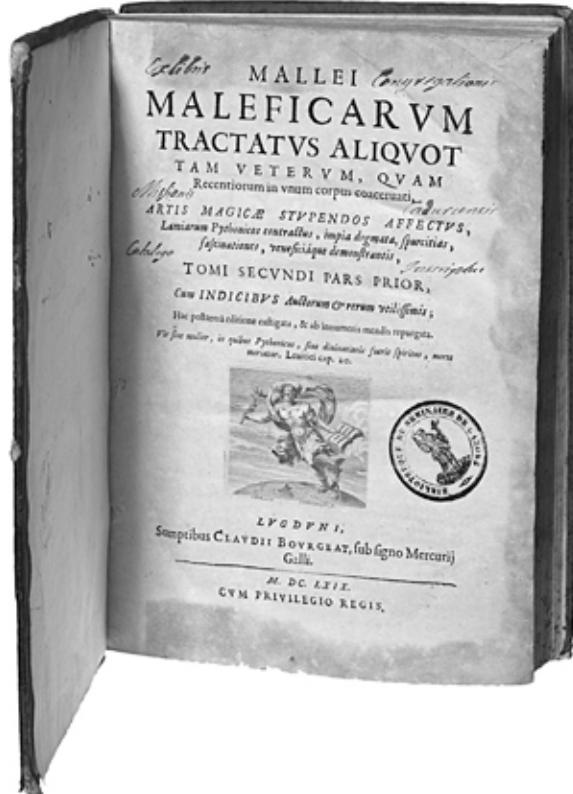
6. Um amuleto (na verdade para afastar a demônio matadora de crianças, Lilith), prescrito em um dos mais famosos livros medievais de magia ceremonial, o hebraico *Sepher Raziel*, o *Livro de (o Anjo) Raziel*.



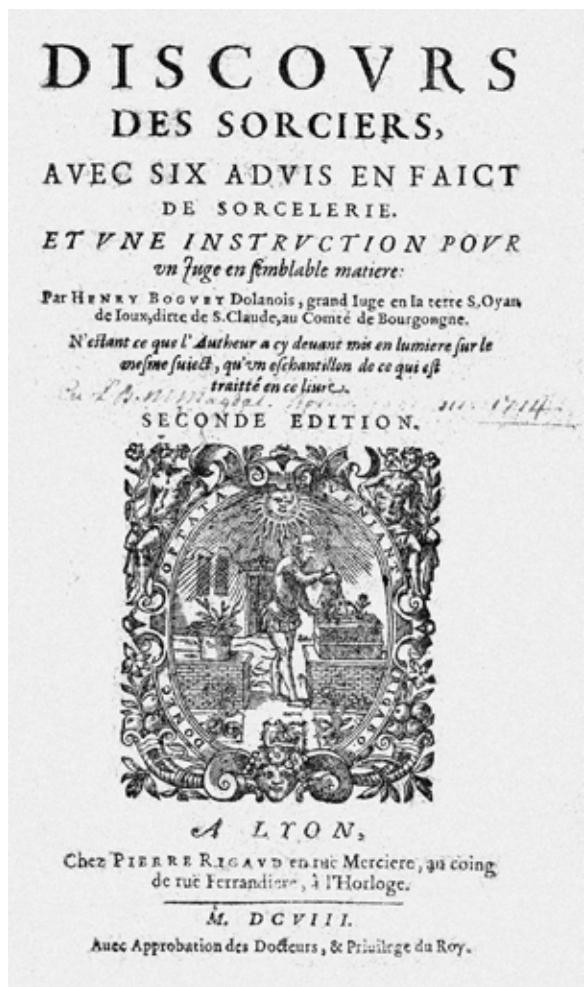
7. A primeira foto de uma bruxa em uma vassoura, decorando uma margem de um manuscrito de um dos textos anteriores para descrever o sábado das bruxas (*Le Champion des Dames*, Martin le Franc, publicado na década de 1440). O verdadeiro significado disso é que ambas as bruxas retrataram bastões de montaria, presumivelmente ungidos com um unguento mágico, que era o principal meio de locomoção para o sábado nos primeiros relatos.



8. Uma representação clássica do início da era moderna do sábado das bruxas, produzida por David Teniers, o Jovem.



9. O mais famoso de todos os manuais de caça às bruxas, o *Malleus maleficarum* (*Martelo dos Malfeiteiros*) de Heinrich Kramer, publicado pela primeira vez em 1487. Apesar de sua fama moderna, é atípico tanto em algumas de suas crenças quanto em seu intenso medo de mulheres.



10. Um manual posterior e mais padrão para julgamentos de bruxas, o *Discours des sorciers*, de Henri Boguet, baseado em parte em sua própria experiência como juiz em Franche Comté, a parte da Borgonha então governada pela Espanha. A primeira edição é datada de 1590.



11. Uma foto posterior de uma típica queima de bruxas no início da era moderna, neste caso de Elsa Plainacher em Viena em 1583.



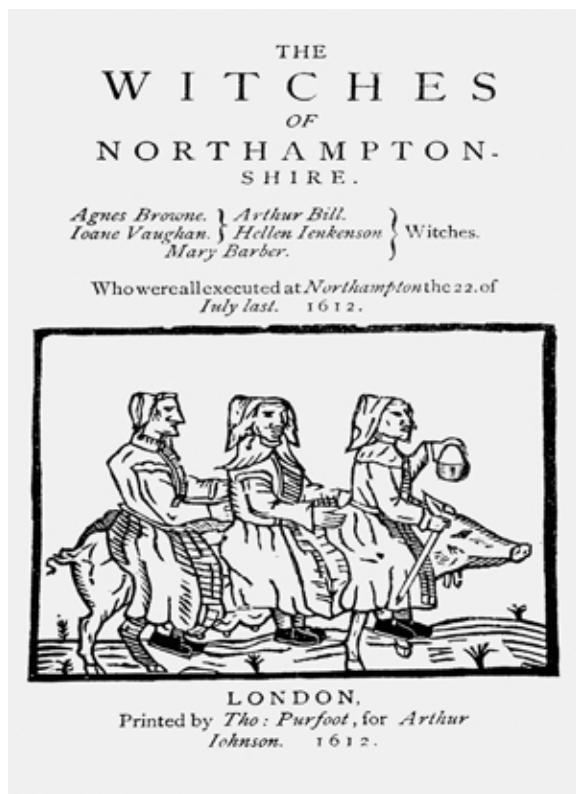
12. Uma xilogravura de duas bruxas preparando uma poção, feita para ilustrar o *Tractatus de lamiis et pythonicis mulieribus* (1487), de Ulrich Molitor, obra que na verdade se opunha ao conceito de sábado das bruxas.



13. Este famoso desenho do artista alemão Hans Baldung Grien, do início do século XVI, mostra uma versão mais animada e dramática da mesma atividade, com uma quarta bruxa montando um demônio transformado em carneiro e carregando uma poção pronta.



14. O notório, se nunca prescrito legalmente, teste para uma bruxa de 'nadar' ela na água para ver se a rejeitou e ela flutuou. A vítima aqui é Mary Sutton, do panfleto que descreve seu julgamento e publicado em 1613.



15. Esta xilogravura que decora o panfleto de 1612 que descreve o julgamento e execução de mulheres por feitiçaria em Northampton, mostra as supostas bruxas montando um demônio disfarçado de porco gigantesco.



16. Outra xilogravura do livro de Ulrich Molitor mostra bruxas cavalgando a vara tradicional para o sábado, mas também se transformando em animais.

PARTE I

PERSPECTIVAS PROFUNDAS

1

O CONTEXTO GLOBAL

O SIGNIFICADO de uma busca por um contexto mundial para os primeiros julgamentos de bruxas na Europa moderna é que ela pode determinar o que é especificamente europeu sobre esses julgamentos e sobre as imagens da Europa do que uma bruxa deveria ser. Pode responder à questão de saber se o que aconteceu no início da Europa moderna foi algo incomum, em um cenário global, ou simplesmente a expressão regional mais dramática de algo que os seres humanos fizeram na maioria dos lugares e na maioria das vezes. Para embarcar em tal curso, é essencial estabelecer desde o início precisamente o que se busca e quais devem ser as características da figura conhecida em inglês como a bruxa. O uso básico escolhido anteriormente, de um suposto trabalhador de magia destrutiva, estabelece a primeira e mais importante característica creditada às pessoas que foram processadas nos primeiros julgamentos de bruxas europeus modernos: que representavam uma ameaça direta a seus semelhantes. Em muitos casos, acreditava-se que eles empregavam meios não físicos e estranhos para causar infortúnio ou dano a outros humanos, e muitas vezes eram acusados, em adição ou em vez de, de atacar os fundamentos religiosos e morais de sua sociedade. . Mais quatro características distintivas foram incorporadas na figura da bruxa conforme definida por esses julgamentos e pela ideologia em que se baseavam. A primeira dessas quatro características era que tal pessoa trabalhava para prejudicar vizinhos ou parentes em vez de estranhos e, portanto, era uma ameaça interna à comunidade. A segunda era que o aparecimento de uma bruxa não era um evento isolado e único. Esperava-se que as bruxas trabalhassem dentro de uma tradição e usassem técnicas e recursos herdados dessa tradição, adquirindo-os por herança, iniciação ou manifestação espontânea dos poderes particulares aos quais estavam ligados. O terceiro componente do estereótipo europeu da bruxa era que tal pessoa recebia hostilidade social geral, de um tipo muito forte. As técnicas mágicas supostamente empregadas pelas bruxas nunca foram consideradas oficialmente como um meio legítimo de buscar rixas ou rivalidades. Eles sempre foram tratados com público, e geralmente com raiva e horror espontâneos, e muitas vezes associados a um ódio geral à humanidade e à sociedade e a uma aliança feita pela bruxa com poderes sobre-humanos malignos soltos no cosmos: no caso europeu, famosa , por um pacto com o diabo cristão. Finalmente, foi geralmente aceito que as bruxas poderiam e deveriam ser resistidas, mais comumente forçando-as ou persuadindo-as a suspender suas maldições; ou fazendo um ataque físico direto a eles para matá-los ou ferir; ou processando-os judicialmente, com o objetivo de quebrar seu poder por uma punição que poderia se estender a tê-los legalmente condenados à morte.

Poucos, se houver, especialistas nos primeiros julgamentos de bruxas na Europa moderna acharão esses cinco componentes definitivos da figura da

bruxa inaceitáveis; de fato, se há algo problemático sobre eles, é provável que seja sua banalidade. No entanto, eles fornecem uma lista de características mais precisa do que tem sido empregada até agora, adequada para um estudo comparativo cobrindo o planeta. O resultado de tal estudo é, em certo sentido, uma conclusão precipitada, pois os estudiosos falam há séculos de encontrar figuras muito semelhantes às da bruxa européia em todas as partes do mundo, e de fato eles empregaram a palavra inglesa 'bruxa' para essas figuras. Novamente, no entanto, pode-se sugerir que mais cuidado pode ser tomado ao fazer as comparações necessárias, e uma amostra maior de material pode ser empregada para elas. Além disso, não é de forma alguma certo que a maioria dos especialistas no estudo dos ensaios europeus consideraria tal empreendimento de algum valor. A história da relação entre os especialistas nesses julgamentos e aqueles no que tem sido chamado de feitiçaria em outras partes do mundo já é longa e às vezes carregada, com um grande componente de estranhamento. Essa história deve ser considerada antes que esta última contribuição possa ser tentada.

Historiadores, antropólogos e feitiçaria: uma amizade que deu errado? [1](#)

Na década de 1960, uma abordagem global para o estudo da figura da bruxa era praticamente a norma entre os estudiosos britânicos, em grande parte porque a maioria das pesquisas publicadas sobre feitiçaria durante meados do século XX eram de antropólogos que trabalhavam em sociedades extra-europeias, sobretudo em submundos. -África Saariana. À medida que os especialistas britânicos em julgamentos de bruxas europeus surgiram no final da década, eles não apenas empregavam dados antropológicos para interpretar as evidências europeias, mas também reconheceram que seu interesse pelo assunto havia sido inspirado em parte pelos relatórios vindos do exterior. [2](#) antropólogos retribuídos com gestos de parceria, de modo que suas conferências e coleções de ensaios sobre feitiçaria incluíam rotineiramente artigos de especialistas em história européia. [3](#) Quando Rodney Needham escreveu seu estudo da bruxa como arquétipo humano em 1978, ele usou dados de fontes africanas e europeias, declarando que uma abordagem comparativa era essencial para o exercício. [4](#) Aquela altura, porém, essa visão já estava em declínio. Não havia convencido os historiadores americanos, que afirmavam que os grupos sociais "primitivos" da África tinham pouca semelhança com as culturas e sociedades mais complexas do início da Europa moderna. [5](#) Tais visões também afetaram alguns antropólogos americanos, que já alertavam antes do final da década de 1960 que o termo 'feitiçaria' estava sendo usado como rótulo para fenômenos que diferiam radicalmente entre as sociedades. [6](#) Mesmo na Grã-Bretanha, no auge da colaboração entre história e antropologia no campo, membros proeminentes de ambas as disciplinas insistiam para que tais intercâmbios fossem realizados com cautela. [7](#)

O que realmente os condenou foi uma mudança dentro da própria antropologia, pois a dissolução dos impérios coloniais europeus produziu uma reação contra a estrutura tradicional da disciplina, agora percebida como uma serva do imperialismo. Essa reação encarnava hostilidade tanto à imposição de termos e conceitos europeus aos estudos de outras sociedades quanto à oferta de comparações entre aquelas sociedades que a imposição dos termos em questão facilitava. A moda estava se voltando para análises fechadas de comunidades particulares, como entidades únicas, realizadas tanto quanto possível dentro de seus próprios modelos linguísticos e mentais (o que, é claro, também dava valor e poder agregados aos estudiosos individuais que reivindicavam um conhecimento privilegiado dessas comunidades) . Essa 'nova antropologia' autoconsciente estava chegando às universidades britânicas no início dos anos 1970.⁸ Em 1975, um expoente americano dela, Hildred Geertz, publicou críticas severas ao historiador britânico que emergiu como o mais ilustre praticante da aplicação de conceitos antropológicos ao passado de sua própria nação, Keith Thomas. Ela o acusou de ter adotado categorias construídas pelos britânicos a partir do século XVIII, como armas culturais a serem utilizadas contra outros povos; e questionou em geral se as particularidades culturais poderiam ser formadas em conceitos gerais e comparadas através de períodos de tempo e continentes. Na verdade, ela não questionou o valor das categorias acadêmicas em si mesmas, apenas defendendo mais cuidado e crítica no uso delas; mas Thomas fez do debate uma ocasião para sugerir que os historiadores ocidentais agora precisavam se afastar das comparações com culturas extra-europeias e se concentrar em suas próprias sociedades, para as quais sua terminologia era nativa e tão adequada.⁹

Ao fazê-lo, ele reconheceu explicitamente a mudança na antropologia, reconhecendo que seus praticantes se tornaram cautelosos em usar conceitos para entender as culturas não-ocidentais e preferiam empregar aqueles das pessoas que estavam estudando. Ele aceitou que eles agora desejavam reconstruir os diferentes sistemas culturais em sua totalidade, em vez de empregar termos impensadamente usados pelos historiadores, como 'feitiçaria', 'crença' e 'magia', para fazer comparações entre eles. No caso de algum de seus compatriotas ter perdido o ponto, ele estava sendo martelado entre 1973 e 1976 por um antropólogo baseado na universidade de Thomas, Oxford, chamado Malcolm Crick, e com aplicação específica à feitiçaria. Crick pediu que o conceito de bruxa fosse "dissolvido em uma estrutura de referência mais ampla", relacionando as figuras que os falantes de inglês chamavam de bruxas a outras que incorporavam poderes misteriosos de diferentes tipos dentro de uma determinada sociedade. Ele também afirmou que as categorias conceituais variavam tanto entre as culturas que a 'feitiçaria' não poderia ser tratada como um tópico geral, e advertiu os historiadores sobre o material etnográfico, proclamando (sem realmente demonstrar) que 'a bruxaria inglesa *não é* como os fenômenos assim rotulados em outras culturas'.¹⁰ Os historiadores da feitiçaria européia

geralmente internalizavam essa mensagem, e o número cada vez maior de estudos sobre as crenças e julgamentos das bruxas modernas que surgiram a partir do final da década de 1970 limitava-se a estudos transculturais dentro do mundo europeu, às vezes estendido a colonos europeus no exterior . Quando um estudioso muito ocasional tentou comparar material europeu e africano, nunca foi alguém proeminente em estudos de bruxaria ou alguém que continuou a publicar sobre eles. [11](#)

Em 1989, um artigo de revisão intransigentemente intitulado “História sem Antropologia” concluiu que os antropólogos haviam dissuadido de maneira muito eficaz os historiadores de se interessarem mais por seu trabalho com referência ao tema da feitiçaria. [12](#) A ironia disso era que, durante o mesmo período, os próprios praticantes da antropologia estavam começando a mudar de ideia novamente. Em um sentido importante, eles nunca abandonaram a abordagem comparativa e a terminologia ocidental que muitos deles criticaram na década de 1970, porque mesmo aqueles que descreviam as práticas mágicas de povos não europeus usando termos nativos ainda colocavam expressões inglesas como 'witchcraft' e 'magia' em seus títulos. Em sua maioria, eles continuaram a colocá-los também em suas introduções, e alguns fizeram dessas palavras a estrutura dentro da qual o estudo local foi introduzido: eles mantiveram seu valor como moeda semântica internacional para falantes de inglês. Na década de 1990, alguns dos antropólogos mais ilustres começaram a se interessar mais ativamente por uma nova colaboração entre sua disciplina e os historiadores da Europa. Um descreveu a fixação de sua disciplina no trabalho de campo holístico em sociedades específicas de pequena escala usando a observação participante como uma 'estreiteza acadêmica', que a isolava da história da religião. [13](#) Outro usou tanto a África moderna quanto primeiros dados europeus modernos para comparar atitudes em relação à feitiçaria e à lepra como estratégias de rejeição e considerar o fenômeno da caça às bruxas. [14](#) Um terceiro sugeriu que as primeiras imagens modernas de feitiçaria estavam intimamente relacionadas às crenças africanas. Ao fazê-lo, ela atacou explicitamente as afirmações anteriores de que o termo "feitiçaria" carecia de qualquer validade em comparações interculturais: na verdade, ela reafirmou tais comparações como um dever de sua disciplina. [15](#) Em 1995, um sociólogo britânico, Andrew Sanders, fez uma contestação paralela a essas afirmações e publicou um levantamento mundial das ocorrências da figura da bruxa, usando registros históricos europeus e etnográficos modernos. [16](#) O desenvolvimento mais significativo a esse respeito foi entre os africanistas, que pediram uma ênfase renovada na comparação intercultural nos estudos de feitiçaria. Foi impulsionado por uma das características mais angustiantes e – para muitos – surpreendentes dos estados pós-coloniais no continente, uma intensificação do medo de bruxaria e ataques a bruxas suspeitas como uma resposta ao processo de modernização após a independência: será discutido abaixo. Os antropólogos

que estudaram esse fenômeno se viram na necessidade de dissuadir seus colegas ocidentais de atribuir a persistência de uma crença na feitiçaria na África a qualquer disposição inerente à "superstição" ou "atraso" por parte de seus povos. Tal estratégia exigia uma nova ênfase na prevalência de tais crenças em todo o mundo, inclusive no passado europeu relativamente recente, e um retorno a um método comparativo; e apelos diretos para isso estavam sendo feitos por africanistas proeminentes em meados da década de 1990. [17](#) Típico deles foi um influente estudo de Camarões por Peter Geschiere, que concluiu que 'essas noções, agora traduzidas em toda a África como 'feitiçaria', refletem uma luta com problemas comuns a todas as sociedades humanas'. Ele convidou antropólogos para estudar pesquisas sobre os julgamentos europeus e denominou sua recente negligência a isso "ainda mais desconcertante" do que a perda de interesse dos historiadores da Europa pelos paralelos africanos. Reunindo especialistas no início da Europa moderna que afirmavam que as sociedades africanas modernas eram totalmente diferentes daquelas que eram seu próprio foco de estudo, ele argumentou que, especialmente com suas elites dominantes de administradores e colonos europeus coloniais, a África do início do século XX havia sido tão social e culturalmente complexa quanto a Europa do século XVI. [18](#) Em 2001, os editores de uma grande coleção de ensaios sobre feitiçaria africana puderam apresentá-la advertindo os estudiosos a não restringir o estudo das crenças das bruxas a 'qualquer região do mundo ou a qualquer período histórico'. [19](#) Nos centros urbanos da África moderna, uma perspectiva multicultural tornou-se essencial em qualquer caso: a imagem da feitiçaria no subúrbio de Soweto, em Joanesburgo, por exemplo, era na década de 1990 uma mistura de ideias extraídas de diferentes grupos nativos com algumas trazidas por holandeses, e colonizadores ingleses e com base no inicio da era moderna estereótipo europeu. [20](#) A aproximação entre historiadores e antropólogos sobre o tema foi, no entanto, um empreendimento extremamente difícil.

Apesar do apelo feito por alguns para um retorno do método comparativo, poucos africanistas na prática prestaram atenção aos estudos da figura da bruxa em qualquer outro lugar do mundo, ou no tempo. Aqueles que tentaram citar material europeu do início da era moderna muitas vezes pareciam desconhecer qualquer coisa publicada sobre ele após o início dos anos 1970: o florescimento de pesquisas que ocorreram desde então, internacionalmente, e assumindo formas cada vez mais sofisticadas, passou por cima delas. Quanto aos historiadores da feitiçaria, quase todos pararam de ler antropologia supondo que foram desencorajados a fazê-lo por seus praticantes. Retomar um envolvimento com ela depois de mais de duas décadas exigiria uma grande quantidade de trabalho adicional de valor não comprovado, quando já estavam alcançando resultados aparentemente impressionantes como consequência de relacionamentos com uma série de outras disciplinas. Ficou bastante claro na década de 1990 por que os africanistas preocupados com a feitiçaria poderiam lucrar com um novo

compromisso com as comparações européias, mas nem mesmo os próprios antropólogos estavam apresentando um argumento claro sobre por que os historiadores da Europa se beneficiariam da transação. Uma ironia oculta na situação era que a história cultural recém-desenvolvida das décadas de 1980 e 1990, que teve uma profunda influência sobre o estudo da feitiçaria européia, foi em última análise derivada em parte da antropologia; mas alcançou a maioria dos historiadores a uma ou duas distâncias dela.

Não é de surpreender, portanto, que os historiadores tenham ignorado amplamente a oportunidade para um novo diálogo, e os antropólogos tenham deixado de oferecê-lo. No início dos anos 2000, o presente autor publicou dois ensaios que chamaram a atenção para ele e sugeriram vantagens específicas para especialistas no início da Europa moderna a partir de tal exercício comparativo.²¹ Estes, no entanto, foram mais citados do que atendidos. Em 2004, um dos maiores especialistas em julgamentos de bruxas na Alemanha, Wolfgang Behringer, produziu um volume pesado intitulado *Witches and Witch-Hunts: A Global History*.²² Foi, na prática, uma história detalhada e impressionante das caças às bruxas europeias entre duas rápidas pesquisas de crenças e processos contra bruxaria no resto do mundo. A primeira delas mostrava que o que acontecia na Europa fazia parte de um padrão global, e a segunda provava que a continuação da caça às bruxas não era apenas um problema na África contemporânea, mas em muitas outras partes do planeta. Esta foi uma aplicação precisa e frutífera do método comparativo; mas o presente livro parece ser o primeiro a dar seguimento à sua realização. O único efeito geral da crescente consciência de um novo potencial de colaboração entre antropólogos e historiadores da feitiçaria foi um aparente desaparecimento de ambos os lados das afirmações de que tal colaboração é inherentemente indesejável; que é algum tipo de progresso. Alguns antropólogos continuaram a fazer uso de material europeu, mas os historiadores da Europa geralmente não retribuem o elogio.²³ Um refinamento da metodologia é necessário para que qualquer avanço seja feito em tentativas anteriores de colaboração.

Andrew Sanders estava interessado principalmente na relação entre a figura da bruxa e a busca pelo poder através de relações sociais competitivas em diferentes partes do mundo. Como sociólogo, ele estava mais preocupado com as implicações e consequências de uma crença na feitiçaria para as sociedades humanas que a sustentavam do que com a natureza dessa crença em si. O objetivo de Wolfgang Behringer era mostrar que, na maior parte do mundo, os seres humanos tendem a atribuir infortúnios aparentemente estranhos à magia maligna realizada por seus companheiros e ilustrar as consequências letais que tal inclinação muitas vezes produziu (e continua a produzir). . Meus próprios ensaios tentaram estabelecer um modelo global coerente para a figura da bruxa, com características transculturais sustentadas, e propuseram um baseado nas cinco características delineadas acima como fundamentais para o conceito europeu dessa figura. O que será tentado agora é uma aplicação mais sistemática do método transcultural, em

todo o planeta, verificando essas características uma a uma. Ele utiliza estudos de crenças sobre bruxas em um total de trezentas sociedades extra-europeias feitas entre 1890 e 2013: 170 na África subsaariana; seis no norte da África e no Oriente Médio; trinta e sete no sul da Ásia, da Índia à China e Indonésia; trinta e nove na Austrália, Polinésia e Melanésia, incluindo Nova Guiné; quarenta e um na América do Norte (incluindo Groenlândia e Caribe); e sete na América do Sul. [24](#) A predominância da África na amostra reflete a quantidade de trabalho que foi feito lá por antropólogos, mas também os recursos disponíveis para um pesquisador baseado no Reino Unido, já que muitos desses antropólogos eram britânicos. [25](#) Há dados suficientes do resto do mundo, no entanto, para fornecer comparação com o material africano, e esse exercício pode agora ser feito ponto a ponto em relação às características de uma bruxa européia listadas acima. As sociedades estudadas são aquelas em que a antropologia publicada em inglês escolheu ou pôde se concentrar, sendo geralmente relativamente simples e pequenas, e constituídas por unidades tribais. Há uma escassez de informações disponíveis de estruturas sociais e políticas maiores, baseadas no Estado, como as da China e do Japão, que, em certa medida, serão compostas por um exame sustentado de antigos estados na Europa e no Oriente Próximo e no Oriente Médio. O próximo capítulo. No entanto, a amostra de unidades étnicas menores, em todo o mundo, é grande o suficiente para um exercício comparativo prometer alguns insights gerais.

Característica Um: Uma Bruxa Causa Mal por Meios Estranhos

Há pouca dúvida de que em todos os continentes habitados do mundo, a maioria das sociedades humanas registradas acreditou e temeu a capacidade de alguns indivíduos de causar infortúnio e dano a outros por meios não-físicos e misteriosos ("mágicos"). : esta foi a lição mais marcante do trabalho de campo antropológico e da escrita da história extra-europeia. Um proeminente historiador do início da Europa moderna, Robin Briggs, de fato propôs que o medo da feitiçaria pode ser inerente à humanidade: "um potencial psíquico que não podemos deixar de carregar dentro de nós como parte de nossa herança de longo prazo". [26](#) Falando da antropologia, Peter Geschiere propôs que 'as noções, agora traduzidas em toda a África como 'feitiçaria', refletem uma luta com problemas comuns a todas as sociedades humanas'. [27](#) O que é valioso sobre esses insights é que eles testemunham a verdade geral de que os seres humanos tradicionalmente têm grande dificuldade em lidar com o conceito de acaso aleatório. As pessoas tendem, em geral, a querer atribuir ocorrências de notável boa ou má sorte à agência, seja humana ou sobre-humana. É importante enfatizar, entretanto, que os humanos malévolos foram apenas um tipo de agente a quem essa causação foi atribuída: os outros incluem divindades, espíritos não humanos que habitam o mundo terrestre ou espíritos de ancestrais humanos mortos. Todos estes, se ofendidos pelas ações de pessoas individuais, ou se inherentemente hostis à raça humana, podem causar morte, doença ou outros

infortúnios graves. Onde quer que apareçam, essas crenças alternativas limitam ou excluem a tendência de atribuir sofrimento à feitiçaria.

Além disso, muitas sociedades acreditam que certos humanos têm o poder de arruinar outros sem intenção de fazê-lo, e muitas vezes sem saber que o fizeram. Isso é conseguido investindo involuntariamente uma forma de palavras ou um olhar com poder destrutivo: no caso da visão maligna, esse traço tornou-se geralmente conhecido pelos falantes de inglês como 'o mau-olhado'. A crença nela tende a atenuar o medo de bruxas onde quer que seja encontrada, principalmente na maior parte do Oriente Médio e norte da África, do Marrocos ao Irã, com exceções em partes da Europa e da Índia. Isso porque se pensa que faz parte da constituição orgânica do possuidor. Como tal, é totalmente compatível com a feitiçaria se a pessoa em questão a desencadear conscientemente e deliberadamente para causar danos, como se pensa que alguns fazem em todo o seu alcance. A maioria daqueles que incorporam esse poder maligno, no entanto, acredita-se que o fazem de maneira totalmente inata e involuntária, de modo que não podem ser responsabilizados pessoalmente por seus efeitos. A proteção e os remédios para ela tomam principalmente a forma de contra-magia, incluindo o uso de amuletos, amuletos e talismãs, a recitação de orações e encantamentos, a fazer sacrifícios e peregrinações e realizar exorcismos, e evitar ou aplacar a pessoa que se presume que o possua localmente. Em toda a extensão em que é um componente importante da crença, é usado para explicar precisamente o tipo de infortúnios estranhos que são atribuídos em outros lugares à feitiçaria. [28](#)

Explicações alternativas para o infortúnio que excluem ou marginalizam a feitiçaria são encontradas na maior parte do mundo. Antes dos tempos modernos, a maior área livre de bruxas do planeta era provavelmente a Sibéria, que abrange um terço do hemisfério norte; uma consideração a respeito disso desempenhará um papel importante no Capítulo Três deste livro. Em outras partes do mundo, sociedades que não acreditam em bruxaria, ou não acreditam que ela deva ser levada muito a sério, raramente são encontradas em concentrações compactas, mas espalhadas entre povos que temem bruxas intensamente. Embora mais raros do que grupos com um medo significativo de feitiçaria, eles estão presentes na maioria dos continentes: os ilhéus de Andaman do Oceano Índico, os Korongo do Sudão, os Tallensi do norte de Gana, os Gurage da Etiópia, os Mbuti da bacia do Congo, os fijianos do Pacífico, as tribos montanhosas de Uttar Pradesh, os índios escravos e Sekani do noroeste do Canadá e os Ngaing, Mae Enga, Manus e Daribi da Nova Guiné são todos exemplos. [29](#) Os Ndembu, na Zâmbia, atribuíam o infortúnio aos espíritos ancestrais raivosos, mas estes eram vistos como despertados por humanos malévolos, tornando os espíritos os agentes das bruxas. No entanto, eram os espíritos que eram propiciados, pelo ritual, e assim as bruxas tornavam-se inofensivas e ignoradas. [30](#)

Entre os povos que têm um conceito de feitiçaria, a intensidade com que é temido pode variar muito, mesmo dentro de uma mesma região ou estado. Entre os grupos étnicos contidos no moderno estado de Camarões estão os Banyang, os Bamileke e os Bakweri. O primeiro deles acreditava em bruxas, mas muito raramente acusava alguém de ser uma. Acreditava-se que aqueles afligidos por magia hostil trouxeram seu infortúnio sobre si mesmos.³¹ A segunda levava a feitiçaria a sério e fazia grandes esforços para detectar seus praticantes. Estes últimos, no entanto, não foram responsabilizados por suas ações e foram considerados como perdendo seus poderes automaticamente ao serem expostos publicamente.³² A terceira pessoa temia intensamente a feitiçaria, caçava seus supostos operadores e acreditava que eles permaneciam perigosos e malévolos mesmo quando identificados, de modo que precisavam ser punidos diretamente na proporção do dano que se pensava terem causado.³³ Na vizinha Nigéria, um punhado de sociedades tribais compartilhava crenças teóricas muito semelhantes sobre a existência de bruxas, mas na prática os Ekoi as temiam, os Ibibio e Ijo as temiam moderadamente, e os Ibo e Yakö pouco as notavam.³⁴ Da mesma forma, uma pesquisa feita em 1985 de uma amostra de povos bem estudados no arquipélago da Melanésia descobriu que dois deles não acreditavam que os humanos usassem magia malévola; cinco o consideravam um monopólio legítimo dos líderes hereditários e o usavam produtivamente para manter a ordem e conduzir a guerra; vinte e três acreditavam que tais líderes poderiam usá-lo, mas não era respeitável da parte deles fazê-lo; cinco o concebiam como uma arma secreta dos oprimidos, empregada contra líderes impopulares; onze o identificaram como um meio pelo qual os membros comuns da comunidade secretamente prejudicavam uns aos outros, mas geralmente conseguiam na prática conter as tensões provocadas pelo medo dele; e seis tinham a mesma crença, mas foram gravemente perturbados pelas suspeitas resultantes.³⁵ Entre um único povo, a intensidade com que se temia a feitiçaria podia variar de acordo com o tipo de assentamento em que as pessoas viviam. Todos os maias da península de Yucatán, no México, odiavam as bruxas igualmente em teoria durante o início do século XX, mas os das aldeias raramente se inclinavam a suspeitar que alguém fosse uma, enquanto a tensão era muito maior nas cidades: na capital do distrito de Dzitas durante Na década de 1930, pensava-se que 10% da população adulta eram perpetradores ou vítimas de feitiçaria.³⁶

A identificação de uma crença na feitiçaria entre povos extra-europeus, por um estudioso europeu, muitas vezes pode envolver a extração de um elemento de uma série de conceitos nativos de magia e de tipos de mago. Os Wimbum do noroeste de Camarões usavam três termos para o conhecimento oculto: *bfiu*, o emprego inofensivo de poderes arcanos para autoproteção; *brii*, poder oculto usado de forma malévola, mas às vezes apenas como uma brincadeira; e *tfu*, uma força mágica inata operada sob o

manto da escuridão que poderia ser usada para fins bons e maus. A feitiçaria no sentido europeu poderia abranger algumas formas de *brii* e *tfu*, mas os Wimbum também acreditavam em uma linhagem especial deste último, *tfu yibi*, que consistia em matar outros humanos magicamente para comer sua carne, e aqueles que empregavam isso corresponderia precisamente à figura da bruxa européia moderna. [37](#) Os Nalumin das montanhas do sudeste da Nova Guiné distinguiam *biis* de *yakop*. Os primeiros eram pessoas, principalmente mulheres, que matavam outras de maneiras misteriosas, usando armas invisíveis enquanto perambulavam no corpo-espírito, a fim de comer a carne de suas vítimas em festas comunais. Esta última era uma técnica, utilizada principalmente por mulheres, que consistia em matar enterrando os restos pessoais da vítima pretendida – restos de comida, aparas de unhas e cabelos – com feitiços. Acreditava-se, porém, que os dois métodos eram combinados às vezes pelo mesmo indivíduo, e qualquer um que se pensasse em usar qualquer um deles corresponderia à figura européia da bruxa; que é, de fato, como o antropólogo que fez o estudo os interpretou. [38](#) Um último exemplo de tal equivalência é fornecido pela província de Tlaxcala, no centro do México, onde os nativos rurais temiam o *tetlachiwike*, pessoas de ambos os sexos que se feriram com um toque ou olhar (o equivalente local ao mau-olhado ou toque); *tlawelpochime*, pessoas, principalmente mulheres, que sugavam o sangue de bebês e assim os matavam, e causavam danos aos seres humanos e suas colheitas ou gado; *tetzitazcs*, homens que podiam trazer chuva ou granizo; *tettachihuics*, magos que se acreditava terem poderes que podiam ser usados para o bem ou para o mal; e o *nahuatl*, uma pessoa de ambos os sexos que se transformou em forma animal para fazer mal ou pregar peças. Os *tettachihuics* eram geralmente respeitados e muito empregados para cura e outros serviços mágicos, embora às vezes assassinados se acreditassesem que usaram suas habilidades para matar: aqui como em outras partes deste livro, o termo 'assassinato' é usado em seu sentido legal preciso. de homicídio não oficial e não sancionado. Acreditava-se que o *nahuatl que mudava de forma* empregava seus poderes de transformação para roubar ou estuprar, bem como para infligir piadas, mas não inspirava o medo e o ódio que eram concedidos ao *tlawelpochime assassino de crianças*. Foi a este último que os nativos de língua espanhola deram o termo *bruja* ou *brujo*, que significa 'bruxa', e foi considerado inherentemente mau e associado ao diabo cristão. [39](#) Wim van Binsbergen, comentando sobre as complexidades da crença na magia entre os africanos em 2001, ainda pôde concluir com relação à feitiçaria que 'o ponto surpreendente não é tanto a variação no continente africano, mas a convergência'. [40](#) Adam Ashforth, considerando as atitudes em relação à magia destrutiva e seus supostos perpetradores no moderno município de Soweto, perto de Joanesburgo, decidiu que tinha que usar os termos 'feitiçaria' e 'bruxa' porque 'não há como evitá-los'. [41](#)

Ambas as conclusões são reproduzidas aqui, em escala global. Há muitos casos de sociedades extra-europeias que manifestaram, pelo menos na época do estudo, um pavor endêmico da feitiçaria mais intenso do que qualquer registrado na Europa. Os habitantes de Dobu, um grupo de ilhas perto da costa da Nova Guiné, não tinham noção de infortúnio, culpando as bruxas por todos os percalços. Dobuans nunca foram a lugar nenhum sozinhos por medo de se tornarem mais vulneráveis a eles.⁴² Na década de 1980, entre uma pequena tribo da Nova Guiné, os Gebusi, cerca de 60% dos homens de meia-idade mataram pelo menos uma pessoa – principalmente dentro de sua própria comunidade – em vingança por um suposto feitiço.⁴³ O estudioso mais notável dos Tlingit do Alasca declarou que a feitiçaria dominava suas vidas, tornando as palavras ou ações mais simples vulneráveis à má interpretação como manifestação dela.⁴⁴ Calculou-se que entre os Kwahu de Gana, 92 por cento da população se tornou em algum momento de suas vidas um acusador, suposta vítima ou suspeita de feitiçaria.⁴⁵ "Praticamente todos" na tribo Cochiti do Novo México estavam sob suspeita em algum momento ou outro, e os anciãos tiveram que peneirar as acusações e decidir o que afetava o bem da comunidade e deveria ser acompanhado oficialmente.⁴⁶ Na Birmânia, na década de 1970, presumia-se que cada aldeia abrigar pelo menos uma mulher que fez magia secretamente para causar doença ou morte entre seus vizinhos por despeito pessoal.⁴⁷ Entre alguns povos encontrados em toda a África e Melanésia e no Território do Norte da Austrália, todas as mortes, exceto as causadas por assassinato ou suicídio, e a maioria das doenças, foram atribuídas a feitiçaria.⁴⁸ Dito tudo isso, porém, a maioria das pessoas que acreditaram na figura da bruxa parece ter considerado o fator de risco, na maioria das vezes, na maneira como um motorista de carro moderno trata o perigo de um acidente de trânsito.

Parece não haver explicação funcional para explicar a tendência de alguns grupos humanos acreditarem na existência de bruxas e outros não acreditarem; aqueles em ambas as categorias geralmente compartilham sociedades, economias e cosmologias semelhantes e vivem em estreita proximidade.⁴⁹ Da mesma forma, não há explicação geral aparente para a intensidade variável do medo da feitiçaria entre os diferentes povos. Na década de 1960, PTW Baxter, estudando os da África Oriental, observou que os pastores errantes daquela região raramente acusavam uns aos outros de usar feitiçaria, mesmo quando possuíam uma crença bem desenvolvida de que as pessoas podiam fazê-lo.⁵⁰ Esse padrão parece ser verdadeiro para nômades em todo o mundo, talvez porque seu estilo de vida móvel e unidades sociais relativamente pequenas tendem a reduzir o potencial de conflitos pessoais que geram suspeitas de feitiçaria. Por outro lado, nem todas as sociedades agrárias estáticas e profundamente enraizadas acreditaram em bruxas, e nem todas as que acreditaram as temiam profundamente. Além disso, mesmo aqueles que levaram a feitiçaria a sério

não o fizeram com a mesma intensidade em todos os momentos. Em vez disso, a caça às bruxas, em todo o mundo, tendeu desde que os registros começaram a crescer dramaticamente em determinados momentos e desaparecer ou cair para um nível baixo em outros.

Esse fenômeno foi confrontado de frente em 2013 pelo antropólogo holandês Niek Koning, que desenvolveu uma teoria geral das crenças de feitiçaria que cobria todos os tempos e lugares, unindo história e antropologia de uma forma recomendada por outros em sua disciplina desde os anos 1990. Ele sugeriu que pequenos bandos de forrageamento tendem a lidar bem com as consequências sociais do engano e da inveja, mas a adoção da agricultura os exacerba muito, levando ao desenvolvimento da caça às bruxas. A formação do Estado, a civilização e o desenvolvimento econômico os atenuam e os substituem por formas mais coletivistas de paranóia social; embora as crises demográficas e econômicas ainda possam reacender o medo da bruxaria, como no início da Europa moderna. [51](#)

Essa abordagem ampla é corajosa e louvável, e incorpora a verdade de que o estresse econômico e social muitas vezes resulta em um medo intensificado da bruxaria em sociedades que já a possuem, como foi o caso às vezes no início da Europa moderna. Seu determinismo, no entanto, não leva em conta muitas exceções às suas regras: que pequenos bandos de forrageamento como os da Austrália nativa podem ter uma crença pronunciada na feitiçaria; que algumas sociedades agrárias carecem de um; que civilizações urbanas altamente desenvolvidas, como as da Roma antiga e do início da Europa moderna, podiam realizar grandes caças às bruxas; e que os primeiros testes europeus modernos não mapeiam de forma simples e direta as áreas de pressão demográfica e econômica mais pronunciada e, de fato, começaram em uma época de baixa população e renda relativamente alta. Todos os grupos que acreditam em feitiçaria suspeitam que certos tipos de pessoas são mais propensos a praticá-la do que outros, mas as características atribuídas aos suspeitos naturais diferem muito.

Uma variável importante é a idade. Em muitas sociedades, em todo o mundo, as acusações são dirigidas principalmente contra os idosos, mas em outras se concentram nos jovens e em muitas mais, a idade não é um fator determinante. É normal que os suspeitos tenham passado da puberdade, porque as crianças são muito mais raramente envolvidas nas tensões sociais entre adultos que geram acusações, e muito menos creditadas com poder de qualquer tipo. Não obstante, entre os Bangwa de Camarões, as crianças eram frequentemente acusadas, e até os bebês podiam ser considerados culpados; e, como se verá, houve e há outras sociedades que associam a feitiçaria aos jovens. [52](#)

O gênero é outra variável mundial, sendo as bruxas, em diferentes lugares dentro de cada continente, vistas como essencialmente femininas, ou essencialmente masculinas, ou de ambos os sexos em diferentes proporções e de acordo com diferentes papéis. É bastante comum, também, que as sociedades manifestem uma discrepância entre o gênero de sua bruxa

estereotipada e o das pessoas que elas realmente acusam. Aqueles que fazem as acusações são, da mesma forma, normalmente mulheres ou homens ou ambos, de acordo com as convenções da cultura a que pertencem. A mesma variedade se aplica ao status social e à riqueza de acusadores e acusados, sendo a feitiçaria vista como uma arma empregada por pobres contra ricos, ricos contra pobres, ou entre iguais ou concorrentes, ou por qualquer membro de uma comunidade, de acordo com a sociedade em questão. . Tem havido uma tendência comum em todo o mundo para que as suspeitas mapeiem as tensões econômicas e sociais, de modo que indivíduos briguentes ou arrogantes, ou parvenus, dentro de sociedades em que afabilidade e modéstia são consideradas virtudes primordiais e a mobilidade econômica é limitada, muitas vezes têm sido considerados como alvos óbvios para a feitiçaria ou como praticantes óbvios dela; mas várias outras categorias de comportamento ou pessoa se enquadram em ambos os papéis.

Embora sejam tão variados em tais detalhes, os conceitos locais da figura da bruxa também estão fortemente enraizados e muitas vezes aparentemente impermeáveis ao fato de que os povos vizinhos podem ter ideias muito diferentes. Existem três grupos de ilhas ao largo da costa nordeste da Nova Guiné, próximos e em comunicação regular entre si: Dobu, Trobriand e Fergusson. Seus habitantes são semelhantes o suficiente em aspectos físicos, sociais e culturais para torná-los virtualmente um só povo. Todos temem a feitiçaria, mas para as bruxas Dobuanas pode ser de ambos os sexos, embora as mulheres sejam consideradas mais perigosas; para os trobriandeses eles são em sua maioria do sexo masculino; e para os fergusonianos eles são essencialmente femininos e especialmente perigosos. Uma pergunta óbvia a ser feita é se as pessoas de uma dessas sociedades acham algo estranho na discrepância entre suas crenças e as das outras duas. A resposta parece ser completamente negativa, de modo que quando os dobuanos visitam Trobriand, eles não têm medo das mulheres locais como bruxas, mas começam a temer mais os homens, enquanto as mulheres de Fergusson as assustam ainda mais do que as de casa. [53](#)

Característica Dois: Uma Bruxa é uma Ameaça Interna a uma Comunidade

Como sugerido acima, os primeiros europeus modernos acreditavam que as bruxas atacavam vizinhos ou parentes, ou, excepcionalmente, atacavam figuras de elite dentro de sua própria unidade política, como um aristocrata ou um rei. Portanto, não se imaginava que as bruxas estivessem interessadas em prejudicar estranhos. Isso distingue a feitiçaria do uso de magia nociva como arma em conflitos entre comunidades. Muitas disputas entre as sociedades humanas tradicionais, sejam elas organizadas como tribos, clãs ou aldeias, foram consideradas pelos membros como incluindo um elemento mágico, e tais sociedades estão dispostas a culpar infortúnios as atividades dos magos entre seus inimigos coletivos. Essa crença é encontrada em muitas partes do mundo, mas especialmente em três: a bacia

amazônica, a Sibéria e a Austrália e a Melanésia. É especialmente prevalente na última dessas regiões, embora mesmo lá seja encontrado intercalado com sociedades nas quais a ameaça da magia destrutiva é percebida como sendo principalmente ou inteiramente interna, como mencionado acima.⁵⁴

Apesar dessa ampla dispersão de comunidades que esperavam o perigo mágico de fora, eles foram muito menos numerosos no mundo por aqueles que o temiam por dentro. Ralph Austen comentou que virtualmente todos os estudos de sociedades rurais africanas indicam que se acredita que a eficácia da feitiçaria aumenta em proporção direta à intimidade entre bruxa e vítima.⁵⁵ Peter Geschiere acrescentou que "em muitos aspectos, a feitiçaria é o lado escuro do parentesco", e Wim van Binsbergen que é "tudo o que desafia a ordem de parentesco".⁵⁶ Isso certamente parece ser verdade para grande parte da África, embora mesmo lá os graus de parentesco dentro dos quais ela deveria operar variem muito. Nas sociedades poligâmicas, as acusações muitas vezes surgiram de ciúmes e animosidades entre diferentes esposas do mesmo homem.⁵⁷ Por outro lado, tais consequências não eram de forma alguma certas, e não havia uma relação mais inevitável e previsível entre a poligamia e os alvos de suspeita do que entre as crenças de feitiçaria e qualquer outro tipo de organização social. Entre o Konkomba no norte do Togo, que acreditava em feitiçaria, existia muita tensão entre as co-esposas, e mesmo assim as acusações nunca surgiram delas.⁵⁸ Os Wambugwe, que viviam no Vale do Rift na Tanzânia, achavam que as bruxas não podiam atacar sua própria linhagem.⁵⁹ Mais ao norte, no Quênia, os Nandi acreditavam que a feitiçaria operava entre parentes por afinidade, enquanto outra tribo da Tanzânia, os Safwa, sustentava que ela só poderia ser usada contra membros da própria patrilineagem do perpetrador.⁶⁰ Na Zâmbia, os Ndembu pensavam que apenas parentes maternos próximos estavam em risco, enquanto em Serra Leoa os Kuranko viam a feitiçaria como um ataque às relações conjugais, empregadas apenas por mulheres casadas contra o marido ou seus parentes.⁶¹ Os Ngoni do Malawi pensavam que as bruxas só atacavam parentes por parte de mãe.⁶²

Nem os parentes são necessariamente suspeitos de feitiçaria na África, ou mesmo em outras partes do mundo, o espectro de alvos preferidos de suspeita estendendo-se de amigos e vizinhos a pessoas de fora que foram autorizadas a se estabelecer em uma comunidade. Entre os Gusii do Quênia, os alvos óbvios eram simplesmente pessoas que não deram provas claras de sua lealdade ao grupo social como um todo; da mesma forma, os Nyakyusa da Tanzânia suspeitavam dos membros geralmente anti-sociais de sua sociedade.⁶³ Um povo da Nova Guiné, o Tangu, usou sua palavra equivalente para uma bruxa para descrever todas as pessoas socialmente marginais que deixaram de retribuir nas relações sociais da comunidade, quer tivessem começado a usar bruxaria ou não.⁶⁴ Os Lugbara de Uganda

associavam a feitiçaria a estranhos, solitários, pessoas com olhos vermelhos ou vesgos, gananciosos e mal-humorados.⁶⁵ Os Quiché da Guatemala viam isso tanto no preguiçoso quanto no anti-social.⁶⁶ O Apache ocidental, por outro lado, suspeitava ecleticamente dos ricos, idosos e estranhos que se mudaram inesperadamente para a comunidade.⁶⁷ Às vezes, o estereótipo não correspondia à realidade, de modo que os Mandari do Sudão tradicionalmente associavam feitiçaria a sujeira física, roubo e comportamento geralmente anti-social não conformista, mas admitiam que a maioria dos suspeitos eram pessoas indistinguíveis da norma.⁶⁸ Os Wambugwe pensavam que as bruxas não tinham nenhuma característica que as distinguisse de qualquer outra pessoa, enquanto entre outro grupo da Tanzânia, os Hehe, as acusações não tinham relação com sexo, idade ou parentesco.⁶⁹ Os Gisu de Uganda pensavam que as bruxas só atacavam pessoas de seu próprio sexo, enquanto em Papua os Kaluli acreditavam que normalmente faziam vítimas de pessoas não relacionadas a eles por sangue ou casamento.⁷⁰ Para os Mohave, cujo território tradicional abrangia partes da Califórnia, Nevada e Arizona, a feitiçaria era especialmente insidiosa porque aqueles que possuíam seus poderes só os usavam para matar pessoas de quem gostavam, como uma consequência compulsiva e terrível de um afeto genuíno.⁷¹

Em geral, o comentário feito por Philip Mayer sobre os africanos há meio século vale para as sociedades humanas em geral, que suspeitavam bruxas e seus acusadores são pessoas que deveriam gostar umas das outras, mas não gostam.⁷² Dito de outra forma, como Eytan Bercovitch fez depois de trabalhar na Nova Guiné, 'A bruxa é tudo o que as pessoas realmente *são* como comunidades e indivíduos, mas prefeririam não ser.'⁷³ A suspeita de feitiçaria geralmente tem sido uma consequência de obrigações sociais não cumpridas. As circunstâncias em que surge essa suspeita tendem a ser as de relações regulares, íntimas e informais, especialmente aquelas em ambientes confinados e intensos, onde é difícil expressar animosidades em brigas e brigas abertas: é por isso que, por exemplo, no sul da Índia nunca foram feitas acusações entre diferentes castas sociais, pois nunca tiveram relações suficientemente íntimas entre si.⁷⁴ Embora as consequências das alegações de feitiçaria geralmente envolvessem grupos sociais, em essência elas eram geradas por relações pessoais próximas. Nas palavras de Godfrey Lienhardt, "a feitiçaria é um conceito na avaliação das relações entre duas pessoas".⁷⁵ A crença nela é um aspecto dos encontros humanos face a face.

Característica Três: A Bruxa Trabalha dentro de uma Tradição

Em todo o mundo, acredita-se comumente que as bruxas obtêm seus poderes malignos por meio de treinamento ou herança; mas não houve uma solução geral para a questão de como isso é feito. Duas respostas muito comuns são que a capacidade de fazer mal é algo inato na pessoa da bruxa, ou então que a bruxa trabalha pelo emprego de materiais mágicos. Os dois geralmente se sobrepõem, pois uma pessoa que é fortalecida por uma força

inata e interna pode utilizar forças arcanas em objetos materiais para colocar seus poderes em ação. As sociedades que acreditam na feitiçaria como um poder inato muitas vezes divergem sobre se ela se manifesta por causa da vontade da pessoa em questão, ou afirma controle sobre a vontade e as ações dessa pessoa, às vezes diretamente contra sua própria inclinação. É bastante comum que os dois tipos de figura de bruxa, aquela que opera por causa do poder inato, e aquela que precisa trabalhar pela manipulação das ferramentas e substâncias certas, existam na imaginação de um mesmo grupo social.

Um desses grupos foi o Azande do sul do Sudão, que se tornou objeto de um estudo muito famoso durante a década de 1930 por Sir Edward Evans-Pritchard, que ajudou a inspirar o interesse subsequente pela feitiçaria demonstrado por membros de sua disciplina e criou alguns dos métodos e modelos para isso. Como um dos últimos, ele limitou o termo 'feitiçaria' para descrever as ações de pessoas que causaram danos por meio de habilidades naturais e internas, e empregou o de 'feitiçaria' para aqueles que precisavam de meios externos.⁷⁶ Por um tempo, sua distinção foi amplamente aplicada ao estudo da magia extra-européia, e isso na África em particular.⁷⁷ Na década de 1960, no entanto, estava sendo criticado como inaplicável a muitos povos tradicionais, na África como em outros lugares.⁷⁸ Atualmente, ela foi amplamente abandonada, embora alguns antropólogos ainda a considerem, às vezes, relevante para as sociedades específicas com as quais estão preocupados.⁷⁹ O que emerge de uma análise global é que os povos tradicionais distinguem as formas de magia de diferentes maneiras, algumas das quais mapeiam a divisão feita por Evans-Pritchard e outras não. Uma classificação de magia nociva em feitiçaria e feitiçaria, de acordo com seus critérios, portanto, não será usada aqui. No entanto, deve-se reconhecer que as sociedades em todo o mundo dividiram os trabalhadores da magia nociva em categorias, nas quais alguns operam mais por instinto e poder natural e outros mais por design. Em Dobu, por exemplo, acreditava-se que as mulheres praticavam o mal durante o sono, seus espíritos saíam para atacar os vizinhos e assim prejudicá-los, enquanto os homens trabalhavam quando acordados, amaldiçoando os pertences das vítimas.⁸⁰

Igualmente variáveis em todo o mundo são as respostas locais fornecidas à questão se a bruxaria é voluntária ou involuntária; e se for involuntário, que implicações isso tem para o tratamento da suspeita de bruxaria. Alguns povos da África e da Melanésia consideraram isso como consequência de uma doença física literal. Os Hewa das Terras Altas da Nova Guiné pensavam que as bruxas tinham um ser como um pequeno feto humano vivendo dentro delas, que ansiava por carne humana e as levava a matar para obtê-la.⁸¹ Os Tiv da Nigéria pensavam que a feitiçaria era uma substância que crescia no coração de certas pessoas e lhes dava poderes mágicos.⁸² Na África Austral, os swazis consideravam que era um vírus,

transmitido de mães para filhos ou adquirido por infecção mais tarde na vida, que levava os sofredores a se juntarem a uma sociedade secreta de bruxas dedicada ao assassinato.⁸³ No nordeste de Gana, os mamprusis também a consideravam uma substância do corpo herdada da mãe, embora se acreditasse que as pessoas virtuosas fossem capazes de resistir e neutralizá-la.⁸⁴ Os Bamileke de Camarões acreditavam que era um órgão extra, que produzia uma luxúria de sangue literal, satisfeita por ataques mágicos.⁸⁵ Em outros lugares do mesmo país, os Bangwa pensavam que era gerado por uma substância na garganta, com a qual uma pessoa nascia: pais com um bebê que parecia estar manifestando comportamento estranho presumiram que ele tinha essa aflição e permitiram que ele morrer.⁸⁶ Os habitantes de Seram, no arquipélago das Molucas, no leste da Indonésia, eram da opinião de que o poder de fazer magia maligna era gerado por um caroço duro no estômago ou nos intestinos.⁸⁷

Outras sociedades consideravam a feitiçaria involuntária mais como uma aflição espiritual do que física, embora as fronteiras entre as duas fossem nebulosas. Entre os Azande, acreditava-se que aqueles a quem Evans-Pritchard chamava de bruxas her davam um espírito maligno de um pai, pais passando-o para filhos e mães para filhas. Este habitou dentro de seus intestinos, possuía-os, e precisava atacar como vampiros as forças vitais de não-bruxas. Aqueles afligidos por um nasceram com ela, mas, como algumas doenças hereditárias genuínas, ela se fortaleceu com a idade.⁸⁸ Os Nyakyusa pensavam que a feitiçaria era dotada de uma entidade maligna que tomava a forma de uma píton alojada na barriga da bruxa, enquanto na Nova Guiné os Kaluli pensavam que tal ser se alojava no coração da bruxa.⁸⁹ Em partes da região indiana de Mysore, acreditava-se que as bruxas eram mulheres afligidas por um espírito maligno que as levava a fazer o mal.⁹⁰ Entre o povo Gă do sul de Gana, pensava-se que os espíritos que possuíam bruxas poderiam atormentar ou matar seus hospedeiros humanos, a menos que os aplacassem matando outros; aqueles que temiam estar em perigo de se tornar assim possuídos buscavam curas mágicas para a condição.⁹¹ Nas Filipinas, a tarifa exigida pelo espírito possuidor era de pelo menos um assassinato por ano, sem o qual mataria a bruxa.⁹² A maioria das culturas que creditaram a existência de feitiçaria, no entanto, a consideraram tão controlável e culpável quanto qualquer outro tipo de doença humana (embora normalmente mais assustadora e perigosa). Mesmo alguns que consideravam as bruxas como pessoas completamente possuídas por espíritos malignos e, portanto, não mais responsáveis por suas ações, muitas vezes pensaram que, para permitir tal grau de possessão, os indivíduos em questão deveriam ser pelo menos fracos e talvez malévolos. Nicola Tannenbaum, estudando os Shan, uma tribo budista que atravessa a fronteira entre a Tailândia e a China, observou que eles tratavam as bruxas suspeitas da mesma maneira que os bêbados anti-sociais: como um perigo

real para os outros e responsáveis por sua condição, embora não realmente responsáveis por ações particulares.⁹³

Outra variação nas percepções globais da figura da bruxa tem sido entre aqueles que consideram as bruxas como essencialmente solitárias ou operando em parceria com um amigo ou aliado ocasional, e aqueles que acreditam que as bruxas são membros de sociedades secretas organizadas. A crença em tais associações foi registrada em grande parte da África Subsaariana e no sudoeste dos Estados Unidos, Índia, Nepal e Nova Guiné. Os participantes eram geralmente pensados para festejar juntos, encorajar e fortalecer uns aos outros em sua vocação, planejar em conjunto para realizar magias malignas, e muitas vezes realmente o faziam. Os métodos imaginados para serem empregados por bruxas no trabalho de tal magia, seja coletivamente ou sozinhos, inevitavelmente tomaram formas diferentes em lugares diferentes, mas certos padrões são encontrados comumente em todo o mundo. Uma é a crença de que a feitiçaria é trabalhada com facilidade especial se a bruxa puder obter resíduos corporais da pessoa que é o alvo. Entre os maoris da Nova Zelândia, dizia-se que as bruxas matavam vítimas destruindo suas roupas, cabelos, unhas ou excrementos enquanto pronunciavam feitiços.⁹⁴ Os Zuñi queimaram todas as aparas de cabelo e seus vizinhos Navaho esconderam todos os dejetos humanos, para que não fossem usados para fazer magia contra os antigos donos.⁹⁵ No Alasca o Tlingit pensava que as bruxas pegavam restos de comida ou pedaços de roupas das vítimas pretendidas e as transformavam em bonecas, que se tornavam os veículos para maldições.⁹⁶ Esses medos e reações são registrados na maior parte da Polinésia, Melanésia, África, Sul da Ásia e América do Norte. Outro sistema de crenças, que não é mutuamente exclusivo com o primeiro, é a ênfase no uso feito pelas bruxas de propriedades mágicas dentro de objetos retirados do mundo natural, como pedras especiais, plantas e partes de animais. Os Nyoro de Uganda pensavam que a maior parte do encantamento era alcançada pelo uso de matéria vegetal, misturada com pedaços de répteis.⁹⁷ Outra tradição muito difundida, encontrada na América do Norte e na África, é que as bruxas atacam introduzindo objetos mágicos no corpo de suas vítimas, como pedras, ossos, espinhos ou cinzas, cuja remoção cura os efeitos. Ainda outro padrão de crença, especialmente comum em áreas da África Ocidental e Central e na Melanésia, é que as bruxas trabalham por meio de seus próprios poderes inatos do mal, sem necessidade de ajuda física. Outra tradição muito difundida é que a bruxa seja assistida ou capacitada por um ajudante espiritual pessoal, ou um conjunto deles, muitas vezes em forma animal; tais tradições serão examinadas em detalhes no último capítulo deste livro. Nas Ilhas Salomão da Melanésia, pensava-se, de forma incomum, que os espíritos malignos que serviam às bruxas vivas eram os fantasmas de seus predecessores mortos.⁹⁸ Nas Américas, África e Melanésia, a tradição também variou em relação à questão de saber se as

bruxas deveriam realizar seu trabalho como seu eu normal, físico, ou viajar em alguma forma espiritual para fazê-lo enquanto seus corpos permaneciam adormecidos. em casa. Em partes da África subsaariana, sul da Ásia, Melanésia e América do Norte, acreditava-se que eles podiam voar, o que permitia grandemente sua capacidade de cobrir distâncias em busca de seus alvos, embora, novamente, a opinião variasse sobre se eles o faziam. em corpos físicos ou espectrais.

Característica Quatro: A Bruxa é Malvada

Em todo o mundo, as bruxas têm sido vistas com repugnância e horror, e associadas a atitudes geralmente anti-sociais e a forças do mal no mundo sobrenatural. Tal característica exclui da categoria de feitiçaria o uso sancionado ou informalmente aprovado de magia em rixas de bairro. Isso às vezes é encontrado: por exemplo, nas Ilhas Trobriand, os magos de serviço empregavam suas habilidades para prejudicar indivíduos que incorreram no ciúme de chefes ou vizinhos, prosperando acima de sua posição na vida e perturbando a ordem social usual. Suas atividades eram consideradas geralmente justificáveis. [99](#) Entre a maioria dos povos, no entanto, o uso da magia nunca foi considerado um meio legítimo de disputas e disputas dentro das comunidades, mas como uma atividade que se distingue pelo sigilo, malevolência e maldade intrínseca. O elemento de sigilo foi considerado para privar a vítima pretendida de qualquer aviso do ataque iminente ou consciência do que estava acontecendo, até que o dano fosse feito. Ele foi projetado para evitar qualquer oportunidade de compromisso, negociação e reconciliação, e para medidas defensivas, e para proteger a bruxa o máximo possível de ser chamada a prestar contas do crime. Tal forma de proceder, vinculada à figura da bruxa, viola noções humanas comuns de coragem, sociabilidade e justiça. Em alguns aspectos, a feitiçaria tem sido usada para representar o mal inerente ao universo, manifestando-se por meio de humanos que são preparados por sua natureza para agir como vasos ou condutos para ele. Em outros, incorporou tudo o que é egoísta, vingativo e anti-social dentro da natureza humana, simbolizando traição e desarmonia em sociedades que lutam por unidade e vizinhança. Godfrey Lienhardt resumiu uma regra geral ao falar de um povo africano, o Dinka: que a bruxa "incorpora aqueles apetites e paixões em cada homem que, sem governo, destruiriam qualquer lei moral". [100](#) Assim, na maior parte do mundo, muitas vezes se acredita que as sociedades bruxas revertem essas normas de maneiras mais dramáticas, envolvendo-se durante suas reuniões ou atos de maldade em atividades como incesto, nudez ou canibalismo. Exemplos dessa crença são abundantes. Os Zuñi do sudoeste americano pensavam que as associações de bruxas eram dedicadas à destruição da raça humana, e a entrada era permitida apenas a alguém que já havia reivindicado uma vítima por magia. [101](#) Seus vizinhos, os Hopi, pensavam que suas próprias bruxas locais eram as líderes de uma rede mundial na qual todas as nações estavam representadas, cujos iniciados tinham que continuar sacrificando a vida de seus parentes para prolongar a sua. [102](#) Os

iorubás da Nigéria e os Gonja de Gana sustentavam que para ingressar na sociedade secreta das bruxas, as pessoas eram obrigadas a matar seus próprios filhos como um rito de iniciação. [103](#) Na Nova Guiné, os Abelam acreditavam que o poder das bruxas era ativado em uma menina se ela participasse de um rito pelo qual um grupo de bruxas locais existentes desenterrava e comia um bebê recém-morto. [104](#) Em toda a Polinésia não havia crença aparente em sociedades de bruxas, o treinamento em feitiçaria sendo concebido como um negócio individual passado de um praticante experiente para um novato, mas ainda se acreditava que esses praticantes tinham um rancor geral contra a humanidade e o teste de proficiência era para matar um parente próximo. [105](#) Os iroqueses pensavam que o preço de ingressar na organização local de bruxas era usar magia para assassinar o parente mais próximo e querido. [106](#) Na maior parte do mundo, acredita-se que as bruxas se reúnem à noite, quando os humanos normais estão inativos, e também são mais vulneráveis durante o sono. Os Tswana acreditavam que eles se reuniam nas horas de escuridão para exumar cadáveres e usar partes deles para sua magia destrutiva. [107](#) Mais frequentemente, na maior parte da África e Melanésia, incluindo Nova Guiné, esperava-se que as bruxas desenterrassem corpos recém-enterrados para se banquetearem juntos, sendo esta a principal motivação para assassinar as pessoas envolvidas. Os Bemba da Zâmbia pensavam que a feitiçaria era obra de pessoas que cometiam incesto e também assassinavam bebês. [108](#) A nudez era uma atribuição comum das bruxas, não apenas porque transgredia as normas sociais, mas porque despojava suas identidades cotidianas. Nas Ilhas Salomão, a feitiçaria era atribuída a mulheres que se reuniam à noite para tirar a roupa e dançar. [109](#) Os Agariyars de Bengala pensavam que as mulheres se tornavam bruxas indo ao campo de cremação à meia-noite, tirando suas roupas, sentando no chão e falando encantamentos sobre cinzas cremadas. [110](#) Crianças entre os Lala da Zâmbia foram instruídas a não sair nuas para não serem confundidas com bruxas, enquanto na região de Lowveld do Transvaal o mesmo destino encontrava, e ainda em alguns lugares, qualquer mulher vista sem roupa ao ar livre, mesmo em seu próprio quintal. [111](#) Em Flores, na cadeia de ilhas do sul da Indonésia, dizia-se que uma pessoa poderia atrair um espírito possessivo, que conferia o poder da feitiçaria, simplesmente correndo nua ao ar livre. [112](#) Acreditava-se que as bruxas entre os Kaguru da Tanzânia não apenas operavam nuas, mas andavam sobre suas mãos e manchavam seus corpos normalmente negros com cinzas para torná-los brancos, em outros ritos de reversão. [113](#) Os Amba do oeste de Uganda pensavam que descansavam pendurados de cabeça para baixo em árvores e comiam sal quando estavam com sede (além de abraçar a nudez e o canibalismo usuais). [114](#) Nas Filipinas, eles também deveriam ficar pendurados de cabeça para baixo como morcegos, além de não terem nenhum senso de modéstia física. Dizia-se que [115](#) bruxas zulus montavam nuas em babuínos à noite, de

costas. [116](#) Aqueles imaginados pelos apaches ocidentais tiravam suas roupas para danças noturnas ao redor de fogueiras, segurando partes de cadáveres exumados, como parte dos ritos que os homens deliberadamente copulavam com mulheres menstruadas. [117](#) Nesses sentidos, a figura da bruxa representou uma tentativa de imaginar como os seres humanos podem continuar a viver em comunidades enquanto secretamente rejeitam e atacam todas as suas restrições morais, atacando todos os imperativos que unem suas sociedades e as tornam funcionais. Nas sociedades em que a expressão da agressão e do ressentimento é habitualmente reprimida em nome da solidariedade e da harmonia comunais – e estas são muito comuns entre os povos tradicionais – a figura da bruxa fornecia uma espécie de ser humano que não era apenas apropriado, mas necessário odiarativamente. e abertamente.

Característica Cinco: A Bruxa pode ser resistida

A crença de que as bruxas podem ser resistidas por seus semelhantes também é encontrada em todo o mundo, nas três principais formas que assumiu na Europa. Um desses era proteger a si mesmo ou a seus dependentes e propriedades usando magia benevolente, que poderia afastar feitiços e maldições; se o último parecesse surtir efeito, então magia mais forte poderia ser empregada para quebrar e remover os efeitos do encantamento; e talvez para fazer a bruxa sofrer por sua vez. Os Dowayo de Camarões colocam cardos afiados ou espinhos de porco-espínho nos telhados de suas casas, e espinhos e pregos ao redor de seus campos e eiras, para afastar feitiços malignos. [118](#) Os navajos possuíam uma grande variedade de objetos e técnicas que, segundo se dizia, provavam o proprietário contra a feitiçaria, incluindo canções, orações, histórias, artefatos consagrados, pinturas e plantas. [119](#) No norte da Índia, a realização de sacrifícios de sangue ou a implantação de plantas de tamarindo ou mamona foi considerada eficaz. [120](#) Em toda a Polinésia, rituais de proteção eram decretados para proteger as pessoas contra a feitiçaria, e se estes aparentemente falhassem, outros eram usados para contra-amaldiçoar a bruxa. [121](#) Os Vugusu e Logoli do oeste do Quênia geralmente respondiam à ameaça de feitiçaria evitando presumidas bruxas e realizando contra-mágica contra elas. [122](#) Na ilha melanésia de Gawa, as bruxas suspeitas nunca foram acusadas publicamente e não existia nenhum mecanismo para julgá-las, a população dependendo, em vez disso, da magia defensiva. [123](#) Os Gaya do norte de Sumatra tratavam o feitiço com exorcismo, destinado a enviar de volta o espírito maligno que causou a queixa à bruxa que originalmente a havia enviado. [124](#) A maioria das sociedades que acreditavam em bruxas continham magos de serviço que eram considerados especialistas em tais remédios e podiam fornecê-los a outros como um dever ou pagamento. De fato, essa atividade é incorporada no termo inglês comum para tal mágico (geralmente em um contexto não-europeu e tribal) de 'curandeiro', que foi popularizado pela primeira vez por um livro best-seller da famosa

exploradora britânica vitoriana Mary Kingsley. Às vezes foi confundido com uma bruxa que é médico, mas significava, em vez disso, um médico especializado, pelo menos parte do tempo, em curar os danos causados por bruxas: a própria definição de Kingsley era um "combatente dos males operados por bruxas". bruxas e demônios nas almas e propriedades humanas". [125](#) Sob qualquer nome, a quebra do feitiço tem sido, em todo o mundo, uma das funções mais comumente encontradas e importantes atribuídas aos magos de serviço.

O segundo remédio difundido para o enfeitiçamento foi ajustar as relações sociais que criaram a suspeita dele. Isso poderia assumir a forma de persuadir ou forçar a bruxa a remover o feitiço que ela ou ele havia colocado e, portanto, seus efeitos destrutivos. Entre os Azande, quando um mago de serviço ou chefe decidia que uma doença era resultado de enfeitiçamento, então o próximo passo seria pedir ao suposto culpado que suspendesse o feitiço. O mesmo padrão foi encontrado em Botswana, com os Tswana. [126](#) Entre os Gusii, a primeira reação a uma suspeita foi empregar magia privada para quebrar o feitiço hostil, e o segundo para cortar todas as relações com a bruxa suspeita, para privá-la dos contatos com sua(s) vítima(s) que tornaram possível o feitiço. [127](#) Nas ilhas Tonga da Polinésia, acreditava-se que a única maneira de curar o feitiço era persuadir ou forçar a bruxa a removê-lo. [128](#) Os Yakö do leste da Nigéria achavam que as suspeitas eram melhor tratadas em particular, pedindo ao suspeito que desistisse do feitiço. [129](#) Em Gana, os Ashanti culparam o ato de feitiçaria e não a pessoa que o perpetuou, então a suposta bruxa foi perdoada depois de fazer uma confissão pública (que supostamente quebraria o feitiço) e pagar uma multa ou decretar uma penitência. [130](#) Os Tangu da Nova Guiné esperavam que uma bruxa desmascarada pagasse uma indenização à vítima, após o que o assunto foi encerrado. [131](#) Em Dobu, um mago de serviço foi contratado para identificar a fonte do feitiço, geralmente olhando para a água ou um cristal. Como resultado, um suspeito seria acusado e obrigado a recordar a maldição lançada sobre a vítima; e quando isso aparentemente fosse feito, tanto o adivinho quanto a suposta bruxa seriam pagos pela vítima. Tal fé foi colocada neste processo que, se a vítima ainda não conseguisse se recuperar, uma nova maldição e bruxa eram presumidas como a causa. [132](#) Em Camarões, os Bamileke, que pensavam que a feitiçaria era a consequência involuntária de um órgão extra no corpo, também acreditavam que a exposição pública como feiticeiro destruía automaticamente o poder do crescimento e, assim, o acusado era desarmado e reintegrado à sociedade. [133](#) Os Lisu das terras altas do norte da Tailândia temiam a feitiçaria intensamente, mas contavam com magos de serviço ou contra-magia privada para mantê-los afastados. Se isso falhasse, então uma bruxa suspeita seria acusada e obrigada a pagar uma compensação e retirar o feitiço; as pessoas raramente matavam aqueles a quem culpavam por

enfeitiçamento, pela boa razão de que se pensava que as pessoas que assassinavam bruxas se tornavam elas próprias bruxas, por contágio. [134](#)

O terceiro remédio era quebrar o poder da bruxa com um contra-ataque físico, que poderia assumir a forma de ação direta, como uma surra ou assassinato, ou intimidação que expulsasse a pessoa da vizinhança. Na maioria das sociedades, entretanto, preferia-se um remédio formal e legal a esse tipo de ação privada, pela qual o suspeito era processado perante ou por toda a comunidade e, se considerado culpado, era submetido à punição por ela indicada. Em muitos casos, a identificação do culpado era auxiliada ou realizada pelo mesmo tipo de mago que forneceu a contra-mágica contra a feitiçaria. Na África Central e Austral, a capacidade de detectar bruxas também era considerada em vários lugares como inerente aos chefes, como uma daquelas concentrações de qualidades semi-místicas que lhes davam o direito de liderar. Na Índia central, o mesmo poder era atribuído aos homens santos. Em grande parte do mundo, oráculos e ritos especiais eram empregados para encontrar o culpado quando se suspeitava de feitiçaria. Os Dangs da Índia ocidental jogavam lentilhas com o nome de cada aldeão adulto do sexo masculino em um recipiente de água: o que flutuava seria o do marido da bruxa. [135](#) Os magos de serviço da Lala da Zâmbia encontraram bruxas olhando para uma tigela de água consagrada, jogando um cabo de machado em cinzas ou observando chifres presos no chão. [136](#) Os Nyoro de Uganda jogavam conchas de búzios em uma esteira e interpretavam o padrão que faziam, enquanto no mesmo país os Gisu faziam perguntas sobre padrões de seixos em um prato giratório. [137](#)

Uma vez sob suspeita, as pessoas eram comumente forçadas a passar por uma provação para demonstrar inocência ou culpa. A tradicional sociedade de busca de bruxas entre os Nupe do norte da Nigéria forçou os suspeitos a cavar o chão com as próprias mãos: se sangrassem, eram considerados culpados. [138](#) O Dowayo os fazia beber cerveja misturada com uma seiva venenosa. Uma pessoa que morreu ou produziu vômito vermelho como resultado foi considerada culpada, enquanto aqueles que produziram vômito branco e sobreviveram foram exonerados. [139](#) Diferentes formas dessa provação de veneno foram encontradas em toda a África Central, da Nigéria à Zâmbia e Madagascar, e suas consequências dependiam de quão tóxica uma poção era feita. Os Lele reuniram suspeitos em currais para testes, e a bebida administrada matou muitos deles. [140](#) O mesmo teste foi usado no noroeste da Nova Guiné, onde aqueles que vomitaram o veneno foram declarados culpados e condenados à morte: como era muito difícil sobreviver ao veneno sem trazê-lo à tona, esta era uma provação pesada contra a pessoa submetido a ele. [141](#) Na África, de Gana às ilhas da costa da Tanzânia, uma galinha teve a garganta cortada ou foi envenenada na frente de um suspeito, cuja culpa ou inocência foi determinada pela postura final da ave moribunda. O perigo em que o acusado foi colocado poderia ser manipulado decidindo quantas dessas posturas contavam como prova de

inocência: em grande parte da Nigéria durante as décadas de 1940 e 1950, as chances eram fortemente ponderadas contra a absolvição pela decisão de que apenas uma posição o fazia. [142](#) Um teste padrão para feitiçaria em Flores, no arquipélago do sul da Indonésia, era ter que tirar uma pedra de água fervente: os culpados ficariam empolgados. [143](#)

Uma vez que uma pessoa era identificada como uma provável bruxa, a tortura às vezes era usada para extrair uma confissão: na Índia, os Dangs geralmente balançavam uma pessoa acusada de cabeça para baixo sobre uma fogueira. [144](#) Em grande parte do resto da Índia e na Birmânia, os suspeitos foram açoitados com madeira de uma árvore sagrada. [145](#) Os navajos do sudoeste dos Estados Unidos preferiram amarrá-los e privá-los de comida e abrigo. [146](#) A gravidade da pena imposta aos condenados por bruxaria dependia tanto das atitudes locais em relação a ela quanto da extensão percebida do dano causado pela suposta bruxa. Para as sociedades que prescreviam a pena de morte por homicídio ou outros crimes graves contra a pessoa, era lógico aplicá-la a pessoas condenadas por infligir a morte ou danos ruinosos por meio de magia. A maioria dos povos que tradicionalmente acreditavam em feitiçaria mataram pelo menos alguns daqueles formalmente condenados por ela. Em comunidades que temiam muito a feitiçaria, as contagens de corpos alcançadas podem ser consideráveis. Dizia-se que, nos dias pré-coloniais, todas as aldeias dos Bakweri de Camarões tinham sua árvore pendurada em bruxas. [147](#) Entre os Pondo da África do Sul, a taxa de execução era de uma por dia às vésperas da conquista britânica e esse número não incluía aqueles que fugiram quando acusados ou foram multados. [148](#) Um oficial britânico servindo na Índia no início do século XIX estimou que cerca de mil mulheres haviam sido mortas por suposta feitiçaria nas planícies do norte durante os trinta anos anteriores: uma taxa de mortalidade muito mais grave do que a causada pelo mais notório prática local de *sati*, ou queima de viúvas. [149](#) A ruptura do domínio britânico sobre a Índia na rebelião de 1857 permitiu que uma grande caça às bruxas, com efeitos letais, ocorresse entre as tribos do norte da Índia. [150](#) Antes da chegada do colonialismo britânico, os Nyoro supostamente queimavam muitos de seu povo vivo como bruxas, enquanto antes que os alemães os conquistassem, os Kaguru espancavam até a morte os condenados por bruxaria e os deixavam apodrecer no mato, e os Pogoro os queimavam vivos. [151](#) Os inuits da Groenlândia cortaram os corpos dos executados em pequenos pedaços para evitar que seus espíritos assombrassem os vivos. [152](#) Da mesma forma, o Paiute do Norte do que se tornou Nevada e Oregon apedrejou suspeitos condenados até a morte e depois queimou os cadáveres. [153](#) Um missionário jesuíta que trabalhava entre os hurons do Canadá em 1635 observou que eles frequentemente se matavam ou se queimavam vivos com base no testemunho de moribundos que acusavam as vítimas de terem causado sua doença fatal por magia. [154](#) Em Flores, a pena para feitiçaria antes da conquista holandesa era ser

enterrada viva, e isso aparentemente ocorria com regularidade. Em outra ilha indonésia, Sulawesi, o povo Toraja submeteu as bruxas acusadas a provações que praticamente não permitiam prova de inocência, e depois as espancaram até a morte. Os meninos foram incentivados a participar disso para provar sua coragem. [155](#) Antes de serem governadas pelos britânicos, as tribos do que hoje é o Botswana vingavam as mortes por suposta feitiçaria, permitindo que os parentes enlutados matassem a família da suspeita de bruxa ou fazendo com que o chefe local julgassem os suspeitos e executasse os condenados: havia vinte e seis desses julgamentos entre os BaNgwatetse apenas entre 1910 e 1916. Os antigos locais de execução de bruxas ainda eram apontados para os visitantes britânicos da região na década de 1940. [156](#) Os Kaska, que viviam na fronteira entre o Canadá e o Alasca, não tinham noção de curas mágicas que pudessem ser usadas contra a feitiçaria, e assim o único remédio conhecido era lidar com a bruxa, que naquela sociedade geralmente era considerada uma bruxa. filho. Essa crença levou a assassinatos persistentes nas duas primeiras décadas do século XX, muitas vezes por parte das famílias dos jovens acusados. [157](#)

Em todo o mundo, os povos tradicionais muitas vezes manifestaram o padrão de repentinos surtos de caça às bruxas entre populações até então ou por muito tempo caracterizadas por pouco. Em geral, as pessoas que tradicionalmente temiam a feitiçaria tendem a acusar os vizinhos dela com muito mais frequência em tempos de pressão econômica e/ou de mudanças econômicas, políticas e culturais desestabilizadoras; mas também é verdade que esses tempos não produzem automática e necessariamente um aumento de acusações. Quando ocorreu tal ascensão, ela tendeu a repercutir na ordem social de três maneiras diferentes: para confirmar a autoridade dos líderes tradicionais e da sociedade; aumentar o poder de um membro individual da elite tradicional; ou para permitir que um novo grupo social assuma a autoridade. Na África, Lobengula, rei dos matabele, Ranavalona, rainha dos malgaxes, e Shaka, rei dos zulus, são exemplos de líderes do século XIX que reforçaram sua autoridade hereditária travando guerra contra supostas bruxas. Shaka uma vez convocou quase quatrocentos suspeitos para sua corte de uma só vez, e matou todos eles, enquanto sob Ranavalona cerca de um décimo de seus súditos foram forçados a suportar a provação de veneno para testar bruxas, e um quinto deles morreu. Lobengula presidiu uma média de nove a dez execuções por mês, principalmente de homens relativamente poderosos. Na América do Norte do século XIX, o chefe navajo Manuelito executou mais de quarenta de seus oponentes políticos sob a acusação de feitiçaria, e uma geração antes o chefe sêneca Handsome Lake estabeleceu-se como líder religioso ao dirigir uma perseguição a ele. [158](#) Tais figuras às vezes usavam a caça às bruxas para defender as formas tradicionais contra a inovação: no vale de Ohio do século XVIII, o profeta Shawnee Tenskwatawa a instigou contra os cristãos convertidos em sua confederação tribal. [159](#) O uso político do mecanismo

poderia ser implantado coletivamente, bem como por governantes e profetas particulares: assim, no século XVII, as tribos algonquinas do nordeste da América do Norte fizeram das acusações de feitiçaria seu principal meio para estabelecer novas fronteiras territoriais para servir ao comércio de peles desenvolvimento com colonos europeus.¹⁶⁰ Por outro lado, alguns regimes fortemente baseados e estabelecidos há muito tempo optaram por desencorajar a caça às bruxas como parte da demonstração de sua autoridade. Quando um pânico varreu doze províncias da China em 1768, quando magos itinerantes estavam amaldiçoando pessoas (especialmente crianças do sexo masculino) até a morte para escravizar suas almas, os juízes imperiais anularam as condenações impostas pelos tribunais locais, embora as turbas tivessem assassinado alguns suspeitos antes de poderia ser preso.¹⁶¹

Na África, os movimentos de caça às bruxas eram comuns no período colonial, afetando grande parte das partes ocidental e central do continente, e funcionando em parte como uma resposta à proibição ou modificação extrema dos julgamentos tradicionais de bruxaria pelas administrações européias. Também é possível que o domínio colonial, ao destruir as instituições tribais e os códigos morais, tenha aumentado a instabilidade em que muitas vezes floresce o medo do enfeitiçamento.¹⁶² Os Lele foram apanhados em nada menos que cinco caças às bruxas entre 1910 e 1952.¹⁶³ Normalmente, elas eram conduzidas por jovens que percorriam regiões, cruzando fronteiras tribais e reivindicando o poder tanto de detectar bruxas quanto de torná-las permanentemente inofensivas. Este último processo geralmente tomava a forma de obrigar os suspeitos produzidos pelas comunidades a entregar os materiais com os quais deveriam fazer sua magia, para destruição, e administrar-lhes uma bebida ou ungüento, ou um rito específico, que deveria remover sua capacidade de enfeitiçar. Da mesma forma, no oeste da Índia, o renascimento religioso 'Devi' da década de 1920 incluiu a detecção e o banimento de bruxas das aldeias como parte de sua missão.¹⁶⁴ Tais movimentos originaram-se fora das estruturas tradicionais de autoridade e costume, mas geralmente funcionavam dentro delas. Mesmo sob o domínio colonial, no entanto, às vezes surgiam caçadores de bruxas que provocavam uma rejeição e punição das elites ou religiões nativas familiares. O culto de busca de bruxas de Atinga na África Ocidental foi transmitido por devotos de um único santuário no norte de Gana, que destruíram outros centros de culto tradicionais enquanto viajavam.¹⁶⁵ Os Nyambua, seu equivalente na Nigéria, denunciaram chefias estabelecidas, bem como bruxas.¹⁶⁶ Às vezes, também, tais movimentos misturavam-se com sentimentos anticoloniais, ou mesmo com rebeldião total: a revolta Maji Maji contra o domínio alemão em Tanganyika em 1905-6 foi liderada por um profeta que se autodenominava um 'assassino e odiador' de bruxas, e de fato ordenou a morte de qualquer um

que recusasse a 'água medicinal' que ele administrava para destruir a magia maligna. [167](#)

Esse padrão tornou-se muito mais comum desde a remoção do domínio europeu, pois a África passou por programas de modernização autoconsciente que produziram grandes mudanças sociais. [168](#) A caça às bruxas tem sido frequentemente proeminente tanto em movimentos revolucionários que se opuseram diretamente e ajudaram a acabar com o colonialismo ou a supremacia branca, quanto nos estados sucessores, sob regimes nativos, que emergiram das ex-colônias. Os grupos de jovens que atacaram suspeitas de bruxaria em partes do Transvaal durante a década de 1980 também foram aqueles que lideraram a resistência ao sistema de apartheid, retratando o governo branco que tanto defendia o apartheid quanto proibia a caça às bruxas, como o protetor da feitiçaria. Após o estabelecimento do governo da maioria negra, eles ainda se viram marginalizados pelo novo regime, e assim continuaram seu papel como defensores locais de seu povo, em face de um governo central amplamente alienígena, com a perseguição de bruxas ainda fazendo parte desse papel. [169](#) Mais próximo dos principais centros populacionais da nova África do Sul, no município de Soweto, o medo diário da feitiçaria foi relatado como 'tremendo' no início dos anos 1990, e foi disso que "toda mulher mais velha, especialmente se excêntrica e impopular, vive com o risco de ser acusada de bruxaria". [170](#) Entre os Mijikenda da costa do Quênia, a independência foi seguida por um aumento de acusações e de violência contra suspeitos, com líderes administrativos tribais e nacionais se unindo para promover um determinado curandeiro como caçador de bruxas. [171](#) A partir da década de 1970, as acusações diretas e públicas de bruxaria aumentaram na Zâmbia, e com elas o uso de caçadores de bruxas especializados, que eram onipresentes nas áreas rurais na década de 1980. [172](#)

Na guerra da independência, que estabeleceu o domínio indígena no Zimbábue, os guerrilheiros assumiram o papel tradicional de chefes como detectores de bruxas, geralmente com total apoio das comunidades locais, e mataram os detectados se essas comunidades o desejassesem. Sem surpresa, as vítimas eram muitas vezes aliados do governo branco. [173](#) Depois que a independência foi alcançada no país, no início dos anos 1990, uma caçada local foi conduzida por um médium espírita obtido de uma Associação Nacional de Curandeiros Tradicionais sancionada pelo governo, que detectou bruxas fazendo os suspeitos pisarem em sua bengala. [174](#) Ambos os lados na guerra civil angolana do início da década de 1990, que se seguiu ao colapso do domínio português, condenaram à morte supostas bruxas como um aspecto de suas tentativas de aumentar sua popularidade e reivindicações de legitimidade; um tendia a queimá-los vivos e o outro a matá-los depois de fazê-los cavar suas próprias sepulturas. Os refugiados expressaram indignação com o abuso da atividade, mirando oponentes políticos (e seus filhos) como bruxas, mas não em sua execução. [175](#) Nas

partes do mundo em que os povos nativos foram governados por um tempo por potências européias, uma característica da perseguição de supostas bruxas foi a maneira pela qual características selecionadas do cristianismo foram emprestadas dos governantes coloniais e integradas aos conceitos tradicionais do bruxo. Este foi um processo bastante natural na América Latina, onde por mais de dois séculos os próprios europeus dominantes temiam a feitiçaria e proibiam todos os tipos de magia. Dois sistemas paralelos de caça às bruxas se encontraram e se misturaram, com o estereótipo europeu moderno da bruxaria como uma forma de adoração ao Diabo se infiltrando nas idéias indígenas e estabelecendo residência permanente entre elas. [176](#)

O processo continuou na África no século XX sob um sistema colonial muito diferente, no qual a atitude oficial em relação à feitiçaria era de descrença. Aqui, a Bíblia, nas primeiras traduções modernas que afirmavam a desaprovação da feitiçaria e ordenavam sua supressão, muitas vezes agia por direito próprio para confirmar as crenças nativas: ironicamente, o cristianismo, portanto, teve o efeito de reduzir a credibilidade dos espíritos ancestrais e espíritos da terra, contra os quais os missionários pregavam, e assim de produzir uma tendência a culpar apenas as bruxas por infortúnios estranhos. A relação fácil que pode ser feita entre os povos tradicionais entre o cristianismo e a caça às bruxas é repleto de exemplos. Quando a rainha malgaxe Ranavalona criou uma religião intolerante para unir sua nação na década de 1830, que perseguia supostas bruxas e cristãos, ela o fez usando os primeiros modelos cristãos europeus modernos. [177](#) Uma geração antes, a religião híbrida de Handsome Lake, que ele introduziu em seu ramo do Seneca do norte do estado de Nova York, acrescentou anjos e demônios cristãos à espiritualidade nativa, reforçando um medo existente da feitiçaria. [178](#) Na década de 1920, membros nativos do movimento das Testemunhas de Jeová na África Central tiveram a ideia de que o batismo por imersão total na água poderia detectar bruxas. Um dos proponentes dele, que veio a se chamar de 'Filho de Deus', foi executado pelos britânicos depois de ter sido considerado responsável pelo assassinato de mais de vinte pessoas em seu território na então Rodésia do Norte, e pela acusação de quase duzentos mais no Congo Belga. [179](#) Ele foi seguido na década seguinte por um homem que havia sido educado pelos adventistas do sétimo dia e decidiu fundar sua própria igreja na Rodésia do Norte, que incluía a exposição de bruxas em seu mandato. [180](#) Os caçadores de bruxas de Bamucapi, que se espalharam pela África Central do Lago Niasa à bacia do Congo na década de 1930, usavam roupas européias e pregavam 'a palavra de Deus' como missionários brancos. [181](#) Também entre as guerras mundiais, uma mulher fundou o movimento Déima na Costa do Marfim depois que o contato com o cristianismo protestante a convenceu de que ela era uma expressão da vontade e da palavra da divindade cristã: ela afirmava detectar bruxas à vista. Na década de 1950 foram as atividades missionárias do Exército da

Salvação que desencadearam o movimento Munkukusa ou Mukunguna na bacia do Congo, no qual a Bíblia e a cruz eram símbolos proeminentes. Mais tarde na década, uma missão protestante unida na Rodésia do Norte batizou e instruiu uma mulher que reivindicou uma comissão divina para pregar contra a feitiçaria. Ela montou sua própria organização da igreja, que chegou a incluir 85 por cento da população em seu distrito natal. [182](#) O estabelecimento de igrejas sionistas na Província do Norte da África do Sul aumentou o medo de bruxas naquela área, enquanto entre os zulus alguns líderes da mesma denominação tornaram-se notáveis caçadores de bruxas. Essas igrejas também produziram uma caçada na Zâmbia durante 1988–1989, liderada por um profeta chamado Moisés. [183](#) Quando alguns dos Tangu da Nova Guiné se converteram ao cristianismo, eles imediatamente identificaram as bruxas com o Diabo, e exatamente a mesma coisa aconteceu entre as ovelhas de Gana. [184](#) Um notável caçador de bruxas no Malawi, nos anos por volta de 1960, aprendeu suas idéias em uma igreja presbiteriana, enquanto na Zâmbia, na década de 1960, profetas de igrejas pentecostais eram muito proeminentes entre os magos que detectaram as fontes da magia maligna. [185](#) A líder do movimento Ação Católica na capital zambiana de Lusaka na década de 1970 era uma mulher que afirmava possuir espíritos servidores e ter o poder de detectar bruxas por reagindo fisicamente à sua presença. [186](#) Quando muitos Lele se converteram ao catolicismo romano no final do século XX, eles prontamente declararam que a religião nativa era a de Satanás e seus sacerdotes feiticeiros. Os jovens, em particular, mostraram-se receptivos à conversão, como uma oportunidade de se voltar contra os mais velhos, e alguns dos novos padres católicos entre eles tornaram-se ávidos caçadores de bruxas, empregando tortura para obter confissões. [187](#) No início do século XX, centenas de igrejas comunitárias na capital congolesa de Kinshasa estavam comprometidas com a luta contra a feitiçaria, como uma força satânica. [188](#) Em 2005, estimava-se que a África agora tinha centenas de milhares de 'profetas' ligados a denominações nativas do cristianismo que reivindicavam a inspiração do Espírito Santo e outros espíritos para detectar as causas ocultas do infortúnio, especialmente a feitiçaria. [189](#) Os movimentos para erradicar a feitiçaria sob o domínio colonial eram geralmente sem derramamento de sangue, porque o uso de violência séria teria encorajado uma resposta hostil dos administradores europeus que oficialmente não acreditavam na ameaça das bruxas. Foi o que aconteceu com o culto de Atinga em Gana e Nigéria nas décadas de 1940 e 1950, que torturava e às vezes matava suspeitos que se recusavam a confessar. [190](#) O fim do domínio estrangeiro, no entanto, abriu caminho para o retorno de ataques físicos generalizados a suspeitos, muitas vezes levando à morte. Quando o domínio belga entrou em colapso no Congo durante a década de 1960, os Lele imediatamente reintroduziram sua tradicional provação de veneno e centenas morreram. [191](#) No norte de Uganda, o fim do domínio britânico foi

seguido pela retomada da caça às bruxas pelos chefes, com considerável apoio popular. Suspeitos foram torturados ao serem obrigados a sentar ou andar nus em arame farpado, expostos a picadas de cupins, espancados, obrigados a beber sua própria urina ou colocar pimenta em seus olhos. [192](#)

Na Província do Norte (agora Província do Limpopo) da África do Sul, a feitiçaria parece ter sido relativamente pouco temida nos primeiros dois terços do século XX, e as acusações foram proporcionalmente baixas: o nível mais alto foi registrado entre os Lobedu, de cinquenta no decorrer da década de 1930, punido com o exílio. A instabilidade social, política e econômica que acompanhou o colapso do sistema de apartheid, no entanto, levou a uma escalada de tensões entre vizinhos, que resultou em 389 assassinatos conhecidos relacionados a bruxas na província apenas entre 1985 e 1989. [193](#) Na década de 1990, os casos registrados de tais assassinatos totalizaram 587, mas isso foi considerado uma séria subestimação devido ao medo de relatar tais incidentes às autoridades: sabia-se que quarenta e três pessoas haviam sido queimadas vivas em uma ação em apenas o distrito de Lebowa. [194](#) Em Soweto, os assassinatos relacionados à feitiçaria eram mais raros, mas ainda aconteciam às vezes na década de 1990, as vítimas sendo queimadas até a morte por uma multidão de jovens que chamava o processo de “democrático”. [195](#)

Tanto Malawi quanto Camarões reintroduziram leis que permitem o julgamento e condenação de pessoas por suposta bruxaria. Em Camarões, os magos de serviço são aceitos como peritos pelos juízes, e seus depoimentos são valorizados acima dos protestos de inocência dos acusados. Estes últimos são comumente tratados como não tendo direitos humanos e às vezes são espancados até a morte pela polícia que tenta extrair confissões. Não são necessárias provas concretas ou confissão para a condenação e as penas de prisão impostas são pesadas – até dez anos – mas pelo menos os culpados não são condenados à morte. A Tanzânia recusou-se a permitir um renascimento do processo legal de bruxas, e o resultado foi uma epidemia de vigilantismo letal. Pelo menos 3.333 assassinatos de suspeitas de bruxas foram registrados no continente do país entre 1970 e 1984, dois terços entre um povo, os Sukuma. [196](#) Em 1991, foi criado um gueto na antiga capital de Mamprusi de Gana, no qual 140 mulheres foram confinadas permanentemente por suspeita de bruxaria, para viver na pobreza: o espaço funcionava tanto como prisão quanto como santuário no qual elas estavam a salvo de seus acusadores. [197](#) Em 2007, o presidente da Gâmbia, Yahya Jammeh, enviou uma divisão de seu guarda-costas pessoal para se juntar à polícia local para prender mais de 1.300 suspeitas de bruxaria de um distrito de seu país. Eles foram levados para centros de detenção e receberam uma poção que deveria remover seus poderes, o que deixou muitos doentes. Três anos depois, uma grande caçada varreu o sul da Nigéria, dirigida a crianças e conduzida por ministros de igrejas cristãs nativas que se ofereceram para exorcizar os acusados e torná-los

inofensivos. As jovens vítimas eram frequentemente detidas e torturadas para induzi-las a confessar, e depois abandonadas por suas famílias após o exorcismo; e tudo isso ocorreu apesar da existência de uma nova lei nacional que proíbe acusações contra crianças. Em 2012, o pânico em relação às crianças bruxas havia se espalhado para o Congo, e dizia-se que vinte mil crianças viviam nas ruas da capital, Kinshasa, porque foram expulsas de suas casas.¹⁹⁸ Em 2005, pelo menos meio milhão de pessoas emergiram como especialistas autoproclamados em lidar com os problemas de enfeitiçamento somente na África do Sul. Se o cristianismo foi facilmente assimilado às crenças tradicionais sobre bruxas e serviu para reforçá-las, então a tecnologia moderna também. De fato, como o antropólogo Adam Ashforth enfatizou, a ciência tornou-se o 'quadro de referência primário' para interpretar a feitiçaria em alguns municípios sul-africanos, pois a física quântica, telefones celulares, imagens digitais, clonagem e vida artificial são todos mais compatíveis com um mundo mágico. visão do universo do que a da era da máquina anterior.¹⁹⁹

Em outras áreas do mundo, a violência informal e ilegal contra supostas bruxas também atingiu ou se manteve em níveis graves nos últimos tempos. Durante a década de 1960, uma pequena cidade mexicana habitada pelos maias tinha uma taxa de homicídios cinquenta vezes maior que a dos EUA e oito vezes maior que a média mexicana, e a feitiçaria foi o motivo em cerca de metade de todos os casos.²⁰⁰ No nordeste da Índia, houve doze assassinatos relacionados à feitiçaria no distrito de Maldo somente em 1982, e mais de sessenta no distrito de Singhbhum durante quatro anos da década de 1990.²⁰¹ Um aldeão boliviano foi torturado e eLivros em 1978 por um tribunal comunitário informal por supostamente usar magia para sugar a vida dos vizinhos enquanto dormiam; cinco anos depois, outro grupo queimou um homem até a morte pelo mesmo crime.²⁰² Entre os ilhéus Ambrym da Melanésia Central, o medo da feitiçaria e os homicídios que ela gerou atingiram o que foi descrito como “níveis críticos” no final dos anos 1990.²⁰³ Na década de 2010, outras partes da Melanésia foram severamente afetadas, como resultado do colapso dos sistemas sociais e culturais tradicionais, declínio dos serviços de saúde, agravamento da pobreza e aumento das doenças do estilo de vida e mortes prematuras. A violência contra suspeitos foi (como recentemente na África Austral) conduzida principalmente por jovens pobres que buscavam obter valor aos olhos de suas comunidades, e estava se tornando mais pública e mais extrema. Na Nova Guiné, uma jovem foi queimada viva em 2013 na frente de centenas de espectadores, incluindo a polícia, e duas outras mulheres torturadas e decapitadas publicamente na ilha de Bougainville, no arquipélago de Salomão do Norte. Em 2014, dois homens foram enforcados publicamente em um salão comunitário em Vanuatu.²⁰⁴ Tampouco está faltando ação legal contra a feitiçaria no mundo fora da África, sobretudo nos estados islâmicos. Durante o período entre 2008 e 2012, leis contra

práticas mágicas de todos os tipos foram aplicadas com mais rigor no Afeganistão, na Faixa de Gaza, no Bahrein e na Arábia Saudita. Nesse período, a Arábia Saudita executou várias pessoas por tais crimes, principalmente estrangeiros e principalmente por decapitação. Uma mulher foi assassinada como suspeita de bruxaria em Gaza em 2010. O governo saudita treina funcionários não apenas como caçadores de bruxas, mas em rituais para destruir os efeitos da bruxaria, enquanto um recente presidente do Paquistão, Asif Ali Zardari, sacrificou uma cabra preta quase todos os dias para afastar seus efeitos. [205](#) Na Indonésia, os tribunais estão cada vez mais dispostos a julgar atos de magia como crimes, ou pelo menos como comportamento anti-social, os juízes muitas vezes parecem acreditar nisso e suas ações ao fazê-lo são populares. [206](#)

É possível argumentar teoricamente que a caça às bruxas pode, pelo menos às vezes, servir a uma função social positiva. Em alguns contextos, pode reforçar as normas culturais e, portanto, a solidariedade comunitária, desencorajando comportamentos aberrantes ou anti-sociais. A identificação da feitiçaria com ciúme, ganância e malícia pode servir para fortalecer o apego às virtudes compensatórias e desencorajar a expressão de animosidade. Pode ser usado para impor obrigações econômicas e reduzir a concorrência em favor da cooperação. Em outros contextos, pode ser uma parteira para mudar, naquela anti-feitiçaria movimentos muitas vezes legitimaram ou reforçaram o poder de novos grupos. As acusações às vezes fornecem um meio pelo qual indivíduos desprovidos de poder, como crianças ou mulheres, podem atrair atenção e respeito e intimidar pessoas normalmente em posições superiores a eles. Eles podem articular fantasias indescritíveis, revelar e representar impulsos destrutivos e identificar e expressar tensões dentro de famílias e grupos sociais mais amplos, destruindo relacionamentos insustentáveis. Medidas contra a suposta feitiçaria permitiram que os humanos agissem propositalmente diante da adversidade. Foi por essas razões que uma influente escola de pensamento entre os antropólogos sustentou que as acusações de feitiçaria funcionavam como instrumentos de saúde social e não como sintomas de mau funcionamento. [207](#)

Outros, no entanto, tiveram uma opinião diferente, [208](#) e essa é a preferida aqui. Enfatiza que todas essas funções positivas da crença na feitiçaria atuaram apenas para fortalecer as sociedades, ou para capacitar-las a se ajustarem mais efetivamente às circunstâncias mutáveis, quando a taxa de acusação foi baixa e esporádica e submetida a controles firmes. Em muitos casos, esta situação não se concretizou, e as suspeitas e acusações não resolveram os temores e as hostilidades, mas os agravaram e representaram obstáculos à cooperação pacífica. Na pior das hipóteses, eles dilaceraram comunidades e deixaram traumas e ressentimentos duradouros, ou agravaram muito o sofrimento resultante do ajuste aos novos desenvolvimentos econômicos e sociais. A maioria das sociedades que acreditaram firmemente na feitiçaria a consideraram um flagelo e uma

maldição, da qual desejavam se livrar; mas a única maneira pela qual eles conseguiram conceber esse resultado feliz foi destruir as bruxas. Tais tentativas tendem a reforçar vividamente a consciência da ameaça da feitiçaria e, assim, perpetuar o medo dela, e tornar prováveis futuras caças às bruxas, mesmo que tenham conseguido – muitas vezes a um custo humano terrível – reduzir o que existia na época. o momento.

Outras Reflexões

A pesquisa antropológica permite alguns outros insights sobre a maneira pela qual o estereótipo da bruxa pode ser construído e mantido, que não estão tão prontamente disponíveis para um historiador. Um desses insights – acessível a estudiosos que trabalham em sociedades relativamente pequenas e independentes, onde eles mesmos podem questionar os habitantes em detalhes – é que as cosmologias não precisam ser construções mentais coerentes. Muito frequentemente, os povos tradicionais demonstraram acreditar em diferentes tipos de entidades sobrenaturais, incluindo divindades, espíritos terrestres, espíritos animais e espíritos ancestrais, sem uma ideia clara de como eles se relacionavam ou podiam ser distinguidos, ou da relação precisa entre cada um deles e as bruxas. O que importava para os humanos envolvidos era o efeito presumido que esses tipos de entidade tinham no mundo humano, e o que poderia ser feito para encorajar, impedir ou neutralizar isso de acordo com seu grau de utilidade e benevolência. Nas sociedades de subsistência, eram as consequências práticas de lidar com os mundos espirituais que eram o verdadeiro problema, muitas vezes sendo literalmente uma questão de vida ou morte. O fato de que a origem teórica e o funcionamento da feitiçaria, e a natureza estereotipada da bruxa, pareciam em alguns lugares estar – na percepção do estudioso europeu – em desacordo com as suposições gerais sobre o funcionamento de divindades e espíritos, não parecia para incomodar os indivíduos cujas crenças estavam sendo registradas. [209](#)

Outro luxo permitido à pesquisa antropológica é observar em primeira mão a maneira pela qual as crenças em uma determinada sociedade podem sofrer mutações em ambientes sociais e mentais em mudança. O resumo das crenças extra-europeias sobre feitiçaria feito acima pode ter dado a impressão de serem mais ou menos estáticos, os estereótipos da bruxa mantidos por determinados povos permanecendo amplamente inalterados ao longo do tempo e pouco afetados pelo contato com outras culturas. Em essência, essa impressão parece refletir a realidade, mas há algumas ressalvas a serem feitas a ela. No geral, a imagem da bruxa mantida por uma determinada sociedade humana se altera em detalhes, com a mudança das circunstâncias, mas permanece a mesma no básico. Já foi observado que povos extra-europeus em várias partes do mundo assimilararam formas de teologia cristã em suas crenças tradicionais sobre bruxas, e outros acréscimos locais do mesmo tipo foram registrados por antropólogos. Não é incomum que os povos tradicionais atribuam novos poderes e modos de operação às bruxas, devido a mudanças nas circunstâncias ou contato com

as ideias de outras culturas. No final do século XX, a ideia se espalhou por partes da África Ocidental e do Sul de que as bruxas estavam transformando vítimas em zumbis, para trabalhar para elas e aumentar sua riqueza; em Gana, isso tomou a forma diferente de transformar humanos em animais ou plantas e depois vendê-los como tal. [210](#) Muito antes, em algumas áreas da África Oriental, determinadas tribos adquiriram de comerciantes árabes a ideia de que as bruxas controlavam os maus espíritos (às vezes comprando-os dos próprios árabes), enquanto os habitantes mestiços do distrito de Lebowa do Transvaal adotaram a ideia essa feitiçaria empregava espíritos em forma animal dos vizinhos Zulus. [211](#)

Era mais raro que o estereótipo do que uma bruxa deveria ser mudasse, mas isso às vezes acontecia. À medida que os Giriama do Quênia se mudaram de comunidades fortificadas para propriedades dispersas no final do século XIX, maiores discrepâncias de riqueza apareceram entre eles, e foram os recém-enriquecidos que se tornaram alvos particulares de suspeita. [212](#) No Gwembe Vale do sul da Zâmbia, as bruxas eram tradicionalmente parentes masculinos de suas vítimas, mas não os pais destas últimas. A partir da década de 1980, no entanto, uma economia em declínio produziu uma geração mais jovem menos rica do que a mais velha, que se voltou contra seus pais com acusações de feitiçaria como um produto das tensões que se seguiram. [213](#) No baixo vale do Congo, as bruxas eram estereotipicamente idosas, mas na capital Kinshasa durante os anos 2000, como dito, crianças e adolescentes passaram a ser culpados por todos os infortúnios. [214](#) Mais raramente de tudo, parece que alguns povos que não tinham medo tradicional da feitiçaria poderiam adquirir uma, ou aqueles que a temiam pouco poderiam ficar com muito medo. Entre os Kerebe da fronteira do Lago Vitória, na Tanzânia, parece que antes do início do século XIX, um infortúnio misterioso era atribuído aos chefes, aos quais se atribuía um poder mágico legítimo sobre as pessoas para discipliná-las. Então, uma nova economia comercial interrompeu o poder dos chefes e das comunidades, produzindo uma nova sociedade competitiva e individualista na qual o medo da feitiçaria se tornou comum. [215](#) Os Kaska, no que se tornou a fronteira entre o Alasca e o Canadá, parecem ter adquirido uma crença nas bruxas no final do século XIX, quando sua sociedade sofreu uma mudança drástica, colocando em risco sua própria sobrevivência, por causa da conquista européia. Eles, portanto, adotaram a crença de seus vizinhos ocidentais, os Tlingits, entre os quais a caça às bruxas era tradicional. [216](#)

O trabalho de campo etnográfico também permite algumas respostas à questão de até que ponto, e em que sentido, a feitiçaria foi um fenômeno 'real'. Antropólogos de todo o mundo relataram experiências semelhantes, ao descobrir que pessoas que acreditavam em feitiçaria, quando sua confiança e confiança tivessem sido conquistadas, falariam avidamente sobre quem eram as bruxas e o que deveriam fazer. Era virtualmente impossível, por outro lado, entrevistar alguém que realmente afirmava ser

uma bruxa e representar o papel esperado de uma. É igualmente verdade, no entanto, que as acusações de bruxaria entre os povos tradicionais produziram confissões regularmente, especialmente depois que os acusados foram considerados culpados por sua comunidade. Medo e desespero, e a esperança de obter misericórdia e perdão por meio de uma demonstração de penitência, podem muito bem ter produzido muitas dessas reações. Por outro lado, também é credível, e talvez lógico, que alguns dos arguidos tenham tentado amaldiçoar vizinhos ou familiares movidos por raiva, ciúme ou malícia, utilizando fórmulas e materiais associados à feitiçaria. Isso é, no entanto, notavelmente difícil de provar.²¹⁷ Antropólogos notaram a partir de observações em primeira mão que quando um movimento de busca de bruxas passava por um distrito, as pessoas que ele condenava e forçava a entregar seus materiais de bruxaria certamente produziam objetos em resposta. Estes eram, no entanto, de um tipo também associado à magia positiva, como aquela destinada à proteção e cura.²¹⁸ Um estudioso que trabalha na Nova Guiné comentou sobre como a magia destrutiva era trabalhada lá, envolvendo os resíduos físicos da vítima pretendida com cascas, folhas e pedras sobre as quais um feitiço era recitado. Ela acrescentou que esses pacotes às vezes eram genuinamente feitos, mas não ampliavam as circunstâncias.²¹⁹ Os Gusii das terras altas do sudoeste do Quênia acreditavam que as bruxas eram geralmente mulheres e corriam nuas à noite carregando um pote de matéria vegetal em chamas. Um homem disse ao antropólogo Robert Levine que quando criança ele tinha visto uma vizinha correndo para casa nua ao amanhecer com um braseiro, enquanto Levine também foi informado de que as mulheres haviam confessado bruxaria e trazido restos humanos de suas casas durante uma caça às bruxas. movimento. Este testemunho, no entanto, permaneceu sem comprovação, assim como o feito a um antropólogo por informantes entre os Barotse no que hoje é o Congo: que ossos humanos eram frequentemente encontrados nas casas de suspeitos de feitiçaria, que devem ter vindo de sepulturas.²²⁰ Algumas das evidências mais convincentes e perturbadoras para a prática real da magia com a intenção de prejudicar os outros vêm da recente escalada do medo da feitiçaria na África. Em Soweto, na década de 1990, curandeiros mágicos admitiram que os clientes pediam regularmente feitiços para matar, e parecia haver um mercado negro de feitiçaria equivalente ao de drogas em outras partes do mundo.²²¹ Casos comprovados ocorreram em outras partes da África do Sul de pessoas sendo mortas para que partes de seus corpos pudessem ser usadas em magia maligna.²²² Entre os Kamba do Quênia, magos que normalmente comercializam seus poderes para fins benevolentes costumam vender os materiais para maldições, especialmente para a busca de rixas de bairro; embora o principal produto em questão se sobreponha ao veneno literal, sendo uma poção colocada na comida.²²³

Se é certo, portanto, que algumas pessoas tentam fazer magia destrutiva dentro de suas próprias comunidades nos dias atuais, e que algumas provavelmente o fizeram entre as sociedades tribais no passado pré-colonial, é mais difícil encontrar evidências que alguns deles tentaram ativamente viver de acordo com a imagem mais ampla do que uma bruxa era considerada. Certamente, a existência de qualquer uma das horíveis sociedades de bruxas canibais e amorais nas quais muitos povos tradicionais acreditaram permanece inteiramente não comprovada, assim como os assassinatos em série pelos quais seus membros foram creditados. Margaret Field, trabalhando entre o Gă na costa de Gana, entrevistou mais de quatrocentas mulheres acusadas de feitiçaria, uma das quais alegou ter matado cinquenta pessoas, incluindo seu próprio irmão e sete de seus filhos, enquanto outra confessou ter causou a morte de quatro de seus filhos e um de seus netos. Field ficou incapaz de decidir se eles haviam cometido algum desses crimes na realidade, ou se eles apenas sonharam em fazê-lo e se reunir com outras bruxas. [224](#) Um testemunho de primeira mão aparentemente inequívoco e credível de feitiçaria ativa em um A sociedade foi oferecida a um visitante americano por uma velha Tlingit, que descreveu como ouviu um missionário cristão pregar e decidiu que seu Diabo era mais forte que seu Deus. Ela se tornou uma satanista, como parte do qual ela roubou o cabelo e peças de roupas de certas pessoas, incluindo crianças, e as colocou para apodrecer no túmulo de um xamã de acordo com um método de magia destrutiva. As pessoas em questão morreram, e ela se sentiu responsável e, posteriormente, confessou-se uma bruxa. [225](#) Tudo isso parece muito real, e talvez tenha sido, mas é difícil provar com absoluta certeza que isso também não foi resultado de sonhos ou fantasias. Entre 1958 e 1962, várias mulheres Shona, que confessaram abertamente a feitiçaria, compareceram perante magistrados na então colônia britânica da Rodésia. Em particular, eles alegaram ter se encontrado nus no mato à noite, convocado espíritos malignos e viajado pelo ar ou montado em hienas para as casas dos vizinhos para enfeitiçá-los até a morte e depois comer sua carne. Sob questionamento, descobriu-se que eles sonhavam em fazer isso e, em seguida, compararam suas experiências com outras, para que suas histórias individuais fossem polidas em uma forma comum e mutuamente corroborada. Como sua tradição cultural era que eram os espíritos das bruxas que deixavam seus corpos à noite para fazer o mal, não havia discrepância óbvia com as sensações reais de sono e sonho, e as confissões podiam ser feitas com total crença pessoal. A curto prazo, uma reputação de bruxa poderia aumentar o status de uma mulher na sociedade Shona, na qual as mulheres geralmente eram reprimidas. [226](#)

Mesmo crenças de feitiçaria baseadas em sonhos ou fantasias, no entanto, ainda podiam ser letais. Em 1942, um médico americano chamado Walter Cannon se interessou por relatórios, extraídos da América do Sul, África, Austrália, Nova Zelândia, Polinésia e Caribe, de povos tribais adoecendo e muitas vezes morrendo, simplesmente porque se achavam enfeitiçados. Ele

sugeriu que os indivíduos em questão respondiam à crença com um terror sustentado que tornava difícil comer e dormir, enfraquecendo o corpo mesmo quando estava constantemente inundado de adrenalina. Isso forçou a pressão arterial para baixo e estressou todos os órgãos, danificando o coração em particular e tornando perigosa qualquer fraqueza normalmente sustentável. [227](#) Estudos médicos posteriores serviram para confirmar a realidade do fenômeno da 'morte por sugestão', ampliando-o para a percepção de que pode resultar da estimulação excessiva de qualquer sistema do corpo humano, e que uma perda de esperança pode reduzir seriamente a capacidade desse organismo para lidar com quaisquer processos potencialmente patogénicos. [228](#) Claude Lévi-Strauss baseou-se no primeiro desses estudos para construir um ensaio clássico enfatizando o papel crítico desempenhado pela crença absoluta na eficácia da magia. [229](#)

Essa percepção pode representar uma parte de um duplo dilema para um racionalista liberal ocidental moderno. Se uma crença na feitiçaria significa que a feitiçaria pode, com efeito, matar, então as sociedades com essa crença não estão justificadas em ter penalidades criminais para isso? Esse desafio é agravado pelo outro aspecto do dilema, a questão de saber se as sociedades ocidentais, em um mundo multicultural e multiétnico, devem mostrar respeito pelas diferentes tradições dos outros e aceitar que a caça às bruxas é intrínseca à sua cultura. identidade e visão de mundo e, portanto, não é da conta de estranhos. De fato, pode-se argumentar que eles deveriam reconhecer que isso pode de fato ser apropriado às suas necessidades. Este dilema foi acentuado no final da década de 1990 por um debate na África do Sul desencadeado pelo relatório da Comissão Ralushai, um painel nomeado pelo governo da Província do Norte para considerar soluções para a crescente quantidade de violência relacionada à feitiçaria na região.

província após o fim da regra branca. [230](#) Os membros, acadêmicos e magistrados, eram quase inteiramente oriundos de povos nativos. Seu relatório, publicado em 1996, defendia uma nova abordagem que julgasse os africanos de acordo com os entendimentos africanos da realidade, incorporando as ideias de que a feitiçaria era objetivamente real e que a crença nela era uma marca registrada da identidade africana tradicional. Um membro da comissão, o professor Gordon Chavunduka, falou pela realidade literal da maioria das características das bruxas conforme retratadas na tradição nativa, incluindo a participação em sociedades iniciáticas dedicadas ao mal; ele apenas expressou a falta de certeza de que as bruxas montavam hienas.

O relatório exigia que os casos fossem julgados doravante nos tribunais costumeiros, por chefes agindo com o conselho de magos de serviço, que poderiam impor penas de prisão ou multas aos condenados, e penas menores para aqueles que trouxessem acusações falsas ou desarrazoadas. Tais sugestões, e as do próprio relatório, naufragaram em preocupações sobre se os tribunais seriam considerados enfeitiçados se não condenassem, como a culpa poderia ser estabelecida empiricamente e se tal ação legal

diminuiria ou pioraria o medo da bruxaria. O maior obstáculo era o problema de concordar com um conjunto de critérios profissionais que regulariam e avaliariam a magia benevolente tradicional, e assim fazer seus praticantes parecerem competentes como testemunhas especializadas. Além disso, parecia não haver uma maneira fácil de estender tal lei para cobrir os sul-africanos brancos, que não acreditam em feitiçaria, ou de isentá-los dela sem estabelecer um novo tipo de apartheid. No final, o governo central da África do Sul decidiu ignorar o relatório, encorajando, em vez disso, procedimentos locais de reconciliação para lidar com suspeitas de feitiçaria, procedimentos que supostamente reduziram a violência desde a década de 1990. [231](#) O presente livro é aberta e sinceramente a favor dessa política, e da concomitante e de longo prazo, por mais cara e onerosa que seja, de programas educacionais patrocinados pelo Estado em todo o mundo para persuadir as pessoas a não acreditarem que a magia destrutiva é eficaz independentemente da credulidade da vítima. [232](#) Se é verdade, como parece ser, que as pessoas que estão totalmente convencidas de que foram genuinamente amaldiçoadas ou enfeitiçadas podem sofrer fisicamente, e até mesmo morrer, como resultado, então a única maneira realmente segura de torná-las seguras é remover essa convicção e interromper o efeito. Esse mesmo processo de reeducação também forneceria um remédio absoluto de longo prazo para o próprio desejo de amaldiçoar e, com ele, para os assassinatos destinados a adquirir partes do corpo humano para uso em magia destrutiva. Por outro lado, não necessariamente colocaria em questão o uso de operações mágicas destinadas a fins benévolos, pois o mesmo efeito, de crença na magia muitas vezes tornando-a potente, ainda poderia se aplicar entre os envolvidos nos processos; mas para o bem, e com o entendimento de que a cumplicidade voluntária do sujeito humano da operação seria necessária para o seu sucesso. Por esse processo, por mais difícil, trabalhoso e demorado que seja, o mundo pode eventualmente ser libertado de um horror antigo, que causou muita divisão e miséria ao longo dos milênios para os povos que o conceberam e nutriram. Essa deve ser uma ambição tão importante e meritória quanto a erradicação da varíola e da poliomielite.

Conclusões

Já deve estar claro o suficiente agora que as cinco características básicas do estereótipo europeu moderno de uma bruxa podem ser encontradas em todo o mundo, embora não entre todos os seus habitantes. Pode, portanto, valer a pena enfatizar os dois aspectos em que a Europa se destaca como anômala. A primeira é que foi o único continente em que os nativos desenvolveram a equação comum entre feitiçaria e mal essencial na ideia de que representava uma anti-religião herética organizada, dedicada à adoração de um princípio do mal incorporado no cosmos. Isso ocorreu porque a religião dominante da Europa medieval e do início da era moderna era o cristianismo, que durante esse período colocou uma ênfase incomumente pesada em uma oposição polarizada entre poderes totalmente bons e totalmente ruins no universo,

dos quais seu próprio deus representava o primeiro e, finalmente, o mais potente. O desenvolvimento europeu das crenças de feitiçaria representou, portanto, um concomitante natural dessa teologia incomum, embora não necessária. Deveria ter efeitos indiretos sobre o resto do globo, pois a ideia cristã europeia da bruxa satânica foi comunicada aos povos que foram conquistados pelos europeus ou os receberam como missionários, conforme descrito.

A outra característica extraordinária da Europa foi que ela se tornou a única área do mundo a conter sociedades que tradicionalmente acreditavam firmemente na realidade da feitiçaria e, no entanto, vieram espontaneamente para rejeitar essa crença, pelo menos na ideologia oficial. Mais uma vez, isso teve efeitos profundos no restante do globo, pois os administradores coloniais europeus impuseram essa descrença formal aos povos tradicionais, a quem ela veio como um conceito chocante, indesejável e estranho, com consequências que foram discutidas. Há, é verdade, qualificações e limitações inerentes a esse ceticismo europeu moderno. Uma delas é que uma campanha muito longa e árdua de educação e fiscalização foi necessária, em todo o continente, para persuadir a maioria das pessoas comuns da verdade e utilidade da mudança de atitude oficial. Estendeu-se na maioria dos países do século XVIII ao XX e ainda não está totalmente completo. [233](#) Outra qualificação é que um medo ativo da feitiçaria foi recentemente reintroduzido no Ocidente entre as comunidades de imigrantes de grupos étnicos, especialmente africanos, que tradicionalmente a abrigaram e a mantiveram. Nos primeiros doze anos do século XXI, isso se tornou uma preocupação da polícia britânica, que investigou oitenta e três casos de abuso infantil provocados por suspeita de bruxaria, incluindo quatro assassinatos, e ainda considerou o problema significativamente subnotificado. A divisão Metropolitana criou uma força-tarefa especial, o Projeto Violet, para enfrentá-lo. [234](#)

A imagem européia moderna da bruxa satânica vive em sua terra natal, além disso, de forma secularizada. O pânico sobre o abuso ritual satânico de crianças que eclodiu na América do Norte durante a década de 1980 e atravessou o Atlântico para a Grã-Bretanha no final da década foi, como Jean La Fontaine demonstrou em detalhes, firmemente baseado na construção moderna inicial de uma sociedade internacional. , seita adoradora do diabo escondida nas sociedades ocidentais. Foi, no entanto, reembalado de uma forma adequada para racionalistas, como muitos dos assistentes sociais (e nos Estados Unidos, professores e policiais também) que se convenceram de sua verdade. Isso não exigia nenhuma crença literal na existência de Satanás ou da magia, apenas uma crença contínua na de grupos bem organizados de satanistas praticantes que se dedicavam ao cometimento de atos anti-sociais e criminosos e, portanto, mereciam ser expostos, suprimidos e punidos. . Essa credibilidade foi suficiente para produzir alguns terríveis erros judiciais, em ambos os lados do Atlântico, antes que uma investigação cuidadosa revelasse uma completa falta de

evidências para tal conspiração satanista. [235](#) No entanto, alguns dos que propagaram o pânico sobre supostos abusos rituais satânicos, e a maioria dos que o fizeram em seu estágio formativo, eram cristãos evangélicos fervorosos de tipo tradicional, com uma crença muito literal em um diabo. A mesma crença é uma marca registrada de outro desenvolvimento relativamente recente, o 'ministério de libertação' cristão no Canadá e nos Estados Unidos, que dependeu de uma credulidade direta na possessão demoníaca, às vezes acompanhada por uma em bruxas satânicas. [236](#) O fato de que os membros desta não tenham estendido suas atividades até agora os apelos a uma nova caça às bruxas podem ser atribuídos à sua capacidade de estabelecer uma linha divisória entre a convicção privada e a política pública; mas também pode depender, em certa medida, da falta de disposição por parte dos governos para lhes prestar atenção. Além disso, essas alterações na cultura ocidental têm, por sua vez, efeitos em outras partes do mundo. Durante a maior parte dos séculos XIX e XX, os missionários europeus a povos extraeuropeus tendiam a desencorajar as crenças tradicionais na feitiçaria, como um aspecto de atraso e barbárie; embora, como dito, isso possa ser prejudicado pelo fato de que as traduções tradicionais do livro que eles distribuíram como a palavra de sua divindade encorajaram tais crenças. Nos últimos anos, alguns missionários americanos que visitam os povos africanos começaram, no entanto, a encorajar uma aceitação literal da existência de demônios e bruxas, e a reforçar o ressurgimento da caça às bruxas. [237](#)

Para os propósitos do presente livro, o resultado mais significativo de uma pesquisa de crenças extra-europeias em relação à feitiçaria é o valor que ela pode ter para a compreensão das primeiras mentalidades modernas e dos julgamentos de bruxas que elas geraram. A partir dos padrões mundiais que revelou, seria de esperar que a Europa moderna manifestasse flutuações distintas ao longo do tempo na intensidade da caça às bruxas, ligada a mudanças econômicas, sociais e políticas. Também seria razoável esperar variações regionais distintas na natureza dos julgamentos, tanto em seu número e intensidade quanto na natureza das pessoas acusadas, com relação ao status, idade e sexo. Outra expectativa natural seria que os europeus distinguissem entre diferentes tipos de praticantes de magia, não apenas no que diz respeito à benevolência ou malevolência de suas operações, mas também à natureza delas. Dificilmente será novidade para alguém que esteja ciente dos resultados da pesquisa sobre o assunto confirmar imediatamente que todas essas expectativas estão de fato corretas. O que pode ser novo, e é outro resultado de uma perspectiva global sobre o assunto, é indagar se tais diferenças nas crenças e práticas européias podem estar enraizadas em antigas diferenças étnicas e culturais, correspondentes àquelas entre tribos, grupos políticos e grupos linguísticos específicos. ; e também que diferença a mudança histórica fez para essas tradições antigas. Esse empreendimento será o propósito do restante deste livro.

2

O CONTEXTO ANTIGO

Era óbvio para muitos europeus modernos que suas idéias e imagens de feitiçaria eram, pelo menos em parte, herdadas da antiguidade. O texto que era mais fundamental para sua cultura, a Bíblia, era em si mesmo antigo, e os autores dos textos demonológicos que apoiavam a acusação de bruxas o citaram profusamente, e também dos Padres da Igreja. Eles também, no entanto, incluíam passagens de autores gregos e romanos pagãos: um dos mais famosos desses guias de caçadores de bruxas, o *Malleus maleficarum*, citou cinco deles; O *Discours des sorciers*, de Henri Boguet, também tinha referências a cinco; e as *Disquisitiones magicae* de Martin del Rio se basearam em um total de vinte e nove.¹ Escritores criativos estavam igualmente dispostos a usar tais fontes. Às vezes, esse processo estava implícito: as bruxas mais famosas em toda a literatura moderna, aquelas que lidam com Macbeth na peça de William Shakespeare, derivavam originalmente das antigas mestras da previsão, as Parcas ou Norns, e em parte o canto que elas usam parece semelhante a uma composta pelo poeta romano pagão Horácio.² Outras vezes é explícito, de modo que quando o contemporâneo de Shakespeare apenas um pouco menos famoso, Ben Jonson, adicionou uma antimasca com feiticeiras à sua *Masque of Queenes*, ele encheu as notas de rodapé de seu texto publicado com referências a autores gregos e romanos.³ Historiadores recentes das primeiras atitudes modernas em relação à feitiçaria, comprehensivelmente, geralmente não estão inclinados a seguir essas ligações: afinal, sua preocupação é com o período posterior. Aqueles que o fizeram tendem a ser autores de pesquisas gerais sobre o assunto e a dedicar algumas páginas a sugerir que o antigo mundo mediterrâneo tinha um medo de bruxas semelhante ao europeu moderno ou diferente.⁴ Paralelamente à tremenda expansão da pesquisa sobre as primeiras crenças modernas sobre feitiçaria e magia nas últimas décadas, tem havido um equivalente desenvolvimento no estudo do mesmo assunto nos tempos antigos; em 1995 um dos mais ilustres dos envolvidos, Fritz Graf, já podia falar de um 'boom' no campo, e isso se intensificou desde então.⁵ Esses dois desenvolvimentos ocorreram quase sem diálogo entre eles, e os historiadores das civilizações antigas tenderam a se limitar ao particular que é sua especialidade individual, sem comparação cruzada mesmo entre eles. Nos últimos anos, esse padrão começou a provocar alguma preocupação entre eles, com apelos para um maior reconhecimento das diferenças entre os conceitos de magia nas culturas antigas e o fim das 'generalizações universalizantes e abordagens reducionistas'.⁶ Este capítulo é uma resposta a esses apelos e tentará um amplo levantamento comparativo das atitudes em relação à feitiçaria e outras formas de magia nos antigos mundos do Mediterrâneo e do Oriente Médio, baseando-se na massa de pesquisas recentes e algumas das fontes primárias sobre as quais

foi baseado. Basear-se-á na abordagem empregada aos dados antropológicos no primeiro capítulo, enfatizando a natureza distinta das atitudes adotadas por diferentes culturas e tentando determinar o que é constante nelas e o que não é. Uma das lições fornecidas por uma pesquisa mundial sobre crenças de feitiçaria foi a importância crítica da variação local, e é igualmente importante agora ver se esses povos antigos exibiam o mesmo fenômeno.

Egito

A antiga atitude egípcia em relação ao sobrenatural e ao divino estava centrada no conceito do que era chamado de *heka*, significando a força animadora e controladora do universo. [7](#) Foi empregado por seres divinos para manter a ordem natural das coisas. Eles não tinham monopólio sobre isso, no entanto, porque divindades individuais podiam ensiná-lo aos humanos, que poderiam então implantá-lo não apenas contra sua própria espécie, mas contra outras divindades, para alcançar seus próprios desejos e aumentar seu poder. Isso fazia parte de uma imagem de mundo em que a fronteira entre o humano e o divino era porosa, de modo que as deusas e os deuses muitas vezes precisavam da ajuda dos seres humanos e os maiores destes últimos podiam ser divinizados quando morriam e às vezes até antes disso. Era, portanto, totalmente permissível, e até admirável, que as pessoas tentassem coagir divindades, e textos em túmulos reais que se dirigiam a estes últimos misturavam elogios com ameaças e orações com exigências. *Heka* foi especialmente expresso em palavras, faladas ou escritas, mas também por rituais, muitas vezes ligados a pedras, plantas e incensos particulares. Também poderia ser desencadeada pela confecção e tratamento de estátuas e estatuetas, de modo que desde os primórdios da história egípcia, no início do terceiro milênio aC, os reis eram retratados como impressionantes efígies encadernadas de prisioneiros inimigos para favorecer suas fortunas na guerra. Em meados do segundo milênio, modelos de pessoas estavam sendo colocados em túmulos para trabalhar para os falecidos na próxima vida. Este era um sistema de pensamento que desmoronou completamente em um único todo as categorias de religião e magia, conforme definidas na abertura deste livro, e com elas as de sacerdote e mago, e oração e feitiço. O mesmo feitiço, de fato, poderia implorar, bajular, lisonjear, ameaçar e mentir, em sua tentativa de obter a conformidade de uma divindade ou espírito.

Os antigos egípcios não tinham nenhum conceito de feitiçaria e, portanto, representavam outro dos exemplos de povos espalhados pelo mundo, conforme descrito anteriormente, que não possuíam um. Uma razão para isso pode ter sido que eles também eram uma das sociedades que acreditavam no 'mau-olhado' e temiam os estrangeiros como magos hostis; traços associados em todo o mundo com um medo reduzido ou ausente de bruxas. Apenas uma vez o uso de magia é mencionado em um julgamento criminal, e foi de um grupo de conspiradores da corte real que tentou matar o rei Ramsés III por volta de 1200 aC. Um deles tentou fazer isso usando

magia, fazendo imagens de cera e poções com feitiços supostamente mortais aprendidos em um livro da biblioteca real; mas isso foi tratado como o emprego de apenas mais uma arma, e o culpado foi condenado por traição e não por feitiçaria.⁸ *Heka* era em si inteiramente moralmente neutra e poderia ser legitimamente empregada contra inimigos públicos e privados, desde que a briga fosse geralmente considerada justa. As pessoas comuns que desejavam exercê-la muitas vezes obtinham os serviços de um tipo especial de sacerdote do templo, o "leitor", que era especialista em seu uso e extraía parcialmente para tal conhecimento os livros nas bibliotecas do templo. Leitores funcionavam como magos de serviço, mais comumente conferindo proteção contra infortúnios ou ataques, ou tratando problemas médicos. Inscrições nas tumbas, no entanto, sugerem que eles também poderiam usar maldições letais, e esperava-se que funcionários do estado e pessoas privadas as pronunciassem formalmente sobre os inimigos estrangeiros do reino. A literatura e a arte apoiam a ideia de que os leigos, incluindo os plebeus, também possuíam conhecimentos mágicos especializados implantados para fins específicos. Parte disso se resume em referências a especialistas em certos tipos de feitiços, como 'encantador de escorpiões' e 'fabricante de amuletos'; tão bem integrada era a magia em todo o sistema social e religioso que não havia uma palavra geral para um mago na língua egípcia.

Os egípcios acreditavam em entidades espirituais assustadoras e perigosas, algumas inerentes ao cosmos e outras fantasmas de humanos mortos ou agentes de divindades raivosas.⁹ Eram especialmente associados aos reinos além dos lugares normais da humanidade: a noite, o deserto e o submundo. A proteção mágica foi invocada contra eles, mas eles não foram considerados ser intrinsecamente mau, mas como tendo uma mistura de qualidades positivas e negativas, a primeira ou a última predominando de acordo com o contexto. Se eles pudessem se voltar contra os inimigos, então eles se tornariam poderosos ajudantes, e os textos existiam para fazer exatamente isso. Da mesma forma, pelo menos desde o início do primeiro milênio aC, era considerado possível, e até admirável, que um mago proficiente transformasse um ser sobrenatural em um servo pessoal. Um significado especial foi atribuído ao conhecimento dos verdadeiros nomes de tais seres, que poderiam conferir poder sobre eles àqueles que possuíam tal conhecimento. Este sistema de crenças não sofreu alteração substancial durante os três mil anos entre o surgimento do reino egípcio e sua conquista pelos romanos, apenas um aumento de objetos e ações associados. Curiosamente, para uma cultura tão duradoura, formalizada e aparentemente tão estática como a egípcia, desde cedo demonstrou a capacidade de absorver ideias de outras culturas, especialmente as do Oriente: a partir de meados do segundo milénio a.C., os espíritos com nomes semíticos começam a abundar em textos egípcios. Por outro lado, no início do último milênio aC, os egípcios haviam adquirido uma reputação entre os povos vizinhos pela excelência no conhecimento da

maioria dos tipos, incluindo o da magia. Na literatura européia mais antiga sobrevivente, a poesia de Homero (provavelmente do século VIII aC), Helena de Tróia, restaurada em sua Grécia natal, coloca uma poção de ervas nas bebidas de seu marido e seus convidados que tem o poder de remover todas as memórias dolorosas e banir toda a dor por um dia. Foi-lhe dado por um egípcio, e Homero comenta que esta raça é a mais hábil de todas no uso de ervas, como em todos os tipos de medicina. Gregos como Homero não distinguiam entre as propriedades químicas e misteriosas das ervas (e, de fato, muitas vezes não conseguiam), e as propriedades dessa droga superam claramente as da química direta. [10](#) Oitocentos anos depois, o historiador judeu Josefo pôde declarar que todos consideravam os egípcios como representantes do ápice de todo o conhecimento, incluindo as artes do encantamento e do exorcismo. [11](#) É provável que essa reputação fosse simplesmente uma consequência natural da idade, estabilidade, riqueza e sofisticação da civilização egípcia, mas Sir Wallis Budge, escrevendo no século XIX no início do estudo sistemático da magia egípcia, comentou que a antiga reputação deste último também derivava de seu notável grau de aceitação e integração em sua sociedade nativa. Ele pode muito bem estar certo. [12](#)

Mesopotâmia

As civilizações da Suméria, Babilônia e Assíria tinham muito em comum com a do Egito. Eles também estavam sediados em um grande vale, no caso deles que dos dois rios Tigre e Eufrates que formavam a planície que os gregos chamavam de Mesopotâmia e que hoje está no Iraque. Eles também eram baseados em cidades, com grandes templos ocupados por uma poderosa classe sacerdotal e reinos centralizados, liderados por monarcas que se supunha ter uma relação especial com as divindades regionais. Eles também mostraram uma continuidade notável ao longo de três milênios, apesar dos ciclos de estabilidade e desordem em que dinastias particulares surgiram e caíram, às vezes precipitadas ou acompanhadas por invasores estrangeiros. Eles também tinham uma elite alfabetizada, que usava textos compostos em uma escrita padrão como um componente crucial do governo e da religião. Como parte desse pacote de semelhanças, eles também demonstraram um interesse considerável pela magia, em parte como um aspecto da religião oficial. Esse interesse assumiu formas que permaneceram praticamente as mesmas durante todo o período histórico da antiga cultura mesopotâmica, embora a evidência disso seja mais abundante na primeira metade do último milênio aC. As atitudes em relação à magia na Mesopotâmia, no entanto, também apresentavam diferenças marcantes em relação às do Egito, dando-lhes assim um caráter regional fortemente marcado. [13](#)

Uma dessas diferenças era que os mesopotâmios tinham mais medo e respeito por suas divindades do que os egípcios, e não parecem ter pensado que fosse possível coagi-los ou enganá-los. Os humanos nem sequer eram considerados capazes de comandar espíritos diretamente, sendo

dependentes da ajuda de divindades para controlar seres sobrenaturais menores. [14](#) Outra diferença foi que eles demonstraram um interesse muito mais aguçado na influência dos corpos celestes nos assuntos humanos, tornando-se assim os criadores da tradição ocidental da astrologia. No terceiro milênio aC já acreditavam que as estrelas e planetas estavam associados a grandes divindades e deveriam decidir o melhor momento para ações importantes. No primeiro milênio, presságios astrológicos foram usados para prever o destino de reis e astrólogos da corte relatados regularmente aos governantes. [15](#)

Uma terceira grande diferença era que os povos da Mesopotâmia atribuíam grande importância aos demônios, no sentido de espíritos inerentes ao cosmos que eram hostis aos humanos e uma ameaça permanente para eles e, portanto, essencialmente maus. Estes foram pensados constantemente para atacar as pessoas, especialmente em suas casas, e serem imunes a barreiras físicas. Praticamente todos os infortúnios humanos, e especialmente as doenças, eram creditados a eles e a ação ritual, tanto regular quanto ad hoc, era considerada necessária para repeli-los e expulsá-los. Lidar com demônios era o trabalho de um funcionário sacerdotal chamado *āshipu*, que trabalhava principalmente para clientes particulares, com uma mistura de encantamentos e ações dirigidas a divindades, forças naturais e os próprios demônios. Os ritos incluíam, como no Egito, o uso de estatuetas de madeira e barro, muitas vezes enterradas sob edifícios para protegê-los e seus habitantes, ou destruídas para representar os seres que eram causadores de aflição, ou usadas como repositórios de espíritos malignos exorcizados dos pacientes. Outra semelhança entre os dois foi a disposição de importar ideias estrangeiras, no caso da Mesopotâmia, usando feitiços em línguas estrangeiras. Como os egípcios também, os habitantes da Mesopotâmia acreditavam que conhecer o nome de uma entidade sobrenatural era adquirir poder sobre ela; mas ao contrário dos egípcios, eles tinham prazer em fazer longas listas de demônios com suas características. Praticamente todas as evidências que possuímos para a prática da magia mesopotâmica consistem nos registros acumulados por e para o *āshipu*: ocasionalmente nesses registros é feita menção a tipos de magos de grau inferior, que operavam entre as pessoas comuns – os 'coruja-homem', o 'encantador de serpentes' e 'a mulher que faz mágica na rua' – mas destes nada mais se sabe. [16](#)

Os povos da Suméria, Babilônia e Assíria também acreditavam em bruxas, no sentido clássico de seres humanos, escondidas dentro de sua própria sociedade, que faziam magia para prejudicar os outros porque eram inherentemente más e associadas aos demônios que eram objeto de tanta medo. O repertório do *āshipu* incluía muitos ritos para desfazer o mal que essas pessoas haviam causado, enquanto os códigos de lei prescreviam a morte para aqueles condenados por causar tal mal. A preocupação dos ritos para evitar a feitiçaria, no entanto, sempre foi remover a aflição e não detectar a bruxa: de fato, os próprios rituais deveriam causar a morte da bruxa a quem se destinavam. De qualquer forma, a maior parte do

infortúnio foi atribuída a divindades raivosas, fantasmas ou (é claro) demônios. Os mesopotâmicos também acreditavam no mau-olhado (e na boca, língua e esperma malignos), e achavam que era destrutivo tanto para as pessoas quanto para o gado; não está claro nos textos se isso foi pensado para ser ativado voluntária ou involuntariamente, mas foi cuidadosamente distinguido da feitiçaria. Julgamentos reais de bruxas parecem ter sido muito raros, não há caçadas em massa registradas, e a acusação de feitiçaria não parece ter sido um fator nas lutas políticas. As bruxas deveriam prejudicar pessoas individuais, e não comunidades inteiras. O famoso código de leis do rei babilônico Hamurabi, do início do segundo milênio, permitia que alguém acusado de feitiçaria passasse pela provação de pular em um rio sagrado. Se essa pessoa se afogasse, a acusação era considerada provada e o acusador herdava seus bens; mas se ela ou ele sobrevivesse, o espólio do acusador era entregue. [17](#) É possível, em geral, que as antigas sociedades mesopotâmicas estivessem entre aquelas do mundo em que a contra-magia usada contra a suposta bruxaria era geralmente considerada eficaz o suficiente para remover a necessidade de proceder contra as próprias bruxas.

Supõe-se que a bruxa estereotipada mencionada nas fontes seja feminina, o que parece corresponder ao status geralmente baixo das mulheres na sociedade mesopotâmica e faz da bruxaria uma arma assumida do poder fracos e marginalizados. Esta sugestão é corroborada por outros tipos de pessoas associadas à sua prática: estrangeiros, atores, mascates e mágicos de baixo grau. Nos poucos casos de processos reais por feitiçaria, que abrangem todo o período das várias monarquias babilônicas e assírias, os acusados eram todos mulheres. [18](#) Acreditava-se que a feitiçaria era operada pelo enfeitiçamento de comida ou bebida consumida pelas vítimas, ou de bens pessoais ou resíduos corporais retirados delas (como em todo o mundo), ou de imagens delas, ou pela criação ritual de objetos reais ou nós simbólicos. Como no Egito, a magia destrutiva era considerada uma arma legítima se a causa fosse justa, e os reis amaldiçoavam formalmente os inimigos do estado. O uso secreto e malicioso de tal magia era, no entanto, claramente temido e odiado de uma forma que não era aparente no Egito. Os textos utilizados pelos *āshipu* tornavam a bruxa um inimigo público, capaz de introduzir o caos na ordem social e até mesmo fazer mal às divindades. Ela era uma das forças ameaçadoras do universo, junto com inimigos estrangeiros, animais selvagens, divindades de outras terras e terras selvagens e (é claro) demônios. O medo dela parece ter aumentado gradualmente ao longo da história antiga da Mesopotâmia, de modo que, em meados do primeiro milênio, ela às vezes deixava de ser considerada um ser humano e se tornava elidida por um espírito malévolos da noite. [19](#) Como os egípcios, os povos da Mesopotâmia pareciam não fazer distinção entre religião e magia (como definido anteriormente neste livro), embora com a diferença de que os rituais que realizavam para obter seus desejos eram permitidos e autorizados diretamente pelas divindades cuja ajuda eles

solicitaram. Eles fizeram, no entanto, uma distinção importante entre bons e maus ritos, bons e maus praticantes de ritos e seres sobre-humanos bons e maus.

As atitudes da Mesopotâmia em relação à magia parecem ter sido típicas de uma área muito maior do que a própria Mesopotâmia, estendendo-se da Ásia Menor e Palestina no oeste até o Vale do Indo no leste. Três povos encontrados nas fronteiras desta região, embora reproduzindo a maioria dessas atitudes, também desenvolveram variações que seriam significativas na história da feitiçaria européia. Os primeiros deles foram os persas ou iranianos, que ocuparam a região entre a Mesopotâmia e a Índia, e entre o século VI a.C. e o século VII d.C. muitas vezes controlavam grandes impérios, que incluíam a própria Mesopotâmia e, às vezes, todo o restante da Ásia a oeste até o Mediterrâneo. No final do primeiro milênio aC, eles adotaram a religião de Zoroastro, que dependia do conceito de um cosmos dividido entre duas poderosas entidades guerreiras representando, respectivamente, o bem essencial e o mal essencial. Divindades menores tornaram-se servos desses grandes seres, de acordo com suas disposições, transformando-se em equivalentes de anjos e demônios. Do mesmo modo, esperava-se que os humanos virtuosos escolhessem o ser supremo bom e os humanos perversos. o malvado. Entre aqueles que eram considerados seguidores automáticos do mal estavam pessoas que acreditavam adorar os demônios que obedeciam ao Maligno e serem recompensados por eles com a capacidade de fazer magia destrutiva nos outros. Pensava-se que seus ritos eram realizados à noite, enquanto estavam nus. Colocar uma cronologia sobre o desenvolvimento, ou mesmo a expressão, dessas ideias é muito difícil, pois os primeiros registros delas estão em manuscritos que datam dos séculos XIII ou XIV d.C., mas contendo textos escritos nos séculos VI e VII e baseados em originais que, a partir de sua língua, foram compostos em vários pontos que remontam ao século XIII aC. Além disso, eram obra do sacerdócio da religião oficial e dão pouca indicação de como as pessoas comuns encaravam as mesmas questões e da maneira como as bruxas suspeitas eram tratadas na realidade. Pode-se concluir com segurança, no entanto, que o sistema de crenças expresso neles foi plenamente formado pelo período da antiguidade tardia, equivalente ao do Império Romano. Até então, se não muito antes, as bruxas eram consideradas pelos persas como o mais maligno dos humanos, que tinham que ser combatidos (por ritos sacerdotais protetores e retaliatórios do tipo mesopotâmico) e punidos para manter a terra saudável. [20](#)

No extremo oposto da bacia mesopotâmica estavam os hititas, que durante o segundo milênio a.C. desenvolveram uma poderosa e agressiva monarquia própria, baseada na Ásia Menor. Sua cultura também parece ter reproduzido as atitudes em relação às bruxas encontradas na Mesopotâmia, mas com uma diferença significativa: que a acusação de ser uma bruxa foi um elemento importante na política central em momentos recorrentes ao longo da história hitita. Isso era um reflexo da tendência hitita de tentar concentrar

o poder mágico nas mãos do governo, de modo que não apenas a feitiçaria era ilegal, mas qualquer pessoa que tivesse conhecimento de magia deveria ser levada ao palácio real para interrogatório. Os restos físicos dos ritos de purificação realizados por sacerdotes ou sacerdotisas tinham que ser queimados em locais oficiais. Antes de 1500 aC, o rei Khattushili I proibiu sua rainha de manter a companhia de certas sacerdotisas especializadas em exorcismo e, alguns séculos depois, um monarca acusou a princesa Ziplantawi de enfeitiçar ele e sua família. No final do século XIV, Khattushili III tentou um governador por empregar bruxas contra ele, e no final do século XIII, Murshili II fez a mesma acusação contra a atual rainha viúva.²¹

A variação final da norma foi encontrada na margem sudeste do mundo mesopotâmico, entre os hebreus, que desenvolveram no curso do primeiro milênio aC uma ênfase excepcional em um de seus próprios deuses, Yahweh, como a única divindade a quem a partir de então, eles foram autorizados a honrar. O poder espiritual estava, portanto, concentrado nas mãos de sacerdotes e outros homens santos associados ao culto de Yahweh, e isso teve um impacto nas atitudes para com Magia. A Bíblia hebraica aplaude profetas maravilhosos que servem a Yahweh, acima de tudo Elias e Eliseu, mesmo quando empregam seus poderes como expressões de vingança pessoal. Ele investe os objetos de culto de Javé, especialmente seu altar e a Arca da Aliança, de poder intrínseco, às vezes letal. O exército de Josué encena um rito elaborado para usar o poder de Yahweh para derrubar os muros de Jericó, e o próprio deus diz a Moisés para fazer uma serpente de bronze para proteger seu povo da picada de cobra. A Lei mosaica inclui uma cerimônia para determinar a culpa de uma mulher acusada de adultério, fazendo-a beber água misturada com textos sagrados e poeira do chão do Tabernáculo (Números 5:11–31). Tudo isso poderia ser chamado de cerimônias de um tipo geralmente associado à magia, cooptado a serviço do culto oficial.

Sem surpresa, em vista disso, a Bíblia hebraica também proíbe o recurso a magia e magos fora desse culto. Ele lista os praticantes de serviços mágicos entre os cananeus pagãos, chama-os de abomináveis e ordena que os hebreus se voltem para um profeta de Yahweh (Deuteronômio 18:9-22; cf. Levítico 19:31, 20:6). Moisés mata um hebreu por amaldiçoar em nome de Yahweh (Levítico 24:10-15), mas a mesma maldição é considerada totalmente aceitável quando empregada por um instrumento especial do deus como Eliseu (2 Reis 2:24). Saul é mostrado como se comportando corretamente quando se oferece para pagar um homem sagrado hebreu reconhecido para lhe dizer o paradeiro de alguns burros perdidos (um serviço clássico prestado por mágicos através dos tempos); e tentando aprender a vontade de Yahweh através de sonhos e dos profetas de Deus (1 Samuel 9:1–10 e 28:15). No entanto, quando ele contrata uma *ba'a lot'ov*, uma feiticeira de fora do culto oficial (conhecida na tradução inglesa moderna como a Bruxa de Endor), ele faz o mal (1 Samuel 28:4-25). A

certa altura, a Lei mosaica ordenou que um *mekhashepa* não tivesse permissão para sobreviver, uma passagem oficialmente traduzida na Inglaterra jacobina como "não permitirás que uma bruxa viva" (Êxodo 22:18). Uma compreensão adequada deste texto seria possível se soubéssemos exatamente o que uma *mekhashepa* era, e deveria fazer: tudo o que sabemos é que ela era uma praticante especificamente feminina de algum tipo de magia (e não é igualmente claro pela linguagem se espera que ela seja morta ou simplesmente deixe de viver na comunidade, ou seja, seja exilada). Em suma, a Bíblia hebraica não gasta muito tempo com magia, ao invés de execrar a adoração de outras divindades, e parece fazer uma incorporação clássica de algumas formas dela na religião, declarando que os mesmos tipos de ação foram sancionados para hebreus se realizado por representantes credenciados e tão divinamente habilitados do único deus verdadeiro e execrado se oferecido por outros. [22](#)

Uma semelhante falta de interesse relativo pela magia parece ocorrer no período do Segundo Templo, entre o final do século VI aC e o final do século I dC, quando os hebreus retornaram do exílio na Babilônia, eventualmente para estabelecer um novo estado monárquico em sua pátria palestina com um único culto de Javé. Diferentes vertentes de sua literatura continuaram a expressar uma animosidade geral em relação à magia, usada por pessoas não reconhecidas como servos santificados do verdadeiro deus, mas dificilmente foi debatida. Nos séculos III e II aC, o Primeiro Livro de Enoque havia caído (e assim corrompido) os anjos ensinavam magia às mulheres humanas, especialmente usando plantas (Livro dos Vigilantes 1–36), mas o Livro dos Jubileus (10:10– 14) afirmou que Yahweh enviou anjos para prender demônios, que atormentavam a humanidade, e ensinar às pessoas as artes da cura, especialmente usando plantas. Os Manuscritos do Mar Morto classificam a apostasia da verdadeira fé com magia e ordenam que ambos sejam punidos. O exorcismo, de demônios de pessoas e lugares, por ritos do antigo tipo mesopotâmico, continua sendo a atividade mais comumente atestada que pode ser categorizada como mágica. [23](#)

Mais material sobreviveu do período seguinte, após a destruição romana do Templo de Jerusalém e a dispersão do povo hebreu, para completar sua evolução para os judeus, mesmo quando o culto de Yahweh completou seu desenvolvimento na religião do judaísmo. A coleção crucial de material de origem é a literatura rabínica composta entre os séculos II e VII, sobretudo o Talmude, a coleção de pronunciamentos e anedotas para expor a fé, originalmente compilada em dois documentos separados na Babilônia e na Palestina. As atitudes em relação à magia expressas nele não são totalmente coerentes, mas tendem, como antes, a creditar aos notáveis homens santos da religião, agora membros do sacerdócio oficial chamados rabinos, a capacidade de realizar aparentes milagres. Esses atos são sempre aplaudidos, presumivelmente como permitidos e autorizados pelo Deus verdadeiro, embora essa sanção para eles seja apenas algumas vezes explícita. Em contraste, mulheres anônimas ou hereges são tratadas como

praticantes naturais de feitiçaria, *keshaphim*, e geralmente são retratadas como derrotadas pelos rabinos. As bruxas não são retratadas como tendo aparências especiais ou pertencentes a uma raça especial: são apenas judeus comuns, geralmente mulheres, que escolheram fazer magia prejudicial. Às vezes eles parecem operar em grupos, com líderes. O código de lei da Mishná de c. AD 200 prescreveu a pena de morte para qualquer um que fosse julgado ter enfeitiçado outra pessoa com aparente efeito genuíno. Até que ponto foi realmente aplicado é difícil dizer, pois não há referências a julgamentos de bruxas na mesma literatura, ou a rabinos tendo suspeitos condenados à morte, exceto pela história de como o rabino Simeon ben Shetah e seus seguidores mataram oitenta bruxas em Askelon na Palestina. Isso, no entanto, tem fortes elementos folclóricos, que contradizem como um evento histórico: por exemplo, é descrito como tendo sido necessário levantar todas as mulheres do chão simultaneamente para privá-las de seus poderes mágicos. O episódio deveria ter acontecido setecentos anos antes da história ser registrada. Não há contas em todo o corpo de literatura de compensação financeira por bruxaria ou referências a ela em casos de divórcio, por isso é difícil ver se as histórias talmúdicas que descrevem a derrota de feiticeiras refletem a realidade social. Uma possível visão dessa realidade é fornecida pelas tigelas de metal encontradas enterradas em casas e cemitérios na Mesopotâmia e no oeste do Irã, aparentemente datando do quinto ao oitavo séculos dC e feitas principalmente, mas não exclusivamente, para judeus. Eles são inscritos com feitiços para proteger o proprietário contra feitiçaria e demônios, e mulheres em vez de homens, especialmente trabalhando em grupos, são identificadas como bruxas. No entanto, as mulheres também são encontradas comissionando ou fazendo as tigelas, e 90% dos feitiços são direcionados apenas contra espíritos malignos, e não contra humanos maus. Em geral, a literatura judaica da antiguidade tardia raramente usava a magia como um rótulo polêmico para as práticas religiosas dos oponentes e atribuía o infortúnio muito mais à ira da divindade ou à malícia dos demônios do que à feitiçaria. No entanto, manteve a crença tradicional da Mesopotâmia na existência de bruxas, que geralmente se supunha serem mulheres.²⁴

Grécia

A sociedade européia mais antiga da qual existem evidências de atitudes em relação à magia, incluindo feitiçaria, é a antiga grega, que ainda tem uma história registrada muito mais curta do que a do Egito e da Mesopotâmia, que remonta aos séculos VII ou VIII aC. No século IV, o mais tardar, os gregos desenvolveram seu próprio conjunto distinto de crenças, diferente novamente de qualquer mantido nas grandes civilizações do Oriente Próximo. Um aspecto disso foi uma distinção entre religião e magia, muitas vezes em detrimento desta última, que foi fundamentalmente aquela articulada na abertura deste livro e, de fato, posteriormente mantida pela maioria dos europeus até tempos recentes.²⁵ Ele aparece pela primeira vez em um tratado médico relacionado à epilepsia, *On the Sacred Disease*, que

foi datado por volta de 400 aC e, portanto, pode muito bem retroceder a distinção em questão para o século V. Isso opõe o uso desonesto de feitiços e remédios que procuram compelir seres divinos, "como se o poder do divino fosse derrotado e escravizado pela esperteza humana", às ações legítimas de pessoas que apenas suplicam por ajuda divina.²⁶ Pouco depois, o grande filósofo ateniense Platão repetiu-o, atacando aqueles que prometiam "persuadir as divindades enfeitiçando-as, por assim dizer, com sacrifícios, orações e encantamentos".²⁷ Parece, portanto, que na parte central da era clássica da civilização grega, os intelectuais, pelo menos, estavam articulando com confiança um par de definições que se tornariam uma parte duradoura da cultura européia. A oposição entre eles feita pelos gregos era diferente daquela que foi aplicada em tempos modernos – o deles era um entre magia e prática religiosa normativa, e não entre magia e religião como tal – mas ainda é impressionante.²⁸ Foi acompanhado de hostilidade para com a maioria das categorias de magos. A lista deles permaneceu mais ou menos padrão em Atenas durante os séculos V e IV, tanto em peças teatrais quanto em obras de filosofia, e também em outros tipos ocasionais de texto: os *agurtēs*, uma espécie de padre mendigo errante; o *goēs*, que agora se supõe geralmente, pelas relações linguísticas da palavra, ter-se especializado em lidar com fantasmas, seja exorcizando-os ou lançando-os sobre pessoas, e talvez com outras formas de espírito; o *epoidos*, ou cantor de encantamentos; o *louva -a-deus*, especialista na revelação de coisas ocultas, especialmente o futuro; e, mais significativo para desenvolvimentos futuros, os *magos*, que parecem ter oferecido uma gama de serviços que incorporavam a maioria dos que acabamos de descrever, e cujo ofício, *mageia*, tornou-se a raiz da palavra 'magia'. Além desses, havia uma série de praticantes menores, geralmente notados (e condenados) no plural: 'oráculo-mongers' ou 'oráculo-intérpretes'; especialistas que interpretavam sinais e presságios; e aqueles que 'realizaram maravilhas'. Também incluíam *pharmakeis* (masculino) ou *pharmakides* (feminino), que parecem ter se especializado sobretudo em poções; e *rhizotomoi*, 'cortadores de raízes', que pelo nome parecem ter feito uma mágica e, em termos modernos, também um remédio, baseado principalmente em ervas. Os escritores gregos não usavam esses termos com consistência, e as categorias devem ter sido muito porosas, cada profissional oferecendo um portfólio pessoal de serviços que muitas vezes se sobreponham. Nem todas as referências eram pejorativas, o *louva -a-deus*, em particular, às vezes sendo elogiado em inscrições por previsões ou conselhos úteis, mas adivinhos e intérpretes portentos que recebiam aprovação oficial tendiam também a ter um status oficial. Os gregos careciam do poderoso sistema de templos, com seu sacerdócio especializado, do Egito e da Mesopotâmia, e suas fontes fornecem, em vez disso, uma visão de um mundo fluorescente de magia popular que é pouco visível nos textos do Oriente Próximo. A própria desaprovação expressa pelas fontes sobreviventes daquele mundo atesta o domínio que exerceu

sobre a imaginação de muitos gregos. Por outro lado, seria imprudente descartar essas expressões de desaprovação como resmungos de intelectuais elitistas, tentando reformar as crenças populares. Os dramaturgos, que também condenavam os mágicos, tinham, afinal, que agradar às multidões, já que o teatro de Atenas era uma forma de arte com público de massa. [29](#)

Tornou-se algo próximo de um consenso entre os especialistas que essa hostilidade à magia apareceu na Grécia no século V aC, como uma resposta a uma série de desenvolvimentos. [30](#) Uma delas foi a guerra com os persas, que fez com que os gregos se definissem mais claramente contra estrangeiros, e estrangeiros orientais em particular. Certamente o termo *magos*, que deu origem à 'magia', foi na origem o nome de um dos sacerdotes persas oficiais, servindo à religião zoroastrista. As cidades-estados gregas também estavam engajadas em uma maior definição de suas próprias identidades, com um novo conceito de cidadania e (para alguns) novos empreendimentos no imperialismo. É certamente verdade, além disso, que durante o período do final do sexto e quinto séculos, a imaginação grega tornou-se mais interessada nas divindades do submundo e nos espíritos dos mortos, como entidades com as quais os humanos vivos poderiam trabalhar para seu próprio benefício. . Também é provável que algumas das formas de praticantes de magia condenadas nas fontes só tenham aparecido nessa época. O trabalho dos *magos* ou *goēs* em exorcizar espíritos indesejados faz com que essas figuras pareçam notavelmente com os sacerdotes exorcistas da Mesopotâmia, transplantados para a Grécia e transformados em operadores errantes e autônomos. [31](#) Além disso, é verdade que não há condenação seguramente datada e inequívoca da magia em grego que possa ser colocada antes de 450 aC. [32](#) Uma leve nota de cautela pode ser feita, no entanto, contra essa aparente ausência de evidências, pois as fontes para o assunto são muito mais escassas antes do século V, e as mais relevantes no período anterior, como peças e obras de filosofia, são ausentes. O argumento para uma nova atitude por volta de 450 aC às vezes chamou a atenção para a aparente ausência de qualquer condenação da magia na poesia de Homero, e isso pode realmente ser muito significativo. Por outro lado, talvez não se deva inferir demais de um poeta, e os tipos de magia aparentemente aprovados por ele (espalhados ao longo da *Odisseia*) são aqueles usados por figuras – uma deusa ou um vidente oficial – ou para fins – cura ou calmante – o que os gregos posteriores provavelmente também achariam aceitável. É possível que a hostilidade grega clássica à magia, quando definida como uma tentativa de obter controle sobre as divindades, tenha raízes mais profundas do que o século V.

O que parece estar faltando nesse quadro composto é a feitiçaria. Não há sentido em nenhum texto grego arcaico ou clássico de inimigos ocultos dentro da sociedade que trabalham magia destrutiva sob a inspiração do mal. Platão pedia a pena de morte para qualquer tipo de mago que se oferecesse para prejudicar as pessoas em troca de recompensa financeira,

enquanto aqueles que tentassem coagir divindades, por qualquer motivo, deveriam ser presos. Seus alvos, no entanto, eram magos de serviço que ofereciam serviços moral e religiosamente duvidosos, além do tipo usual, teoricamente benevolente. [33](#) Além disso, o fato de ele precisar fazer essa prescrição talvez indique que tais leis já não existiam em sua cidade natal, Atenas. Não há registro claro de qualquer julgamento de uma pessoa por praticar magia destrutiva em toda a história ateniense antiga. Houve algumas mulheres trágicas no século IV que deram venenos letais aos homens com a impressão de que eram amor. filtros. O mesmo século também produziu o caso de uma mulher estrangeira que se estabeleceu em Atenas, Theoris de Lemnos, a quem os textos chamam de *pharmakis, mantis ou hiereia* (sacerdotisa) e que foi condenada à morte, com toda a sua família, por *assebeia*, impiedade. Infelizmente, os mesmos textos não permitem tirar conclusões firmes sobre a natureza do seu delito. Um disse que era para fornecer 'poções e encantamentos' e outro que ela era uma louva-a-deus *ímpia*, o que juntos faria dela uma vítima convincente da animosidade grega em relação a muitas formas de magia. Outro, no entanto, a acusa de ensinar escravos a enganar seus donos. [34](#)

O quadro mais amplo é igualmente enigmático. Matthew Dickie reuniu indícios de que mágicos foram presos e punidos em cidades gregas da história de Heródoto, do drama de Eurípides e de um diálogo de Platão. Ele também ressalta, no entanto, que tais pessoas quase nunca eram praticantes de magia pura e simples, mas dobravam em outros papéis, como sacerdotes, oráculos ou curandeiros, de modo que suas ofensas seriam difíceis de combinar conclusivamente com a magia. [35](#) Uma das fábulas creditadas a Esopo conta com aprovação como uma maga (*gune magos*) foi condenada à morte por vender feitiços que, segundo ela, evitavam a ira das divindades e, assim, interferiam em seus desejos. Esta seria uma ilustração perfeita do horror dos gregos de tentar coagir os seres divinos; mas não sabemos se alguma vez correspondeu à realidade. [36](#) A cidade-estado de Teos aprovou uma lei que decretava a pena capital para qualquer pessoa que *produzisse pharmaka destrutiva* contra seus cidadãos, coletiva ou individualmente. Pode-se presumir que este termo abrangia magia e venenos químicos, mas não está claro se a medida foi aplicada e se foi destinada contra concidadãos, bem como estranhos. As regras para um culto privado na cidade grega de Filadélfia, na Ásia Menor, faziam os membros jurarem não cometer uma lista de atos anti-sociais, que incluía uma lista de práticas mágicas; mas a vingança foi deixada para os deuses. [37](#)

Especialmente interessantes e intrigantes neste contexto são as tabuletas de maldição, folhas de chumbo que são inscritas com feitiços ou invocações para submeter outros humanos à vontade do autor, geralmente ligando-os, punindo-os ou obstruindo-os. Seus alvos abrangem todas as idades, papéis sociais e níveis. Muitos invocam o poder do submundo ou divindades ou espíritos noturnos, ou os mortos humanos, e eles são encontrados em covas,

sepulturas ou túmulos. Eles aparecem a partir do século V, especialmente em torno de Atenas, e as fórmulas definidas usadas em muitos deles sugerem uma convenção generalizada que a maioria das pessoas entendia ou o uso de mágicos profissionais ou semiprofissionais para fazê-los. A própria necessidade de alfabetização indica que especialistas estavam envolvidos. Nenhuma lei conhecida os proíbe, embora Platão os criticasse (e os atribuísse explicitamente a magos contratados), [38](#) e os estudiosos estão divididos sobre se eles eram considerados socialmente aceitáveis ou se teriam sido cobertos pelas penalidades contra assassinato, agressão e impiedade. Nenhum dos autores parece preocupado com a censura da sociedade, embora se preocupem com as reações das formas espirituais invocadas. Por outro lado, eles certamente violaram as normas culturais, não apenas apelando para divindades e fantasmas sombrios, mas usando nomes exóticos, escrita retrógrada e o cálculo da descendência através de linhas femininas. É difícil acreditar que eles tenham sido um meio respeitável de mobilizar o poder espiritual, mas o quanto desonroso, ilícito ou ilegal era o recurso a eles é completamente incerto. Em uma sociedade diferente, teriam sido atos estereotipados de feitiçaria, mas não parecem ter sido classificados como os da Grécia. [39](#)

É de uma peça com esses padrões que parece não haver representações claras de bruxas na literatura grega arcaica ou clássica. Duas personagens da mitologia têm alguma semelhança com elas, como poderosas figuras femininas que fazem magia destrutiva: Circe e Medeia. Circe usa uma combinação de poção e varinha para transformar homens em animais, e Medeia usa *pharmaka* para vários fins mágicos, incluindo assassinato. Nem, no entanto, é humano, Circe sendo explicitamente uma deusa, filha do sol e uma ninfa do mar, enquanto Medeia é sua sobrinha, produto de uma união entre o irmão de Circe e outra ninfa do oceano ou a deusa da magia, a própria Hécate. Tampouco são inequivocamente más, Circe tornando-se a amante e ajudante do herói Ulisses, uma vez que ele a supera com a ajuda do deus Hermes, e Medeia auxiliando e se casando com o herói Jasão. Medeia certamente mata para ajudar seu amado, e depois novamente em uma orgia de vingança quando ele a rejeita; mas as atitudes dos textos gregos em relação a ela permanecem ambivalentes e (como Circe) ela escapa à retribuição por suas ações. Ambas seriam figuras imensamente influentes na literatura europeia posterior, como ancestrais finais de muitas de suas mulheres empunhando magia; mas também é difícil ver, em seu contexto original, como uma bruxa como definida neste livro. [40](#)

Certamente os magos eram estereotípicamente femininos na literatura grega antiga, e também se supunha vir das classes sociais mais baixas: acreditava-se que as mulheres respeitáveis não tinham o conhecimento necessário. Fontes que se referem aos diferentes tipos de magos de serviço que operam na vida real, no entanto, geralmente os tratam como homens: as mulheres eram consideradas como trabalhando principalmente para seu próprio benefício pessoal. Sem dúvida, a grande maioria de todas as tábuas de

maldição atribuídas foram compostas por homens.⁴¹ Existe a possibilidade de que as mulheres fossem mais vulneráveis a processos reais por trabalharem ou tentarem fazer magia, a julgar pelas evidências atenienses, mas parece perigoso generalizar a partir de um número tão pequeno de julgamentos. Quando as fontes literárias retratam as mulheres usando magia, geralmente não é de um tipo agressivo, motivado por pura maldade e destinado a subverter a sociedade em geral, mas uma variedade defensiva, destinada a conquistar ou reter a afeição de um homem ou puni-lo por retirá-la.⁴² Havia uma tradição, estabelecida por volta do século V aC e durando até o fim da antiguidade, aquela Tessália, a parte nordeste da Grécia, era especialmente conhecida por *pharmakides* poderosos o suficiente para arrastar a lua do céu ao seu comando.⁴³ Por que as mulheres da Tessália deveriam ter adquirido essa reputação temível nunca foi explicado, embora sinalizasse que a região não fazia parte da Grécia propriamente dita. Não parece ter mudado muito, pois a era clássica da civilização grega antiga, estendendo-se pelos séculos V e IV, deu lugar à helenística após as conquistas de Alexandre, o Grande, que estenderam a cultura grega por todo o Mediterrâneo oriental. O poeta siciliano Teócrito, que provavelmente trabalhou no Egito, produziu uma obra duradouramente famosa sobre uma mulher alexandrina encenando um rito para recuperar ou punir um namorado infiel com a ajuda de sua empregada. *Intitulou* -se a *Pharmakeutria*, mas mostra o quanto o conceito de *pharmaka* foi além das drogas, pois seus métodos consistem inteiramente em uma mistura de encantamentos, substâncias materiais de diferentes tipos e ferramentas especiais.

O único desenvolvimento distintamente novo da época foi o colecionador educado de conhecimento mágico, publicando livros sobre as propriedades misteriosas de substâncias animais, vegetais e minerais. Como a própria cultura helenística, isso abrangeu terras muito além da Grécia e, de fato, se baseou fortemente nas tradições acumuladas do Egito, Mesopotâmia e Síria: o primeiro e mais famoso autor do gênero, *Bolus of Mendes*, veio do Egito.⁴⁴ Assim, exceto que eles são escritos na língua grega, há alguma dúvida sobre até que ponto tais textos podem ser denominados gregos. Caso contrário, no próprio mundo grego mais antigo, as coisas parecem negócios clássicos como sempre, e é igualmente difícil encontrar a figura da bruxa nele. Um oráculo de Claros, na Ásia Menor, respondeu a uma cidade da região que atribuiu um surto de peste a um malvado *mago* e queria um remédio: a resposta foi destruir as estatuetas de cera usadas pelo mago invocando o poder da deusa Ártemis. Não há indicação se qualquer ação também foi intencional contra uma pessoa real identificada como o culpado. Da mesma forma, uma tabuinha de chumbo oferecida ao oráculo em Dodona, no noroeste da Grécia, colocava a questão: 'Timo machucou Aristóbola magicamente?' mas não podemos dizer quem era Timo, e o que teria sido feito se a resposta tivesse sido afirmativa.⁴⁵

Roma

Os romanos pagãos, tanto em seus períodos republicano quanto imperial, foram fortemente influenciados pela cultura grega, e não é surpreendente encontrá-los abraçando a mesma distinção entre religião e magia; embora se possa igualmente argumentar que a distinção em questão deve ter apelado para suas próprias atitudes para que tenha se enraizado. No primeiro século do período imperial e era cristã, tanto o dramaturgo e filósofo Sêneca quanto o estudioso Plínio condenaram a magia como um desejo de dar ordens às divindades.⁴⁶ No século III, o biógrafo do homem santo Apolônio de Tiana retratou seu herói como garantindo sua absolvição da acusação de ser um mago, alegando que ele simplesmente orou ao deus Héracles, que respondeu ao seu apelo.⁴⁷ Apuleio de Madaura, julgado por acusação semelhante, defendeu-se contrastando alguém como ele, que obedecia às divindades, com um mago genuíno que se acreditava popularmente ter "o poder de fazer tudo o que quisesse pela força misteriosa de certos encantamentos".⁴⁸ No mesmo século, o filósofo neoplatônico Plotino acusou alguns rivais de fazerem encantamentos destinados a atrair os poderes divinos superiores para servi-los.⁴⁹

Parece haver um consenso entre os historiadores de que as atitudes romanas em relação à magia se cristalizaram entre o século passado aC e o primeiro dC, e se tornaram convenções legais e sociais por volta de 250 dC.⁵⁰ Alguns atribuíram esse desenvolvimento a um novo desejo de categorizar variedades da experiência religiosa, e excluir atividades que pareciam entrar em conflito com suas expressões normativas. Isso tem sido relacionado, por sua vez, a uma maior definição de estranhos e ameaças à sociedade produzidas pela incorporação de mais e mais pessoas e classes de pessoas na cidadania romana. Outros deram mais ênfase ao aparecimento de uma elite individualizada impregnada de ideias gregas. A definição do mago como um estranho e uma ameaça é geralmente considerada como tendo surgido entre o tempo de escritores como o poeta Catulo e o político e estudioso Cícero em meados do século I aC e o de Plínio no final do século I dC. O primeiro ainda usava o termo *magus*, tirado do grego, em seu sentido original de sacerdote persa, mas mesmo assim Cícero podia falar da invocação de espíritos do submundo como uma nova e perversa prática religiosa. Plínio criticou a '*magia*', as práticas dos *magos*, como 'o mais fraudulento dos ofícios', destinado a 'dar ordens aos deuses' descobrindo e exercendo os poderes ocultos dentro do mundo natural, e traçou seu progresso da Pérsia e do Hebreus através da Grécia para o mundo romano, enfatizando assim sua origem estrangeira, bem como seu caráter pernicioso.⁵¹

À primeira vista, o desenvolvimento do direito romano parece seguir a mesma trajetória.⁵² O código das Doze Tábuas, dos primórdios da república – até onde pode ser reconstruído a partir de evidências posteriores – proibia o ato específico de desviar o lucro das colheitas da terra alheia

para a sua, como violação do direito de propriedade; mas não especificou que o meio era por magia. Também proibia 'uma canção maligna', que poderia significar um encantamento mágico ou meramente um insulto. Da mesma forma, a Lex Cornelia de 81 a.C. proibia vários meios de matar furtivamente, um dos quais era o *veneficium*, um termo que para os olhos modernos tem a mesma imprecisão frustrante que o grego *pharmaka*, pois pode significar tanto veneno quanto magia: mais uma vez, os povos antigos na prática muitas vezes achariam impossível distinguir entre os dois. As coisas ficam mais claras apenas no século II d.C., quando o trabalho do *mago* em geral passou a ser equiparado a *veneficium* e *maleficium*, significando a causa intencional de dano a outros. No século III, os códigos do direito romano estavam se adaptando a essa mudança, estendendo a Lex Cornelia para cobrir a fabricação de poções de amor, a realização de ritos para encantar, amarrar ou restringir, a posse de livros contendo receitas mágicas e as 'artes de magia' em geral. Possuir tal livro agora significava morte para os pobres e exílio para os ricos (com perda de propriedade), enquanto praticar ritos mágicos incorreria na pena de morte, com aqueles que os oferecessem por dinheiro sendo queimados vivos. Como a posse de livros e a prestação de serviços comerciais eram atividades que podiam ser prontamente comprovadas de forma objetiva, essas eram leis relativamente fáceis de aplicar.

Dois grandes problemas acompanham qualquer tentativa de entender o status real da magia no mundo romano. Uma é que muito pouca informação sobrevive sobre como essas leis foram realmente aplicadas; a outra, que era perfeitamente possível realizar caças às bruxas sem ter nenhuma lei contra a magia em si, se as vítimas fossem acusadas simplesmente de cometer assassinato por meios mágicos. Foi registrado, séculos depois, que em 331 aC uma epidemia atingiu Roma, com alta mortalidade, e mais de 170 cidadãs, duas delas nobres, foram condenadas à morte por causá-la com *veneficium*. Isso pode ter significado poções simples, já que os primeiros suspeitos, alegando ser curandeiros, foram obrigados a beber seu suposto remédio e morreram, desencadeando as prisões em massa. Os anos de 184 a 180 aC também foram uma época de doença epidêmica na Itália, e julgamentos muito maiores foram realizados em cidades provinciais, causando mais de duas mil vítimas na primeira onda e mais de três mil na segunda. Novamente a acusação era *veneficium*, e é impossível dizer se isso significava envenenamento no sentido direto, ou morte por ritos mágicos, ou uma mistura. [53](#) Se o segundo ou terceiro sentido da palavra era o que contava, e os relatos são precisos, então os romanos republicanos caçavam bruxas em uma escala desconhecida em qualquer outro lugar do mundo antigo, e em qualquer outro momento da história européia, como o corpo conta. registrados – por mais imprecisos que sejam – superam qualquer coisa em uma única onda de julgamentos modernos. [54](#) Nada parecido com isso é conhecido sob o Império Romano pagão, mas os indivíduos certamente foram processados então por praticar magia,

resultando ou não em dano físico a qualquer outra pessoa. O (suposto) caso de Apolônio e o (histórico) de Apuleio já foram citados: o primeiro foi acusado de usar ritos divinatórios para prever uma praga, e o segundo de garantir o amor de uma mulher lançando um feitiço. Adriano de Tiro, um advogado do século II especialista, foi citado como pronunciando que aqueles que ofereceram *pharmaka* para contratar (ele escreveu em grego) deveriam ser punidos "simplesmente porque odiámos seu poder, porque cada um deles tem um veneno natural", e eles oferecem uma "arte de injúria". [55](#) A Crônica do Ano 354 afirmava que Tibério, o segundo imperador de Roma no início do século I d.C., executou quarenta e cinco homens e oitenta e cinco mulheres *veneficiarii* e *malefici* no curso de seu reinado. [56](#) Mais uma vez, a terminologia é nebulosa, e os termos poderiam significar, respectivamente, vendedores de veneno e criminosos em geral; mas se assim for, os totais parecem muito baixos, e é mais provável que os mágicos sejam pretendidos. Além disso, quer os romanos estivessem ou não caçando bruxas no início do período imperial, eles certamente as imaginavam de uma maneira que os egípcios e gregos não faziam, mas os mesopotâmios, persas, hititas e hebreus sim. De fato, as imagens literárias que eles produziram foram a principal fonte antiga citada pelos primeiros autores modernos para provar a longa existência da ameaça da feitiçaria. Alguns deles ecoam, e de fato copiam, o modelo grego e helenístico da mulher apaixonada que procura usar a magia para garantir ou recuperar um parceiro. [57](#)

Além disso, no entanto, há personagens que não têm paralelo na literatura grega: mulheres que habitualmente trabalham uma magia poderosa e maligna, usando materiais e ritos repugnantes e invocando divindades e espíritos do submundo e noturnos, e fantasmas humanos. Eles aparecem no final do primeiro século aC e continuam nos séculos posteriores do império. Tal é a Canídia de Horácio, uma megera que envenena comida com seu próprio hálito e sangue de víbora, tem 'livros de encantamentos' e encena ritos com seus cúmplices para fabricar poções de amor ou arruinar aqueles que a ofenderam. Eles queimam materiais como galhos cultivados em túmulos, penas e ovos de coruja, sangue de sapo e ervas venenosas, e destroem um cordeiro preto, como oferendas aos poderes da noite. Eles também fazem imagens de pessoas e matam uma criança para usar partes de seu corpo em suas misturas. Prevê-se que eles serão apedrejados até a morte por uma multidão, e seus corpos deixados para os animais comerem. [58](#) Outro é o Erictho de Lucano, outra velha repulsiva que compreende "os mistérios dos magos que os deuses abominam", porque eles podem "amarra a divindade relutante". Mesmo praticantes comuns, Lucan assegura a seu público, podem induzir o amor impotente, parar o sol em seu curso, trazer chuva, deter marés e rios, domar animais de rapina e derrubar a lua. Erictho possui ainda a capacidade de aprender o futuro reanimando cadáveres com uma poção de espuma de cão, vísceras de lince, corcova de hiena, medula de veado, pedaço de monstro marinho, olhos de dragão,

pedras de ninhos de águias, serpentes e ervas mortais: como Canidia, suas misturas são a apoteose do *veneficium*. Como ela, também pratica o sacrifício humano, mas em escala maior, até mesmo cortando crianças do ventre para oferecer queimadas em altares. [59](#) Os rituais de ambas as mulheres invertem todas as normas da prática religiosa convencional. Figuras semelhantes aparecem em o trabalho de outros poetas, embora desenhado com menos detalhes. Virgílio escreveu sobre uma sacerdotisa estrangeira com o poder de infligir alegria ou agonia a outros humanos por meio de seus feitiços, reverter os movimentos de rios e estrelas, fazer as árvores marcharem e a terra rugir e convocar os espíritos das trevas. [60](#) Ovídio produziu uma bruxa bêbada chamada Dipsas, que compreendia o poder das ervas e ferramentas mágicas e podia controlar o clima, ressuscitar os mortos e fazer as estrelas pingarem sangue e tornar a lua vermelha, além de realizar o truque usual com os rios. [61](#) O equivalente de Propério era Acanthis, cujas poções podiam fazer um ímã deixar de atrair ferro, uma mãe pássaro abandonar seus filhotes e a mulher mais fiel trair seu marido. Ela também tinha o poder de mover a lua à sua vontade e se transformar em um lobo. [62](#) O equivalente de Tibulo, chamado *saga*, podia realizar os mesmos feitos com a lua, os rios, o clima e os mortos, e (com um encantamento) enganar os olhos: as bruxas romanas inverteram a ordem natural e a religiosa. [63](#) Apuleio, ele próprio não estranho a acusações de magia, colocou uma série de mulheres feiticeiras de diferentes idades e graus de maldade e poder em um romance. Eles são todos assassinos, lascivos ou sacrílegos, e usam a magia para conseguir o que querem: Apuleio observa que as mulheres como sexo costumam fazer isso. Sua invenção mais aterrorizante, Meroe, pode baixar o nível do céu, parar o planeta girar, derreter montanhas, apagar as estrelas e convocar as divindades. Rotineiramente, suas bruxas podem mudar suas próprias formas, e as de outros, em animais. [64](#) No mesmo período, um personagem mais velho ocasionalmente recebia a mesma transformação: sobretudo Medeia, que poetas e dramaturgos romanos transformaram em uma figura mais sombria, realizando o tipo de elaborados ritos noturnos, para poderes sombrios, creditados a essas figuras de bruxas. [65](#) O satirista Petronius testemunhou a familiaridade do estereótipo da bruxa terrível e poderosa em meados do século I dC, enviando-o em seu próprio romance. O anti-herói, precisando de uma cura para a impotência sexual, que ele atribuiu à feitiçaria, pede ajuda a uma velha sacerdotisa que se orgulha de possuir todos os poderes sobre a natureza atribuídos a Canidia, Erictho, Meroe e sua espécie, mas que vive em pobreza e miséria e prova ser um charlatão. [66](#)

Pode-se perguntar com justiça se alguma dessas coisas pretendia ser levada tão a sério na época quanto os primeiros demonologistas modernos viriam a levá-la mais tarde. Afinal, são invenções literárias que aparecem em gêneros equivalentes à fantasia romântica, ficção gótica, sátira e comédia. Um elemento importante de exagero absurdo estava claramente presente.

Por outro lado, tais imagens – de magia potente operada por mulheres más – não teriam sido escolhidas se não ressoassem até certo ponto com os preconceitos e preconceitos do público-alvo. Kimberley Stratton ligou plausivelmente sua aparência a uma preocupação com a licença sexual percebida e o luxo das mulheres romanas no mesmo período, combinado com um ideal de feminilidade. castidade como indicador de estabilidade e ordem social. A imagem da bruxa, a seu ver, surgiu como a antítese dessa versão idealizada e politizada do comportamento feminino. [67](#) Por mais persuasivo que seja o argumento, este ainda precisa mais uma vez levar em conta a probabilidade de que a imagem tenha florescido tão rápida e luxuriantemente porque foi plantada em solo fértil para ela. Afinal, os romanos que a produziam e consumiam tinham a memória histórica de terem matado quase duzentas mulheres em sua cidade, séculos antes, por terem produzido deliberadamente uma grande epidemia que ceifou um grande número de vidas, usando *veneficium*. De acordo com as realidades médicas, todas elas seriam inocentes desse delito e, portanto, sua sociedade já precisaria acreditar na capacidade e na vontade das mulheres de cometê-lo. Um número desconhecido de mulheres, talvez a maioria, estaria entre as milhares de vítimas dos julgamentos em massa pelo mesmo crime na década de 180 aC. Roma, portanto, já tinha um senso de mulheres perversas como agentes de assassinato e perturbação social que usavam meios ocultos. Da mesma forma, embora com consequências muito mais suaves tanto na realidade social quanto na literatura, deve ser significativo que quando os gregos concebessem figuras divinas ou semidivinas que usavam magias perigosas, como Circe e Medeia, estas fossem mulheres. Parece que as culturas que definiram a magia como uma atividade ilícita, desonrosa e ímpia, e nas quais as mulheres eram excluídas da maior parte do poder político e social, como a grega e a romana (e a hebraica e a mesopotâmica), tendiam a unir os dois em um único estereótipo do Outro ameaçador. No caso romano, porém, os resultados, tanto práticos quanto literários, foram os mais dramáticos.

Não está claro o quanto uma crença no 'mau-olhado' temperou ou se misturou com o medo de bruxaria de Roma. Os romanos certamente tinham um. Virgílio descreveu um pastor que culpou "o olho" por uma doença em seu rebanho, enquanto Plínio e Varrão escreveram sobre o uso de amuletos para evitá-lo das crianças e Plínio sobre a eficácia de cuspir três vezes para quebrar seu poder. Plínio e Plutarco discutem os detalhes da crença nele, e testemunham que se acreditava que ele era exercido deliberadamente e inadvertidamente, e a disposição de reconhecer o último efeito deveria, em teoria, ter amortecido alguém para culpar as bruxas por danos. Eles também registram, no entanto, que se pensava que era uma propriedade especial de estrangeiros, pais e mulheres com pupilas duplas (uma condição rara). Isso não teria afetado a grande maioria das pessoas suspeitas de feitiçaria e, portanto, a crença provavelmente não teria, na prática, mitigado muito. [68](#) Outra indicação de que os romanos levavam a feitiçaria a sério é que eles se

tornaram os primeiros povos na Europa e no Oriente Próximo desde os hititas, mais de mil anos antes, a acusá-la de forma recorrente de arma política. Estes cravejaram os dois primeiros reinados da primeira dinastia imperial, como uma característica de suas tentativas de estabelecer sua autoridade e a estabilidade do estado. O primeiro imperador, Augusto, vinculou essa estabilidade a uma suspeita de magos ao declarar guerra a todas as tentativas não oficiais de prever o futuro, o que poderia servir para encorajar as pessoas em ambições políticas disruptivas. Um decreto no início de seu reinado ordenou a expulsão de todos os *goëtes* e *magoi* da cidade, e a retenção apenas das formas nativas e tradicionais de buscar oráculos das divindades e do mundo natural. Essa medida foi repetida nove vezes nos cem anos seguintes (testemunhando sua importância contínua ou sua falta de efeito), e Augusto teria ordenado a queima de mais de dois mil livros de escritos proféticos por pessoas não autorizadas. [69](#) O imperador seguinte, Tibério, levou um proeminente senador ao suicídio ao investigar acusações contra o homem de consultar *magos* e astrólogos babilônicos e tentar convocar espíritos do submundo com "encantamentos". Outro importante senador então recorreu ao suicídio quando acusado de implicação na morte do herdeiro presuntivo do trono, Germânico, por ter restos de corpos humanos, tábua de maldição, cinzas carbonizadas e manchadas de sangue e outros instrumentos de magia maligna escondidos ao redor do príncipe. Iar. Alegou-se que a imperatriz viúva Lívia, mãe de Tibério, acusou uma amiga de sua odiada enteada Agripina de *veneficia*, enquanto a própria filha de Agripina, que levava seu nome, acusou três rivais de usar magia, um dos quais também foi levado ao suicídio. Uma nobre foi acusada de enlouquecer o marido com 'encantamentos e poções'. Depois disso, tais acusações desapareceram da alta política, apenas para reaparecer espetacularmente no século IV, quando mais duas dinastias lutaram para se estabelecer, a Flaviana e a de Valentiniano. Eles parecem ter sido uma característica apenas daquele fenômeno ocasional na história romana, a estabilização prolongada de uma nova família imperial. [70](#)

Resta considerar a evidência para o funcionamento real da magia destrutiva, e o medo dela, entre as pessoas no Império Romano. Por sua própria natureza, isso é relativamente escasso, mas existe; e isso mesmo ao excluir, por enquanto, os textos de magia ceremonial complexa, que será assunto de um capítulo posterior. Tábua de maldição persistiram em sua terra natal grega original e se espalharam por grande parte do império. [71](#) Uma tabuleta de chumbo com inscrições colocada no túmulo de uma mulher em Larzac, no sul da França, alegava a existência de dois grupos rivais de 'mulheres dotadas de magia'. Um lançou feitiços maliciosos contra o outro 'colando' ou 'picando', talvez de imagens de suas vítimas pretendidas, e foi frustrado por contra-magia auxiliada por uma 'mulher sábia' adicional: a pessoa na tumba pode ter sido uma das supostas vítimas do conflito, ou de um dos que nele triunfaram, ou a tabuinha pode simplesmente ter sido alojada em um túmulo como parte de um rito para trabalhar com os mortos ou suas

divindades. ⁷² Andrew Wilburn conduziu um estudo das evidências materiais para o funcionamento da magia, e especialmente de maldições, em três locais, nas províncias romanas do Egito, Chipre e Espanha, respectivamente. Sua conclusão é que a maldição de oponentes ou opressores, muitas vezes usando os serviços de especialistas, era um aspecto regular e importante da vida sob o domínio imperial, embora não respeitável. ⁷³ Parece fundamentar a famosa declaração do estudioso e administrador romano Plínio, no primeiro século, de que “ninguém tem medo de ser vítima de um feitiço maligno”. ⁷⁴

Também está claro que as pessoas identificaram indivíduos que amavam como vítimas de tais feitiços. Na década de 20 d.C., a princesa Lívia Júlia, nora do imperador Tibério, deixou uma inscrição para lamentar a perda de seu pequeno escravo, que ela acreditava ter sido morto ou sequestrado por uma *saga*, uma das Palavras romanas para uma feiticeira. ⁷⁵ Este é um testemunho vívido de que as acusações de feitiçaria feitas pela família imperial durante aquele reinado não foram meramente produto de oportunismo político cínico. Um dos principais estudiosos da magia grega e romana nas últimas décadas, Fritz Graf, fez um estudo sistemático de epítáfios semelhante ao encomendado por Livia Julia, para pessoas, geralmente jovens, que se pensava terem sido mortas por magia. Encontrou trinta e cinco, a maioria da metade oriental, grega do império e dos séculos II e III. Eles não eram comuns entre as inscrições de túmulos para jovens, sugerindo que a morte prematura não era geralmente atribuída à feitiçaria, e clamavam por vingança divina sobre os agressores, que às vezes eram desconhecidos e às vezes suspeitos e nomeados (as mulheres são apenas um pouco mais comuns do que os homens). entre esses suspeitos). Graf sugeriu que essa tática de apelar às divindades evitou a necessidade de acusações legais. ⁷⁶

Até que ponto isso é verdade é difícil dizer, dada a falta de arquivos legais sobreviventes do período pagão do império. Podemos estar razoavelmente certos de que não houve caçadas e julgamentos em massa, porque estes certamente teriam deixado vestígios nos registros históricos. É muito mais difícil julgar se as acusações individuais chegaram ou não aos tribunais e, em caso afirmativo, com que seriedade foram tratadas. Ocasionalmente, um é revelado por uma chance de sobrevivência de evidência, como o papiro egípcio que registra que um fazendeiro no Fayum denunciou vizinhos ao governador local por usar magia para roubar suas colheitas. O desfecho do caso é desconhecido. ⁷⁷ A explosão apaixonada de Lívia Júlia com a morte de seu filho escravo incluía um apelo às mães romanas para que protegessem seus próprios filhos contra esses feitiços malignos. Só é possível imaginar se eles precisavam de tal aviso e se compartilharam a mesma reação quando seus filhos morreram ou desapareceram, e que medidas, se houver, eles tomaram contra os supostos assassinos.

A Demônio da Noite

Algumas sociedades em diferentes partes do mundo sustentaram dois conceitos simultâneos de bruxa, um assumindo a forma de um ser teórico, que opera à noite e realiza feitos efetivamente sobre-humanos, e outro representando seres humanos genuínos que são suspeitos e acusados de feitiçaria em dia a dia. Os tswana de Botswana, por exemplo, distinguiam as 'bruxas da noite' dos 'feiticeiros do dia'. As primeiras deveriam ser velhas malvadas, que se reuniam à noite em pequenos grupos e iam, nuas e sujas de cinzas brancas ou sangue humano, em torno das propriedades para prejudicar os habitantes. Dizia-se que eles passavam por portas trancadas, tendo jogado os presos em um sono profundo. Na prática, esses seres eram tratados como mais ou menos fictícios, poucos afirmando tê-los visto e muitos se recusando abertamente a acreditar neles. Os 'feiticeiros do dia' eram membros comuns da tribo que deveriam tentar ferir inimigos pessoais com combinações de feitiços e substâncias materiais. Todos acreditavam neles.⁷⁸ Do outro lado do Velho Mundo, nas Ilhas Trobriand, os habitantes falavam de mulheres que voavam nuas à noite, mas invisíveis para as vítimas, reunidas em recifes no mar para tramar o mal e removiam órgãos de humanos vivos para canibais festas, afligindo assim suas vítimas com fraqueza e doença. Eles também acreditavam que certos membros masculinos da comunidade aprenderam a usar uma combinação de magia, materiais naturais e ajudantes de animais para infligir doenças e morte a vítimas escolhidas. Eram os últimos que eram temidos na vida cotidiana, enquanto os primeiros eram responsabilizados por grandes catástrofes ocasionais, como epidemias.⁷⁹ Esses sistemas de crenças duais têm sido bastante comuns, embora não onipresentes, entre as sociedades que acreditam na feitiçaria.

Os antigos romanos eram um povo que possuía tal sistema de pensamento e, ao fazê-lo, aproveitou outro aspecto bem disperso da crença humana, a tendência de associar bruxas a corujas. Afinal, essa família de pássaros tem cinco características que as pessoas costumam achar sinistras: hábitos noturnos, movimentos silenciosos, predação, olhar direto e capacidade de virar a cabeça completamente. Nas línguas nativas americanas do Cherokee e do Menominee, a palavra para a coruja e a bruxa é a mesma, e a crença de que as bruxas poderiam assumir a forma de corujas foi encontrada do Peru ao Alasca. Ainda mais difundida é a ideia de que as corujas, ou humanos em sua forma, foram responsáveis pela onipresente tragédia humana do adoecimento e morte súbita, inesperada e misteriosa de bebês e crianças pequenas. Foi encontrado entre muitos povos norte-americanos, mas também na África Central e Ocidental e na Malásia.⁸⁰ Essa também era uma característica da cultura romana, mas como um canto de um complexo de ideias que abrange o Oriente Próximo e Mediterrâneo, que também nos permite alguma oportunidade de penetrar no mundo do pensamento da Alemanha pagã.

Este complexo é revelado pela primeira vez na Mesopotâmia, onde no início do segundo milênio aC as listas de demônios ou fantasmas

compilados nos ritos de purificação e exorcismo incluem um grupo intimamente relacionado com sete nomes diferentes que compartilham o componente *lil*. Os quatro primeiros eram do sexo feminino, os três últimos do sexo masculino. Eles parecem ter sido espíritos eróticos que se uniram com humanos em seus sonhos, desgastando-os e atormentando-os. No primeiro milênio, eles também parecem ter sido considerados perigosos para as mulheres no parto, embora a demônia da Mesopotâmia, que era a inimiga especial de bebês, mulheres grávidas e novas mães, fosse uma com cabeça de leoa chamada Lamashtu.⁸¹ Um texto de exorcismo fenício do século VII aC chama uma *lili* de 'voadora em uma câmara escura', o que se adequaria a esses papéis, e a retrata como uma esfinge alada.⁸² Na Bíblia hebraica há uma famosa referência a uma *lilith* (em Isaías 34:14), em uma lista de seres que assombram uma terra devastada pela ira divina; mas foi sugerido que, como os outros na lista são animais selvagens genuínos, o *lilith* pode aqui significar um pássaro noturno, provavelmente, de fato, a 'coruja' da tradução King James.⁸³ Se assim for, a conexão linguística entre demônios noturnos ou fantasmas malévolos e um pássaro noturno é sugestiva para o que se segue.

Esses demônios ou fantasmas representam a continuidade mais forte e convincente entre o sistema de crenças da antiga Mesopotâmia e o das taças de encantamento feitas na mesma região entre (provavelmente) 400 e 800 d.C. Foi mencionado que 90 por cento dos feitiços de proteção sobre eles visavam demônios, em vez de humanos, e cerca de metade deles eram 'liliths' e *lilin*. Os primeiros eram do sexo feminino, e preservavam o duplo caráter dos *lil*-spirits mais velhos, de vir aos homens em sonhos eróticos e pôr em perigo as mulheres, como virgens, durante a menstruação, e na concepção, gravidez e parto, junto com seus bebês: isso porque uma 'lilith' se considerava a verdadeira amante do homem que ela predava sexualmente, e assim tratava sua esposa humana e seus filhos com um ciúme assassino. O *lilin masculino* trouxe sonhos eróticos para as mulheres. Um desenho e algumas inscrições indicam a aparência de uma *lilith*, como uma jovem nua com longos cabelos desgrenhados e seios e genitais proeminentes: em sua sexualidade agressiva e imodesta e estado desleixado e selvagem, a antítese da esposa judia bem-comportada ou filha da idade. Às vezes, a mesma figura é mencionada nas taças como um único ser, Lilith, que também aparece nos textos do Talmud, que concordam com seus longos cabelos, e um dos quais também lhe credita asas. Em um texto judaico do século VIII, o Alfabeto de Ben Sira, Lilith de repente deu um salto quântico em sua personalidade mitológica, recebendo uma história como a primeira esposa de Adão e integrado na Bíblia hebraica. Ela estava a caminho de se tornar o demônio mais temido do judaísmo e uma das grandes figuras imaginárias do mundo ocidental.⁸⁴

Os gregos falavam de vários demônios matadores de crianças no exterior à noite, chamados (no singular) *mormō*, *mormoluke*, *gellō* e *lamia*, que eram, como na Mesopotâmia, também perigosos para as mulheres jovens, na

véspera do casamento ou durante ou após o parto . aniversário. Além disso, os *lamiai* eram considerados predadores de homens jovens, a quem eles tentavam sexualmente antes de devorar. A maioria – no estilo grego – foi transformada em personalidades com seus próprios mitos, nos quais geralmente se apresentavam como mulheres humanas que morreram prematuramente ou perderam seus próprios filhos tragicamente. [85](#) Sua semelhança com os espíritos da Mesopotâmia pode ser o resultado de transferência direta, pois Lamashtu pode ser o original de *lamia* , e um tipo de demônio mesopotâmico chamado *galla* pode estar por trás de *gello* , embora isso não seja provado conclusivamente. [86](#) São os romanos, no entanto, os mais significativos para a presente investigação, pois o mais comumente mencionado de seus horrores de assassinato de crianças era a *strix* (forma plural *striges* ou *strigae*), uma figura que eles deram aos gregos pelo últimos séculos aC. O que era distintivo sobre o *strix* era que, enquanto os monstros gregos eram como humanos feios ou serpentes, ele se assemelhava fortemente a uma coruja, ou (em menor grau) a um morcego, sendo uma criatura alada e com garras, que voava à noite e tinha um grito estridente horrível. A semelhança era mais forte porque os romanos às vezes pareciam usar o mesmo nome para uma espécie de coruja real. [87](#) As ações e o papel da *strix* variavam de caixa para caixa, mas todos concordavam que eram más notícias. Para alguns, era uma criatura de mau agouro, um prenúncio de guerra civil e estrangeira, que pendia de cabeça para baixo. Sua principal função, no entanto, era atacar crianças pequenas à noite, enfraquecendo-as ou matando-as, alimentando-se de seu sangue, força vital ou órgãos internos. Quando uma vítima estava morta, podia comer o cadáver. Ao contrário dos monstros matadores de crianças do leste, parece não ter nenhuma conexão inerente com a sexualidade. O pretenso cientista Plínio não tinha certeza se os *striges* eram criaturas genuínas ou fictícias, enquanto o poeta Horácio zombava da crença neles; e, de fato, aparecem quase inteiramente em obras de literatura imaginativa, e não em códigos de leis ou histórias. Por outro lado, no século VII d.C. João Damasceno ainda podia notar que as pessoas comuns de seu tempo, apesar dos ensinamentos do cristianismo, ainda acreditavam em fantasmas e *striges* , que se infiltravam em casas trancadas e estrangulavam bebês adormecidos.

Uma coisa que era distintamente romana sobre a *strix* era sua conexão com a feitiçaria, que era baseada em uma qualidade das bruxas romanas, mencionada anteriormente, que não era compartilhada por suas contrapartes do Oriente Próximo e do Oriente Médio: elas eram metamorfos, capazes de se transformar em formas animais em ordem de ir para o exterior. Isso abriu a possibilidade de que os *striges* fossem de fato bruxas temporariamente transformadas. As Dipsas de Ovídio possuíam, além de todos os seus outros poderes, o de voar à noite vestido de penas. Em outro trabalho, Ovídio deixou em aberto a questão de saber se os *striges* eram pássaros de verdade ou anciãs que foram transformadas em pássaros por feitiços. [88](#) No século I

d.C., o gramático Sextus Pompeius Festus poderia definir *strigae* simplesmente como "o nome dado às mulheres que praticam magia, e também são chamadas de mulheres voadoras".⁸⁹ Os romancistas posteriormente aproveitaram a ideia, pois tanto Luciano (ou alguém que escreve como ele) quanto Apuleio produziram relatos de uma mulher se despindo, esfregando o corpo com unguento enquanto realizava ritos particulares, e depois se transformando em uma coruja e voando por um janela para a noite.⁹⁰ Como em todos os casos ela está em busca de um amante, e é uma mulher altamente sexuada em seu auge, apaixonada por homens jovens e inclinada a destruir aqueles que a rejeitam, essa imagem fornece o elo entre as *lutas* e a sexualidade predatória que faltava mais cedo; e assim os encaixa mais perfeitamente no padrão mais amplo de crença em tais figuras que se estendem até a Mesopotâmia. Apuleio, de fato, desmoronou ainda mais as distinções, referindo-se duas vezes a uma de suas bruxas humanas como uma *lâmia*.⁹¹

Esse complexo de crenças em evolução também pode fornecer uma chave para desvendar as atitudes em relação à feitiçaria das tribos germânicas pagãs que viveram ao norte do Império Romano e o invadiram a partir do final do século IV para conquistar sua metade ocidental e substituir os reinos sucessores. próprios.⁹² Fazer isso envolve atravessar a fronteira convencional entre o antigo e o medieval, para considerar alguns textos posteriores que lançam luz sobre crenças anteriores. Um dos passos dados na formação desses reinos sucessores era geralmente a proclamação de um código de leis, à maneira romana e na língua romana, do latim. O mais antigo deles a sobreviver, e possivelmente o primeiro a ser emitido, é o do rei Clóvis dos francos, para a parte norte de seu reino, mais tarde a França, em 507-11. É, portanto, o menos romanizado e, como foi criado apenas algumas décadas depois que os francos aceitaram o cristianismo, mantém muitos ecos da cultura pagã. Duas de suas cláusulas aparentemente dizem respeito à magia ruim. Prescreve-se uma multa enorme para quem cometer *maleficia* contra outra pessoa, ou matar com uma poção: ambos os atos provavelmente foram considerados aqui como mágicos, como estão nos códigos romanos que estão sendo copiados. O outro impõe a mesma penalidade pesada a uma *estria* que 'come' uma pessoa. Esta é uma versão da palavra *strix* e sugere uma crença nativa em uma mulher noturna que consome a vida de uma pessoa magicamente. Mais duas cláusulas fornecem mais informações. Multa-se quem acusa falsamente alguém de ser um *herburgius* e glosa o termo como significando "aquele que carrega um caldeirão para onde as *estrias* cozinham". Isso sugere que se acreditava que as mulheres noturnas em questão se reuniam para cozinhar e comer a gordura ou os órgãos eles subtraíam de suas vítimas: uma tradição também encontrada em partes da África. Uma multa maior foi direcionada para qualquer um que falsamente chamassem uma mulher livre de *estria*, o que era claramente um insulto muito sério.⁹³ Outras tribos germânicas tinham o

mesmo medo da mesma figura. O código de leis dos alamanos, do início do século VII, ordenava multar uma mulher que chamasse outra de *estria*.⁹⁴ No mesmo período, o rei lombardo Rothari multou qualquer um que chamasse uma jovem sobre a qual eles eram guardiães de *striga* ou *masca*, presumivelmente às vezes para colocar as mãos em sua herança: o segundo termo, 'mascarado', poderia ser outra palavra para o mesmo ser, ou para um mago diferente que fere furtivamente. Outra multa foi infligida a qualquer um que matasse a serva ou escrava de outra pessoa por ser uma *striga* ou *masca*, 'porque de forma alguma as mentes cristãs devem acreditar que uma mulher pode comer um ser humano vivo por dentro'.⁹⁵ Em 789, o primeiro imperador do Sacro Império Romano a emergir dos povos germânicos, Carlos Magno, informou aos recém-conquistados saxões, que estavam passando por uma conversão forçada ao cristianismo, que "se alguém, enganado pelo diabo, acredita, como é costume entre os pagãos, , que qualquer homem ou mulher é uma *striga* , e come homens, e por isso queimar essa pessoa até a morte ou comer sua carne, ele será executado."⁹⁶ Pode-se notar que os reinos sucessores adotaram a atitude dos romanos eruditos: que seres como a *strix* provavelmente não existiam. Os próprios códigos são, no entanto, testemunho de que nos tempos pagãos todas as classes da sociedade alemã acreditavam neles. Esta era uma diferença significativa da situação romana e, além disso, enquanto a *strix romana* era principalmente um perigo para as crianças, o equivalente germânico supostamente atacava pessoas de todas as idades. Essa crença continuou como uma tradição popular tenaz até a Idade Média.⁹⁷ Por volta do ano 1000, o monge suíço Notker Labeo comentou que, enquanto se dizia que as tribos estrangeiras selvagens praticavam o canibalismo, dizia-se que as bruxas 'aqui em casa' faziam o mesmo.⁹⁸ Pouco depois, Burchard de Worms prescreveu uma penitência pela crença entre as mulheres de que, enquanto seus corpos jaziam em suas camas à noite, elas podiam sair como espíritos por portas fechadas para se juntar a outras mulheres da mesma espécie. Eles então se uniam para matar pessoas e cozinhá-las e comer seus órgãos, restaurando-os a uma vida breve e enfraquecida substituindo as partes que haviam sido tiradas por palha ou réplicas de madeira. Ele achou isso uma ilusão diabólica.⁹⁹ No início do século XIII, Gervase de Tilbury descartou como produto de alucinações uma tradição encontrada na Alemanha e na França de que mulheres conhecidas como *lâmias*, *mascas* ou *estrias* voavam à noite por grandes distâncias para entrar nas casas das vítimas escolhidas, dissolver seus ossos dentro de suas corpos, sugar seu sangue e roubar seus bebês.¹⁰⁰

Fontes mais antigas podem ajudar a reconstruir mais o contexto cultural no qual tais ideias desempenharam um papel. Uma sucessão de autores romanos observou que os alemães atribuíam às mulheres poderes especiais como adivinhos e profetisas. Júlio César ouviu que um exército alemão não o havia atacado como esperado porque as 'matronas' nele haviam declarado

que a batalha seria infeliz se travada antes da próxima lua cheia: César acrescentou que era costume que essas mulheres tomassem essas decisões por 'lotes e adivinhação'. [101](#) No século seguinte, o historiador romano Tácito relatou que os alemães consideravam as mulheres "dotadas de algo celestial", o que lhes dava o poder de ver o futuro, e que várias de suas profetisas mais famosas eram veneradas quase como deusas. [102](#) Uma sucessão de tais figuras é registrada entre as tribos e reinos germânicos por outros historiadores antigos e do início da Idade Média, fazendo com que o folclorista do século XIX Jacob Grimm sugerisse que a antiga cultura alemã havia investido as mulheres com maiores poderes inerentes do que os homens, tanto para adivinhação quanto para magia em geral – o que certamente combinaria com o medo de vagabundagem noturna, mulheres comedoras de carne. [103](#)

O que está faltando nessa imagem é qualquer noção de como a magia boa e má em geral foi concebida e generificada entre os povos germânicos pagãos. Da mesma forma, há muito pouca informação sobre como a magia e seus praticantes foram caracterizados, implantados e evitados entre as pessoas comuns no Império Romano pagão. Temos algumas imagens marcantes de certos tipos dele, e elas, que são significativas e permitem tirar algumas conclusões, mas faltam grandes áreas de conhecimento relevante.

Resumo

Pode-se argumentar a partir de todos os dados acima que quando a magia é o assunto sob escrutínio, o antigo mundo europeu pode de fato ser dividido em diferentes regiões, com atitudes e tradições contrastantes. Os egípcios não faziam distinção entre religião e magia, não distinguiam os demônios como uma classe de seres sobrenaturais e não tinham noção da figura da bruxa. Os mesopotâmios temiam tanto demônios quanto bruxas, e os persas combinaram esse medo com uma divisão do cosmos em poderes opostos do bem e do mal, os hititas o introduziram na alta vida política e os hebreus o misturaram com a crença em um único, bom, divindade com um único culto permitido. Os gregos (ou pelo menos alguns deles) fizeram uma distinção entre religião e magia, em detrimento desta e de alguns de seus praticantes, mas não parecem ter tido uma ideia de feitiçaria. Os romanos fizeram a mesma distinção e a acompanharam com um conceito vívido de feitiçaria e bruxas, que se estendia à criminalização de muitas formas de magia. Os alemães temiam uma seita mítica de bruxas canibais voadoras noturnas, que se projetavam na vida real, e criminosos acusações, uma mitologia muito mais difundida – encontrada até a Mesopotâmia – sobre demônios noturnos. É possível tirar uma conclusão simples e grosseira de tudo isso: que os primeiros julgamentos de bruxas modernos derivaram, em última análise, do fato de que o cristianismo ocidental conseguiu misturar a crença mesopotâmica em demônios e bruxas, a persa em um dualismo cósmico gritante, a crença hebraica uma em uma única divindade verdadeira, ciumenta e finalmente todo-poderosa, a grega em uma diferença entre

religião e magia, a romana em bruxas e (talvez) a necessidade de caça às bruxas em tempos de necessidade especial, e a alemã em canibais humanos assassinos e voadores noturnos que eram em sua maioria ou totalmente mulheres. Haveria alguma verdade em tal ideia, mas ignoraria toda uma gama de complicações e sutilezas que são necessárias para explicar por que os primeiros julgamentos modernos demoraram tanto para ocorrer após o triunfo do cristianismo na maior parte da Europa, por que eles foram relativamente de curta duração e por que eles aconteceram quando e onde eles aconteceram. Em vez disso, as tradições antigas desempenharam um papel importante na formação das crenças europeias de feitiçaria de maneiras mais complicadas e sutis, e por um longo período de tempo: e esse processo será o assunto da maior parte do restante deste livro.

3

O CONTEXTO XAMÂNICO

TERMO 'XAMANISMO' é um termo inteiramente criado pela erudição ocidental e dependente, em todos os seus usos públicos atuais, das definições que essa erudição fez dele. Sua utilidade na linguagem cotidiana, acadêmica e popular, deve-se em grande parte ao fato de que essas definições são tão diversas que não representam mais uma classificação: nas palavras de um especialista, Graham Harvey, elas são mais um 'campo semântico'. 1 O próprio termo foi cunhado por autores alemães no século XVIII e continuou a desenvolver e expandir seus significados desde então. Embora os antropólogos tenham fornecido grande parte do material para seu estudo, muitas vezes têm sido cautelosos desde meados do século XX, por causa de sua imprecisão, e tem sido aplicado mais livremente nas disciplinas de religião comparada, história da religião., e estudos religiosos, e por alguns historiadores, arqueólogos, especialistas em literatura e psicólogos, além de ter uma grande moeda não acadêmica. 2 Em sua aplicação mais ampla, é usado para descrever a prática de qualquer pessoa que acredita, ou afirma, comunicar-se regularmente com espíritos, conforme definido na abertura deste livro. Mais frequentemente, o termo é aplicado às técnicas de uma pessoa que se comunica regularmente com espíritos em uma sociedade tradicional não-ocidental, e o faz em benefício de outros membros dela. É concedido ainda mais freqüentemente a tal pessoa que aparentemente faz a comunicação com espíritos em estado alterado de consciência, mais comumente descrito como transe. Muitas vezes, algum refinamento adicional é necessário para atender à definição de xamanismo, como a capacidade de sempre controlar os espíritos, em vez de ser controlado por eles; ou enviar o próprio espírito da pessoa para outros mundos, deixando o corpo temporariamente; ou o uso de uma representação dramática para fazer o necessário contato com os espíritos. No extremo mais restrito do campo semântico estão aqueles que limitariam o termo às técnicas específicas de tais figuras. na Sibéria nativa e partes vizinhas da Eurásia, pois é derivado da palavra 'xamã', usada por essas pessoas em um dos grupos linguísticos da Sibéria, os Tungus. Alguns autores de fato o empregam para significar todo o sistema religioso dos habitantes desta região. 3 Não há nenhum meio pelo qual qualquer um desses usos da expressão possa ser objetivamente julgado mais legítimo do que os outros: na prática, autores acadêmicos e não acadêmicos escolhem um ou outro de acordo com a conveniência de seu argumento particular. A este respeito, a torre de marfim da erudição profissional tornou-se uma Torre de Babel. O xamanismo e o problema de suas definições tornaram-se um problema no estudo da feitiçaria moderna por causa do trabalho de um dos historiadores mais célebres da Itália, Carlo Ginzburg. Entre as décadas de 1960 e 1980, ele desenvolveu uma abordagem baseada originalmente em sua descoberta

de uma antiga tradição moderna no distrito de Friuli, no nordeste de seu país, sobre pessoas chamadas *benandanti*, 'aqueles que vão bem'. Estes alegavam que à noite, quando seus corpos dormiam ou em algum tipo de transe, seus espíritos saíam para lutar com os das bruxas pelo bem-estar da comunidade. Ele viu imediatamente que essa ideia correspondia a algumas das atividades associadas aos xamãs e detectou outras tradições de figuras semelhantes em lugares que abrangem toda a extensão da Europa Oriental. Ele sugeriu que ambos derivavam de um corpo comum de ideias antigas, que uma vez cobriam a Eurásia, e que as memórias dessas ideias ajudaram a criar o estereótipo moderno do sábado das bruxas. Ele estava ciente da dificuldade de caracterizar o xamanismo e tratou dele falando de 'elementos de origem xamanística que já estavam enraizados na cultura popular, como o vôo mágico e a metamorfose animal': em outras palavras, pessoas como os *benandanti* não necessariamente praticam o próprio xamanismo, mas recorrem a velhas práticas que dele derivam ou se assemelham a ele.⁴ O sentido de Carlo Ginzburg sobre o que deveria ser o xamanismo tinha uma notável semelhança com o dominante durante o período em que suas idéias estavam se desenvolvendo. Esta foi muito particular, articulada por Mircea Eliade, um refugiado romeno que se estabeleceu nos Estados Unidos e se tornou sua principal autoridade em história da religião: na década de 1970, metade de todos os professores catedráticos americanos nessa disciplina eram seus alunos.⁵ Ele também foi o estudioso ocidental mais influente do xamanismo durante meados do século XX, definindo-o como uma antiga tradição universal e muito antiga pela qual uma elite de magos guerreiros enviava suas próprias almas e o pelotão de espíritos que eles controlavam para lutar contra forças do mal para o bem de suas comunidades.⁶ A aparente relevância desse modelo para o *benandanti* de Ginzburg deveria ser óbvia, e o próprio Eliade o percebeu e comentou, propondo que fosse estendido a outras figuras encontradas nas culturas folclóricas do sudeste europeu.⁷

Os estudiosos húngaros receberam apoio para uma associação entre tipos particulares de magos populares europeus e xamãs. O povo húngaro, os magiares, migrou para o oeste em sua atual pátria das estepes eurasianas no início da Idade Média e falava uma língua da mesma família (urálica) que algumas usadas pelos povos siberianos ocidentais que praticavam o xamanismo clássico. Alguns húngaros perceberam, em meados do século XX, uma semelhança entre os xamãs e uma figura de sua própria sociedade, os *táltos*, que se acreditava ter poderes mágicos que eram trabalhados para ajudar os outros, às vezes em transe ou sonho e participando de batalhas espirituais com poderes malignos.⁸ Nas décadas de 1980 e 1990, dois desses estudiosos tornaram-se especialmente ativos e influentes na busca de tais paralelos e no seguimento das sugestões de Ginzburg, um historiador, Gábor Klaniczay, e outro folclorista, Éva Pócs. Juntos, eles ampliaram o fato de que os diferentes povos do sudeste da Europa obtiveram uma série

de fornecedores de boa magia, sob diferentes nomes, que supostamente possuíam o dom de enviar seus próprios espíritos à noite para trabalhar em benefício de outros., muitas vezes lutando contra forças destrutivas.⁹Eles eram tão cautelosos na equação destes com os xamãs quanto Ginzburg havia sido. Para Klaniczay, as semelhanças consistiam apenas em 'elementos xamanísticos', enquanto Pócs afirmou redondamente que os magos e videntes europeus em questão 'não podem ser vistos como xamãs no sentido mais estrito da palavra'. De fato, eles só podiam ser descritos como "xamanísticos", embora ela ainda acreditasse que eram "vestígios de um xamanismo agrário europeu" praticado em um passado pré-histórico, como Ginzburg havia proposto.¹⁰Na década de 2000, ela também reconheceu que os próprios livros de Carlo Ginzburg deram "grandes saltos espaciais e temporais sem evidências suficientes", enquanto permaneciam uma influência importante sobre ela. Ela passou a acreditar então que a definição de xamanismo era supergeneralizada e que figuras como os *benandanti* deveriam estar mais relacionadas aos cultos europeus e do Oriente Médio do que os xamãs siberianos. Mesmo assim, ela persistiu em aceitar a idéia de um "substrato xamânico europeu", embora reconhecesse que se tornara controversa. Klaniczay havia se tornado ainda mais cuidadoso, alertando contra a reunião de motivos remotos e talvez incompatíveis para construir um "substrato" tão hipotético e enfatizando que as imagens do sábado das bruxas continuaram sendo reinventadas à medida que o início do período moderno avançava. O próprio Ginzburg reconheceu nos anos 2000 que possivelmente havia subestimado os meandros da relação entre os diferentes componentes de seu complexo 'xamanístico', e que o xamanismo poderia ser apenas um análogo às tradições mágicas da Europa.¹¹

Até então, no entanto, a associação entre magia europeia e xamanismo havia sido adotada com entusiasmo por um dos principais historiadores dos julgamentos de bruxas alemães, Wolfgang Behringer, em seu valioso estudo de caso da acusação em 1586 de um mago popular dos Alpes da Baviera. Esse homem afirmava ter adquirido seus poderes de curandeiro e caçador de bruxas em longas jornadas noturnas, nas quais sua alma deixava o corpo para acompanhar um comboio de espíritos noturnos ou um anjo. Behringer não hesitou em apelidá-lo de "Xamã de Oberstdorf".¹²Ao mesmo tempo, a associação foi submetida a críticas e rejeição consistentes por um estudioso igualmente distinto dos julgamentos de bruxas, o dinamarquês Gustav Henningsen, que era especialista tanto na Europa escandinava quanto na mediterrânea. Ele propôs que os *benandanti* e figuras semelhantes no sudeste da Europa diferiam dos xamãs "clássicos" siberianos em quatro aspectos principais: eles não estavam no controle de seus transes; eles geralmente estavam sozinhos quando entravam neles e só encontravam outros humanos no curso de suas jornadas de alma; não ocupavam cargo público; e eles normalmente não entravam em transe, em vez disso, sonhavam com suas viagens enquanto dormiam. Ele propôs que fossem

colocados em uma categoria separada do xamanismo, ou mesmo de qualquer tipo de atividade, sob qualquer nome, que dependesse aparentemente de enviar a alma ou o espírito do corpo em uma apresentação pública. Ele sustentava que essa categoria consistia em experiências privadas e passivas de aparente jornada da alma, mantidas principalmente durante o sono e o sonho.¹³ Enquanto isso, especialistas em julgamentos de bruxas da Europa Ocidental, especialmente aqueles do mundo de língua inglesa, tendiam até recentemente a considerar todo o debate como irrelevante para suas preocupações, em grande parte devido à aparente falta de figuras equivalentes em suas nações aos *benandanti*, e seus paralelos húngaros e balcânicos.¹⁴

Muito claramente, a total falta de uma definição consensual de xamanismo torna impossível decidir objetivamente até que ponto é aplicável aos magos europeus que se acreditava enviarem suas almas durante o transe ou sonho: alguns usos do termo certamente os compreendem e outros como patentemente não. É igualmente óbvio que existem algumas semelhanças entre eles e os xamãs 'clássicos' da Sibéria, e algumas diferenças, e até que ponto elas determinam se o primeiro é análogo ao segundo deve também ser uma questão de opinião subjetiva. No entanto, um estudo como o presente não pode fugir da questão. Se sua preocupação é com variações regionais nas crenças sobre a figura da bruxa, e sua relevância para os primeiros julgamentos modernos, então alguma tentativa deve ser feita como parte dela para decidir se houve ou não um xamanismo antigo generalizado na Europa, ou um xamanismo xamânico, província nele durante os tempos históricos. Para que isso seja possível, a questão da definição deve agora ser encarada de frente.¹⁵ Ao fazer isso, o trabalho de fornecer uma contextualização global das crenças europeias de bruxaria, em grande parte realizado no primeiro capítulo do presente livro, será concluído.

Definindo os termos

Éva Pócs, ao se debruçar sobre o problema da terminologia ela mesma, notou perceptivelmente que a experiência visionária extática é “difundida, comum e não específica da cultura”, e como tal foi encontrada em toda a Europa medieval e do início da modernidade, entre a elite e a população e em contextos religiosos e leigos.¹⁶ Alguns exemplos de culturas muito diferentes no mundo europeu e mediterrâneo podem servir para esclarecer a questão. No final do século VIII, um historiador do reino lombardo, lembrando um monarca que reinara 200 anos antes, disse que se acreditava ter o poder de enviar seu espírito pela boca enquanto dormia, na forma de um minúsculo cobra. Nesta forma, ele tinha o poder de realizar proezas como detectar tesouros enterrados.¹⁷ Na década de 1180, o clérigo Gerald de Gales notou a existência em seu país natal de indivíduos conhecidos coletivamente como *awenyddion* ou pessoas inspiradas. Quando consultados por clientes que queriam saber se deveriam ou não empreender um empreendimento, eles aparentemente ficavam possuídos por espíritos,

rugindo violentamente e balbuciando o que parecia absurdo, mas a partir do qual uma resposta à pergunta geralmente podia ser reunida. No final, eles tiveram que ser sacudidos com força para quebrar o transe e não preservar nenhuma memória do que haviam dito. Eles alegavam adquirir sua habilidade em sonhos e como resultado de uma profunda piedade cristã, pois invocavam a Santíssima Trindade e os santos antes de fazer suas profecias. Gerald encontrou analogias para eles nos oráculos pagãos do mundo antigo e nos profetas hebreus bíblicos. [18](#) Pouco mais de quatro séculos depois, em 1591, um escocês chamado John Fian alegou que ele 'ficaria no espaço de duas ou três horas morto, seu espírito levado, e se permitiu ser carregado e transportado . . . por todo o mundo'. Ele estava confessando (sob tortura) lidar com o Diabo, e pode estar se lembrando da tentação de Cristo, conforme registrado na Bíblia, mas também poderia estar descrevendo uma experiência de êxtase. [19](#) Em 1665, o sábio judeu Nathan de Gaza entrou em um estado alterado induzido pelo canto de hinos por seus alunos, no qual ele dançou antes de cair de repente e jazer como morto, com poucos vestígios de respiração. Nesse estado, ele falou, com uma voz diferente da sua, as palavras de uma entidade divina. Ele havia aprendido essa técnica em manuais de instrução hebraicos, compostos no século XVI. [20](#) Também em meados do século XVII, um frade, Marco Bandini, descreveu uma classe particular de magos populares na província balcânica da Moldávia, então sob o domínio dos turcos otomanos. Eles professavam, como mágicos de serviço em toda a Europa, curar, adivinhar o futuro e encontrar bens roubados, mas o faziam entrando em convulsões e depois caindo no chão para ficarem imóveis por até quatro horas. Ao recuperar a consciência, eles entrariam em paroxismos novamente e depois deles emergem para revelar as visões que receberam, que forneceriam o que seus clientes precisavam. Não nos é dito se eles realizaram esses atos em particular ou diante de outros. [21](#)

Todas essas pessoas, ao entrar em estados alterados de consciência nos quais contataram espíritos, enviaram seus próprios espíritos ou obtiveram visões, facilmente se encaixam na definição de xamanismo em algumas de suas formulações mais comumente aplicadas. Há um valor claro, portanto, em comparações interculturais e de vários períodos que revelam padrões comuns na experiência e no comportamento humano. Reconhecer e entender esses padrões pode, por sua vez, auxiliar na análise de fenômenos específicos, como atitudes em relação à feitiçaria e à magia em lugares e épocas específicos. Definições abrangentes e inclusivas de xamanismo poderiam, portanto, ser de uso genuíno para um historiador. Eles também, no entanto, apresentam problemas. Uma é que a categoria de estados alterados de consciência pode abranger tipos de experiência marcadamente diferentes, como transe, sonho, alucinação, delírio, demência e devaneio (cada um dos quais é uma categoria vaga), e fontes pré-modernas podem fazer é muito difícil distinguir entre eles, até porque as pessoas pré-modernas só às vezes o faziam. Agrupar todos como xamanismo, ou

comportamento 'xamanístico', não faz nada para melhorar essa dificuldade. Certamente é importante discutir o que as sociedades humanas tradicionais têm em comum, e o xamanismo fornece um termo abrangente conveniente para contatos diretos com mundos espirituais por especialistas humanos em consciência diferente da normal. O perigo é que o guarda-chuva pode se transformar em uma lata de lixo. Todas as sociedades humanas até o século XVIII acreditavam que tinham que lidar com espíritos; o que é significativo é a variedade de maneiras diferentes pelas quais eles responderam a essa crença. Uma linguagem niveladora e universalizante pode nos privar de nossas melhores chances de explicar padrões variados no registro histórico e – como o maior objetivo único de um historiador – de elucidar por que determinadas mudanças ocorreram em determinados lugares em determinadas épocas. Outro problema é que não é de forma alguma óbvio que estudos de caso dispersos, como os mencionados acima, representem sobrevivências de um "substrato" arcaico generalizado de xamanismo, em oposição a experiências e técnicas que são possíveis na maioria das sociedades na maioria das vezes e são aspectos do xamanismo. A atividade visionária não específica da cultura observada por Éva Pócs. Se os xamãs são definidos como especialistas em se comunicar com um mundo espiritual em nome de outros, então não há dúvida de que eles existiram na Europa antiga, porque toda sociedade tradicional teve esses especialistas; tal definição não pode por si só, portanto, oferecer o potencial para dizer algo muito interessante sobre os antigos europeus em particular. A definição um pouco mais rígida, de especialistas que realizam essa comunicação em um estado alterado de consciência, não é muito mais útil, porque parece que a maioria dos seres humanos que alegam ou alegam fazer contato direto com espíritos (incluindo divindades) parecem fazer isso em tal estado, e na história européia têm feito isso sob os nomes de sibilas, oráculos, videntes, profetas, visionários, santos e místicos. A busca por xamãs é, portanto, em essência, para indivíduos que fizeram tal contato de maneiras perceptivelmente diferentes de todas essas figuras, e o problema fundamental da busca por um "substrato" deles na Europa pré-histórica é que tal fenômeno só pode ser inferido a partir de evidências históricas. Em outras palavras, só pode ser demonstrado se as práticas sobreviventes em tempos históricos puderem ser provadas como remanescentes de uma tradição mais antiga e universal, porque a evidência material por si só (que é tudo o que a pré-história deixa) não pode testemunhar a natureza da crença ou do ritual. ação. Como a única prova certa de que tais práticas históricas eram resquícios de uma tradição pré-histórica seria o conhecimento direto do que realmente se acreditava e encenava na pré-história (o que é impossível), a investigação começa a girar em círculos. Certamente é possível tentar discernir dos vestígios europeus pré-históricos vestígios aparentes de atividades ou crenças associadas ao que os antropólogos chamaram de xamanismo entre os povos tradicionais do mundo não europeu. Estes incluem posturas incomuns de sepultamento, ou

bens de sepultura, ou ornamentos pessoais; motivos particulares na arte ou arquitetura; instrumentos musicais; representações de figuras humanas que os mostram dançando ou na companhia de animais; possíveis vestígios do consumo de substâncias que alteram a mente; e vários outros fenômenos.²² A lista de possíveis evidências é, no entanto, tão longa, e a própria evidência é tão ambivalente, que a busca acaba sendo infrutífera. Cada dado pode ser interpretado de maneiras que não têm conexão com o xamanismo, seja como for definido, e embora muitos desses dados ambivalentes possam ser encontrados em cada época da pré-história europeia, acumulá-los não ajuda em nada para resolver essa dificuldade onipresente. Pelo menos até agora, a arqueologia só forneceu um testemunho seguro da natureza do comportamento ritual ao lidar com sociedades nas quais a evidência material é combinada com a dos textos.²³ A saída desse complexo de dificuldades aqui escolhida é voltar ao básico e perguntar o que foi que fez os europeus adotarem a palavra 'xamã' e inventarem a de 'xamanismo', e acharem qualquer um deles tão interessante. Os europeus dos séculos XVIII e XIX estavam familiarizados com um mundo de espiritualidade tradicional, em que a maioria das pessoas vivia em pequenas comunidades rurais, eram intimidadas pelas forças da natureza, temidas e negociadas com as entidades empoderadoras dessas forças, e tinham especialistas locais para esse trabalho de negociação. Eles também estavam familiarizados com estados de transe e visões extáticas. O que eles encontraram na Sibéria ainda parecia tão novo e notável para eles que eles tiveram que adotar uma palavra nativa para seus praticantes, para distingui-los de sacerdotes, bruxas, pessoas astutas, oráculos, druidas, profetas, videntes, visionários ou quaisquer outros praticantes espirituais já familiares na cultura européia. Ao estabelecer o que era essa qualidade estranha, é possível definir com alguma precisão qual era a essência do xamanismo para as pessoas que primeiro o identificaram e, em seguida, determinar se essa essência estava realmente presente em algum lugar da Europa histórica.

Xamanismo Clássico

O que impressionou (e em geral chocou e espantou) os europeus que entraram na Sibéria entre o século XVI e o início do século XX, foi a maneira pela qual especialistas entre seus povos nativos contataram mundos espirituais para salvaguardar o bem-estar de suas sociedades: por uma dramática performance pública que comumente incluíam o uso de música, canto, canto ou dança, ou qualquer combinação destes. Foi uma peça impressionante de drama que prendeu a atenção e envolveu os sentidos e a imaginação de uma platéia. Em essência, portanto, o xamanismo foi originalmente definido como uma 'técnica de rito' particular, e era algo que os europeus achavam totalmente estranho, e para o qual a maioria deles não tinha conhecimento de nenhum paralelo real - contemporâneo ou histórico - de dentro de suas próprias sociedades.²⁴ A natureza dessa técnica e de seus praticantes pode ser resumida da seguinte forma.

Os xamãs da Sibéria raramente estavam no centro da vida social ou religiosa, pois geralmente não eram os líderes políticos dos grupos ou as pessoas que realizavam os ritos regulares em homenagem às divindades. O xamanismo também não era uma instituição social única, pois os praticantes podiam servir apenas à sua própria família, ou a seus vizinhos ou parentes também, ou a um clã ou tribo, ou aceitar quaisquer clientes. Sua função mais difundida e comum consistia na cura, expulsando ou propiciando os espíritos que se acredita causarem doenças; e, de fato, o tratamento dos doentes é uma função importante da magia de serviço em todo o mundo. Em seguida, em ordem de importância no trabalho do xamã siberiano, vinha a adivinhação, outro aspecto importante da magia globalmente; e na Sibéria poderia assumir a forma de clarividência, para rastrear propriedades perdidas ou roubadas, ou profecia, para aconselhar as pessoas sobre a melhor forma de se preparar para atividades como caça, pesca ou migração. Além desses dois grandes papéis, havia outros que só eram importantes em algumas regiões, como conduzir as almas dos recém-falecidos à terra dos mortos; ou reparar as defesas psíquicas da comunidade e lançar contra-ataques mágicos contra seus inimigos; ou negociar com os espíritos ou divindades que se acredita controlarem o suprimento local de animais de caça; ou realizando ritos especiais de sacrifício.

Para efetuar qualquer uma dessas tarefas, os xamãs geralmente trabalhavam com espíritos, como parte de uma visão de mundo que dividia o universo misterioso em entidades que eram naturalmente hostis aos humanos e aquelas que eram benevolentes, ou poderia ser forçado a servir as necessidades humanas. Tal trabalho ocorreu no contexto de cosmologias locais que tendiam a possuir três crenças em comum: que mesmo objetos aparentemente inanimados eram habitados por formas espirituais; que o cosmos estava dividido em diferentes níveis ou pilhas de mundos, entre os quais a viagem era possível (em espírito e não na forma física); e que os seres vivos possuíam mais de uma alma, ou força animadora. Em toda a Sibéria, acreditava-se que os xamãs dependiam muito de seu trabalho dos poderes sobre-humanos de seus ajudantes espirituais, que geralmente eram considerados como tendo a forma de animais. Provavelmente por uma razão prática: que dotou os espíritos servidores de formas móveis que lhes permitiam atravessar diferentes ambientes e lidar com diferentes desafios na maior velocidade. A natureza dos animais em questão era uma questão altamente individual e pessoal que variava de xamã para xamã, e a maioria fazia suas próprias combinações de diferentes espécies, escolhendo-as ou recebendo-as de uma gama muito ampla possível. Alguns povos acreditavam que cada xamã era assistido por um ou dois espíritos em particular, que funcionavam como seus duplos espirituais. A capacidade de invocar essas entidades à vontade geralmente deixava um xamã siberiano sem necessidade de se transformar em um animal em pessoa, ou enviar sua própria alma de tal forma; embora o assunto pudesse ser confundido pela crença siberiana central em espíritos-duplos animais, com os quais o

próprio espírito de um xamã pode se fundir, mencionado acima. Parece não haver vestígios, no entanto, em toda a Sibéria, de um xamã mudando seu próprio corpo para o de um animal no mundo físico, como se pensava que as bruxas romanas (por exemplo) faziam. É por isso que uma suposição da capacidade dos humanos de se transformarem em animais como um sinal de xamanismo parece estar incorreta. A relação entre xamãs e ajudantes espirituais variou muito em toda a Sibéria, cobrindo amplos espectros de medo e afeição, e de associação voluntária e coerção. Alguns xamãs estavam muito claramente no controle absoluto de seus assistentes invisíveis, enquanto outros estavam com igual clareza servindo aos desejos deles.

O aprendizado de um xamã siberiano era geralmente dividido em três fases. A primeira consistiu na descoberta de uma vocação para o xamanismo. Isso acontecia muitas vezes em famílias, mas o princípio hereditário era fortemente qualificado pelo fato de que, em teoria, os espíritos envolvidos tinham que consentir com a transferência para um novo proprietário, e muitas vezes escolhiam indivíduos sem antepassados xamãs, especialmente se aqueles que tinham tais antepassados não pareciam tão talentosos. Em algumas regiões, acreditava-se que eles vinham a um novo xamã espontaneamente após a morte do antigo, e sua chegada era marcada na pessoa afetada por uma doença física ou mental. Feita a ligação com os espíritos, o aprendiz de xamã tinha que ser treinado, tanto por um veterano, quanto pelos próprios espíritos em uma série de muitas vezes aterrorizantes visões e sonhos. A fase final de maturação consistiu na aceitação como praticante qualificado pelos xamãs existentes e pelos clientes. Todos esses três estágios de desenvolvimento variaram muito em forma na Sibéria e nenhum modelo pode ser considerado normativo; e ainda menos generalização pode ser feita sobre as relações entre os xamãs e as comunidades humanas que eles serviam, ou mesmo entre diferentes xamãs. Universalmente, os xamãs siberianos atuavam com algum traje ou equipamento ritual, que os distinguiam à vista de outros de sua comunidade. Na maior parte da região, eles usavam uma forma especial de vestimenta, e nas áreas centrais isso era geralmente ornamentado, consistindo em um vestido fortemente decorado e um elaborado capacete. Na maioria das áreas periféricas, no entanto, o traje ceremonial era vestigial ou ausente, embora o xamanismo fosse igualmente importante. O emprego de instrumentos ou objetos especiais era mais geral, e de longe o mais difundido era o tambor, cuja batida geralmente desempenhava um papel importante na performance. No entanto, instrumentos de cordas o substituíram em alguns lugares e, nas áreas do sul, um bastão era o principal acessório xamânico e, ocasionalmente, um chocalho. A característica-chave dos xamãs para os observadores europeus, sua técnica de rito, também era naturalmente variada em caráter, embora geralmente fosse dramática e exigisse habilidades performáticas consideráveis. Consistia em essência na convocação de espíritos e na direção ou persuasão deles para a realização

de tarefas específicas, por meio de um processo em que as possíveis partes componentes eram o canto, a dança, o canto, a execução de música (geralmente batucada) e a recitação. Alguns dos ritos xamânicos eram para o benefício geral das comunidades e outros para ajudar os indivíduos. Os xamãs costumavam usar assistentes, e o público nas apresentações era quase tão frequentemente esperado para contribuir com eles cantando ou cantando refrões: dessa maneira, a técnica do rito xamânico era muitas vezes um grupo liderado pelo xamã. Os xamãs siberianos eram em sua maioria homens, mas as mulheres constituíam uma grande minoria na maioria das áreas e provavelmente predominavam em uma delas (o Vale do Amur inferior), e serviam como xamãs em toda a Sibéria: de fato, o papel lhes deu uma oportunidade única de exercer o poder público e influência em suas sociedades nativas. Não há dois xamãs, no entanto, atuando exatamente da mesma maneira, mesmo na mesma comunidade ou família. Alguns induziam uma atmosfera de gentileza, melancolia e reflexão, enquanto outros eram espectadores ameaçadores, maníacos e aterrorizados. Alguns aparentemente enviaram suas próprias almas em viagens para realizar a tarefa necessária, enquanto outros levaram seus espíritos para seus próprios corpos e foram possuídos por eles e se tornaram porta-vozes deles à maneira clássica do médium espírita, e ainda outros continuaram um diálogo externo com as entidades a quem recorreram, angariando-lhes informação. Alguns permaneceram conscientes e ativo durante toda a performance, enquanto outros caíram e depois ficaram imóveis e aparentemente inconscientes na parte central dela.

A partir disso, pode-se ver que a escolha de Mircea Eliade da jornada espiritual pessoal como a façanha definitiva do verdadeiro xamã foi equivocada, e sua preocupação em distinguir o xamanismo da mediunidade espírita passiva era desnecessária. O xamanismo desse tipo foi encontrado em toda a vasta região da Sibéria e em regiões vizinhas da Ásia Central e partes do sul da Ásia. Também foi encontrado nas regiões árticas e subárticas do Alasca e do Canadá, ao redor da Groenlândia, o Estreito de Bering entre a Ásia e a América do Norte, não representando nenhuma barreira à comunicação entre os povos de ambos os lados. Até que ponto se pode dizer que se estende a outras partes do mundo, como a Ásia Oriental, o Oriente Médio, o resto das Américas, África e Austrália, é uma questão de controvérsia prolongada entre os especialistas, uma resolução que sempre fracassa em a falta de definições aceitas de xamanismo. Felizmente, não é uma preocupação aqui, onde o foco está firmemente na Europa. O que pode ser enfatizado é que enquanto a crença na figura da bruxa, embora difundida globalmente, compunha uma colcha de retalhos na maioria das regiões, os povos que temiam as bruxas se intercalavam fervorosamente com aqueles que não as consideravam um problema sério ou não acreditavam nelas afinal, a província xamânica do norte da Ásia e da América do Norte forma uma massa compacta que cobre a Sibéria e o Ártico e o subártico canadenses. Por mais nebulosos que sejam seus limites

ao sul dessa área central, devido ao problema de definição, dentro dela todos os povos nativos tinham xamanismo do tipo clássico descrito acima. A relação entre os dois sistemas de crença, no xamã e na bruxa, assumiu uma forma surpreendentemente diferente em ambos os lados do Estreito de Bering. Na maior parte da Sibéria, como foi observado antes, a figura da bruxa estava completamente ausente, pois o infortúnio estranho era atribuído a espíritos hostis no mundo natural, ou a alguns espíritos normalmente benevolentes ou inofensivos que os humanos ofenderam, ou ocasionalmente a xamãs que trabalhavam para inimigos. clãs, que enviaram seus espíritos para infligir danos como um ato de guerra invisível. Entre alguns povos do nordeste da região, algumas poucas qualificações foram encontradas para esta regra. Os Koryak acreditavam que alguns indivíduos tinham o poder de sugar a vida e a boa sorte de seus vizinhos, mas isso era considerado inato e involuntário, e eles não eram considerados possuídos por espíritos malignos. Eles foram, portanto, evitados em vez de perseguidos.²⁵ Entre os Sakha, um povo turco que migrou para a Sibéria do sudoeste, era aceito que alguns xamãs podiam se tornar maus e atacar secretamente as pessoas e propriedades dos vizinhos. Nesses casos, os culpados poderiam ser punidos; mas eles parecem ter sido tratados como delinquentes em vez de encarnações do mal, e a penalidade usual era uma multa.²⁶ Em contraste, muitos dos povos da América do Norte subártica e ártica que possuíam xamãs do tipo siberiano também temiam e caçavam bruxas; e lá os xamãs usaram seus poderes para detectar e desmascarar supostos praticantes de feitiçaria na forma de serviço de magos em todo o mundo, incluindo aqueles na Europa. Isso é verdade em todo o norte do Novo Mundo, desde o Tlingit do Alasca até o esquimó da Groenlândia.²⁷

Um outro ponto precisa ser feito neste retrato do xamanismo "clássico" da Sibéria: que ele foi montado selecionando certas características dos membros do que eram muitas vezes montagens locais bastante complexas de especialistas mágico-religiosos. Assim, por exemplo, um estudo do Sakha dividiu tais especialistas entre eles no *oyun*, ou homem que trabalhava com espíritos em transe por meio de uma apresentação pública, e o *udaghan*, seu equivalente feminino; o *körbüöchhü*, ou adivinho; o *otohut*, ou curandeiro; o *iicheen*, ou 'pessoa sábia'; e o *tüölleekh kihi*, ou intérprete de sonhos.²⁸ Seus trabalhos claramente se sobreponham, e não é mais possível distingui-los absolutamente. Para o estudioso interessado no xamanismo, são *oyun* e *udaghan* as figuras correspondentes a essa categoria, mas para o antropólogo interessado no mundo espiritual do Sakha, todas são importantes; e em toda a Sibéria os indivíduos identificados como xamãs frequentemente também se engajavam em outros tipos de magia, como o uso de substâncias naturais simbólicas e encantamentos. Ao fazer comparações entre a Europa e a Sibéria, tal complexidade é um fator importante dentro das próprias sociedades europeias. Os magos de serviço que apareceram nos primeiros julgamentos de bruxas húngaros modernos incluíam não apenas os *táltos*, o espírito-

guerreiro que foi mencionado anteriormente, mas a 'mulher da cura', a 'mulher médica', a 'mulher das ervas', a 'mulher culta' , a 'parteira', a 'vidente', a 'arrumadora', a 'manchadora' e a 'mulher sábia'. Tampouco parece que muitos desses termos pudessem ser usados como alternativas para o mesmo tipo de funcionário: a 'mulher culta' e 'mulher médica' eram de status mais elevado do que a maioria das outras, e a maioria geralmente podia ser distinguida por suas métodos. [29](#) Equivalentes encontrados nos registros finlandeses entre os séculos XVII e XIX foram liderados pelo *tietäjä* , que era o mais graduado e geralmente do sexo masculino, e o *noita* , que era menos respeitado, menos confiável e benevolente e principalmente do sexo feminino, mas também havia cinco outros tipos de magos de status inferior, cada um com seu próprio nome. [30](#)

É fácil ver por que os estudiosos preocupados com a compreensão de como os conceitos de magia e feitiçaria operaram em grupos humanos específicos podem se sentir desconfortáveis com comparações culturais cruzadas feitas concentrando-se em figuras e características particulares sem referência aos contextos locais em que eles se encontram. estão embutidos. No entanto, sem tal exercício, tais comparações dificilmente podem ser feitas, e elas parecem ter alguma validade. No caso do debate histórico com o qual este capítulo começado, deve ficar claro agora por que alguns dos participantes devem ter visto algumas semelhanças entre os xamãs siberianos e tipos específicos de magos populares no início da era moderna e no sudeste da Europa moderna. Também deve ficar claro, no entanto, por que Gustav Henningsen colocou mais ênfase nas diferenças, e sua opinião pode ser confirmada ainda mais pelos meios pelos quais algumas das comparações positivas foram feitas. Por exemplo, o *táltos húngaro* foi considerado como tendo as seguintes características em comum com o xamã siberiano: ter nascido com uma característica física distinta (como dentes ou um osso extra); uma experiência iniciática na infância (uma doença convulsiva, um misterioso período de desaparecimento ou um sonho visionário); a aquisição de poderes incomuns (como desaparecer à vontade, mudar de forma para um animal ou duelar com inimigos em vôo espiritual); e o uso de equipamentos especiais (como touca, tambor ou peneira). O primeiro deles, no entanto, raramente é encontrado na Sibéria, e isso também é verdade para os dois primeiros dos três poderes incomuns mencionados. Falta na Hungria a atuação xamânica distinta e muita referência ao trabalho com espíritos. Além disso, as características dos *táltos* listadas acima como significativas não aparecem juntas nas descrições de indivíduos reais: em vez disso, elas foram construídas a partir de diferentes pedaços do folclore (principalmente moderno) para criar um tipo ideal. Nos relatos anteriores, os recursos siberianos, como o equipamento especial, parecem ser mais raros ou ausentes. [31](#) Por esta razão, os *táltos*, *benandanti* e funcionários semelhantes do sudeste da Europa não podem ser prontamente aceitos aqui como parte de uma província xamânica histórica da Eurásia, e a questão diferente de saber se eles eram sobreviventes de uma antiga não pode ser

resolvida. O que pode ser tentado mais prontamente é uma solução para a questão de saber se quaisquer figuras inequivocamente semelhantes aos xamãs siberianos podem ser identificadas na Europa em um período em que os registros sobrevivem, e o lugar lógico para procurá-los é nas áreas mais próximas da própria Sibéria: em Rússia e o norte ártico e subártico.

Uma Província Xamânica Europeia

Um ponto óbvio para iniciar essa busca é entre os povos do norte pertencentes ao grupo linguístico e étnico urálico, que se estende pelos Montes Urais que separam a Sibéria da Rússia e também inclui os magiares como um componente isolado. Os membros deste grupo que vivem na Sibéria ocidental praticaram o xamanismo clássico do tipo siberiano universal, então o que dizer daqueles do lado oposto das montanhas, na própria Rússia: os Mordvins, Cheremises, Chuvashes e Votyaks? Aqui as informações disponíveis parecem derivar principalmente de coleções folclóricas do século XIX. Os Mordvins tinham pessoas especializadas em comunicar-se com os mortos, e velhos que vestem vestes brancas nas festas para abençoar a comida. Os Cheremises tinham adivinhos que lançavam feijões e olhavam para a água, e os Chuvashes que curavam com ervas, contavam fortunas e recitavam feitiços para banir doenças. Nada disso soa muito como um xamã siberiano, e a maioria não é diferente das formas de mago popular encontradas no resto da Europa. Os Votyaks, no entanto (um povo também conhecido como Udmurts ou Chuds), tinham uma figura chamada *tuno*, que contava fortunas, curava doenças e encontrava bens roubados ou perdidos, seja pela oração ou entrando em transe. Às vezes, o estado de transe era alcançado dançando com espada e chicote ao som de um saltério, até que ele gritava as respostas às perguntas em delírio. A vocação era principalmente hereditária, embora indivíduos dotados pudessesem tomá-la sem tal qualificação, e os aprendizes eram instruídos à noite por espíritos. Isso soa próximo o suficiente do xamanismo siberiano para sugerir que foi uma ramificação. [32](#) Há também uma referência medieval isolada a uma prática semelhante entre as mesmas pessoas sob o ano de 1071 na Crônica Primária Russa, que foi escrita em 1377, mas baseada em uma obra original do início do século XII, que por sua vez foi baseada em material. Conta como um homem da principal cidade russa de Novgorod foi entre os Votyaks. Ele pagou para ter sua sorte contada por um mago tribal, que chamou espíritos para si para fornecer as respostas, que vieram a ele enquanto estava em transe dentro de sua residência. [33](#)

O grande paralelo europeu para o xamanismo siberiano, no entanto, foi localizado precisamente onde, talvez, seria lógico procurá-lo, no Ártico e subártico, onde mais ou menos completa a província xamânica circumpolar que se estende pela Sibéria, América e Groenlândia. Foi detectado entre os Sámi ou Lapps, um povo urálico de caça, pesca e pastoreio que ocupa as áreas do norte da Finlândia, Escandinávia e Rússia e anteriormente estendia seu alcance até a porção central da península escandinava e ainda mais no topo da Rússia. O primeiro registro de xamanismo entre eles ocorre na

Historia Norwegiae do século XII , que descrevia os Sámi como tendo pessoas que diziam adivinhar o futuro, atrair coisas desejáveis de uma grande distância geográfica, curar e encontrar tesouros escondidos, com a ajuda de espíritos. Ele incluía um relatório de comerciantes nórdicos de como seus anfitriões Sámi atribuíram a morte repentina e aparente de uma mulher ao roubo de sua alma por espíritos enviados por inimigos. Um mago então instalou-se sob um pano pendurado e pegou um tambor ou pandeiro pintado com imagens de animais, sapatos e um navio, que representavam formas de locomoção para seu espírito assistente. Ele então tocou isso, cantou e dançou até morrer de repente, supostamente porque seu espírito duplo havia sido morto em uma batalha com os inimigos. Outro mago foi consultado e realizado o mesmo rito, desta vez com sucesso, pois ele sobreviveu e reviveu a mulher. [34](#) Em cada detalhe, esta poderia ser uma descrição de um xamã siberiano em ação, e não é de admirar, se eles usaram a técnica clássica, dramática, do rito xamânico, que os magos Sámi ficaram famosos por suas proezas entre os nórdicos medievais. Ajudou sua reputação de poderes arcanos que, enquanto os outros povos escandinavos se converteram ao cristianismo por volta do ano 1000, os Sámi permaneceram pagãos por mais de meio milênio a mais. Exemplos particulares na literatura nórdica antiga de magia trabalhada por eles testemunham novamente a importância do transe extático para seu modo de operação. A *Saga dos Vatnsdalers* do século XIII apresenta um grupo de três deles sendo contratados por chefes nórdicos para rastrear um amuleto perdido, e fazendo isso fechando-se dentro de casa por três dias e noites enquanto seus espíritos vagavam pelo exterior e o encontravam. [35](#) A magia sámi também aparece como um fenômeno distinto, exótico e potente em outras sagas, embora nenhuma dessas fontes literárias retrate o rito de performance siberiano em conexão com ele. [36](#) O que continuava a fascinar outros europeus era sua reputada capacidade de enviar o espírito do mago de seu corpo à vontade para vagar livremente pelo mundo. Quando o alemão Cornelius Agrippa escreveu seu principal estudo sobre magia ceremonial no início do século XVI, ele discutiu essa habilidade com referência aos sábios gregos e comentou que em sua própria época ainda era encontrada entre muitos na "Noruega e na Lapônia". [37](#) A expressão "bruxas da Lapônia" tornou-se um lugar-comum na literatura inglesa do início da era moderna para mágicos especialmente poderosos, sendo encontrada em Shakespeare, Milton, Defoe e Swift, além de escritores menores. [38](#) Entre os próprios Sámi, um novo conjunto de informações sobre suas práticas mágicas foi gerado no século XVII e início do XVIII, quando as monarquias da Dinamarca e da Suécia, que dividiram o norte da Escandinávia e da Finlândia entre si, colocaram a população nativa sob governo direto. Como parte desse processo, os magos Sámi às vezes eram acusados de feitiçaria e também apanhados no processo mais geral da conversão forçada de seu povo ao cristianismo. Isso gerou mais descrições

de suas práticas, mesmo quando as próprias práticas foram extermínadas. Os principais praticantes de magia eram chamados *noaidis* ou *noaidies*, que tentavam adivinhar, influenciar o clima e curar. Estes eram principalmente do sexo masculino, e geralmente entravam em transes profundos e ficavam imóveis enquanto seus espíritos deixavam seus corpos para trabalhar com espíritos assistentes, que muitas vezes tomavam forma animal. Às vezes, seus próprios espíritos duelavam entre si pela supremacia, e o perdedor adoecia ou morria. Seu principal equipamento era um tambor, geralmente pintado com símbolos, e pelo menos às vezes seus ritos tomavam a forma de dramáticas apresentações públicas. Em alguns deles, eles tinham assistentes vestidos com trajes especiais. [39](#)

Tudo isso soa como o xamanismo siberiano absolutamente clássico. É verdade que os dados não são tão bons quanto se poderia desejar. Todas essas primeiras fontes modernas parecem ser de segunda mão, e parece não haver nenhum relato de testemunha ocular de uma performance de um *noaidi* entre elas. Os tambores sobrevivem em grande número, mas não está provado que fossem usados para induzir o transe, como na Sibéria, embora a magia fosse certamente feita cantando ou cantando enquanto os tocava. Ainda assim, o detalhamento das descrições tem sido suficiente para a maioria dos estudiosos do assunto, desde o século XIX até o presente, descrever os *noaidis* como xamãs. [40](#) Recentemente, no entanto, um dos principais especialistas em julgamentos de bruxas do norte da Noruega, Rune Blix Hagen, questionou essa tradição, observando que nenhum dos testemunhos reais dos próprios *noaidis* fala em enviar suas almas de seus corpos; que ele toma (na tradição de Eliade) como a habilidade definitiva de um xamã. [41](#) Ele sugeriu, portanto, que o rótulo de xamanismo fosse retirado do Sámi ou que a categoria de xamanismo fosse ampliada para além da fuga do espírito. Pode-se sugerir aqui que o último curso é de longe o mais apropriado, pois a ênfase no envio de um espírito de um corpo humano como marca do xamanismo é em grande parte um legado do trabalho de Eliade que não corresponde, como dito acima, aos registros da prática real da Sibéria. O *noaidi* é claramente retratado pelos registros de julgamento usados pelo próprio Hagen tocando tambor para contatar espíritos a fim de ajudar outros humanos, em uma performance pública dramática, e isso é suficiente para se adequar ao modelo siberiano. [42](#) Além disso, no entanto, a cadeia de relatórios detalhados de forasteiros das performances dos magos Sámi dos séculos XII ao XVIII, são tão notavelmente semelhantes aos dos xamãs siberianos que, se não estão representando a realidade, isso em si é uma anomalia notável. suficiente para exigir explicação. [43](#)

Uma forma de xamanismo do tipo siberiano também foi encontrada entre os vizinhos dos Sámi ao sudeste de sua área, os finlandeses, que eram outro povo urálico. Isso foi centrado na figura mencionada acima, a *tietäjä*, que é registrada tanto nos registros de julgamentos modernos quanto no folclore moderno. Essas pessoas lidavam com as mesmas necessidades humanas que

os *noaidi*, que eram de fato as preocupações dos magos de serviço em toda a Europa, e o faziam entrando em estados alterados nos quais enviavam ajudantes espirituais em formas humanas ou animais para lutar contra espíritos malignos. Esses estados às vezes consistiam de sonho ou intoxicação, mas principalmente de exaltação ou raiva frenética, acompanhada por cantos ou canções e alcançada na frente de clientes e, às vezes, de um público maior. Seus encantamentos, como as canções de muitos xamãs siberianos, retratavam a topografia dos mundos espirituais.⁴⁴ Uma das maiores especialistas recentes sobre essas figuras, Anna-Leena Siikala, afirmou que é 'universalmente aceito' que elas descendiam de xamãs; de fato, aqueles que tinham todas as características delineadas acima poderiam com bastante precisão ser descrito como continuando a praticá-lo, pois falta apenas a falta de equipamento especial em comparação com o modelo siberiano.⁴⁵ Os nórdicos medievais referiam-se indiferentemente aos sámi e aos finlandeses como 'Finnar', e se ambos tinham a técnica do rito xamânico é fácil ver por que eles mantiveram tal reputação de potência mágica entre outros europeus do norte. Os modernos marinheiros britânicos e americanos ainda acreditavam que os "finlandeses" eram magos de poder assustador, especialmente sobre o clima.⁴⁶

Uma Província Sub-Xamânica Europeia

Pode-se, portanto, propor agora que a província xamânica 'clássica' da Sibéria tinha uma extensão na Europa que atravessava partes do norte da Rússia até a Finlândia e o norte da Escandinávia. O que pode ser perguntado a seguir é se isso produziu alguma fronteira em que as características xamânicas da prática mágica foram misturadas com aquelas mais familiares na maior parte do continente europeu. Aqui uma resposta tem sido proposta regularmente desde o século XIX: que elementos de xamanismo foram encontrados entre os nórdicos medievais que eram vizinhos dos Sámi e dos finlandeses, especialmente na prática específica conhecida pelos nórdicos como *seidr*. Isso, no entanto, foi controverso na maior parte do tempo em que foi declarado, e o debate continua até o presente. Em 2002, como parte de um extenso e muito admirado trabalho sobre a espiritualidade viking, que unia evidências textuais e arqueológicas, Neil Price argumentou que muitos aspectos de seu ritual eram de natureza 'fundamentalmente xamanística'. Ele também concluiu que as videntes da literatura nórdica medieval se assemelhavam exatamente aos xamãs da região circumpolar e que *seidr* era um sistema de crença 'xamânico'.⁴⁷ Em outro grande estudo publicado sete anos depois, Clive Tolley respondeu que virtualmente todas as fontes nas quais tais sugestões se baseiam são obras de ficção imaginativa produzidas muito depois do fim da era pagã Viking e tão completamente não confiáveis como evidência de suas crenças e práticas. . Ele também estava preocupado que os elementos aparentes do xamanismo em representações de *seidr* e outras magias nórdicas pudesse ter derivado de outros sistemas de crenças e contextos culturais. Mesmo assim, ele admitiu que os retratos literários tinham que refletir noções do

que provavelmente teria existido, e que essas noções teriam derivado em parte da tradição; e ele concluiu que "a evidência, no entanto, apóia a probabilidade de *algum* ritual e crença de natureza amplamente xamânica".⁴⁸

O presente estudo tem a vantagem de poder evitar toda a questão da confiabilidade das fontes e das práticas reais dos escandinavos da Era Viking, porque se preocupa com representações e crenças sobre magia e feitiçaria. Em outras palavras, se os nórdicos medievais concebido de práticas mágicas de uma certa maneira, então não importa muito para as necessidades deste livro que aparentemente não podemos dizer se elas foram realmente praticadas. Que os retratos tenham tomado uma forma em vez de outra é bastante significativo. É claro que os autores das sagas e romances nórdicos medievais costumavam usar o termo *seiðr* como um para magia, sem entrar em detalhes sobre sua natureza, mas também que tinham uma tradição particular: como forma de adivinhação, praticada principalmente por mulheres que entraram em transe em um assento elevado ou em uma plataforma. Essas pessoas muitas vezes perambulavam pelos distritos sendo entretidas por proprietários de terras, que procuravam seus serviços para encontrar respostas para problemas ou conhecer seu futuro ou o de seus familiares. A descrição mais elaborada e famosa de uma delas, na *Saga de Erik, o Vermelho*, diz respeito a Thorbjorg, uma vidente da Groenlândia com um traje elaborado e decorativo de manto, capuz, cinto, sapatos, bastão e bolsa (para amuletos). Um séquito de mulheres sentou-se ao seu redor enquanto ela tomava seu lugar na plataforma cerimonial, e uma cantava encantamentos para chamar seus espíritos para que ela pudesse responder às perguntas feitas. Ela era a mais famosa e longeva de nove irmãs com o mesmo dom.⁴⁹ Tudo isso – a vocação hereditária, a visita ao lar, o traje, os assistentes, o praticante tranquilo e a vocação dos espíritos – tem paralelo na Sibéria: é uma performance xamânica clássica. Apenas a plataforma está faltando na Sibéria, e um assento ou estrutura especial às vezes é encontrado lá. *Arrow Odd's Saga* faz com que os fazendeiros convidem uma mulher semelhante para suas casas para ver a sorte e prever o tempo; ela viaja com uma comitiva de trinta mulheres e homens jovens para fazer um grande encantamento sobre ela quando ela se apresenta.⁵⁰ A *saga de Frithiof* conta a história de duas *seiðkonur* (mulheres que sabem *seiðr*) contratadas para afogar alguns inimigos de seu tesoureiro no mar. Eles 'se moveram para a plataforma com seus encantos e feitiços' e enviaram seus espíritos para montar uma enorme baleia e criar uma tempestade. Sua vítima pretendida, no entanto, viu suas formas na baleia e navegou em seu navio para eles e os atingiu. A baleia mergulhou e desapareceu e seus corpos caíram mortos da plataforma, com as costas quebradas.⁵¹ Isso associa *seiðr* com o outro truque xamânico de enviar o espírito do xamã, em colaboração com um animal, para obter um efeito. Na *Saga de Gongu-Hrolf*, doze homens são pagos para usar *seiðr* para matar um par de vítimas, e montam um alto estrado em uma casa em uma floresta

para fazê-lo, fazendo um grande barulho com seus feitiços. [52](#) A *Saga de Hrolf Kraki* fala de um rei que contrata uma profetisa para localizar dois rivais ocultos dele; ela sobe em uma plataforma alta, boceja profundamente (talvez para absorver espíritos) e fala versos para divulgar as informações necessárias. Mais tarde na história, uma rainha sentada em uma plataforma de *seiðr*, e talvez animada por um espírito servidor, envia um enorme javali para participar de uma batalha que ela está travando contra guerreiros inimigos, e também parece fazer os mortos entre seus próprios seguidores reviverem para renovar o poder. [53](#)

Às vezes, tais características xamânicas são encontradas em histórias sem qualquer conexão explícita com *seiðr*. Um caso famoso na *Saga de Hrolf Kraki* diz respeito a um guerreiro que fica imóvel à margem de uma batalha enquanto um enorme urso (seja contendo seu espírito ou um que ele招ocou) ataca o inimigo com grande efeito; desaparece quando seu corpo é perturbado. [54](#) Acreditava-se que o deus Odinn enviava seu espírito para percorrer o mundo em uma variedade de formas animais enquanto seu corpo estava adormecido ou morto. [55](#) Um mago na *Saga de Howard the Halt* enviou sua forma de raposa para espionar um salão cheio de inimigos. Ele havia protegido sua forma animal contra espadas, mas foi morto quando alguém mordeu sua garganta. [56](#) Um homem na *Saga dos Vatnsdalers* poderia tornar seus amigos invulneráveis em uma luta se ele se deitasse imóvel nas proximidades (provavelmente enviando seu espírito para ajudá-los). [57](#) Outra forma de magia nórdica muito citada, *útiseta*, 'sentar-se', parece ter consistido em sentar-se em um lugar especial ao ar livre à noite e esperar, talvez em estado de transe, para ver o futuro ou obter outra sabedoria: como isso também é encontrado (proibido) nas leis nórdicas medievais, certamente acreditava-se que era praticado. [58](#) O cajado que aparece como um importante acessório de Thorbjorg aparece como uma ferramenta mágica significativa na tradição da saga em geral. Em *Laxdaela Saga*, os ossos de uma mulher são encontrados sob o local de uma igreja, com um grande 'bastão *seiðr*'. É identificado como o túmulo de um mago pagão maligno. [59](#) A *Saga dos Irmãos Juramentados* tem duas mulheres que poderiam enviar seus espíritos para espiar a terra à noite, cada uma montada em um cajado mágico, enquanto seus corpos dormiam. [60](#)

Em uma bela discussão sobre o lugar do cajado nessa literatura, Neil Price observa que ele era usado para adivinhação pelo povo Chukchi da Sibéria; mas o paralelo é ainda mais próximo, pois era, depois do tambor, o equipamento xamânico mais comum entre os siberianos. [61](#) No entanto, nenhum dos exemplos citados acima, exceto os quatro primeiros, que ilustram *seiðr*, equivale à técnica completa do rito siberiano (e Sámi e finlandês). Em vez disso, eles representam aspectos dessa técnica que são encontrados sem todo o conjunto, assim como elementos de *seiðr* às vezes aparecem em histórias sem todo o pacote dessa tradição, como mulheres vagando pela terra para contar a sorte ou uma sentada em uma cadeira em

uma festa para fazê-lo. [62](#) A plataforma ritual às vezes é usada por um mago ou grupos de magos simplesmente para enviar feitiços ou maldições dela. [63](#) Uma rainha em um conto 'move seu espírito' para trazer animais ferozes para lutar por ela. [64](#)

A ideia de que as pessoas podem enviar seus espíritos de seus corpos em uma performance xamânica para vagar pelos mundos espirituais se mistura aos poucos com a mencionada acima, na qual seu espírito anda na forma de um animal fisicamente sólido no mundo humano, enquanto seu corpo permanece em casa. É um pequeno passo disso para a mudança de forma direta, na qual um corpo humano se transforma em um animal, mantendo uma mente humana, algo que não é uma característica do xamanismo siberiano. Um mágico feminino se transforma se em uma morsa na *Saga de Kormák* para atacar um navio, mas seu oponente vê que ele tem seus olhos e o lança, matando-a. [65](#) A *Saga dos Volsungs* sustentava que *seidkonur* tinha o poder de se transformar em lobas ou tomar a forma de outros humanos; e dois personagens tornam-se lobos temporariamente vestindo peles de lobo encantadas. [66](#) Uma mãe na *saga Eyrbyggja* tenta esconder seu filho dos inimigos que vêm matá-lo, transformando-o sucessivamente em roca, cabra e javali; seu poder veio de seus olhos e foi frustrado quando um saco foi colocado sobre sua cabeça. [67](#) Além disso, há muita magia nas sagas que não é nem um pouco xamânica, e é reconhecível na maior parte da Europa, como passar as mãos sobre uma pessoa e cantar, ou recitar feitiços, ou cortar letras e falar sobre elas, ou andando no sentido anti-horário por um espaço enquanto recita ou cheira, ou oferece sacrifícios a espíritos com invocações. [68](#) A língua nórdica medieval estava repleta de uma gama proporcionalmente ampla de termos para diferentes tipos de magia. [69](#)

Parece, portanto, que essa literatura, praticamente toda escrita na Islândia nos séculos XIII a XV, representa uma cultura híbrida que misturou elementos de xamanismo genuíno com características de magia mais familiares de outras partes da Europa. Tanto Neil Price quanto Clive Tolley, portanto, parecem estar corretos: Price que os elementos xamânicos são importantes e significativos e Tolley que eles podem não ser fundamentais para os conceitos nórdicos medievais de magia. É possível que fossem resquícios de um passado pré-histórico, e tão nativos dos nórdicos, mas também pode ser que fossem fruto do contato com os Sámi e os finlandeses que eram vizinhos tão próximos e causaram impacto na mesma literatura. [70](#) Isso explicaria por que traços xamânicos tão fortes como os manifestados por Thorbjorg não aparecem na literatura do continente da Europa medieval, ao sul do Báltico. Se tal influência ocorreu, então os nórdicos remodelaram o xamanismo à sua maneira, soltando o tambor, por exemplo, e substituindo o bastão. A natureza híbrida do resultado também nos ajuda a esclarecer os componentes da magia nórdica medieval que não são xamânicas e parecem derivar de uma tradição diferente. Uma delas é o

destaque dado às mulheres como profetisas e adivinhos: como dito, elas formavam uma minoria de xamãs siberianos e uma pequena minoria de Sámi *noaidis*. Seguindo uma tradição que remonta a Jacob Grimm no início do século XIX, Clive Tolley vinculou o padrão nórdico à antiga reverência germânica pelas mulheres como possuidoras de sabedoria profética, discutida no capítulo anterior deste livro.⁷¹ Ele certamente está certo em fazê-lo, e sua distinção entre os dois, que *seiðrkonur* eram figuras à margem da sociedade e as antigas profetisas germânicas centrais a ela, realmente não se sustenta. Os *seiðrkonur* foram convidados para o coração das comunidades nas sagas, mesmo que seu estilo de vida peripatético os impedia de pertencer a qualquer um, enquanto o único equivalente germânico antigo de quem temos detalhes relevantes, Veleda no século I dC, vivia isolado em uma torre e se comunicava com as tribos locais por mensageiro.⁷² O semi-descolamento de ambos parece equivalente. Uma comparação das culturas nórdica e germânica, no entanto, também revela distinções entre as duas. As sagas e romances islandeses e os códigos de lei nórdicos não mostram nada do medo da bruxa canibal, que ataca seus semelhantes à noite, o que aparece nas primeiras fontes germânicas medievais. De fato, parece não haver presença real de uma figura de bruxa nos primeiros textos escandinavos medievais: nenhum terror de um malévolos trabalhador da magia escondido na sociedade local que causa infortúnio a outros por causa do puro mal. Mulheres e homens aparecem como mágicos destrutivos, mas sempre como parte da rixa que era uma atividade chave da sociedade escandinava medieval e um tema importante de suas histórias. A magia é mais uma arma na condução da violência faccional e pessoal, embora covarde e desonrosa, exceto quando usada em defesa contra outra magia ou o sobrenatural.

Existem, no entanto, figuras na literatura nórdica que podem, em alguns aspectos, ser equiparadas a bruxas: mulheres que cavalam à noite em objetos físicos ou animais encantados. Em *The Saga of Gunnlaug*, um lobo é chamado *svaru skaer*, traduzido por seu tradutor inglês como 'corcel de bruxa'.⁷³ Às vezes são claramente seus espíritos que estão fazendo o passeio enquanto seus corpos permanecem adormecidos em casa, como na *Saga dos Irmãos Juramentados*. O bastão que é o meio de transporte para esses personagens não é o único objeto usado: há menção na literatura de *tunridur*, aqueles que andam em um obstáculo, cerca ou telhado. No famoso poema *Hávamál*, o deus Odinn se gaba de sua capacidade de ver essas pessoas 'brincar frenéticas no ar' e frustrá-las tornando-as incapazes de encontrar suas 'formas domésticas' e suas 'casas verdadeiras' ou 'próprias peles'. 'novamente, mais uma vez sugerindo que eles precisam voltar aos seus corpos cotidianos pela manhã.⁷⁴ Uma lei de West Gotland do início do século XIII proíbe vários termos de calúnia contra uma mulher, um dos quais é "Eu vi você montar em uma barreira, com o cabelo desgrenhado, em forma de troll, entre a noite e o dia".⁷⁵ O 'troll' aqui seria um dos seres

humanos, muitas vezes malévolos, famosos por assombrar lugares selvagens na mitologia escandinava, muitas vezes com casas no subsolo. As mulheres que enviam seus espíritos para montar uma baleia na *saga de Frithiof* estão essencialmente realizando o mesmo truque na forma animal. A referência a tais cavaleiros noturnos como 'brincando no ar' sugere que se pensava que eles se reuniam para folias, e isso é confirmado por outras fontes; mas onde tais assembleias são mencionadas, nem sempre se pensa que sejam compostas de humanos. Na *Saga de Ketil*, o herói encontra uma troll feminina, correndo para se juntar a uma reunião de sua espécie. É em uma ilha, onde o conto afirma que "não faltaram passeios de *gandr*" naquela noite: o termo *gandr* poderia se referir a um espírito, ou talvez a um objeto encantado, como um cajado ou obstáculo. [76](#) No *Conto de Thorstein*, esse herói segue um menino Sámi em um 'passeio *gandr*' em um cajado para um submundo, para participar de um festival de seus seres. [77](#) Acreditava-se que os trolls e outros seres subterrâneos possuíam e conferiam poderes mágicos, e os códigos de leis nórdicas dos séculos XII e XIII proibiam o 'levantamento' de trolls para obter tais poderes: o termo padrão para feitiçaria em todas as línguas escandinavas mais tarde tornou-se *trolldromr*, e bruxas *trollfolk*. [78](#) Os cavaleiros noturnos podem ser perigosos para os humanos e também úteis para eles: em *Eyrbyggja Saga*, um menino é atacado enquanto caminhava sozinho para casa depois de escurecer e ferido na cabeça e nos ombros. Uma mulher local, suspeita de ser uma 'montadora de obstáculos', é acusada de tê-lo usado como seu corcel, embora seja absolvida quando doze vizinhos juram sua inocência. [79](#) A literatura, no entanto, não atesta grande medo deles, ou a crença de que atingissem outras pessoas enquanto estas se mantivessem em suas casas à noite. Parece, portanto, que em alguns relatos de *seiðr*, a projeção de espíritos do tipo xamânico siberiano e sámi estava sendo combinada com um nativo nórdico de folias noturnas, geralmente de criaturas sobrehumanas ou não humanas, às quais os humanos podiam cavalgar ou voar em espírito usando objetos, animais ou outras pessoas como corcéis. Portanto, pode-se concluir que há boas evidências de uma extensa e compacta província de xamanismo "clássico" no hemisfério norte, cobrindo não apenas a Sibéria e partes adjacentes da Ásia Central, mas as zonas árticas e subárticas da América do Norte, e estendendo-se à Rússia e à Escandinávia. Além disso, a influência desse xamanismo pode ser detectada em uma zona 'sub-xamânica' que abrange outras partes do mundo nórdico, como Noruega e Islândia. É inteiramente legítimo propor a existência de elementos xamânicos em práticas mágicas em outras partes da Europa, mesmo que apenas por causa da falta de qualquer definição geralmente aceita de xamanismo; mas tal proposta não pode ser feita de forma conclusiva, e as evidências para isso podem ser lidas de maneiras alternativas.

PARTE II

PERSPECTIVAS CONTINENTAIS

4

MAGIA CERIMONIAL – O LEGADO EGÍPCIO?

éPODE-SE LEMBRAR (do primeiro capítulo) que quando Sir Edward Evans-Pritchard escreveu seu famoso e muito influente estudo sobre as crenças relativas à magia entre o povo Azande da África Central, ele distinguiu entre 'feitiçaria' e 'feitiçaria' como meio de causar dano mágico. O primeiro era mais um poder inato, exercido espontaneamente por aqueles que nasceram para possuí-lo, enquanto o último era algo que qualquer um poderia aprender e que exigia a manipulação de certas substâncias materiais em conjunto com o lançamento de feitiços. Notou-se também que uma divisão de crenças semelhante foi realizada por muitas outras sociedades tradicionais, mas não por todas ou mesmo pela maioria, razão pela qual a distinção foi abandonada pelos antropólogos como uma distinção geral. O que vale a pena enfatizar agora é que Sir Edward achou fácil empregar esses termos porque eles tinham sido usados tradicionalmente em sua própria língua para caracterizar formas de magia, embora não mapeassem exatamente aquelas em que os Azande acreditavam. 'Feitiçaria', um termo cujas origens serão consideradas mais tarde, sobrepôs-se fortemente em seu significado com 'feitiçaria', mas tem sido usado ainda mais amplamente para cobrir a maioria das formas de magia. Ao contrário da feitiçaria, muitas vezes era estendida para incluir a mais elaborada e sofisticada variedade de atividades mágicas como um todo. Vou me referir a isso aqui – como os historiadores costumam fazer – como 'magia ceremonial', significando o emprego de ritos elaborados e materiais especiais para alcançar fins mágicos, normalmente aprendidos em textos escritos. A diferença entre esse tipo de magia e feitiçaria (conforme definido anteriormente) foi discutida no início da Europa moderna. Um dos principais apologistas da magia ceremonial na Inglaterra do século XVII, Robert Turner, declarou que "magia e feitiçaria são ciências muito diferentes". Ele explicou que a feitiçaria era obra do Diabo, produzida por um pacto que ele fazia com uma bruxa, enquanto um mago ceremonial, ou 'mago', era um sacerdote ou filósofo dedicado ao culto do um Deus verdadeiro: 'um observador estudioso e expositor das coisas divinas'. [1](#) Duas gerações antes, outro inglês, o clérigo George Gifford, um dos primeiros demonologistas de sua terra, havia articulado uma distinção semelhante. Ele citou uma afirmação de que a bruxa era uma pessoa que entrou a serviço de Satanás, enquanto o mago ceremonial 'o liga [Satanás] com os nomes de Deus e pela virtude da paixão e ressurreição de Cristo'. [2](#) No início do século XVI, o mais conhecido de todos os primeiros teóricos modernos da magia, o alemão Cornelius Agrippa, fez o mesmo tipo de afirmação em maior extensão. [3](#) Da mesma forma, Johann Weyer, o autor do século XVI que mais notoriamente argumentou contra os processos por feitiçaria, distinguiu a bruxa (*lamia* ou *venefica*), conhecida por fazer um pacto com

um demônio para receber seus desejos malévolos, e o mago (*magus*) , reputado para convocar e vincular um demônio ao seu próprio serviço. [4](#) A distinção tornou-se parte da linguagem comum dos historiadores, de modo que um dos principais especialistas do século XX em crenças medievais sobre feitiçaria e magia, Norman Cohn, poderia dizer que era "geralmente acreditado" na década de 1970 que a magia ceremonial havia nada a ver com feitiçaria, porque o primeiro era principalmente o domínio dos homens, que procuravam controlar os demônios, enquanto o último era principalmente o das mulheres, que eram servas e aliadas deles. [5](#) A auto-imagem desses magos, nos períodos medieval e início da era moderna, baseava-se nos ideais estabelecidos das profissões clericais, monásticas e acadêmicas, representando-se como parte da elite de homens piedosos e cultos. [6](#)

Na época, aqueles que se dedicavam à magia ceremonial estariam cientes de dois problemas consideráveis com sua reputação pública. Uma era que, na prática, se sobreponha à feitiçaria, pois alguns de seus textos continham ritos destinados a ganhar poder sobre outros e feri-los ou matá-los. Também se misturava perfeitamente ao mundo oficialmente desonroso dos magos comuns, que ofereciam serviços como adivinhação, cura, contra-magia e detecção de bruxas por uma taxa. O outro e maior problema era que a teologia cristã dominante rejeitava completamente a distinção entre feitiçaria e magia ceremonial, sustentando que todas as operações mágicas eram efetuadas (ou aparentemente efetuadas) por demônios, e os magos, portanto, firmavam um pacto com aqueles, quer percebessem ou não. . Este foi precisamente o ponto que o próprio Gifford argumentou para refutar o contraste entre mago e bruxa que ele acabara de fazer; e, ao fazê-lo, estava aderindo a uma visão que havia sido enunciada por líderes clérigos por mais de mil anos. [7](#) Apesar disso, durante o período dos primeiros julgamentos modernos de bruxas, as pessoas que ofereciam magia para fins benevolentes eram na prática punidas com menos severidade do que os acusados de feitiçaria, enquanto os magos ceremoniais eruditos raramente eram julgados como bruxas. O final da Idade Média foi uma época muito mais perigosa para tais magos, em grande parte porque a consulta de um era fez uma acusação política frequente como parte da luta faccional dentro dos regimes; mas a taxa de execução deles ainda era baixa em comparação com a dos julgamentos de bruxas subsequentes. [8](#) Mesmo Jean Bodin, um dos mais famosos e eficazes proponentes desses julgamentos, deu aos magos ceremoniais o benefício da dúvida ao dizer que aqueles que tentavam invocar bons espíritos, ou os dos planetas ou elementos, não eram bruxos, embora podem ser idólatras. [9](#) Como era em grande parte dependente da transmissão de textos, a magia ceremonial deixou um rastro documental para os historiadores seguirem, apesar de seu caráter como uma tradição oficialmente proscrita e perseguida. Do mundo antigo, da Idade Média e do início do período moderno sobrevivem manuscritos suficientes para

permitir a identificação de obras e gêneros-chave e o rastreamento de sua passagem entre diferentes culturas e línguas, sobretudo do grego ao árabe e do latim, do árabe ao latim e ao grego, do hebraico ao latim e vice-versa, e de tudo isso ao vernáculo de diferentes povos. [10](#) Se toda essa pesquisa – agora um corpo considerável – fosse sintetizada, então um sentido completo do desenvolvimento de formas escritas de conhecimento mágico, ao longo dos últimos dois milênios, seria alcançado. Tal empreendimento, no entanto, ainda aguarda seu executor. Em 1997, Richard Kieckhefer, que naquela época havia emergido como o principal estudioso da magia medieval, poderia dizer que "Pode-se facilmente ser persuadido de que existe uma história dos usos da magia e reações à magia, mas não uma história da magia em si". : virtualmente toda técnica mágica parece atemporal e perene.' Ele, portanto, recusou a tentação de "vagar interminavelmente pelos matagais da história da magia, desde os papiros mágicos gregos da antiguidade, passando pelas fontes árabes e bizantinas, até os grimórios do início da era moderna". [11](#) O colega americano de Kieckhefer, Michael Bailey, argumentou em resposta que havia de fato uma história de magia ceremonial na Europa que se estendia do século IV ao XVIII, sendo enquadrada pelas duas grandes rupturas do triunfo do cristianismo e do Iluminismo. Ele pensou, no entanto, que era apenas uma tradição unificada do século XII em diante, e o (muito bom) levantamento histórico que ele forneceu estava preocupado principalmente com os usos da magia e reações a ela, no sentido de Kieckhefer, e não com seus componentes. . [12](#) O que se propõe aqui é tentar abrir um caminho pelos 'matos' de Richard Kieckhefer, ao longo da rota que ele traçou, e ver se alguma tradição contínua pode de fato ser identificada, e se ela pode ser traçada a partir das culturas regionais de atitudes em relação ao sobrenatural mapeadas anteriormente no mundo antigo. [13](#)

Os Papiros Mágicos e suas Relações

Foi sugerido anteriormente que os antigos egípcios não faziam distinção entre religião e magia, não tinham conceito da figura da bruxa e não tinham hostilidade à magia, enquanto os antigos romanos faziam distinção entre religião e magia, tinham um conceito bem desenvolvido da figura da bruxa e aprovaram leis cada vez mais rigorosas contra a prática da magia. Uma pergunta óbvia a ser feita pode ser o que aconteceu quando o Egito se tornou parte do Império Romano e esses conjuntos contrastantes de atitudes culturais se chocaram. A resposta parece ter sido uma resposta extremamente criativa por parte dos egípcios. O governo romano corroeu tanto o apoio financeiro ao sistema do templo quanto os privilégios de seus sacerdotes. [14](#) Isso forçou os leitores a irem para a sociedade mais ampla a oferecer seus serviços mágicos, e o processo parece ter sido associado ao desenvolvimento dos textos mencionados acima, os papiros mágicos gregos. [15](#) Estes foram escritos principalmente, como o nome sugere, em grego, a língua dominante desde a conquista de Alexandre, embora alguns

estejam em demótico, uma escrita que incorpora a língua nativa. Eles são difíceis de datar, e geralmente foram atribuídos vagamente a um período que abrange os primeiros quatrocentos anos dC, embora alguns possam ser atribuídos a um período de tempo mais estreito, seja no final do terceiro e quarto séculos. Embora as atitudes, técnicas e conteúdos das operações neles prescritas representassem uma continuação da tradição egípcia anterior, o escopo dessas operações tornou-se mais amplo.

Um aspecto dessa mudança foi que eles se tornaram mais elaborados e ambiciosos. A natureza básica de seus ritos era convidar ou convocar uma divindade para um espaço consagrado e então fazer um pedido a ela. Às vezes, o ser em questão estava sob compulsão e era dispensado, bem como feito para se manifestar, da mesma forma por procedimentos estabelecidos.

[16](#) Em vários textos, esperava-se que a divindade fosse invocada pelo mago no corpo vivo de outra pessoa, geralmente um menino, por cuja boca a divindade respondia perguntas e dava endereços. [17](#) O conceito anterior de correspondências misteriosas entre vários componentes do mundo natural foi desenvolvido em combinações rituais muito complexas de fala, ação, tempo, cores, ferramentas, matéria vegetal, incensos, fluidos, partes de animais e sacrifícios de animais. Uma operação bastante típica exigia tijolos não cozidos, uma 'cabeça de trigo anubita', uma planta de falcão, a fibra de uma tamareira macho, incenso, uma escolha de libações (vinho, cerveja, mel ou leite de uma vaca preta), madeira de videira, carvão, absinto, sementes de gergelim e cominho preto. [18](#) Objetos sólidos, notadamente anéis, eram investidos de poder divino permanente (o antigo *heka egípcio*) por divindades em ritos especiais. A crença de que os seres sobre-humanos poderiam ser responsivos ou obedientes pelo conhecimento de seus nomes secretos ou 'verdadeiros' foi mantida, de modo que um feitiço poderia reivindicar que o nome oculto de Afrodite era Nepherieri, egípcio para 'olho bonito', e repetição dele conquistaria o amor de uma mulher. [19](#) Outro informou ao deus sol Helios que ele tinha que conceder os desejos do orador, 'porque eu conheço seus sinais e formas, quem você é a cada hora e qual é o seu nome'. [20](#) Essa tradição também se desenvolveu na recitação de fórmulas (muitas vezes longas) de palavras aparentemente sem sentido, supostamente carregadas de poder. Às vezes o mago realmente assumia, ou fingia assumir, a identidade de uma divindade. [21](#) A segunda novidade desses textos era sua natureza cosmopolita, que era, novamente, uma extensão da prática nativa que há muito era adicionar divindades e espíritos de outras culturas ao estoque existente. De acordo com a cultura helenística que dominou todo o Oriente Próximo desde a época de Alexandre, eles incorporaram divindades, heróis e sábios greco-romanos em invocações. As divindades em questão tendiam a ser associadas ao poder e sabedoria supremos, como Hélio, Zeus e Mitra, ou à própria magia, como Hermes e Hécate, ou a feitiços de amor, como Afrodite e Eros. Da cultura judaica veio Jeová (geralmente conhecido como Iao), Moisés e Salomão, e anjos. O

resultado era muitas vezes um ecletismo luxuriante, de modo que um rito incluía uma invocação ao deus grego Apolo, identificando-o com Helios, o arcanjo hebreu Rafael, o demônio hebreu Abrasax e os títulos divinos hebreus Adonai e Sabaoth, e chamando-o de "flamejante". mensageiro de Zeus, divino Iao'. Outro fez de Hélio um arcanjo, enquanto outro se dirigiu a uma única divindade masculina pelos nomes de Zeus, Hélio, Mitra e Serápis, fundindo quatro grandes deuses pagãos. [22](#) Uma terceira novidade foi o interesse em permitir que praticantes e clientes alcancem poder, conhecimento e desejos mundanos. Os antigos sacerdotes-leitores estavam mais preocupados em ajudar as pessoas que vinham aos seus templos em busca de proteção contra má sorte ou inimigos. Os autores desses textos precisavam ser capazes de fornecer o que os clientes pedissem. Alguns expressaram a suposição de que suas habilidades seriam transmitidas pela formação dos alunos e pela transmissão de escritos. [23](#)

Uma última característica das receitas encontradas nesses papiros era que eles se apropriavam para os propósitos práticos da magia da linguagem e da atmosfera dos cultos de mistérios romanos tardios. Eram sociedades iniciáticas fechadas dedicadas a divindades particulares, nas quais os membros recebiam através do ritual o sentido de uma relação especialmente intensa e individual com os seres a quem os cultos eram dedicados. Um papiro definiu o objetivo mais elevado da magia como sendo "persuadir todos os deuses e deusas". Denominou então o praticante de 'bem-aventurado iniciado da magia sagrada', destinado a 'ser cultuado como um deus desde que você tenha um deus como amigo'. [24](#) Um 'encanto de Hécate Ereschigal contra o medo do castigo' (que assim geminou uma deusa greco-anatólica com uma mesopotâmica) proclama: 'Fui iniciada e descii para a câmara subterrânea. . . e vi as outras coisas lá embaixo, virgem, puta e todo o resto.' Um 'feitiço para estabelecer um relacionamento com Helios' pede para ser 'mantido no conhecimento de você' (o deus) para realizar todos os desejos mundanos. [25](#) Um rito para Typhon, 'deus dos deuses', promete o poder de 'alcançar tanto o governante do universo quanto o que você comandar', como consequência da 'natureza divina que é realizada através deste encontro divino'. [26](#) O mais famoso desses textos, a chamada Liturgia de Mitra, prescreve um meio para ascender aos reinos das divindades celestiais, obter uma visão do maior deles e chegar à beira de alcançar a imortalidade. Refere-se a seus praticantes como 'iniciados'. O objetivo deste poderoso empreendimento, no entanto, é obter uma resposta divina para qualquer questão relativa a assuntos terrenos e celestiais. [27](#) Os papiros mágicos, portanto, testemunham uma tentativa feita no mundo de língua grega durante a antiguidade tardia de aplicar formas religiosas a propósitos mágicos.

Simultaneamente, uma tentativa paralela, ou talvez conectada, estava sendo feita para aplicar técnicas mágicas a propósitos religiosos incorporados no conceito de teurgia. Isso iludiu qualquer consenso acadêmico moderno

sobre o significado literal do termo ou as práticas que ele significava, mas há um acordo aparente de que consistia no aproveitamento de formas mágicas para auxiliar a ascensão da alma humana ao divino, e encontros pessoais ou uniões entre humanos e divindades.²⁸ Esse processo era semelhante a alguns daqueles descritos nos papiros mágicos, mas havia uma diferença essencial, que esses encontros eram considerados na teurgia como fins em si mesmos e não como meios para maior conhecimento prático e poder para o praticante. O primeiro texto conhecido a articular isso foi o perdido conhecido como *Oráculos Caldeus*, que sobrevive apenas em fragmentos citados por autores posteriores. Seu nome lucrou com o respeito greco-romano por (e medo de) magos mesopotâmicos, comumente chamados de caldeus no mundo romano, embora pareça que o próprio texto surgiu na Síria no século II dC.²⁹ Tem breves referências a ritos destinados a alcançar a união ou aceitação pela maior das divindades, incluindo nomes mágicos em línguas 'bárbaras' e o uso de um tipo especial de pedra.³⁰ Há também passagens duvidosamente atribuídas aos *oráculos caldeus* que falam de divindades convincentes para se manifestar, de usar um ser humano como um meio pelo qual eles podem falar e fazer uma estátua mágica de uma deusa de materiais vegetais e animais especiais; todas as práticas familiares dos papiros.³¹

O conceito de teurgia expresso nos *Oráculos* se encaixava potencialmente bem com uma das principais escolas contemporâneas de filosofia pagã, o neoplatonismo, que também enfatizava a necessidade de os humanos se reunirem com o divino primordial. No entanto, o primeiro neoplatônico a lidar com isso, Porfírio, fez uma distinção muito clara entre a tradição filosófica grega e os métodos dos papiros mágicos, condenando a noção de que divindades poderiam ser compelidas pela vontade humana, ridicularizando o uso de nomes 'secretos' em invocações e alertando que aqueles que procuravam chamar divindades para eles poderiam convocar espíritos malignos em vez disso. Esta era uma afirmação clara da distinção greco-romana entre religião e magia, e suspeita desta última, e, além disso, ele a fez em oposição explícita às visões egípcias, que ele considerava uma contaminação das crenças européias. Escrito por volta do ano 300, seu argumento estava contido em sua *Carta a Anebo*, um protesto dirigido a um sacerdote egípcio provavelmente fictício.³² Isso foi respondido por outro importante filósofo da tradição de Porfírio, Jâmblico, que recomendou as práticas mágicas do Egito e da Mesopotâmia, e especialmente da primeira, como meio de revitalizar o paganismo greco-romano. Ele os defendia como tendo sido revelados aos humanos pelas próprias divindades, como canais pelos quais esses humanos poderiam se comunicar com o divino, com os quais as divindades cooperavam voluntariamente. Sendo assim, as pessoas virtuosas e piedosas não tinham nada a temer dos espíritos malignos. Ele definiu a teurgia como o poder de manipular símbolos que possibilitavam o contato direto com deusas e deuses, como pedras especiais,

ervas, partes de animais e incensos. Segundo ele, tinha esse poder porque o mundo natural, sendo em última análise o produto de uma única divindade suprema de quem todas as coisas emanavam, estava essencialmente interconectado. O teurgo entendeu a identidade precisa das substâncias materiais, números e palavras que poderiam ser combinadas para encorajar as divindades a responder às propostas. Por outro lado, Jâmblico aconselhou a maioria de seus leitores a trabalhar com espíritos inferiores em vez de divindades reais, e advertiu que era perigoso para todos, exceto os praticantes mais experientes, tentar uma união com os poderes celestiais. Ele também condenou os magos comuns como tolos ímpios e imprudentes que tentaram controlar o sistema de correspondências místicas para seu próprio benefício egoísta, e provavelmente seriam vítimas de entidades malignas. [33](#)

Os neoplatônicos posteriores também parecem ter trabalhado nessa tradição. Máximo, que viveu na Ásia Menor em meados do século IV, mais tarde teria a fama de ter animado uma estátua (de Hécate) na tradição clássica egípcia e mesopotâmica. [34](#) Proclo, o principal filósofo da Atenas do século V, parece ter reconhecido a capacidade dos sacerdotes de misturar pedras, plantas e incensos que correspondiam a divindades particulares, invocá-las e repelir espíritos indesejados. [35](#) É possível que ele também se referisse a ritos para animar estátuas, e outros para chamar uma divindade em um ser humano (depois de mágico e médium terem sido ritualmente purificados), e falar através dessa pessoa, à maneira de alguns nos papiros mágicos . [36](#) Ele parece ter acreditado que encantamentos especiais poderiam convocar seres divinos. [37](#) Um sucessor de Proclo em Atenas, Damascius, também parece ter afirmado que girando um pião, ou esfera, era possível convocar ou dispensar seres sobrenaturais. [38](#)

No mesmo período da antiguidade tardia em que surgiram os papiros mágicos e a teurgia, a magia judaica aparentemente se tornou uma tradição textual com um aparelho especializado, expresso em manuais, amuletos e taças de encantamento. Dois manuais sobrevivem que incorporam essa tradição e podem remontar ao mundo antigo. O mais provável de ser antigo é o *Sepher ha-Razim* , o 'Livro dos Mistérios', que foi reconstruído conjecturalmente em 1966 a partir de fragmentos de diferentes datas em diferentes idiomas. Foi escrito em algum ponto entre o final do século IV e o nono, provavelmente no Egito ou na Palestina. Descreve sete categorias diferentes de anjos, com ritos para empregar seu poder a serviço do mago – para uma grande variedade de propósitos construtivos e destrutivos – usando sacrifícios de animais, conjurações elaboradas e posições favoráveis de planetas. O autor era um judeu educado, familiarizado com a magia greco-egípcia do tipo encontrado nos papiros e usando receitas semelhantes e longas linhas de palavras e termos técnicos gregos: além disso, Hélios, Hermes e Afrodite fazem participações especiais. [39](#) A outra é *Harbe de-Moshe* , a 'Espada de Moisés', que existia por volta do século XI, mas

sobrevive apenas em três versões diferentes do final da Idade Média e do início da Idade Moderna. O núcleo disso consiste em uma sucessão de adjurações de anjos para fins práticos, principalmente cura, mas também uma série de outros desejos, desde conquistar o amor e destruir inimigos até controlar demônios. Estes usam principalmente palavras aparentemente sem sentido, as *voces magicae*, combinadas com substâncias materiais como cacos de cerâmica, matéria vegetal, animal e mineral, óleo e água.⁴⁰

Gideon Bohak fez um estudo das influências culturais sobre a magia judaica antiga tardia, incluindo suas manifestações menores, mas muito mais numerosas, como amuletos, e concluiu que seu florescimento como tradição escriba no período foi uma consequência direta do desenvolvimento da tradição greco-egípcia. Magia. Seus textos mostram muitas palavras gregas e um empréstimo particular daquelas desenvolvidas especificamente pelos magos greco-egípcios para conjuração e invocação, individualmente ou em longas frases. Os autores judeus assumiram as *voces magicae* em particular, em grande escala, e com elas a tradição associada de fazer formas geométricas de palavras para combinar o poder dos textos e da matemática. As fórmulas greco-egípcias foram mantidas pelos judeus até a Idade Média, aparecendo regularmente nas centenas de amuletos e feitiços encontrados na Genizah ou depósito de uma sinagoga no Cairo, datando do século IX em diante. Estes prometiam o controle de demônios, a descoberta de tesouros, popularidade aumentada, conquista de amor, ruína para inimigos e cura de doenças. Bohak também enfatizou, no entanto, que os judeus incorporaram a grande quantidade de tecnologia mágica pagã que eles emprestaram em ritos e textos que eram inteiramente seus. Eles raramente incluíam divindades pagãs, embora transformassem algumas em anjos, ou desenhassem figuras e símbolos, e colocassem uma ênfase muito maior em versículos e heróis bíblicos. Eles também evitaram a ameaça de seres sobrehumanos e referências positivas à própria magia.⁴¹ Juntamente com a magia ceremonial judaica, desenvolveu-se um equivalente cristão, e seu primeiro texto estendido a sobreviver parece ser o Testamento de Salomão, que parece ter existido por volta do século VI ou VII. Escrito em grego, e muito provavelmente no Egito ou na Palestina, fornece ao leitor nomes, palavras ou fórmulas e o uso de plantas, pedras e partes de animais para controlar e banir uma longa lista de demônios, especialmente aqueles que causam doenças. Isso é feito para o bem da humanidade, e com anjos protetores, e o livro mistura ideias judaicas com algumas dos papiros mágicos e da astrologia greco-egípcia.⁴² No próprio Egito, a adoção do cristianismo por toda a população entre os séculos IV e VI finalmente generalizou a suspeita greco-romana da magia e extinguiu a antiga facilidade com ela. No entanto, os textos mágicos cristãos continuaram a ser produzidos em copta, a língua na qual o nativo evoluiu no mesmo período. Isso forneceu um meio pelo qual características da magia nos papiros pagãos, especialmente ritos de proteção e execração, chegaram às obras árabes medievais. Os textos coptas em sua maioria (embora nem sempre)

substituíram divindades pagãs por anjos e figuras bíblicas, mas mantiveram a tradição nativa de exercer poder sobre os seres que convocavam, alegando conhecimento de seus verdadeiros nomes e o uso de *voces magicae*.⁴³

Assim, pode-se demonstrar que, assim como as atitudes oficiais em todo o Império Romano estavam se endurecendo ainda mais contra a magia como meio de manipular o poder divino para fins egoístas, surgiu uma forma de magia sem precedentes e sofisticada, dedicada a alcançar exatamente esse tipo de manipulação. É mais obviamente registrado entre os pagãos greco-egípcios, mas alguns aspectos dele também vazaram na filosofia grega e na cultura judaica e cristã. Uma questão óbvia é se foi o Egito que produziu esse novo tipo de magia e depois a exportou para o resto do mundo mediterrâneo oriental e além, ou se o Egito representou apenas um canto de um desenvolvimento que ocorre em toda aquela região e possivelmente em toda a região sobre o mundo romano. Há referências a livros mágicos em outras partes daquele mundo, de Roma à Síria, geralmente sendo confiscados e queimados pelas autoridades.⁴⁴ Nenhum, no entanto, sobreviveu para mostrar se eles continham magia ritual complexa e, em caso afirmativo, se isso foi influenciado pelo tipo registrado no Egito. Se pudéssemos ter certeza de que o *Sepher ha-Razim* e o Testamento de Salomão foram produzidos dentro ou fora do Egito, estaríamos mais longe de chegar a uma resposta, mas não estamos. Além disso, pode ser que a própria sobrevivência do material egípcio seja um acidente criado pelo clima seco do país, que preservou excepcionalmente bem materiais como o papiro, e pode ter causado registros de magia ceremonial antiga tardia para sobreviver lá e não em outro lugar. De fato, mesmo essa sobrevivência pode ter sido em grande parte fortuita, já que a maioria dos papéis mágicos pode ter vindo de um único depósito, provavelmente em uma tumba.

Os dois lados do caso podem ser resumidos da seguinte forma. A favor dos argumentos de que a magia sofisticada encontrada nos textos greco-egípcios era de origem local e daí difundida por todo o império, pode-se argumentar tanto que o país possuía uma ideologia inusitadamente favorável ao uso da magia quanto que todos as características essenciais dos papéis mágicos já estavam há muito presentes em sua cultura. Estes incluíam uma forte ênfase na necessidade de os magos se purificarem física e moralmente antes de realizar um rito (um antigo requisito para sacerdotes egípcios); a vontade de comandar, e às vezes personificar, divindades; um ecletismo que permitia a importação de divindades estrangeiras e espíritos menores nas listas dos invocados ou contrariados; o emprego de substâncias minerais, animais e vegetais, e incenso, no ritual; o uso de imagens nele, especialmente estátuas e estatuetas animadas; uma crença no poder numinoso das palavras ditas em voz alta; a ênfase no conhecimento do verdadeiro nome de um ser; *voces magicae*; a importância de escolher o dia e a hora corretos para uma operação e de purificar o espaço ritual; uma ênfase nos objetos e cores apropriados para uso em ritos; uma disposição para tratar a escrita, e o ato de escrever, como algo mágico em si; o uso de um meio humano para

transmitir mensagens de divindades; e a coleta de coleções de ritos em livros. [45](#) Acima de tudo, os egípcios há muito estavam acostumados ao conceito de cerimônias complexas destinadas a manipular humanos e super-humanos para fazer as coisas acontecerem, consideradas aceitáveis pela moralidade e pela religião. Além disso, as divindades e espíritos não-egípcios que aparecem nos papiros mágicos são extraídos predominantemente daqueles grupos étnicos fortemente estabelecidos no Egito, e acima de tudo em sua capital helenística de Alexandria: os gregos e os judeus. Apenas três divindades mesopotâmicas ou sírias estão incluídas, enquanto possíveis elementos persas são dispersos e poucos, e não há conteúdo especificamente romano. [46](#) A confecção de longas listas de espíritos menores parece ter sido originalmente um costume mesopotâmico, como já foi observado, mas na época dos papiros mágicos foi completamente naturalizado no Egito. A astrologia fornece um caso famoso de uma tradição oculta que pode ser demonstrada, sem sombra de dúvida, ter chegado ao Egito de fora, mas ali se transformou no modelo duradouro que deveria reter na civilização ocidental. Definitivamente desenvolveu-se na Mesopotâmia, onde um interesse inicial excepcional pelos corpos celestes evoluiu durante o segundo milênio aC para uma literatura de presságio baseada em seus movimentos e condições mutáveis, que exigiram uma observação cada vez mais exata durante o primeiro milênio. Os gregos assumiram essa tradição assim que Alexandre conquistou a Mesopotâmia, e foram eles que a estenderam à ideia do horóscopo. As comunidades de língua grega no Egito produziram então o zodíaco e os primeiros textos astrológicos verdadeiros, e assim colocaram a astrologia preditiva na forma em que deveria durar, com alguns acréscimos menores, até o presente. [47](#) Contra tudo isso deve ser apresentado o poderoso argumento de que a maioria, se não todas as características dos papiros mágicos observados como sendo encontradas em atitudes e práticas egípcias anteriores, podem ser encontradas em outras culturas antigas, sobretudo na Mesopotâmia. A evidência egípcia poderia, afinal, representar com bastante credibilidade apenas um canto de um fenômeno que acontecia em todo o Crescente Fértil e na bacia do Mediterrâneo na antiguidade tardia, e assumiu uma proeminência inusitada por causa de condições excepcionalmente favoráveis para a sobrevivência. Pode, no entanto, valer a pena acrescentar aqui que as chances de que o Egito tenha sido crucial para o desenvolvimento da magia ritual complexa ainda são muito boas. Só ela pode ser demonstrada como possuindo todos os contextos culturais, políticos e sociais para tal desenvolvimento, no momento certo, bem como a melhor evidência sobrevivente para tal. Um outro fator também pode ser adicionado à questão: exatamente no período em que a magia complexa dos papiros estava aparecendo, os magos egípcios estavam adquirindo uma reputação ainda maior como magos no mundo romano. Eles tinham, como dito antes, desfrutado de tal reputação por muito tempo, mas as obras literárias do Império Romano fazem do habilidoso trabalhador egípcio de

magia – e geralmente uma magia erudita e sofisticada incorporada em livros – uma figura-chave. De acordo com as atitudes gerais greco-romanas em relação à magia, ele geralmente é de má reputação, variando do obscuro ao totalmente vilão. [48](#)

Há uma réplica imediata a ser feita a qualquer tentativa de relacionar esse desenvolvimento com a realidade: que gregos e romanos habitualmente consideravam a prática da magia como uma tradição erudita coerente, associada a estrangeiros, persas e mesopotâmios sendo alvos específicos dessa ligação também, como egípcios. Os mesopotâmios, e mesmo os ocasionais hiperbóreos (literalmente da parte de trás do vento norte, neste contexto efetivamente a Terra do Nunca) continuaram a aparecer na literatura como magos, embora não com tanta frequência quanto os egípcios. Todos eles podem ser considerados, portanto, como manifestações da propensão das sociedades humanas a criar retratos estereotipados do Outro, contra os quais definem seus próprios valores. [49](#) O problema aqui, no entanto, é que – como visto – os mesopotâmios e egípcios poderiam, na realidade, ser considerados como tendo desenvolvido sistemas sofisticados de magia, que impressionaram os europeus, e durante o período tardio os egípcios estavam realmente fazendo o que os autores gregos e romanos estavam representando., desenvolvendo esses sistemas ainda mais em formas complexas e sofisticadas sem precedentes, para contratação privada. Além disso, retratos de poderosos magos egípcios do tipo retratado nas fontes greco-romanas (embora mais admiráveis) são encontrados em textos egípcios que datam do Reino Médio do início do segundo milênio aC. [50](#) De fato, há uma referência que parece ir além da caricatura e da generalização para mostrar como a magia egípcia pode realmente ter causado seu impacto no mundo romano. É de um ataque ao cristianismo por um pagão chamado Celso, preservado porque citado por um oponente cristão, que retrata magos autodenominados (*goëtes*) vagando por aquele mundo que por algumas moedas

dar a conhecer sua sabedoria sagrada no meio do mercado e expulsar espíritos malignos das pessoas, expulsar doenças, chamar os fantasmas de heróis, exibir ilusões de banquetes e jantares com comida e bebida, e fazer as coisas se moverem como se estivessem vivas embora não sejam realmente assim, mas apenas aparecem como tais na imaginação. [51](#)

Celsus acrescenta que eles aprenderam esses truques com os egípcios. Mais uma vez, isso poderia estar favorecendo um estereótipo, mas prova que havia pessoas reais na época que alegavam, ou alegavam, ter aprendido o tipo de magia contida nos papiros do tipo de pessoas que escreveram aqueles Texto: % s. Finalmente, um dos poucos tipos sobreviventes de material de origem para práticas mágicas nas terras européias do império consiste em amuletos de metal com textos de proteção em grego. Estes apoiam o sentido de uma forma de magia que se espalha do Oriente Próximo, e talvez do Egito em particular. Dois exemplos do extremo oposto do império, a província da Grã-Bretanha, podem mostrar o ponto. Um do

forte romano em Caernarvon tinha figuras mágicas e *voces magicae* do tipo encontrado nos papiros, com palavras hebraicas e menção ao deus egípcio Thoth. [52](#) Outro, do complexo do templo em Woodeaton em Oxfordshire, usa um nome divino hebraico em sua invocação. [53](#) Em todo o império em geral, esses amuletos carecem de apelos às principais divindades gregas ou romanas, ou às de outras províncias europeias: em vez disso, eles usam as formas de divindades e espíritos, as *voces magicae* e as figuras desenhadas, dos papiros mágicos. [54](#) Nada disso prova que foi o Egito que desenvolveu e exportou a tradição da complexa magia ceremonial; mas talvez o torne muito provável.

A Tradição Mágica Europeia

Pode-se ver se um caminho pode realmente ser feito através dos "matos" de Richard Kieckhefer agora que o ponto de partida foi estabelecido na antiguidade tardia. Ocasionalmente, obras completas podem ser rastreadas diretamente ao longo dos milênios subsequentes, e o melhor exemplo aqui pode ser o *Kyranides*, uma exposição das propriedades médicas de materiais animais, vegetais e minerais e a maneira pela qual eles podem ser transfundidos em amuletos. Isso aparece no Egito do século IV, como o trabalho de um estudioso alexandrino chamado Harpokration, embora ele pareça ter se baseado em um texto anterior. Em seguida, passou para o uso da Europa Ocidental medieval através de uma tradução latina de um grego bizantino, feita no século XII, do que se dizia ser uma versão árabe feita do original grego antigo. [55](#) Às vezes também, o equivalente literário de fósseis vivos pode ser encontrado em obras de magia ceremonial, que sinalizam uma transmissão do antigo Mediterrâneo e, de fato, especificamente do Egito. Talvez o mais impressionante seja o encanto "para ter visões e causar sonhos", invocando o poder do deus Bes e da deusa Ísis, que é encontrado em um dos papiros mágicos gregos e aparentemente também sobreviveu em um manuscrito inglês do século XVI. [56](#) Um estudo de nomes divinos em dois manuscritos latinos dos séculos XIII e XV encontrou neles uma continuidade substancial da coleção hebraica encontrada nos papiros mágicos gregos, e mesmo os das divindades pagãs greco-egípcias Hélio, Mitra, Selene, Hórus, Apolo, Ísis, Osíris e Thoth – muito mais estranhos à tradição cristã – sobreviveram. [57](#) O Tratado Mágico de Salomão, um manual que existe em cópias feitas entre os séculos XV e XIX, inclui formas distorcidas dos nomes dos deuses egípcios Osíris, Serápis, Apis e Kephra entre os espíritos que ele lista para adjuração. Também tem indicações para a confecção de canetas de juncos para a escrita de feitiços, que não se adaptam ao pergaminho e ao velino, materiais usuais para livros medievais, que respondem muito melhor às canetas usuais da época. [58](#) Eles são, no entanto, perfeitamente compatíveis com o papiro, o antigo material para literatura, mais intimamente associado ao Egito.

O mesmo jogo pode ser jogado com outras relíquias do antigo Mediterrâneo em textos do norte, como o uso de uma lamparina de azeite em um feitiço

copiado na Inglaterra em 1622. [59](#) Um estudo de caso desse efeito é o da reputação mágica do poupa, uma das aves mais marcantes da região do Mediterrâneo, com sua crista proeminente e plumagem colorida. Suas partes do corpo, e especialmente seu coração, já eram considerados eficazes em ritos mágicos durante os tempos antigos, e aparecem como tal nos papiros mágicos gregos e demóticos. [60](#) Essa crença passou para a magia copta e para a dos árabes que conquistaram o Egito no século VII, onde se tornou a ave mais proeminente a ser usada em feitiços. [61](#) Essa associação passou posteriormente para a magia européia, um manual alemão do século XV que poderia recomendá-la como "possuída de grande virtude para necromantes e invocadores de demônios". [62](#) A poupa se reproduz na Alemanha, mas é um raro visitante de verão na Inglaterra, e provavelmente ainda era mais raro no clima mais frio do final da Idade Média e primeiros períodos modernos. Quando os manuscritos copiados na Inglaterra dos séculos XIV ao XVI também recomendam o uso do coração de poupa em feitiços, estamos olhando para outro fóssil vivo da antiga tradição levantina. [63](#) Outro estudioso notou que uma fórmula usada em feitiços de amor (ou luxúria) dos papiros mágicos, 'não deixe a mulher comer ou beber' (até que ela sucumba), é então encontrada em tabuletas romanas tardias, livros holandeses e alemães do final da Idade Média. de magia, receitas mágicas italianas e espanholas do século XVII e aquelas em textos eslavos do século XVII ao XIX. [64](#)

Esses detalhes estabelecem uma transmissão contínua de conhecimento do antigo Mediterrâneo oriental, e às vezes especificamente do antigo Egito, para o início da Europa moderna. Também é significativo que as mesmas técnicas básicas se repitam na magia ceremonial desde os papiros mágicos em que aparecem pela primeira vez até o período moderno: ritos complexos que unificam ações, materiais e palavras; ênfase no poder dos nomes especiais e das *voices magicae*; uma ênfase na purificação do mago e no espaço de trabalho antes do rito; um uso de equipamento específico, muitas vezes feito especialmente; cuidado em encontrar um horário especial para trabalhar; medidas para proteger o mago contra as forças levantadas; a busca de um espírito servidor para realizar a vontade do mago; e uma gama eclética e multicultural de material de origem. Deve ficar claro que todas essas características não estavam presentes em todas as obras de magia ceremonial compiladas entre os séculos IV e XIX; em vez disso, eram uma lista de ações e artefatos dos quais os magos podiam escolher de acordo com a vontade e a tradição para compor suas próprias montagens. Tampouco há uma sucessão constante de material relevante ao longo desse período, pois a sobrevivência dos textos se torna muito maior no final da Idade Média. Tampouco há qualquer sugestão de progressão constante em direção a uma maior sofisticação ao longo do tempo. Ao contrário, por exemplo, as operações nos papiros mágicos coptas são geralmente menos elaboradas e cosmopolitas do que aquelas em seus predecessores pagãos, e

os manuais dos magos na Europa renascentista eram tão ornamentados e ambiciosos quanto os do antigo Egito tardio. No entanto, esses manuais renascentistas foram compilados usando a coleção de técnicas listadas acima, que chegaram até eles do mundo antigo e que agora aparecem apenas nos textos egípcios.

É impressionante também que, assim como a magia complexa nos papiros antigos tardios foi desenvolvida em clara oposição aos valores (e à lei) articulados pelos governantes imperiais romanos, ela sobreviveu como uma contracultura muitas vezes autoconsciente e explícita. Um dos manuais mais famosos, ou notórios, do final da Idade Média, o *Livro Juramentado de Honório*, pretendia ser uma resposta direta a uma campanha papal contra a magia ceremonial como demoníaca, provavelmente a de João XXII nas décadas de 1310 e 1320. Sua introdução afirmava audaciosamente que o papa e seus cardeais estavam possuídos por demônios, e que eram os magos que serviam à causa da verdade, sob a inspiração do Deus cristão, e eram exemplos de piedade e ofereciam um meio seguro para a salvação.⁶⁵ A introdução de um grimório igualmente famoso do início do período moderno, a *Chave de Salomão*, afirmava que seu conteúdo havia sido explicado ao autor por um anjo enviado deliberadamente pelo verdadeiro Deus para a educação da humanidade.⁶⁶ Um tratado *Sobre as Virtudes das Ervas, Pedras e Animais*, conhecido desde o início do século XIV e popular até o século XVII, afirmava que, embora a magia pudesse ser usada para fins malignos, ela não era inherentemente má, “uma vez que através do conhecimento dela o mal pode ser evitado e bem obtido”.⁶⁷ Já no século XIII, seu maior teólogo cristão, Tomás de Aquino, notou (com desgosto) o argumento usado pelos praticantes da magia ceremonial de que não era pecado alcançar bons fins usando demônios (cativos), porque o verdadeiro Deus tinha fez as verdades científicas sujeitas ao conhecimento humano, e os demônios as entendiam mais do que os humanos.⁶⁸

Geralmente, como dito, os mágicos europeus do final da Idade Média e do início da Idade Moderna baseavam-se nos ideais estabelecidos das profissões clericais, monásticas e acadêmicas, e se apresentavam como exemplos de masculinidade piedosa e erudita.⁶⁹ Como um aspecto dessa atitude, os magos católicos romanos rapidamente alistaram formas religiosas a serviço de objetivos mágicos de uma maneira que teria sido totalmente inteligível para os autores de alguns dos papiros mágicos. No início do século XIII, logo após a magia ceremonial ter se estabelecido no mundo do cristianismo romano, alguns deles desenvolveram a *ars notoria*, ou 'arte notarial', nomeada em homenagem às imagens e diagramas - uma forma de auxílio à magia, outrora novamente, encontrado nos papiros egípcios – que eram uma característica dele. Seu objetivo era alcançar habilidades intelectuais e conhecimento abrangente, por meio de orações ao Deus cristão e à companhia do céu, geralmente acompanhadas de purificações e ritos que incluíam *voces magicae* e tinham que ser realizados

em momentos propícios. Enfatizou sua descendência da antiga tradição mágica levantina, incluindo passagens em hebraico, grego e aramaico, uma língua da antiga Mesopotâmia.⁷⁰ Seus textos continuaram a ser copiados até o século XVII, e no século XIV já havia produzido duas tradições derivadas. Um monge francês chamado John de Morigny compôs uma versão que removeu as imagens e vozes *magicae* e assim purgou os aspectos mais prontamente associados à magia, enfatizando em vez disso o apelo aos poderes celestiais.⁷¹ O *Livro Juramentado de Honório* empregou algumas de suas técnicas para a ambição de obter um dos maiores desejos dos cristãos piedosos, a visão beatífica de seu Deus em sua glória. Isso duplicou a ambição dos neoplatônicos, de usar ritos mágicos para alcançar objetivos, e os ritos prescritos não só exigiam um cristianismo fervoroso e uma vida de austerdade monástica, mas incorporavam algumas das liturgias estabelecidas da Igreja Romana. Algumas versões do livro, no entanto, acompanhavam esse objetivo devoto com promessas de que o operador bem-sucedido também aprenderia a comandar anjos e demônios, e assim adquirir poderes sobre-humanos que poderiam realizar todos os desejos mundanos.⁷²

Até agora, as características duradouras e gerais da tradição europeia de magia ceremonial foram enfatizadas, como derivadas de raízes antigas mais aparentes nos papiros egípcios. Vale a pena perguntar agora se determinados grupos étnicos e culturais podem ter contribuído com características especiais para ela desde o final da antiguidade; e a resposta parece ser que houve três dessas contribuições, associadas a cada uma das três grandes religiões do livro. Embora eles se sobrepuxessem no tempo, cada um também era amplamente consecutivo. O elemento judaico foi identificado, a partir do trabalho de Joshua Trachtenburg na década de 1930, como uma ênfase no emprego de anjos como auxiliares mágicos e na eficácia do nome ou nomes ocultos do único Deus verdadeiro.⁷³ Ambos estavam enraizados na magia antiga, os papiros mágicos já incorporando plenamente um senso da importância tanto de recrutar assistentes e aliados espirituais quanto do conhecimento de seus verdadeiros nomes para efetuar este processo. Ambos também estavam associados às principais características do judaísmo, seu interesse por seres angélicos, sua preocupação com a santidade da linguagem em vez de imagens visuais e seu intenso monoteísmo. Nenhum deles concordava bem com o cristianismo ortodoxo. Os Padres da Igreja e concílios eclesiásticos condenavam a invocação de anjos e reconheciam apenas os arcangels mencionados na Bíblia como possuindo nomes individuais, enquanto a ideia de que falar de nomes especiais galvanizava ou mesmo controlava poderes celestiais não estava de acordo com o conceito de majestade divina.⁷⁴ Não obstante, a magia cristã acabou assimilando ambos, e especialmente a comunhão com os anjos, como temas principais.⁷⁵ A contribuição islâmica distinta para a tradição mágica europeia, provavelmente mais enfatizada entre os estudiosos por David

Pingree, foi a magia astral, ritos destinados a aproveitar os poderes dos corpos celestes para influenciar os assuntos terrenos e, acima de tudo, atraí-los para objetos materiais, conhecidos como talismãs . [76](#) Essa tradição parece ter se desenvolvido na Mesopotâmia, então o coração do Império Árabe com capital em Bagdá, no século IX, embora tal conclusão deva ser tirada de cópias posteriores de textos possivelmente mal atribuídas e esse tipo de magia era conhecido em toda parte. o mundo islâmico, incluindo aparentemente seu maior outlier ocidental na Espanha, por volta do século XI. [77](#) Se ele se desenvolveu na Mesopotâmia, é tentador sugerir que isso foi uma consequência natural da antiga preocupação da região com os poderes celestes e os movimentos de os céus, e de fato é exatamente isso que pode ter acontecido. Por outro lado, é difícil traçar um desenvolvimento direto para a magia astral dos textos babilônicos e assírios através do milênio intermediário até o período islâmico. O próprio Império Árabe funcionou por alguns séculos como uma superestrada de informação que se estendeu dos Pireneus à Índia, e seus territórios centrais abarcaram a maior parte da antiga zona cultural helenística, incluindo o Egito, na qual as ideias mesopotâmicas podem ter se transformado em magia astral fora de sua terra natal, como um caso paralelo ao da astrologia. Se se diz que os primeiros textos dessa magia foram produzidos em Bagdá, isso pode simplesmente refletir o fato de que era a capital imperial e cultural na data em questão.

A magia astral dependia fortemente da ideia de correspondências ocultas que ligavam diferentes partes do cosmos e significavam que a combinação certa de palavras, matéria animal, vegetal e mineral e tempos poderia produzir efeitos mágicos. Tais correspondências informaram o manual de Bolus de Mendes e fundamentam a maioria das operações nos papiros mágicos e o conteúdo da teurgia *kyranides* e neoplatônica. Os papiros contêm várias receitas para carregar objetos materiais, sobretudo anéis, com poder mágico. Eles também incluem um feitiço de amor que consiste em uma invocação ao planeta Vênus, envolvendo um incenso especial e um amuleto usado na pessoa, e, em outros lugares, um endereço fixo para um anjo pensado para animar o sol, usando folhas de louro inscritas com signos zodiacais , para ganhar um sonho profético. [78](#) Os textos herméticos, produzidos no Egito na mesma época, atribuem um papel importante aos planetas, como agentes imediatos de um deus criador todo-poderoso. [79](#) O Egito antigo tardio, portanto, já tinha toda a matéria-prima para o sistema que posteriormente apareceu no mundo islâmico, independentemente de ter ou não sido diretamente influente em seu desenvolvimento. O que não está em dúvida é o meio de sua transmissão para a Europa cristã, pela tradução em massa de textos árabes para o latim durante o século XII. Lá capturou a imaginação dos intelectuais e tornou-se parte da tradição cristã medieval de magia ceremonial. [80](#)

A contribuição distinta da própria Europa cristã para essa tradição parece ter sido geométrica: o uso do círculo consagrado como o local normal para

uma operação mágica, com especial significado muitas vezes dado aos seus quatro pontos cardeais (leste, sul, oeste e norte), e a identificação do pentagrama como o símbolo mais potente da magia. Todas essas figuras, sem dúvida, tinham raízes antigas. Um antigo rito de exorcismo da Mesopotâmia fazia o *āshipu* borifar um *usurtu* , geralmente traduzido como um anel, de cal ao redor das imagens das divindades cujo poder ele pretendia invocar. [81](#) Outro mandou fumigar 'o círculo de sua grande divindade' para o qual dois deuses protetores seriam convidados. [82](#) Um genuíno – embora ocasional – A prática pode, portanto, estar por trás da descrição dos ritos de um mago mesopotâmico pelo satirista grego Luciano, para preparar um cliente para uma viagem ao submundo. Um consistia no mago 'andando ao redor' do cliente para protegê-lo dos mortos durante a jornada. [83](#) A circunvolução, o processamento ritual em torno de um espaço sagrado antes de usá-lo, era uma característica da religião egípcia nativa desde os primeiros tempos, embora não tivesse o mesmo significado nos papiros mágicos. [84](#) Em vez disso, esses ocasionalmente incluíam um círculo como uma das figuras desenhadas como parte de um rito, para ter sinais inscritos dentro dele, e apenas uma vez, o mago fica dentro de um. [85](#) Ele aparece na (lendária) magia judaica antiga em uma história do período romano, de 'Onias, o criador de círculos', que pôs fim a uma seca na Palestina desenhando a figura e depois ficando dentro dela para orar a Yahweh por chuva. [86](#) Na magia anglo-saxônica, às vezes era desenhado em volta de partes feridas ou doentes do corpo para conter uma infecção, ou cavado em volta de plantas antes de colhê-las, para concentrar seu poder. [87](#) O significado dos pontos cardeais da bússola era conhecido desde a antiga Mesopotâmia, onde já no terceiro milênio aC os reis das cidades-estados sumérias se autodenominavam governantes "dos quatro cantos". [88](#) Um escritor muçulmano afirmou (em segunda mão e com precisão desconhecida) que o povo de Harran, no norte da Síria, que se acreditava no início da Idade Média como praticante de uma religião que representava uma continuação ou um desenvolvimento do paganismo helenístico, orava ao cardeal pontos. [89](#) Esses pontos aparecem em algumas operações nos papiros mágicos, mas – como o círculo – não regularmente. [90](#) Alguns amuletos anglo-saxões foram projetados para serem pendurados nos quatro lados de um estábulo ou chiqueiro para proteger os animais dentro, ou cortados nos quatro lados de uma ferida, ou em uma vara para carregá-la com poder. [91](#) Quanto ao pentagrama, as estrelas de cinco pontas são encontradas na antiga arte egípcia, mesopotâmica, grega e romana ou em moedas, e também no início da Idade Média cristã, mas sem nenhuma tradição única quanto ao seu significado e uso: em muitos contextos elas parecem simplesmente ter sido decorativos. [92](#) O satirista Luciano disse que os seguidores do filósofo Pitágoras usavam o sinal como senha, indicando o desejo de saúde; o que faria sentido se atuasse (como aconteceu em parte mais tarde) como um símbolo do corpo humano, embora uma sátira talvez

não seja o melhor lugar para buscar informações sólidas sobre um sistema de crenças privado. [93](#) Não há nenhuma evidência real de que o pentagrama tenha alguma associação especial com a magia no mundo antigo. Aparece uma vez no escudo de um guerreiro pintado em uma taça grega, o que pode ter refletido uma crença em suas qualidades protetoras, ou pode ter sido apenas uma estrela decorativa. O estudo mais cuidadoso de seu significado antigo, até hoje, conclui (com relutância) que sua ampla distribuição nos tempos antigos pode ter sido "simplesmente uma questão de assumir um motivo, digamos um motivo decorativo, com ou sem significado particular, juntamente com muitos outros", e 'o significado mágico do pentagrama. . . ainda não era aparente' (antes do final da Idade Média). [94](#)

Assim que os europeus ocidentais adquiriram magia ceremonial complexa no século XII, aparentemente como resultado de sua tradução de textos gregos, hebraicos e árabes, eles mostraram sua própria preferência pelo círculo esquartejado e pelo pentagrama. No curso de sua condenação dessa magia, no início do século XIII, William de Auvergne, arcebispo de Paris, descreveu uma operação chamada "O Círculo Maior", que envolvia a convocação de espíritos dos quatro cantos. Ele também denunciou a crença de que o pentagrama tinha um poder mágico ativo e estava especialmente associado a Salomão, o mais sábio dos reis bíblicos, que havia sido reimaginado no final do período antigo como um poderoso mago. [95](#) O *Livro Juramentado de Honório*, desde seus primeiros manuscritos sobreviventes, do século XIV, colocou a figura no centro do 'Selo de Deus', que foi a obra mais importante na realização da visão beatífica. Círculos consagrados também aparecem nele. [96](#) Nesse mesmo século, uma das peças mais famosas da literatura de cavalaria medieval inglesa, produzida por um de seus autores mais devotos, o poema 'Sir Gawain and the Green Knight', colocou a imagem no escudo de seu herói. [97](#) Um estudioso italiano daquele século, Antonio de Montolmo, chamou o círculo de a figura mais perfeita para operações mágicas e deu suas próprias instruções para consagrá-lo. [98](#) Um contemporâneo do poeta Gawain e de Antonio, o inquisidor Nicholas Eymeric, incluiu em seu célebre manual para caçadores de heresias a descrição de uma operação envolvendo o uso de um texto definido para invocar um espírito em um menino, através do qual seria então responder a perguntas. Esta é uma prática familiar dos papiros mágicos, com a diferença de que agora o menino tinha que ficar em um anel desenhado na terra. [99](#) Nos séculos XV e XVI, dos quais os livros de magia ritual sobrevivem em relativa abundância, o círculo, muitas vezes com seus pontos cardinais marcados, e o pentagrama, são as figuras padrão das operações mágicas. [100](#) O pentagrama também penetrou na cultura popular, como aparece em muitas partes da Europa Ocidental no final da Idade Média, em casas, berços, estrados e alpendres de igrejas, como símbolo de proteção. [101](#) As razões para a nova importância do design são fáceis de propor. Uma das principais preocupações da considerável fermentação intelectual da Europa

Ocidental no século XII, muitas vezes chamada de "Renascença do século XII", foi a reconciliação do aprendizado antigo com a literatura criativa, as crenças cristãs e o conhecimento do mundo natural, para trazer os seres humanos em harmonia com o plano divino para o universo. Como parte dela, tanto Honório de Autun quanto Hildegard de Bingen afirmaram que o corpo humano é construído sobre uma base formada pelo número cinco, tendo cinco sentidos, cinco membros (incluindo a cabeça como um) e cinco dígitos nas mãos e pés. Isso fez do pentagrama um símbolo óbvio do microcosmo que a forma humana representava da imagem divina na qual foi moldado. [102](#) O autor do século XIV de "Sir Gawain e o Cavaleiro Verde" repetiu sua associação com Salomão e a forma divina, e acrescentou uma com as cinco chagas de Cristo, um símbolo cada vez mais importante no cristianismo ocidental do período. Como tal, ele acrescentou, era especialmente potente para repelir o mal. Quanto ao círculo, o estudioso italiano Antonio da Montolmo, trabalhando na mesma época, declarou que era o símbolo essencial do verdadeiro Deus, como o motor principal do universo (presumivelmente referindo-se aos circuitos do sol, da lua e das estações do ano). e as esferas do universo). [103](#) O interesse especial por essas esferas na cosmologia medieval posterior pode explicar por si só a nova importância arcana do círculo. Nem os moralistas que condenaram a magia ceremonial nos períodos medieval e renascentista, nem os autores de seus livros, puderam concordar sobre sua real função nas operações. Para alguns, era uma fortaleza para o mago, que o protegia dos demônios (e às vezes de anjos irritáveis) que ele conjurava; para outros, era um foco de poder em si mesmo, que podia ser irradiado para fora. [104](#) Até que ponto a importância dessas figuras pode ser considerada uma marca geral da magia cristã medieval posterior, e até que ponto do cristianismo ocidental em particular, é discutível. Eles aparecem abundantemente nas diferentes versões do *Tratado Mágico de Salomão*, que, como está escrito em grego, é geralmente considerado uma obra bizantina e, portanto, os tornaria característicos da magia em ambas as grandes metades do cristianismo europeu medieval. Eles não parecem aparecer, no entanto, nos registros reais da magia bizantina e nem há referências ao *Tratado de Magia* lá, enquanto nenhuma de suas cópias pode ser provada como proveniente do Império Bizantino; onde se localiza a origem dos exemplares medievais, é italiana. [105](#) É possível que tenha sido composto em uma área de língua grega do mundo cristão latino, como a Sicília, e que a importância do círculo, quartos e pentagramas fosse uma característica apenas desse mundo.

O que pode emergir dessa sequência de sugestões é quão pequena foi a contribuição européia para a tradição ocidental de magia ceremonial, embora alguns europeus a tenham adotado com entusiasmo em todos os séculos desde o século XII. Qualquer que seja a prioridade do Egito, essa magia foi essencialmente um produto do Oriente Próximo, que pode ter feito três grandes contribuições para as visões européias do sobrenatural,

em ondas sucessivas. A primeira afetou o paganismo europeu, incentivando-o a tratar suas divindades como uma família briguenta, com histórias individuais e coletivas ligadas a seus membros. A segunda foi a entrega do cristianismo, e a terceira foi a provisão da magia ceremonial, como ideologia e prática que poderia ser combinada com a maioria das religiões. Ao mesmo tempo, essa magia representava uma maneira de lidar com seres sobre-humanos que estava em desacordo com o cristianismo e, de fato, com a tradição europeia pré-cristã. Cada floração sucessiva fazia parte de um período mais geral de intensa criatividade na religiosidade europeia e do Oriente Próximo. Sua aparição foi contemporânea com o florescimento das religiões de mistérios pagãs e do neoplatonismo, gnosticismo e hermetismo, o desenvolvimento do judaísmo rabínico e o crescimento e triunfo do cristianismo. Seu próximo período de desenvolvimento foi o amadurecimento do islamismo como religião principal, e o seguinte acompanhou o renascimento do cristianismo ocidental no século XII. O período da Renascença propriamente dita e da Reforma viu outro grande florescimento da magia ceremonial, e depois outro se seguiu no fermento espiritual da Europa do final do século XIX, e depois (sem dúvida) outro no Ocidente do final do século XX. Sua história parece ser inseparável da religião européia e do Oriente Próximo como um todo.

5

OS ANIMAIS DA NOITE

Popular, as noites da Europa medieval e do início da era moderna estavam repletas de exércitos e procissões espetrais, e esses fantasmas passaram a desempenhar um papel importante nas explicações feitas por alguns dos principais estudiosos da construção mental que se tornou o sábado das bruxas do início da era moderna. . O principal desenvolvimento historiográfico que levou a uma ligação entre eles e essa construção foi o colapso de um sistema anterior de explicação para os primeiros julgamentos de bruxas modernos: a crença, mantida por uma sucessão de autores entre o início do século XIX e meados do século XX, que as pessoas julgadas por feitiçaria eram praticantes de uma religião pagã que havia sobrevivido desde a antiguidade e agora foi aniquilada pela caça às bruxas. Isso foi desenvolvido pela primeira vez por acadêmicos alemães e se espalhou deles para os franceses, tornando-se amplamente adotado entre os escritores de língua inglesa no final do século XIX. Nunca foi ortodoxia entre os especialistas nos próprios julgamentos, embora esses tenham permanecido poucos até o final do século XX; em vez disso, foi adotado por acadêmicos profissionais em outros campos e disciplinas e por autores não acadêmicos. Serviu habilmente uma variedade desses. Para conservadores e reacionários, era inicialmente uma forma de defender os julgamentos, argumentando que, embora a bruxaria em si não pudesse mais ser levada a sério, os acusados ainda eram adeptos de antigos cultos sanguinários e orgiásticos que mereciam ser punidos e reprimidos. Liberais, radicais e feministas poderiam reverter essas reivindicações, retratando a religião das bruxas pagãs como sendo uma religião alegre, afirmadora da vida, libertadora que venerava o mundo natural e elevava o status das mulheres, mais forte entre as pessoas comuns e oposta a tudo o que o Igrejas estabelecidas, aristocracias e patriarcados representados; e é por isso que (esta tradição poderia reivindicar) o último a esmagou brutalmente. Aqueles que não gostavam de todas as religiões poderiam usar essa teoria de feitiçaria para minar a ideia de que os períodos medieval e moderno foram eras de fé cristã universal e apaixonada, porque a Europa aparentemente abrigava uma lealdade religiosa rival, que exercia mais atração entre as pessoas comuns. Isso não envolvia necessariamente maior admiração pelas bruxas pagãs imaginadas, que poderiam ser consideradas seguidores de um tipo diferente de ignorância e superstição daquela da elite. Na Inglaterra, uma idealização cada vez mais fervorosa do campo cada vez menor, e ansiando por uma sensação de continuidade atemporal e orgânica para compensar os processos traumáticos de urbanização e industrialização, encontrou conforto na ideia de que havia muito escondido um paganismo que reverenciava o natural, verde e fértil. [1](#) No início e meados do século XX, uma escritora britânica passou a ser especialmente associada à hipótese, uma ilustre egipióloga chamada Margaret Murray, que escreveu sobre feitiçaria (entre

outros assuntos) como uma linha secundária de sua própria disciplina primária. Sua proeminência como defensora da feitiçaria como uma sobrevivência pagã derivou de vários fatores. Uma foi sua notável longevidade, de modo que continuou a publicar sobre o assunto por quarenta anos, e outra foi a certeza apaixonada com que defendeu seu caso. Também significativo foi que ela escreveu mais extensamente sobre ele do que a maioria de seus antecessores e, ao contrário da maioria deles, baseou-se em fontes históricas primárias (embora sempre textos publicados, principalmente britânicos) para apoiar suas afirmações. Isso reforçou seu domínio da ideia de que a bruxaria tinha sido um culto pagão da fertilidade que ela tendia a não creditar a nenhum predecessor e que quando ela escreveu sobre isso em um fórum popular (como a entrada sobre bruxaria na *Encyclopaedia Britannica*, que ela foi convidado a contribuir) ela o fez como se fosse um fato comprovado. É por isso que, em meados do século XX, a ideia tornou-se comumente conhecida como "a tese de Murray", o que deu uma impressão enganosa tanto de sua longevidade quanto do número de escritores anteriores que a adotaram. Sua defesa apaixonada significou que, àquela altura, não apenas causou uma impressão considerável no público em geral no mundo da leitura em inglês, mas também foi aceito por vários historiadores especialistas em outros campos, alguns muito eminentes. Na década de 1960, dúvidas estavam sendo levantadas sobre isso, mas a crença geral nele só realmente desmoronou entre os especialistas em estudos medievais e modernos durante os anos por volta de 1970, com a publicação de estudos detalhados de julgamentos de bruxas locais baseados em estudos abrangentes dos registros de arquivo (que Margaret Murray havia negligenciado). 2 Eles continuaram até o presente e não deixaram dúvidas de que a bruxaria não era uma religião pagã sobrevivente, ou qualquer outro tipo de religião separada e coerente. A ideia de que tinha sido nunca foi aceita por historiadores cuja especialidade principal estava nos julgamentos de bruxas, e tudo o que foi necessário para afundar foi que esses estudiosos cada vez mais numerosos e mais conhecidos. Mesmo assim, era uma hipótese que valia a pena testar.

Seu desaparecimento em certo sentido fez retroceder o relógio historiográfico ao início do século XIX, devolvendo à aceitação geral a ideia de que o conceito que havia inspirado os julgamentos, de feitiçaria como religião dedicada a Satanás e a comissão sistemática de magia maligna, havia sido uma tremenda ilusão. Isso, por sua vez, colocou a questão mais aguda de como, nesse caso, tal ilusão poderia ter surgido, e uma das primeiras respostas coerentes foi fornecida por Norman Cohn em 1975. Todo o seu livro foi efetivamente uma resposta à noção de que a feitiçaria havia sido uma religião real, e ele sugeriu que o estereótipo satânico para uma derivava de duas fontes diferentes. Uma era a tradição, que se originou na Roma pagã e foi levada ao cristianismo medieval, de acusar grupos da sociedade, que abraçavam uma religião que não se conformava com a norma dominante, de uma coleção de atividades anti-

sociais que geralmente incluíam orgias sexuais, rituais assassinato e canibalismo. A outra vertente consistia em crenças populares em seres que voam e rondam a noite, alguns novamente descendentes dos tempos pagãos. Aqui Cohn chamou a atenção para as figuras da *strix* e da bruxa canibal germânica, mas também para a importância de relatos medievais muito difundidos de procissões e bandos noturnos, alguns consistindo em mortos e alguns dos seguidores de uma figura feminina sobre-humana . Ele sugeriu que esses dois fluxos separados de fantasia se combinaram para criar o mito medieval tardio e o mito moderno da conspiração satânica das bruxas e da assembléia, o "sábado", em que elas encontravam e adoravam o Diabo. [3](#) Em sua essência, o modelo de Cohn resistiu ao teste do tempo e continua sendo o básico para a compreensão da perseguição moderna de supostas bruxas.

Esses desenvolvimentos apresentaram problemas para Carlo Ginzburg, que estava extraordinariamente consciente da importância das crenças populares nos julgamentos de bruxas por causa de seu trabalho sobre o *benandanti italiano* , que representou um caso extremo dessa importância. A primeira publicação dessa obra foi em italiano, em 1966, numa época em que a 'tese Murray' estava sendo questionada, mas ainda amplamente aceita. Ele contemporizou ao falar da realidade de uma religião de bruxas: afinal, Margaret Murray havia usado registros derivados do outro lado da Europa Ocidental para os seus, e assim os relatos deles não se interligavam. Ele deixou claro que os *benandanti* conduziam suas supostas habilidades mágicas em estado de transe ou em sonhos, enquanto sustentava a possibilidade de que representassem uma associação sectária com crenças comuns que poderiam ter se encontrado na realidade (algo que a evidência não refuta, mas em nenhum lugar prova). Em 1983 saiu a edição inglesa de sua obra, e então a 'tese Murray' havia perecido entre historiadores profissionais. Ele, portanto, deixou claro que seu próprio trabalho não havia confirmado que as bruxas se reuniam para ritos comunais no início do período moderno, mas achava que ainda era verdade que as imagens e ideias que sustentavam a noção da religião das bruxas no início da era moderna se baseavam fortemente em tradições folclóricas que derivaram em última análise de um antigo culto pagão da fertilidade. Ele não sugeriu, no entanto, que o culto em questão tivesse sobrevivido através da Idade Média e que as pessoas acusadas de feitiçaria ainda o praticassem. [4](#) No final da década de 1980, Ginzburg produziu seu próprio estudo geral sobre as origens da imagem do sábado das bruxas, no qual reafirmou essa ideia em uma escala maior. Ele fez pleno reconhecimento da queda da "tese Murray", declarando que naquela data "quase todos os historiadores da feitiçaria" concordavam que era "amador, absurdo, desprovido de qualquer mérito científico". Ele concordou que essa polêmica era 'justificada', mas temia que ela tivesse desviado seus colegas do interesse pelas origens dos símbolos que compunham o estereótipo do sábado, embora eles 'documentem mitos e não rituais'. Nesse temor ele estava certo, pois a nova

onda de estudos locais tendia a negligenciar a questão de como se originaram os elementos populares nas crenças e acusações. Ao enunciá-la, optou por se distanciar de Norman Cohn, um dos poucos autores que enfrentaram essa questão diretamente, e o fez de duas maneiras. A primeira foi argumentar que o desenvolvimento de curto prazo da imagem do desviante religioso e social – no século XIV – foi mais importante do que a história de longo prazo dos estereótipos europeus do desvio que Cohn havia reconstruído. A segunda foi minimizar a importância dos elementos antigos e folclóricos no modelo de Cohn, alegando que Cohn não havia demonstrado interesse em suas origens, tratando-os antes como exemplos de psicologia humana ou antropologia.⁵

Na realidade, esses dois historiadores talentosos tinham muito em comum, pois ambos enfatizavam as correntes gêmeas da tradição que se fundiram para criar a ideia do sábado: a do estereótipo do desviante religioso e moral (exceto que Ginzburg enfatizou o final, século XIV, seu desenvolvimento) e o das fantasias, também enraizadas na antiga crença, sobre seres noturnos (exceto que Ginzburg, tomando os *benandanti* como seu grupo normativo, negligenciou a demônio predatória e concentrou-se em bandos e procissões). Ginzburg também diferia porque estava interessado em rastrear essa antiga crença além de suas manifestações históricas em um mundo mental pré-histórico reconstruído, estando disposto no processo a fazer analogias, notadamente com o xamanismo, e presumir a existência anterior de uma *única* religião ou religião da fertilidade. técnica de rito xamânico, ou pelo menos um único complexo de qualquer uma, que abrangeu a Eurásia. Ao fazer isso, ele estava na verdade aderindo a uma tradição muito mais antiga de erudição, que, como o A ideia de que as primeiras bruxas modernas eram pagãs se desenvolveu no século XIX. Isso dependia de duas suposições. A primeira foi que, quanto mais recuava no tempo humano, mais unificada e coesa a crença humana tendia a se tornar, de modo que a pluralidade de religiões encontradas na Europa antiga e de motivos folclóricos encontrados na Europa medieval e moderna eram na verdade fragmentos de um único tradição pré-histórica; essa ideia foi grandemente encorajada, se não derivou realmente, da Bíblia. A outra era que os costumes e histórias folclóricas modernas eram muitas vezes, se não principalmente, sobrevivências fragmentárias de um passado pré-cristão e, portanto, podiam ser tratadas como o equivalente histórico dos fósseis. Essa visão produziu a crença de que, se coletados e reagrupados, e às vezes também combinados com os costumes e histórias de povos "primitivos" no mundo não-europeu, eles poderiam ser usados para reconstruir um quadro convincente da religião pré-histórica e, talvez, da religião pré-histórica. evolução mental humana. Ambas as ideias foram desenvolvidas principalmente na Alemanha, mas depois adotadas com entusiasmo pelos britânicos vitorianos e eduardianos, dos quais o mais célebre se tornou Sir James Frazer. Eles foram rejeitados pela maioria dos historiadores e antropólogos no decorrer do início do século XX, tanto porque suas

conclusões eram incapazes de prova objetiva quanto porque a técnica de reunir tantos dados heterogêneos, sem levar em conta o contexto (e muitas vezes sem nenhum para sua real história) começou a preocupar muitas pessoas.⁶ Ambos, porém, sustentavam a representação de Mircea Eliade do xamanismo como uma tradição arcaica e outrora universal de combate espiritual; e Eliade foi inspirado por Frazer.⁷ Não apenas a formulação do xamanismo de Eliade é semelhante à de Ginzburg, mas a influência de Farzer desempenhou um papel na interpretação de Ginzburg do *benandanti*.⁸

Alguns outros autores realizaram o mesmo trabalho que Cohn e Ginzburg, de rejeitar Margaret Murray, mantendo um interesse nas raízes folclóricas das crenças na feitiçaria. Uma delas foi Éva Pócs, que utilizou principalmente material do sudeste europeu tanto para enfatizar o elemento do folclore popular nessas crenças e sua derivação de sistemas de pensamento antigos, quanto para a diferença desse exercício daquele realizado por Murray e seus predecessores. A distinção, como Pócs a formulou, era que esta última acreditava na realidade das reuniões de bruxas, enquanto ela estava identificando memórias, preservadas em relatos de feitiçaria, que combinavam lembranças de sociedades reais de magos populares (que ela em nenhum lugar sugere serem pagãos) com crenças antigas em fadas, demônios e batalhas entre os espíritos de humanos especiais. No processo, ela generosa e corretamente chamou a atenção para a importância de Norman Cohn ao apontar pela primeira vez para o significado dessa tradição popular.⁹ Outro foi Gustav Henningsen, que escreveu um grande livro para mostrar explicitamente como o tipo de material usado por Margaret Murray demonstrar a existência de uma religião de bruxas de fato não fez nada disso, ao mesmo tempo em que forneceu um dos estudos locais mais fascinantes de como uma crença popular em espíritos voadores noturnos poderia se misturar com noções de bruxaria.¹⁰ O presente estudo segue naturalmente essa dupla tradição, e sua preocupação precisa agora é com a tradição medieval de hostes noturnas de espíritos, que se destaca na obra de todos esses ilustres predecessores de Norman Cohn em diante. É hora de olhar mais de perto para as crenças antigas das quais se supõe derivar, e também para a natureza exata da própria tradição.

A construção da caça selvagem

Nos tempos modernos, as bandas de espíritos noturnos errantes da imaginação medieval foram muitas vezes misturadas sob o rótulo de "Caça Selvagem", um guarda-chuva que pode cobrir uma assembléia de mortos humanos, ou de mulheres e homens vivos, em espírito ou forma corporal, ou de espíritos não humanos ou demônios. Às vezes, tal assembléia tem sido chamada de Exército Furioso, ou Herlathing, ou Exército de Herlewin, ou Exército de Hellequin. Muitas vezes tem um líder divino ou semi-divino identificável, seja feminino (chamado Diana, Herodias, Holda, Perchte ou

por outros nomes ou por variantes desses nomes) ou masculino (chamado Odin ou Wotan, Herla ou Herne the Hunter ou às vezes identificado como Rei Herodes ou Pôncio Pilatos); e às vezes ambos, em parceria. [11](#) Em seu primeiro trabalho sobre os *benandanti*, Carlo Ginzburg chamou a atenção para a importância da Caçada na criação de imagens-chave para os julgamentos das bruxas, chamando-a de um passeio noturno de humanos prematuramente mortos liderados por uma deusa da fertilidade. Para ele, "expressava um medo antigo, pré-cristão, dos mortos vistos como meros objetos de terror, como entidades maléficas implacáveis, sem possibilidade de qualquer tipo de expiação", que se cristianizou no século XII. [12](#) Éva Pócs fez o devido seguimento, declarando que, quando examinadas as tradições populares dos espíritos noturnos, dos celtas aos povos do Báltico, parecem emergir os contornos de uma herança indo-européia comum. Isso está ligado ao culto dos mortos, os mortos trazendo fertilidade, à feitiçaria e ao xamanismo em relação aos diferentes deuses dos mortos, que estão ligados ao xamanismo que assegurava a fertilidade por meio dos mortos. [13](#)

Essa ideia ainda estava em pleno vigor em 2011, quando o historiador francês Claude Lecouteux fez um amplo levantamento das tradições medievais das bandas de espíritos noturnos. Ele afirmou que

a Caçada Selvagem é um bando de mortos cuja passagem pela terra em determinadas épocas do ano é acompanhada por diversos fenômenos. Além desses elementos, tudo o mais varia: a composição da tropa; a aparência de seus membros; a presença ou ausência de animais; barulho ou silêncio; a existência de um líder masculino ou feminino que, dependendo do país e da região, tem nomes diferentes.

Ele acrescentou que

os mortos presidiam à fertilidade do solo e do gado, e precisavam ser propiciados ou expulsos se fossem maus. De uma forma ou de outra, a Caçada Selvagem caiu no vasto complexo de culto aos ancestrais, o culto dos mortos, que são os intermediários entre o homem e os deuses. [14](#)

A ênfase na fertilidade em tudo isso deveria alertar aqueles familiarizados com a historiografia moderna e os estudos folclóricos para a influência da erudição do século XIX, do tipo que culminou com Frazer e que estava amplamente preocupado com a ideia da antiga religião pagã como um conjunto de fertilidade ritos. Neste caso, um único livro está por trás de toda a construção da Caçada Selvagem, a *Deutsche Mythologie* de Jacob Grimm (mitologia alemã ou 'teutônica'), publicada pela primeira vez em 1835. Foi isso que desenvolveu a imagem composta de um passeio noturno de mortos heróis, liderados por um deus pagão e sua consorte feminina, e popularizou o termo 'Wild Hunt', *Wilde Jagd*, para isso. Ao fazê-lo, ele se baseou fortemente nas duas suposições, tão influentes em seu século e depois, mencionadas acima: que as formas variantes de uma crença popular registradas em tempos históricos devem ser fragmentos de um mito arcaico original, unificado; e que o folclore registrado nos tempos modernos pode

ser considerado como representando remanescentes de rituais e crenças pré-históricos, e usado para reconstruí-los. Deve-se enfatizar agora que alguns costumes e crenças populares modernos podem, de fato, ser rastreados até origens antigas; mas que estes são relativamente poucos e a descendência tem que ser demonstrada, a partir de evidências documentais nos milênios intermediários. [15](#) Grimm, como a maioria dos folcloristas do século XIX, supunha que as crenças e ritos contemporâneos das pessoas comuns, especialmente nas áreas rurais, representavam uma reencenação ou repetição impensada e imutável, século a século, de formas e ideias antigas por comunidades que não já os entendia (de modo que essas formas e ideias tinham que ser estudadas e interpretadas adequadamente por intelectuais treinados). Era uma atitude profundamente paternalista, que subestimava muito os aspectos dinâmicos e criativos da cultura popular. [16](#) Sua construção da Caçada Selvagem foi, portanto, uma mistura de folclore moderno de várias áreas diferentes e fragmentos de literatura medieval e moderna, misturada juntos para produzir um original imaginado que removesse distinções e discrepâncias dentro de seu material componente. Serviu perfeitamente à sua própria agenda para promover um nacionalismo alemão moderno, fornecendo uma Alemanha politicamente fragmentada com uma única mitologia antiga unindo todas as partes do mundo alemão e escandinavo. Sua construção da Caçada Selvagem provou ser influente em dois contextos diferentes. Um foi inevitavelmente escrito em alemão no século XX, e aqui o principal debate foi iniciado em 1934 por Otto Höfler, que argumentou que era uma memória de um antigo culto guerreiro alemão dedicado ao deus Wotan, aliás Odin; uma controvérsia que se extinguiu por falta de qualquer capacidade de provar ou refutar sua hipótese. [17](#) A outra foi a tentativa mais recente de fazer da Caçada uma das fontes para a ideia do sábado das bruxas, conforme descrito. A ideia mais comumente articulada pelos autores alemães e austriacos – de que a base para a crença na Caçada estava em antigos cultos aos mortos, muitas vezes ligados à fertilidade – influenciou claramente os escritores interessados em feitiçaria; e um dos estudos alemães da década de 1930 forneceu a coleção de textos medievais e do início da era moderna para o assunto, na qual os escritores subsequentes de ambos os grupos se basearam principalmente. [18](#) Na maioria das vezes, porém, os dois contextos pouco se relacionam, e geralmente os autores interessados na mitologia alemã têm enfatizado os exércitos dos mortos, e os interessados em feitiçaria, jornadas lideradas por uma mulher sobrenatural. Desde meados do século XX tem havido uma maior vontade de reconhecer que o conceito de Caça Selvagem é um compósito, de materiais de diferentes tipos e de diferentes datas. [19](#) No entanto, permanece uma aceitação geral de dois pontos principais da metodologia de Grimm: que, em última análise, o conceito deriva do paganismo antigo e, em particular, de um culto dos mortos; e que o folclore

moderno pode ser usado para preencher as lacunas no registro medieval e do início da era moderna.

Propõe-se aqui examinar relatos medievais e modernos de procissões de espíritos noturnos sem qualquer suposição prévia de que eles foram sustentados por um sistema unificado de crença antiga; e com concentração apenas em fontes compiladas antes de 1600, época em que o conceito de sábado das bruxas estava totalmente formado. Alguns progressos recentes já foram feitos na desconstrução da noção moderna de Caçada Selvagem pelo uso da segunda tática. Claude Lecouteux mostrou que as fontes medievais e do século XVI referem-se a três tipos diferentes de caçadores espectral: um demônio, perseguindo pecadores; um caçador humano pecador, condenado a caçar sem descanso como punição; e um homem selvagem que persegue pedreiras sobrenaturais e, às vezes, gado humano. [20](#) O que pode ser extrapolado de sua obra é que, como nenhuma dessas figuras tem comitiva e nenhuma está ligada aos exércitos e procissões noturnas, o termo 'Selvagem Hunt' é em si inadequado como um termo abrangente para o último. Jeremy Harte subtraiu o personagem Herne, o Caçador, da mistura, achando que ele apareceu primeiro como um fantasma solitário em uma peça de William Shakespeare, e talvez tenha sido criação do próprio dramaturgo. Foi Grimm quem o adicionou aos líderes regionais de sua Caçada composta, puramente por causa do nome de Herne. [21](#) Finalmente, os fantasmas dos heróis, especialmente o Rei Arthur, às vezes eram vistos por testemunhas medievais em uma caçada, mas isso parece ter sido visto como uma busca aristocrática natural, em vez de ter qualquer significado cosmológico. [22](#)

Quando esses acréscimos são removidos, dois tipos diferentes de procissão noturna medieval são encontrados no centro da construção de Grimm: os dos mortos e os seguidores da mulher sobrenatural. Estes podem agora ser examinados por sua vez.

Os Mortos Errantes [23](#)

A literatura grega e romana antiga fornece amplo testemunho de que os povos do antigo Mediterrâneo muitas vezes consideravam a noite como um lugar perigoso e assustador no qual bruxas, fantasmas e espíritos malignos estavam soltos. Entre estes estavam exércitos fantasmas, às vezes assombrando os campos de batalha onde pereceram e às vezes alertando sobre grandes eventos no mundo dos vivos. O que está faltando é qualquer referência clara a companhias de mortos vagando pela terra, e o próprio Ginzburg concluiu a partir da evidência de que a imagem de uma cavalgada noturna era basicamente estranha à mitologia grega e romana. No antigo norte da Europa, há uma quase completa falta de material de origem contemporânea em que tal imagem possa ser registrada: há uma única observação equívoca do historiador romano Tácito, e de outra forma as tentativas de encontrar procissões de espíritos no norte antigo dependem totalmente de retroprojeção de fontes posteriores. Relatos ocasionais de exércitos fantasmas em lugares e épocas específicos continuaram até o

início da Idade Média, e o cristianismo acrescentou hostes de demônios aos outros terrores da noite. Uma tradição de companhias visíveis de mortos viajando pela terra, no entanto, só começou a se desenvolver no século XI, como parte de um interesse muito maior dos autores cristãos pelo destino da alma individual. Relatos de fantasmas em geral tornaram-se mais comuns e mais detalhados, e como parte deles os mortos eram mais frequentemente representados reunidos em grupos. Em particular, contavam-se histórias de multidões de pessoas mortas condenadas a vagar pela terra como penitência por seus pecados.

Este novo conceito é o pano de fundo de um notável conjunto de textos franceses e alemães produzidos nas décadas de 1120 e 1130, dos quais o mais famoso é a do monge anglo-normando Orderic Vitalis. Todos apresentavam hostes viajantes de pecadores mortos, geralmente cavaleiros e geralmente buscando as orações dos vivos para obter sua libertação da peregrinação. A de Orderico distingue-se pelo pormenor e pelo facto de ter dado um nome à procissão à qual denunciou, 'a comitiva de Herlechin', o que nunca é explicado. No final do século XII, a existência de corpos de fantasmas atormentados e penitentes, geralmente soldados, conhecidos como exército ou comitiva de Herlewin, Hellequin ou Herla, era um tropo literário estabelecido. É registrado na Inglaterra, França e Renânia, tendo aparentemente se espalhado a partir de um epicentro do norte da França. Diferentes contadores de histórias perceberam diferentes figuras nessas procissões, de acordo com sua própria classe e preocupações, mas a maioria relatou homens armados. Nenhum parecia saber como ou onde a ideia havia começado, e alguns inventaram suas próprias soluções (míticas) para esse problema. Apenas uma das descrições, e que a mais anômala (um conto de fantasia inglês) representava essas procissões como tendo um líder reconhecível, embora todas aparentemente tivessem o nome de um. Parece mais provável que 'Herlechin' (uma palavra que pode derivar de várias fontes possíveis) era originalmente o nome da própria procissão e mais tarde foi confundido com o de um chefe. Parece não haver evidência em tudo isso de uma derivação de um modelo antigo: ao contrário, mostra todos os sinais de ser uma história exemplar criada por clérigos.

No século XIII, ela havia se infiltrado na cultura popular, e alguns clérigos começaram a acreditar que ela se originou ali e a encará-la com desconfiança, sugerindo que os fantasmas poderiam ser demônios disfarçados. Alguns relatos sobre isso se tornaram mais demoníacos, embora isso fosse uma mudança de grau, pois sempre foi perturbador e proibitivo, e às vezes perigoso; e essa visão mais negativa do mesmo afetou, por sua vez, as percepções populares. Também se espalhou mais longe, na Espanha e na Alemanha, e nesta última região os vagabundos espetrais adquiriram o nome distintivo de *das wütende Heer*, o "exército furioso". Em alguns lugares, heróis de outras tradições foram trazidos para a companhia fantasmagórica, sobretudo o Rei Arthur e seus cavaleiros. Pouco desenvolvimento novo ocorreu ao mito no resto da Idade Média. As

figuras em marcha foram identificadas de várias maneiras como pessoas que sofreram mortes violentas, geralmente em batalha ou no cadafalso; ou morreu sem ser batizado; ou que cometeu pecados graves; ou então como demônios que assumiram a forma humana para desviar os vivos. Referências medievais tardias a esses desfiles noturnos são registradas da Inglaterra aos Alpes austriacos, e oscilam entre os dois pólos do século XIII de vê-los como uma procissão divinamente legitimada de mortos penitenciais e como uma hoste maligna e demoníaca. No século XVI, as referências tornaram-se um pouco mais detalhadas e dão uma melhor noção dos sistemas de crenças locais. Um tema não ouvido antes, de sazonalidade, agora está presente, pois as aparições são ditas em alguns lugares como especialmente comuns no meio do inverno, ou durante os quatro conjuntos anuais de festas chamadas Dias das Brasas. A essa altura, no entanto, a tradição estava se contraindo geograficamente, tendo desaparecido da Inglaterra e raramente sendo relatada na França: estava se tornando cada vez mais característica das terras de língua alemã.

Os Seguidores da Senhora

A tradição do séquito itinerante de uma fêmea sobre-humana tem uma história, ponto de origem e alcance geográfico diferentes daqueles dos mortos errantes. Provavelmente é registrado pela primeira vez no século IX, no que se tornou um dos mais famosos textos eclesiásticos medievais, o chamado *cânone Episcopi*. Uma passagem denunciava a crença de muitas mulheres de que montavam animais em todo o mundo em noites específicas com a deusa pagã Diana. Fizeram-no com um grande grupo de outras mulheres, que Diana também chamara a seu serviço e que a obedeciam como amante. O cânon ordenou ao clero que contestasse essa afirmação, como uma ilusão de inspiração demoníaca, e assim expulsasse *sortilegum et magicam artem*, adivinhação e arte mágica, de suas paróquias. [24](#) Isso sugere fortemente que as mulheres que fizeram a reclamação eram as prestadoras locais de serviços mágicos. O ponto de origem do texto é desconhecido, mas foi incluído em uma coleção de leis canônicas feitas por volta do ano 900 pelo abade de Prüm na Renânia central, e quase certamente deriva de algum lugar nas terras dos franceses. Cerca de um século depois, Burchard, bispo de Worms, incluiu-o em sua própria coleção de decretos da igreja e acrescentou que outro nome para o líder sobre-humano dos passeios era Herodias. Burchard, no entanto, também repetiu mais cinco condenações da tradição e de crenças semelhantes em espíritos errantes ou mágicos, de fontes desconhecidas. Uma se referia a mulheres que acreditavam que cavalgavam à noite em datas especiais em animais entre uma série de outras mulheres chamadas *holda* ou (em uma versão do texto) com uma *strix* ou *striga* chamada Holda. [25](#) A segunda dizia respeito à crença das mulheres de que voavam à noite por portas fechadas para lutar com outras pessoas nas nuvens. A terceira foi a denúncia, citada no segundo capítulo deste livro, de mulheres que pensavam que viajavam em bandos de espíritos à noite para matar e comer outros humanos, e depois restaurá-los à

vida. O quarto acusou as mulheres que alegavam fazer parte dos passeios noturnos de também se gabarem da capacidade de fazer magia que poderia induzir tanto amor quanto ódio; outra indicação de que os passeios estavam associados a mulheres que ofereciam serviços mágicos. A quinta condenava a crença entre as mulheres de que em certas épocas do ano deveriam 'abrir uma mesa com comida e bebida e três facas, para que, se vêm três irmãs, que as gerações passadas e a estupidez antiga chamavam *de parcae* [a palavra romana para as Parcas] elas podem se deliciar'. A passagem seguinte sugere que se esperava que as "irmãs" em questão proporcionassem benefícios à família em troca desse entretenimento. [26](#)

Worms também está na Renânia, mas Burchard reuniu seu material de uma ampla gama de textos anteriores, abrangendo a Europa Ocidental, da Itália à Irlanda, e remontando a centenas de anos, e, portanto, isso não localiza as tradições em questão. Essas tradições foram repetidas por clérigos desaprovadores ao longo dos séculos XII e XIII, desaprovando-os tornando-se parte da herança comum da ortodoxia. João de Salisbury disse que um dos nomes da líder das cavalgadas era Herodias, e que ela convocava assembleias nas quais seus seguidores festejavam e se divertiam; ele também cruzou essa história com a das bruxas noturnas canibais, dizendo que os vagabundos noturnos comiam bebês e depois os restauravam à vida. Ele chamou tudo isso de ilusão diabólica e comentou que apenas 'as velhas pobres e os homens de mente simples' acreditavam nisso. Um bispo francês do século XIII, Angerius de Conserans nos Pireneus, chamou a líder sobre-humana indistintamente de Diana, Herodias ou Benozzia, e outro, William de Auvergne, chamou-a de Satia ou Abundia e afirmou que ela e seus espíritos assistentes, chamavam 'as senhoras', dizia-se que visitavam as casas humanas à noite. Se comida e bebida fossem deixadas de lado para eles, eles os apreciariam e então magicamente os reabasteceriam, e abençoariam a casa com prosperidade; se não houvesse oferta, eles abandonariam a casa à má sorte. Ele comentou que eram principalmente mulheres idosas que contavam essas histórias.

Parece que duas tradições anteriores diferentes, de mulheres que se juntavam a passeios noturnos com uma fêmea sobre-humana e fêmeas sobre-humanas que visitavam casas para abençoá-las, estavam agora se fundindo. Outra famosa fonte francesa do século XIII, o poema cortês *Roman de la Rose*, cita a mesma tradição, referente àqueles que seguiram 'Lady Habonde'. Chamava sua comitiva de 'as boas damas' e afirmava que perambulava três noites por semana, acompanhado por humanos cujos espíritos voavam para eles enquanto seus corpos permaneciam na cama: dizia-se que cada terceiro filho nascido tinha esse dom. A 'senhora' e seus companheiros eram eles próprios espíritos, que podiam entrar e sair das casas por qualquer fresta e, portanto, nunca eram obstruídos por fechaduras ou grades. [27](#) Por volta da mesma época, o italiano Jacobus de Voragine contou como um santo expôs como demônios uma companhia de 'boas mulheres que entram à noite' para quem comida e bebida foram deixadas

por uma família. [28](#) Da mesma forma, um pregador no sudeste da França, Estêvão de Bourbon, teve uma história da região sobre um homem que disse ao seu pároco que saía à noite e festejava com mulheres chamadas 'as coisas boas', que esse padre também provou ser demônios. [29](#)

A tradição das cavalgadas noturnas chegou à Islândia antes do final do século XIII, onde aparece sem surpresa em uma saga notável por seu número de influências da Europa Continental. No entanto, o autor transmutou a passagem de Burchard em uma forma nativa, declarando que as pessoas que seguiram Diana ou Herodias montaram em baleias, focas, pássaros e outros animais selvagens do norte. [30](#) Finalmente, entre esses altos textos medievais, sermões de meados do século XIII do alemão Bertold de Regensburg advertiram contra dar crédito a uma série de espíritos noturnos, chamados variadamente de 'vagabundos da noite', os 'Benevolent Ones', os 'Malevolent Ones' , as 'mulheres da noite', aquelas que cavalgavam 'isto ou aquilo', e as 'damas abençoadas' ou 'damas da noite' para quem as camponesas deixavam as mesas postas quando se retiravam para a cama. [31](#) Ele não tentou distingui-los, se soubesse como. Os nomes de cada uma delas eram em alemão, exceto as "damas abençoadas", que eram em latim, e as de benevolentes e malévolas, *hulden* e *unhulden* , lembram o *holda* mencionado por Burchard.

Onde quer que tenha se originado, portanto – e as evidências sugerem em algum lugar na ampla região franco-alemã – na alta Idade Média, a ideia das jornadas noturnas lideradas por uma mulher ou mulheres sobrehumanas foi espalhada por uma ampla área da Europa Ocidental que incluía a Inglaterra. , França, Itália e Alemanha. É possível que em algumas partes dessa região, como na Inglaterra, os clérigos estivessem simplesmente repetindo relatos de outros lugares que ouviram ou leram, mas o material francês e alemão do século XIII parece refletir uma crença popular genuína. Durante o final da Idade Média, as referências a ela continuaram, seguindo praticamente o mesmo modelo das anteriores, mas com alguns idiomas locais. Um texto francês do início do século XIV satirizou a crença com uma história de como os criminosos roubaram a casa de um camponês rico e crédulo vestindo-se de mulher e fingindo ser os "seres bons" que visitavam a casa para abençoá-la. A mesma coleção relatou como uma velha tentou obter uma recompensa de um pároco alegando que ela havia visitado sua casa com 'as damas da noite'. [32](#) Em meados do século XIV, a senhora para quem as pessoas deixavam comida à noite era conhecida em alguns distritos alemães como 'Perchte' ou 'Berchten'; e ela parecia ter um caráter mais ameaçador ou pouco atraente, pois foi apelidada de "nariz de ferro" ou "nariz comprido". [33](#) É difícil identificar com precisão esses distritos, embora um dos primeiros autores a se referir a ela tenha vindo da Baviera. [34](#) Na Itália, por volta dessa época, um frade dominicano relatou que se acreditava, especialmente pelas mulheres, que pessoas vivas de ambos os sexos circulavam à noite em um desfile chamado *tregenda* ,

liderado por Diana ou Herodias.³⁵ No século XV, tais descrições se multiplicam ainda mais, de modo que um professor de Viena, Thomas von Haselbach, pôde nomear diferentes tipos de visitantes noturnos espectral como 'Habundia', 'Phinzen', 'Sack Sempre' e 'Sacria'. Ele também denominou Perchte um pseudônimo de Habundia e disse que ela estava ativa na festa da Epifania, que encerrava a temporada de Natal. Edições sucessivas de um conjunto de sermões pregados em Nuremberg igualaram Diana a 'Unholde' ou 'Frau Berthe' ou 'Frau Helt', e um penitencial do mesmo século equiparou Perchte aos antigos destinos romanos. Em 1484, um autor austríaco identificou Diana, Herodias, 'Frau Perchte' e 'Frau Hult' como o mesmo ser. Um dicionário de 1468 afirmava que a senhora para quem os refrescos eram deixados à noite era chamada de Abundia ou Satia, ou pelas pessoas comuns Frau Perchte ou Perchtum, e que ela vinha com uma comitiva. A essa altura, acreditava-se especialmente que ela a visitava durante a época do Natal, e os velhos tropos de que a comida e a bebida seriam reabastecidas magicamente e que ela abençoaria a família generosa em troca foram preservados.³⁶ Mais uma vez, essas referências apontam para uma distribuição do sul da Alemanha, que era de fato a evidente nas histórias sobre ela no folclore posterior.³⁷ Nesse folclore, da mesma forma, Dame Holda, Hulda, Holle ou Hulle tornaram-se equivalentes de Perchte, como espírito feminino errante noturno do inverno, na Alemanha central.³⁸ Por outro lado, às vezes ela pode ter ido mais longe. A homilia inglesa *Dives and Pauper*, dos anos 1400, condenava o abandono de comida e bebida no Ano Novo 'para alimentar All-holde'.³⁹ O autor pode, no entanto, estar citando uma fonte estrangeira, pois logo depois repetiu o *cânon Episcopi muito mais antigo* sobre passeios noturnos de espíritos. No norte da Itália, o célebre pregador Bernardino de Siena proferiu sermões durante a década de 1420 nos quais condenava "os seguidores de Diana" e mulheres idosas que afirmavam viajar com Herodias na noite da Epifania, o fim das férias de Natal. Ele acrescentou que essas mulheres ofereciam adivinhação, cura e quebra de feitiços aos clientes.⁴⁰

Não está claro se as histórias e avisos anteriores refletiam afirmações que as pessoas faziam sobre andar com a senhora ou senhoras ou alegações que outros faziam sobre elas. No século XIV, no entanto, aparecem nos arquivos registros de julgamentos em que aqueles que disseram ter participado das cavalgadas espirituais foram autorizados a depor, embora filtrados pelas percepções e preocupações de inquisidores, magistrados e escrivães. Em um já celebrado par de julgamentos em Milão em 1384 e 1390, duas mulheres declararam ter ido à 'sociedade' ou 'jogo' de 'Lady Oriente', a quem o inquisidor obedientemente chamou de Diana ou Herodias, e prestaram homenagem a ela. Seus seguidores incluíam todo tipo de animal, exceto o burro e a raposa. Ele se banqueteava com animais que eram então restaurados à vida e visitava casas bem cuidadas para abençoá-los, e Oriente instruiu seus seguidores humanos nas artes da sabedoria das ervas e da

adivinhação. Estes eles colocam nos fins usuais da magia benevolente, para curar, quebrar o feitiço e encontrar bens roubados. Um deles disse que Oriente governava seus próprios seguidores assim como Cristo governava o mundo.⁴¹ O famoso clérigo Nicolau de Cusa presidiu o julgamento de duas velhas quando era bispo de Brixen, nos Alpes Tiroleses do Sul, em 1457. Eles confessaram pertencer à sociedade liderada por uma 'boa mulher' a quem chamavam de 'Richella' (e o erudito Nicolau equiparava com Diana, Fortuna e Hulda). Ela veio até eles à noite como uma mulher bem vestida andando de carroça, que, uma vez que eles renunciaram à fé cristã, os levou a uma reunião de pessoas que festejavam e se divertiam e (em parte contrariando o repúdio ao cristianismo) peludos os homens comiam os presentes que não haviam sido devidamente batizados. Eles frequentavam essas festas há vários anos, durante as Ember Days, famosas no final da Idade Média como uma época em que os espíritos eram especialmente ativos.⁴² Pode-se ver, portanto, que no final da Idade Média a tradição popular de espíritos femininos noturnos e geralmente benevolentes ocupava uma região que abrange a metade sul da Alemanha, os Alpes e a Lombardia. Dentro desta zona, no entanto, assumiu três formas diferentes. No norte da Itália, como visto, claramente tinha um líder, que às vezes era nomeado, mas não geralmente, e os humanos afirmavam regularmente ter se juntado a ele. No lado alemão do divisor de águas alpino, a ideia de uma sociedade benigna de rovers noturnos, à qual pessoas privilegiadas poderiam participar, também floresceu, mas há menos ênfase em um líder. O "xamã de Oberstdorf" de Wolfgang Behringer, um curandeiro e caçador de bruxas dos Alpes da Baviera que foi julgado como bruxo em 1586, afirmou viajar longas distâncias com o *Nachtschar*, a "companhia noturna", que consistia de ambos os sexos.⁴³ No oeste da zona alpina de língua alemã, na cidade suíça de Luzern, um cidadão escreveu uma crônica de seus assuntos no início do século XVII, que se baseava fortemente em sua própria memória deles, que remontava ao século XVI. Ele registrou uma crença no 'exército bom' ou 'povo abençoado', que visitava indivíduos favorecidos e merecedores. Incluía indivíduos que ainda estavam vivos e que afirmavam ter recebido o privilégio especial de poder se juntar a ele às vezes em suas andanças, conquistando assim a admiração de seus vizinhos. Mais uma vez, ele não falou de nenhuma figura importante em relação a isso.⁴⁴ Ao norte dos Alpes, atravessando o centro e o sul da Alemanha e as terras baixas da Áustria, a hoste noturna que dava bênçãos certamente tinha uma, em Hulda ou Perchte; mas aqui as coisas diferiam novamente, pois ninguém parece ter afirmado viajar com ele. Não parece aparecer em nenhum julgamento por feitiçaria ou magia nesta região.

No final da Idade Média, se não antes, a tradição italiana com as benevolentes mulheres fantasmas da noite se estendeu para a parte sul da península e além. Gustav Henningsen descobriu-o em um conjunto de registros inquisitoriais compilados na Sicília entre 1579 e 1651, sobre as *donas de fuera*, 'damas de fora'. Estes foram descritos como pequenos

grupos de belas mulheres parecidas com fadas, muitas vezes com mãos ou pés de animais, que se formavam em torno de uma figura chamada 'a rainha das fadas', 'a amante', 'a professora', 'a dama grega' (os gregos são exóticos para os sicilianos), 'a dama graciosa', 'Lady Inguanta', 'Lady Zabella' ou 'a Sábia Sibilia' (de novo): a falta de um nome padrão para ela é interessante. Às vezes ela tinha um consorte do sexo masculino, e às vezes o grupo tinha um atendente do sexo masculino. O conhecimento deles era reivindicado por curandeiros e adivinhos populares, geralmente mulheres, que diziam que saíam em espírito à noite para se juntar a eles e aprendiam suas habilidades com eles. Às vezes, uma dessas informantes afirmava ter sido eleita rainha da noite. Às vezes as 'senhoras' visitavam as casas para abençoá-las, e outras dançavam e festejavam, ou faziam as duas coisas. O número de testemunhas que denunciaram cada um dos acusados perante os inquisidores indica que estes falaram avidamente dessas supostas experiências. Todos eram plebeus, muitas vezes pobres e muitas vezes velhos, que experimentavam prazeres e honras nesses sonhos, visões ou fantasias que nunca poderiam ter desfrutado na vida cotidiana; enquanto as habilidades que eles alegavam lhes renderam dinheiro ou comida de clientes. Embora os registros de julgamento deles sejam encontrados apenas no final do século XVI, a ofensa de alegar viajar com as "damas" é mencionada em uma penitência siciliana do final do século XV.⁴⁵ A Sicília, portanto, tinha sua própria versão local da tradição do norte da Itália de grupos noturnos de espíritos femininos com um líder reconhecido, aos quais humanos privilegiados podiam se juntar. Nas extensões central e sul da Itália, a tradição parece menos bem registrada.⁴⁶ Há, no entanto, uma referência em uma obra de teologia do século XVI a uma crença de algumas mulheres do sul da Itália em espíritos chamados *fatae* (destinos ou fadas), para os quais preparavam banquetes e mantinham as casas limpas, na esperança de que visitaria e abençoaria as crianças.⁴⁷ Isso soa como uma referência segura a uma versão local da mesma ideia, e outras podem ter existido em outras partes do lado norte da bacia do Mediterrâneo, como na Catalunha.⁴⁸

Assim, há muitas evidências para uma crença medieval difundida em uma companhia noturna benevolente de mulheres sobre-humanas, geralmente com um líder e geralmente aberta à associação por seres humanos privilegiados, e especialmente mulheres que praticavam magia popular, que poderiam se juntar à companhia enviando para fora seus espíritos de seus corpos. A última habilidade era uma característica compartilhada com os xamãs da Sibéria e da Escandinávia, assim como a reivindicação de habilidades mágicas conferidas por seres sobre-humanos com os quais se associavam; mas essas eram as únicas coisas que os xamãs e as mulheres que afirmavam participar das jornadas noturnas tinham em comum. Tomando as evidências puramente pelo valor nominal, a crença nas mulheres que viajam à noite aparece pela primeira vez, como já disseminada, em algum lugar nas futuras terras francesas ou alemãs em

algum momento do século IX. Certamente foi encontrado em grande parte da França e da Alemanha no século XII, talvez se estendendo até a Inglaterra, antes de ser registrado em uma faixa ligeiramente diferente no final da Idade Média e início do período moderno (e, de fato, depois), da Alemanha central através dos Alpes até a Itália e a Sicília. Mesmo dentro desta área, parece ter assumido três ou quatro formas regionais distintas. Como é atestado mais cedo do que os bandos de mortos noturnos e apresenta uma figura mais semelhante a uma divindade pagã – de fato, sob o nome de Diana, explicitamente uma – é muito mais fácil considerá-lo como uma sobrevivência da era pré-histórica. -Religião cristã; mas pode tal suposição ser provada?

Quem era ela?

Como dito, o primeiro nome dado ao líder das mulheres sobre-humanas que cavalam a noite foi o da deusa Diana. À primeira vista, a identificação se encaixa perfeitamente, porque Diana era de fato uma divindade romana especialmente associada à noite, à natureza selvagem (e acima de tudo aos animais selvagens), às mulheres e à feitiçaria: as antigas bruxas romanas de Horácio rezam para ela. Além disso, Jacob Grimm, no processo de combinar diferentes tradições medievais e modernas de literatura e folclore para criar sua antiga tradição pagã composta, observou que há referências aparentes a um culto contínuo de Diana nas terras que se tornaram a França e a Alemanha, precisamente a região em que as histórias medievais dos passeios noturnos são registradas pela primeira vez. [49](#) A vida do bispo Cesário de Arles, do século VI, no sul da França, mencionava "um demônio que as pessoas simples chamam de Diana". Uma história escrita por outro bispo no final do mesmo século contou como um eremita cristão perto de Trier, no que se tornou o noroeste da Alemanha, destruiu uma estátua de Diana que era adorada pela população local. Finalmente, a vida posterior de um missionário cristão na região da Francônia, na Alemanha central, afirmou que ele foi martirizado quando tentou converter os habitantes da veneração da mesma deusa. [50](#) O que parece um ajuste perfeito, no entanto, se desintegra em uma inspeção mais detalhada. O que quer que o povo de língua alemã da Francônia chamassem sua deusa, supondo que a história tivesse alguma base de fato, não teria sido pelo nome romano de Diana; e, de fato, parece, a julgar pela evidência epigráfica do Império Romano, não ter havido um culto generalizado e local de Diana ao norte dos Alpes, embora ela seja certamente atestada lá, até a Grã-Bretanha. Por outro lado, as várias condenações da crença popular por decretos eclesiásticos e códigos de lei emitidos ao sul dos Alpes em toda a antiguidade tardia e início da Idade Média nunca parecem se referir a mulheres nocturnas que seguem uma figura de deusa, embora esta fosse a imagem de Diana. pátria. De fato, não há mito clássico de Diana que a retrate pegando seguidores humanos em cavalgadas dessa maneira. Carlo Ginzburg viu este problema e o confrontou, concluindo que 'leva-nos a suspeitar da presença de uma *interpretatio romana*', ou seja, a imposição de um modelo clássico romano

sobre o que eram na realidade diferentes tradições locais. [51](#) Ele continuou mostrando como os inquisidores nos julgamentos milaneses trouxeram o nome de Diana para registros em que os próprios acusados usaram o nome Oriente para sua amante sobre-humana. [52](#) Este efeito pode ter operado desde o *cânon Episcopi*. Não apenas as associações clássicas reais de Diana teriam se encaixado na conta para clérigos instruídos descrevendo uma deusa noturna das mulheres, mas mesmo os menos instruídos saberiam que ela é a única deusa pagã mencionada no Novo Testamento e, portanto, poderia facilmente cumprir o dever. como um atalho para todos.

Carlo Ginzburg estava ansioso para encontrar uma deusa pagã por trás da outra figura identificada em um estágio inicial com os passeios noturnos, Herodias. À primeira vista, parece não haver dúvida de sua origem, na mulher humana mais perversa do Novo Testamento, que causa a morte de João Batista; ela e Diana, portanto, seriam perfeitas para os cristãos medievais ortodoxos como figuras femininas de má reputação. Pode-se supor, portanto, que ela foi aplicada às histórias de uma figura de deusa que cavalga à noite, assim como Ginzburg mostrou os clérigos medievais posteriores como intrometendo Diana (e, de fato, no mesmo exemplo, a própria Herodias) em testemunhos que usavam outros nomes. Ginzburg, no entanto, propôs que "Herodias" era uma leitura errada de Hera Diana, um composto construído pela geminação da deusa romana com uma deusa grega importante.

Isso pode ser verdade, mas há dois problemas com isso. A primeira é que tal deusa não é atestada em nenhum lugar no registro antigo ou medieval. Ginzburg citou como evidência de uma inscrição para a Hera grega (ou mais especificamente para uma deusa chamada Haerecura ou Aere-cura) na Suíça e no norte da Itália, embora estas não forneçam prova de um culto generalizado dela lá. Há também uma telha, encontrada em uma sepultura do período romano tardio em Dauphiné, sudeste da França, e riscada com uma figura humana montada em um animal ou navio e as palavras 'Fera Comhera', que podem significar 'com Hera o selvagem'. Em seu contexto, parece uma tábua de maldição, e Hera poderia se encaixar bem com isso, como uma deusa notoriamente vingativa, especialmente no que diz respeito à infidelidade conjugal: nesse caso, o corcel da figura seria um pavão, seu animal especial. . Ginzburg também citou a descoberta de Grimm de uma referência do século XV a uma crença de camponeses no Reno Palatinado da Alemanha de que um ser chamado Hera perambulava na época do Natal e trazia abundância. [53](#) Este é claramente o mesmo que o chamado Holda na Alemanha central, e Perchte mais ao sul e leste, e surge a questão de como um nome grego para uma deusa deveria ter permanecido durante a Idade Média no que havia sido um nome latino de língua latina. área do Império Romano e agora era de língua alemã. A suspeita de que um clérigo bem-educado estava impondo uma deusa clássica a um folclore local, como o próprio Ginzburg mostrou ter acontecido em Milão, deve ser óbvia.

Nenhuma dessas reservas refuta sua hipótese, mas elas indicam que a evidência para ela é irregular e ambivalente.

O outro problema é que os medievais que falavam de Herodias em conexão com os passeios noturnos estavam certos de que se referiam ao personagem bíblico. No século XII, uma lenda apócrifa foi criada para ligar os dois, de como a mulher real Herodias involuntariamente provocou a morte de João Batista ao se apaixonar por ele, fazendo com que o rei Herodes decapitasse o santo em uma raiva. Quando ela tentou beijar a cabeça decepada, ela girou no céu, onde ela vagou em busca dela desde então, descendo à terra à noite.⁵⁴ A mesma história acrescentou que ela ainda tinha a fidelidade de um terço da humanidade, uma declaração também feita dela dois séculos antes por Ratherius, bispo de Verona na planície da Lombardia, que se queixava de que muitas pessoas reivindicavam Herodias como sua amante espiritual, e disse que um terço do mundo lhe pertencia.⁵⁵ É claro que isso está de acordo com a afirmação feita por *Le Roman de la Rose* sobre Lady Habonde, de que um terço da humanidade nasceu com o dom de se juntar a sua companhia. A declaração de Ratherius precisa ser levada a sério, pois atesta um culto genuinamente popular de Herodias em sua época, o século X. Ele não menciona passeios noturnos, o que é uma pena, caso contrário, isso poderia ter estendido essa tradição no início da Idade Média através dos Alpes até o norte da Itália, onde está tão abundantemente presente mais tarde, embora o próprio Ratherius tenha vindo do sul da Holanda e possa pegaram a informação em qualquer ponto entre lá e Verona. Ele, no entanto, apresenta uma forte possibilidade de que, se o personagem de Herodias foi ou não imposto a um espírito feminino benevolente noturno por clérigos hostis, foi genuinamente adotado por pessoas comuns como uma tradição própria.

Ainda nos resta o problema de encontrar uma deusa ou conjunto de deusas honradas em uma ampla faixa da Europa Ocidental e Central na antiguidade que poderia ter mantido lealdade entre as pessoas comuns o suficiente para ter gerado a tradição medieval da dama ou damas da noite. . Uma possível candidata é a deusa grega Hécate ou Hécate, que certamente era bem conhecida dos escritores romanos e estava associada à noite, feitiçaria e fantasmas. Como tal, ela tem sido útil para aqueles que querem uma tradição medieval composta de humanos mortos errantes e uma deusa errante derivada de um antigo culto de fertilidade comum associado aos mortos, até o presente.⁵⁶ O problema é que, embora ela fosse considerada a guia das almas para a terra dos mortos e dos recém-nascidos para este mundo, é difícil encontrar Hécate descrita claramente como a líder de uma comitiva de espíritos, e isso nunca é retratado em sua iconografia (ao contrário de sua matilha de cães).⁵⁷ O *Orphic Hymn* para ela descreve-a como 'delirante de mistérios com as almas dos mortos', o que pode ser uma referência ao seu papel como escolta ao Hades.⁵⁸ Pode haver uma referência a uma comitiva permanente para ela em um fragmento de

tragédia grega que diz: 'se uma visão noturna deve assustá-lo, ou você recebeu uma visita da tropa ctônica de Hécate'. [59](#) Isso pode significar uma comitiva, ou apenas uma referência jocosa aos fantasmas em geral.

Faria mais sentido procurar o original da dama medieval noturna em uma antiga deusa adorada amplamente em seu coração dos Alpes e nas terras ao norte. Foi aqui que Carlo Ginzburg localizou o nascimento da tradição. Ele também fez algumas conexões fascinantes ao longo do tempo, como apontar que as mulheres do século XV interrogadas por Nicolau de Cusa alegaram que o rosto de sua amante sobrenatural estava obscurecido por um ornamento que soa como os cocares encontrados em estátuas antigas na Grécia e Espanha: a semelhança pode ou não ser coincidência. [60](#) O ponto principal é se a Renânia, os Alpes e o sul da Alemanha continham quaisquer divindades nos tempos antigos que possam ser consideradas ancestrais da dama medieval; e aqui há duas possibilidades, à primeira vista excelentes, Epona e as Madres.

Epona era uma deusa popular na maior parte do norte do mundo romano, como é registrada da Grã-Bretanha à Hungria e até o sul da própria Roma e da África: mais de duzentas imagens indubitáveis dela sobrevivem e trinta e três inscrições. O epicentro de seu culto foi, no entanto, na Gália, e especialmente em suas partes orientais, agora no leste da França e na Renânia, e foi espalhado de lá em grande parte pelas unidades de cavalaria do exército romano estacionadas ao longo da fronteira norte, como ela era pré-histórica. eminentemente uma divindade dos cavalos e padroeira de seu bem-estar e criação. Ela pode ter tido associações mais amplas com fertilidade ou prosperidade, porque às vezes ela carrega espigas de milho, ou um prato de milho, mas estas podem ter sido destinadas apenas como guloseimas para seus cavalos eqüinos, com quem ela monta ou com quem fica ou senta-se. seus ícones. [61](#) Tendo em conta a sua actividade de equitação, e a sua antiga popularidade numa zona em que se registaram as cavalgadas medievais nocturnas, não é de estranhar que Ginzburg a tenha considerado como um dos pontos de origem da dona dessas cavalgadas. [62](#)

Há, no entanto, pontos de divergência em ambos os lados da equação: Epona nunca é mostrada com um séquito de seguidores, e as cavalgadas medievais não eram realmente associadas a cavalos, mas a feras. Sua líder corresponde mais a um tipo de deusa encontrada em várias mitologias mundiais e conhecida pelos especialistas em religião comparada como "a Senhora dos Animais"; e parece não haver tal figura no material da França romana, da Alemanha e dos Alpes, embora deusas particulares ali estivessem associadas a animais específicos.

As Matres ou Matronae, as 'Mães' ou 'Damas', eram ainda mais populares e amplamente veneradas do que Epona, sendo encontradas na maior parte do Império Romano ocidental, embora também o centro de seu culto pareça ter sido na Gália oriental. As imagens deles tomavam a forma padrão de três mulheres imponentes, de pé ou (mais geralmente) sentadas em fila, e muitas vezes segurando pratos, pão, frutas ou flores: emblemas de prosperidade.

Às vezes, um deles, da mesma forma, era mostrado sozinho. Mais uma vez, eles eram particularmente amados pelos soldados, que representavam grande parte da extensão de seu culto. Nem sempre está claro que as mesmas três deusas estivessem sendo representadas por suas imagens e inscrições, pois as últimas muitas vezes as honram especificamente como as Mâes de determinadas províncias ou instituições. [63](#) Como doadores aparentes das bênçãos de prosperidade e abundância, eles seriam boas ancestrais de senhoras sobre-humanas que vinham abençoar casas; mas novamente há discrepâncias: as Madres ou Matronae nunca foram mostradas com um séquito ou em movimento, em vez de estarem de pé ou sentadas, e nunca associadas a animais; e as várias "damas" medievais não costumavam viajar em trios. Além disso, nenhuma outra figura na abundante evidência de crença religiosa no Império Romano do norte se encaixa melhor nas imagens medievais dos passeios noturnos. Por outro lado, as Madres benevolentes poderiam se encaixar bem com as 'três irmãs' mencionadas por Burchard como visitantes das casas, e pode ter sido a raiz de toda a função de bênção da casa atribuída mais tarde à 'Senhora' e sua comitiva. Também é verdade que Burchard também pode estar registrando uma tradição separada, italiana, que concedeu essa função às Parcas, como ele de fato as nomeou, ou – dada a tendência européia de colocar mulheres sobre-humanas em três – que uma crença independente havia crescido. no início da Idade Média que a deu a outras três 'irmãs'.

A leste do Reno, na antiga Alemanha, não há evidências comparáveis e as tentativas de produzir algumas geralmente consistiam em retroprojeções de material medieval. Os resultados disso são inconclusivos. Das duas principais figuras semelhantes a deusas nos relatos alemães medievais, Holda, Holle ou Hulda podem ter sido geradas na Idade Média como uma personificação das próprias viagens noturnas. Se seu latim for lido corretamente, em todas as versões sobreviventes, exceto em uma, Burchard usou o termo *holda* para descrever não o líder dos passeios noturnos femininos, mas os passeios reais. Como dito acima, uma única recensão de seu texto fala em vez de Holda como líder deles, e a chama de *strix* ou *striga*, identificando-a com a demônio ou bruxa da mitologia romana e a bruxa canibal da alemã; mas esse uso não parece funcionar gramaticalmente na passagem como o mais normal faz, e o manuscrito em que aparece não é um dos mais antigos. Um personagem chamado Holda aparece muito antes, em um poema de louvor para Judite, esposa do Sacro Imperador Romano Luís, o Piedoso, composta pelo estudioso monástico Walahfrid Strabo, que viveu em uma ilha no Lago Constança no início do século IX. [64](#) A passagem, no entanto, emparelha Holda com Safo, a grande poetisa grega, a quem Judite é comparada.

Um companheiro natural para uma heroína grega clássica como um elogio a uma imperatriz cristã, por um clérigo culto, seria um companheiro bíblico, e o candidato óbvio aqui é a profetisa piedosa do Antigo Testamento Hulda, chamada Olda na tradução latina da Bíblia, a Vulgata. [65](#) Além de ser

completamente admirável, na verdade um porta-voz de Jeová, Hulda como Safo falava em versos. É possível que ela tenha se confundido com os passeios noturnos no imaginário popular por causa da semelhança de seu nome com o dos passeios, mas isso é especulação. Quanto a Perchte (e assim por diante), a contraparte de Holda no sul e no leste, Jacob Grimm foi suficientemente escrupuloso para admitir que não há menção a ela antes do século XIV; mas ele concluiu que ela certamente tinha que ter sido uma deusa antiga, simplesmente porque para Grimm figuras como ela tinham que ter sido deusas antigas.⁶⁶ Recentemente, foi sugerido plausivelmente com base em evidências linguísticas que o nome de Perchte deriva do alemão medieval para a festa cristã da Epifania, da qual ela era uma personificação do final da Idade Média; isso se encaixaria em um padrão medieval geral de personificar festas como figuras (geralmente femininas).⁶⁷ Em geral, ao tentar reconstruir a mitologia germânica antiga, escritores de Grimm a Claude Lecouteux recorreram à retratada na literatura nórdica medieval para preencher as muitas lacunas no registro.⁶⁸ Essa literatura continha, como vimos em um capítulo anterior, referências a folias noturnas, aparentemente principalmente de trolls e outros seres não humanos para os quais os magos humanos podiam voar em espírito. Estes não eram, no entanto, principalmente do sexo feminino e (mais importante) não tinham um líder identificável.

Um tipo diferente de amazona sobre-humana, que atravessou grandes extensões de terra e mar, é representado na mesma literatura: as Valquírias, donzelas guerreiras que, em alguns relatos, atenderam Oðinn e reuniram guerreiros mortos nos campos de batalha como recrutas para seu anfitrião. Alguns são descritos na poesia nórdica antiga como alados e alguns em cavalos sobrenaturais que podiam cruzar o mar e o céu. Eles se misturam com os Disir, tropas de mulheres guerreiras sobre-humanas a cavalo, vestidas de branco ou preto, que buscam o favor de lutadores humanos e às vezes os destroem.⁶⁹ Nenhuma dessas figuras nórdicas, no entanto, montam tropas à noite atrás de um líder e convidam humanos vivos selecionados para se juntarem a eles. O próprio Oðinn certamente não liderou tais passeios, embora o folclore moderno o associasse a eles e Grimm também: ele era, ao contrário, um viajante solitário, e sua única conexão com as festas noturnas dos espíritos e seus amigos humanos, citou no início este livro, foi para interrompê-los. Pode, portanto, valer a pena ouvir mais uma vez os próprios plebeus medievais e considerar os nomes que eles deram à mulher sobre-humana que alegavam seguir, e que aparecem nas descrições dessa crença pelos clérigos sem derivar claramente do mito clássico ou da Bíblia. São bastante reveladoras: Benozia, 'bom parceiro' ou 'boa companhia'; Abundia ou Habonde ('abundância'); Satia ('satisfação do apetite'); Oriente (o opulento leste); Sibilla (evocando a onisciente profetisa romana) ou apenas 'a dona do jogo'. Richella e Perchte parecem ser nomes pessoais, mas *Holda* foi derivado de termos que significam 'benevolente' ou

'bem disposto'. [70](#) As conotações são todas de uma patrona generosa, generosa, poderosa e carinhosa, que proporciona diversão e banquetes às pessoas pobres, e especialmente às mulheres pobres, e ao fazê-lo fornece-lhes não apenas a folia e a abundância que geralmente faltam em suas vidas diurnas , mas muitas vezes, quando se associam ao serviço dela em reputação popular, com maior respeito em suas comunidades como detentoras de poder e conhecimento arcanaos.

Esse, certamente, deve ser o cerne da questão. Permanece perfeitamente possível que as memórias populares de Diana, Hera, Hécate, Epona, as Madres ou outras deusas antigas menos conhecidas tenham atuado na construção das imagens medievais das jornadas noturnas conduzidas por uma mulher sobre-humana. No entanto, não parece ser suscetível de prova real, embora pareça que em nenhum caso um culto antigo simplesmente se desenvolveu no mito medieval; em vez disso, este último assumiu uma forma distinta, sem correspondência precisa ou mesmo próxima com o que se conhece das religiões antigas. É até possível que nenhuma dessas deusas seja realmente relevante para as crenças medievais, e que estas últimas tenham sido geradas como um novo sistema nos séculos entre a conversão oficial das terras concernentes ao cristianismo e a redação do *cânon Episcopi* . O que deve ser enfatizado aqui é a impressionante ausência total de qualquer referência aos passeios noturnos nas copiosas denúncias sobreviventes feitas por clérigos de crenças populares entre os séculos V e IX. [71](#) Seja qual for a verdade, o sistema de crenças que apareceu no ano 900 provou ser notavelmente difundido e tenaz, sobrevivendo até os tempos modernos. Claramente serviu a uma necessidade poderosa entre alguns plebeus medievais, especialmente mulheres, e representa como tal uma tradição genuinamente contracultural, parte de uma "transcrição oculta" imperfeita, que permitiu às pessoas lidar com aspectos de estruturas sociais e religiosas estabelecidas que funcionaram para sua desvantagem.

Parece agora que provavelmente podemos descartar o conceito do século XIX de uma religião geral de fertilidade pré-histórica centrada nos mortos e, na falta de melhores evidências, deixar em aberto a questão de quanto a crença medieval em bons espíritos noturnos foi derivada de antigos paganismo. Em vez disso, podemos nos concentrar nos processos pelos quais um mundo medieval de sonho e fantasia, focado nesses espíritos, foi desenvolvido e sustentado.

Uma amarração de extremidades

Foi sugerido aqui que existiam dois conceitos diferentes de procissão de espíritos noturnos na alta e tardia Idade Média: um de humanos mortos maus ou penitentes e um de espíritos femininos benevolentes, muitas vezes com um líder reconhecido. O primeiro parece ter sido um alto desenvolvimento medieval, cristão, enquanto o último apareceu mais cedo e pode ter sido baseado em antecedentes pagãos. O primeiro era um fenômeno que praticamente todos os seres humanos vivos preferiam evitar e ao qual nenhum gostaria de participar, enquanto o segundo era algo do qual

muitas pessoas afirmavam ter participado e que lhes dava prestígio entre suas comunidades. A primeira era uma sociedade majoritariamente masculina, especialmente de soldados, enquanto a segunda estava associada especialmente às mulheres. Na época de Grimm, os dois geralmente se misturavam, e ele compôs essa mistura para produzir sua construção da 'Caça Selvagem'. A mistura, no entanto, começou muito antes, e é aparente em algumas das fontes medievais e modernas, que mencionam um ou ambos os tipos de procissão em questão. As fontes literárias quase sempre distinguiram entre os dois com bastante clareza, mas em um nível popular a indefinição de categorias é evidente em lugares do final da Idade Média.⁷²

Já em 1319, nos Pirineus franceses, um mágico local examinado por um inquisidor afirmou ter adquirido seu conhecimento viajando com "as boas damas e as almas dos mortos", para visitar casas limpas e ordenadas com ambas. Uma mulher questionada pelo mesmo clérigo afirmou que as "boas senhoras" que viajavam à noite eram ex-mulheres ricas e poderosas que foram punidas por seus pecados ao serem compelidas a vagar por demônios. As mulheres julgadas em Milão em 1384 e 1390 alegaram que a companhia de Lady Oriente incluía alguns mortos, incluindo alguns criminosos executados que mostraram sua vergonha. O cidadão de Luzern mencionado anteriormente, lembrando crenças entre os cidadãos em meados e finais do século XVI, incluía as almas de bons indivíduos que sofreram mortes prematuras e violentas entre o 'exército bom' ou 'pessoas abençoadas' que visitavam casas virtuosas. Ele também, no entanto, registrou uma crença em um "exército furioso" paralelo, maligno, e em aparições noturnas que faziam barulhos assustadores, ambos claramente diferentes do "exército bom". O que é significativo sobre esses exemplos, no entanto, é sua raridade. Onde os dois tipos de procissão espectral aparecem juntos em julgamentos de feitiçaria e magia (algo que em si é raro), eles geralmente são claramente distinguidos um do outro. Com efeito, enquanto os seguidores da 'dama' ou 'damas', como mostrado, muitas vezes apareciam no tribunal nas terras alpinas e no norte da Itália, era muito incomum que pessoas acusadas de bruxas ou magos em qualquer lugar falassem de participar das procissões do morto. Alguns afirmavam poder ver pessoas mortas e às vezes conversar com elas, mas isso não é a mesma coisa que participar de suas viagens. Apenas alguns *benandanti* de Carlo Ginzburg e alguns indivíduos em outros lugares, como um mágico local julgado em Luzern em 1499-1500, disseram que haviam viajado ou processado com os mortos, ou casado com alguém que o fez. Se viajar com espíritos era, portanto, algo restrito aos seguidores da mulher ou mulheres sobrehumanas, vale a pena perguntar o que eles realmente queriam dizer com isso; e muitas vezes muito difícil de descobrir. No entanto, há depoimentos que fornecem algumas respostas, e eles ocupam várias categorias. Um consiste em aparente engano simples: fazer a reclamação, pois trouxe respeito e clientes, sem realmente querer dizer isso. Duas das mulheres levadas a julgamento na Sicília por dizerem que se relacionavam com as

donas de fuera admitiram ter inventado suas histórias; e alguém que representou o drama da chegada de uma companhia invisível de espíritos na frente de seus clientes pode caridosamente ser descrito como em transe, mas provavelmente estava encenando para garantir a impressão desejada.⁷³ Outra categoria pode ser representada pela decisão alcançada por Nicolau de Cusa: que as velhas que ele interrogava no Tirol do Sul eram simplesmente meio loucas e experimentavam sonhos vívidos, tomando como realidade o que acontecia durante o sono.⁷⁴ Alguns relatos podem refletir experiência visionária, alucinação ou engano, como o da menina siciliana de onze anos que insistiu que tinha visto sete mulheres em belos vestidos vermelhos e brancos aparecerem dançando ao som de um pandeiro e falar com ela, enquanto outra garota com ela não conseguia ver nada.⁷⁵

Em uma categoria própria estão aparentes experiências fora do corpo do tipo mencionado no capítulo sobre xamanismo. O pastor de cavalos e mágico de Wolfgang Behringer no Vorarlberg disse que viajou com a 'companhia noturna' e um anjo cristão quando 'caiu como se estivesse inconsciente' ou 'foi dominado pela letargia ou inconsciência', e deixou seu corpo imóvel enquanto seu espírito perambulou. Esses episódios duravam de duas a três horas, aconteciam quatro vezes por ano a qualquer hora do dia ou da noite, eram involuntários e às vezes dolorosos para ele.⁷⁶ Um sono excepcionalmente profundo, com sonhos vívidos, possivelmente poderia explicar isso, mas provavelmente havia um efeito catatônico inteiramente diferente envolvido. Seu guia angelical revelou-lhe os nomes das bruxas que haviam afligido a população local, e a quem ele então (ele afirmou) obrigou com zelo cristão a remover seus feitiços. O demonologista Johann Nider, escrevendo na década de 1430, contou a história de um frade dominicano que tentou convencer uma camponesa que afirmava voar à noite com 'Diana' que ela estava se iludindo. Uma noite, ela concordou em deixá-lo observá-la com outra testemunha, enquanto ela se colocava em uma cesta, se esfregava com uma pomada, proferia um feitiço e caía em estupor. Quando acordou, estava convencida de que estivera com 'Diana'. Um autor espanhol da mesma década disse ter ouvido falar de mulheres que ficaram tão profundamente inconscientes que ficaram insensíveis a golpes ou queimaduras, e afirmou que estavam viajando.⁷⁷ Uma anedota inserida em um manuscrito do século XV em Breslau conta a história de uma velha que desmaiou e sonhou que estava sendo transportada em voo por 'Herodiana'. Num impulso de alegria, ela abriu os braços, derramou um recipiente de água e acordou e se viu deitada no chão.⁷⁸

Como Norman Cohn apontou, esses não são relatos em primeira mão; então pode ser que eles reflitam o que as pessoas educadas queriam acreditar que estava acontecendo, e não o que realmente estava acontecendo.⁷⁹ Quando Carlo Ginzburg chama esses relatos de evidência de 'um culto extático', ele pode estar certo, mas realmente não sabemos se as experiências em questão somaram a isso, ou permaneceram no nível de um conjunto culturalmente

determinado de sonhos e fantasias.⁸⁰ Ele chama a descrição do cocar de 'Richella' fornecida pelas mulheres questionadas por Nicolau de Cusa de 'palavras de precisão visionária', embora reconheça que elas são filtradas pelo relato de Nicolau. Podem ter sido experiências visionárias, mas é difícil distingui-las de uma imagem lembrada por uma das mulheres de um sonho vívido; que foi a própria conclusão do clérigo. De maneira reveladora e misericordiosa, entre o século IX e o início do século XIV, nenhum dos clérigos e outros membros das elites medievais que registraram a tradição dos bandos noturnos seguindo uma mulher sobre-humana, parece ter pensado que estava lidando com um culto real. . Os relatos das viagens noturnas nunca foram tratados como uma heresia, mas como uma ilusão ridícula, de pessoas ignorantes e tolas, que pretendiam complementar ao invés de se opor ao cristianismo e assim serem punidas com penitências relativamente brandas. É verdade que a ilusão em questão foi atribuída à maldade dos demônios, e no século XIII foi sugerido por alguns comentaristas que os demônios estavam criando imagens reais das procissões espetrais, em vez de simplesmente plantar o pensamento delas na mente das pessoas. . Ainda não havia, no entanto, nenhuma inclinação para perseguir como uma seita herética aqueles que acreditavam que se juntaram a eles.

Somente no final do século XIV, com um novo medo da magia ceremonial como demoníacamente inspirada e assistida, a mácula de heresia genuína começou a afetar aqueles que acreditavam na 'dama' ou nas 'damas', e apenas como indivíduos: as duas mulheres em Milão que acreditavam em Oriente foram queimadas em 1390, depois de seis anos em que repetiram suas reivindicações apesar de serem formalmente advertido para desistir.⁸² Um agora confessou (ou foi obrigado a confessar) ter um amante demônio, e eles foram condenados à morte como hereges reincidentes. Durante os séculos XV e XVI, como Carlo Ginzburg e Wolfgang Behringer demonstraram magistralmente, a tradição dos bons espíritos noturnos foi gradualmente assimilada, em lugares dos Alpes e da Planície Lombarda, ao novo estereótipo da bruxa demoníaca e das bruxas. 'sábado que subjaz aos primeiros julgamentos europeus modernos.⁸³ A construção desse estereótipo é um processo para o qual este livro deve agora finalmente voltar sua atenção.

6

O QUE A IDADE MÉDIA FEZ DA BRUXA

Até agora, um exame da relação entre temas específicos da cultura medieval e seus antecedentes antigos revelou alguns contrastes talvez inesperados. No caso da magia ceremonial, dependente da transmissão de textos copiados por uma elite letrada, a continuidade com o mundo antigo e a sobrevivência de nomes e ideias dele parece ter sido maior do que tradicionalmente se considera. Por outro lado, no caso das crenças relativas às procissões espetrais da noite, que os estudiosos há muito se consideram derivadas diretamente da tradição pré-cristã, as linhas de transmissão parecem ser muito mais difíceis de provar do que se supõe. . Resta enfrentar diretamente a questão de como a Idade Média tratou o tema central deste livro, a figura da bruxa. Este capítulo abordará esse problema e, ao fazê-lo, proporá respostas para mais três: que diferença o estabelecimento do cristianismo como a religião dominante da Europa fez para as atitudes em relação à magia e à feitiçaria; quão seriamente a feitiçaria foi tratada no curso da Idade Média; e como o estereótipo da bruxa como praticante de uma religião satânica, que sustentou os primeiros julgamentos modernos de bruxaria, veio a evoluir.

O Impacto Imediato do Cristianismo

Foi observado anteriormente que a religião cristã que sustentou os julgamentos de bruxas do início da era moderna combinou toda a gama de tradições antigas que estabeleceram individualmente partes de um contexto para a caça às bruxas: a demonologia mesopotâmica; dualismo cósmico persa; um medo greco-romano da magia como intrinsecamente ímpia; Imagens romanas da bruxa má; e o conceito germânico de mulheres canibais perambulando pela noite. Comentários de estudiosos respeitados não faltaram, de fato, para dar crédito ao fé com uma propensão inerente para encorajar a perseguição de magos. Valerie Flint argumentou que seus traços institucionalizados e monopolistas a tornaram automaticamente uma religião estatal que exigia um controle mais rígido das relações humanas com os espíritos, a maioria dos quais se tornou mal por definição. [1](#) Richard Kieckhefer assinalou que o cristianismo redefiniu a magia de uma maneira totalmente nova, como a adoração de falsos deuses, aliás, demônios. [2](#) Michael Bailey concordou, observando que os cristãos sempre postularam uma distinção mais fundamental entre religião e magia do que aquela imaginada por pagãos e judeus. [3](#) Tudo isso está correto, mas há duas características óbvias da história da magia que provocam reflexões contrabalançantes. Uma é que os primeiros julgamentos de bruxas europeus começaram mil anos após o triunfo da nova religião, levantando o problema de por que, se sua ideologia era tão adequada para caçar bruxas, demorou tanto para fazê-lo. A segunda é que, como discutido anteriormente neste livro, o Império Romano pagão provou ser perfeitamente capaz de decretar

um código selvagem de leis contra os magos, baseado em atitudes totalmente tradicionais, ao mesmo tempo em que perseguia os cristãos com igual brutalidade. . E, de fato, esse contexto jurídico e cultural, de hostilidade oficial estabelecida e intensa em relação à magia, que fundamenta a perspectiva cristã sobre o assunto. Apresentou aos primeiros cristãos um problema agudo: que os milagres creditados por eles a seu Messias e seus apóstolos pudessem se parecer com aqueles prometidos ou atribuídos a magos ceremoniais. Essa acusação foi feita contra eles por alguns de seus críticos pagãos mais eficazes, como Celso, que escreveu o primeiro ataque abrangente à nova religião no século II. A resposta fornecida pelo principal teólogo cristão Orígenes tornou-se o padrão: os mágicos usavam ritos e encantamentos, mas os verdadeiros cristãos apenas o nome de Jesus e as palavras da Bíblia, e uma confiança no poder de sua divindade: uma fórmula que ligava diretamente na antiga distinção greco-romana entre religião e magia.⁴ Quase duzentos anos depois, Agostinho de Hipona redigiu-o em sua forma duradoura, que perdurou até a Idade Média: que os atos dos mágicos eram realizados com a ajuda de demônios, enquanto os milagres dos santos cristãos eram possibilitados pela intervenção do único Deus verdadeiro.⁵

A posição polêmica que o cristianismo estabeleceu em relação à magia, portanto, foi defensiva, formulada para enfrentar um sério desafio à sua própria credibilidade e imagem pública, e firmemente inserida no contexto das atitudes greco-romanas existentes. No entanto, também se baseava em traços essenciais próprios, um dos quais era uma manifestação extrema do medo mesopotâmico (e, portanto, hebreu) dos demônios. Mesmo pelos padrões tradicionais do Crescente Fértil, a demonologia cristã primitiva era singularmente polarizado, dependendo da aceitação de uma força cósmica de puro mal no universo, e onipresente. A expulsão de demônios das pessoas que eles possuíam e estavam afligindo era uma tarefa principal do próprio Cristo, seus apóstolos e os primeiros santos, e esses espíritos malignos eram seus principais inimigos, como qualquer leitura do Novo Testamento, apócrifos e primeiras hagiografias revela. No geral, no entanto, esses mesmos textos estavam muito mais preocupados com confrontos diretos entre campeões cristãos e demônios do que entre esses campeões e servos humanos dos demônios. O problema que os primeiros cristãos tinham com os magos (pagãos ou judeus) concentrava-se neles como exorcistas e curandeiros rivais, e também como objetos de suspeita e condenação oficial com os quais os cristãos poderiam facilmente ser confundidos, como Celso realmente os confundiu. Os 'magos' Simão Mago e Elimas, e exorcistas judeus itinerantes do tipo clássico da antiga Mesopotâmia, já aparecem nos Atos dos Apóstolos como tolos ou charlatães, e um dos traços da Prostituta da Babilônia no Livro do Apocalipse é *pharmakeia*, ainda a palavra grega padrão para magia baseada em poções.⁶ Esses motivos foram multiplicados e amplificados na literatura cristã primitiva subsequente, mas nunca se somam para tornar essa

literatura um corpo de documentos de caça às bruxas. Os magos retratados são muito fracos, e facilmente superados por homens santos cristãos, para representar oponentes perigosos, e não há nenhuma associação especial de mulheres com magia ruim encontrada em antigas fontes romanas e judaicas. [7](#) O próprio Jesus não estava interessado em magia, e quando o apóstolo Paulo a condenou, ele o fez como um pecado no mesmo nível da ira e da luxúria, e não como um crime letal. [8](#) Tudo isso constitui o pano de fundo do que aconteceu após o ano 312, quando o cristianismo se tornou a religião dominante no império e a professada pela maioria de seus imperadores (e por todos após o ano 363). No século IV, uma série de concílios da igreja aprovou decretos que proibiam os cristãos, e o clero em particular, de ter qualquer coisa a ver com magia ceremonial, e incluíam a adivinhação como parte disso. [9](#) A lei imperial foi adaptada nesse mesmo século e no seguinte, sendo a grande mudança para redefinir práticas que haviam sido normativas no paganismo antigo, como a adivinhação pelo pessoal oficial do templo e o sacrifício como ato religioso, como superstição ou magia, e portanto proibido. Ao lidar com magia ceremonial, no entanto, e danos causados por meios mágicos, as leis pouco mais faziam do que reforçar o que já havia sido estabelecido sob imperadores pagãos. [10](#) Essa continuidade, no entanto, ainda mascararia mudanças significativas se as leis existentes contra a magia ceremonial e todas as formas de magia nociva fossem aplicadas com mais rigor do que antes.

Uma impressão de que esse era realmente o caso é fornecida em uma série de passagens famosas do historiador Amiano Marcelino do século IV. Ele registrou que, seguindo uma lei de Constâncio II, em 358, que declarava que os magos de todo o império eram inimigos da humanidade, qualquer pessoa que usasse um amuleto para curar uma doença ou passasse por uma tumba após o anoitecer estava em perigo de denúncia e execução. Ser visto perto de uma tumba foi fatal por causa da suspeita de que a pessoa em questão estava caçando partes do corpo humano para uso em feitiços. Esta onda de julgamentos foi seguida por mais três, em intervalos entre 364 e 371, sob os imperadores irmãos Valentiniano e Valente. Aqueles começaram afetando principalmente a classe senatorial romana, mas se expandiram ao longo do tempo para atingir os plebeus. Bibliotecas inteiras foram queimadas por seus proprietários por medo de que pudessem ser consideradas como contendo textos mágicos. Essas perseguições afetaram tanto a própria Roma quanto as províncias orientais, e a tortura foi usada livremente para obter provas. Amiano deixou claro que, na maioria dos casos, a pressão para processar vinha de cima, de imperadores liderando dinastias inseguras e recentemente estabelecidas e com medo de conspiração: a acusação de usar magia havia retornado, pela primeira vez em trezentos anos, como uma arma em política central. [11](#) Seu quadro de grave perseguição naquele século é corroborado por um texto da década de 330, um manual de astrologia, uma das principais formas de adivinhação,

de Firmicus Maternus. Ele contém nada menos que sete exemplos de horóscopos lançados para determinar se a pessoa em questão seria acusada de usar magia! [12](#) O sentido de uma sociedade do século IV, pelo menos às vezes dominada pelo medo tanto da própria magia quanto das acusações de usá-la, é ainda confirmada pela obra de Libânio, um estudioso pagão de meados e final do século. Tendo se deslocado pelas províncias orientais, ele se estabeleceu em Antioquia, uma das quatro cidades mais importantes do império, para se tornar seu principal filósofo e orador. Seus escritos contêm muitas reflexões sobre sua carreira, que revelam que a incumbência de empregar a magia para vencer os concorrentes era padrão nas rivalidades profissionais da época. O próprio Libânio o incorreu quatro vezes, uma vez sendo formalmente julgado e absolvido, e uma vez banido da corte imperial e da cidade em que residia. Na velhice, ele se viu aparentemente no final de um feitiço, quando foi prostrado por dores de cabeça, que cessaram quando o cadáver seco de um camaleão foi encontrado em sua sala de aula, com a cabeça entre as pernas e um antepé fechando a boca. Ele se recuperou quando foi removido e, embora agora convencido de que havia sido enfeitiçado, ele não fez nenhuma tentativa de encontrar o culpado. [13](#) Libânio também compôs um discurso modelo, colocado na boca de um cidadão imaginário em uma cidade romana oriental, que descrevia como os magos usavam demônios e espíritos dos mortos como agentes para infligir brigas, pobreza, ferimentos e doenças em humanos vivos. Os fantasmas eram servos indefesos, mas os demônios se deliciavam ativamente em causar danos. [14](#) Este é um exemplo fictício de retórica, dado a um personagem imaginado, mas não há nada outros escritos de Libânio para mostrar que ele teria discordado disso, e o orador parece ser um pagão como ele, mostrando como tais crenças abrangem as diferentes religiões. Um dos alunos de Libânio mais tarde tornou-se o principal clérigo cristão João Crisóstomo, que lembrou como quando menino ele quase foi pego em uma caçada conduzida por soldados para magos ceremoniais em Antioquia. Ele e um amigo haviam pescado um livro no rio, inspirados pela curiosidade, e descobriram, horrorizados, que era um manual de magia, jogado fora pelo dono para evitar ser descoberto. Como estava agora em sua posse, eles próprios corriam o perigo mortal de serem acusados de magos, e assim permaneceram até encontrarem um meio seguro de se livrarem dele por sua vez. [15](#)

Parece então que em tempos e lugares do século IV as leis contra a magia foram promulgadas com grande severidade, e que tanto o medo do feitiço quanto o medo da acusação dele, e de outras formas de magia, poderiam ser poderosos neste período. . O que se deduz com menos facilidade é que o cristianismo teve algum papel decisivo na produção dessa situação. Certamente, procurou lucrar com este último, demonizando cada vez mais o paganismo e associando a magia a ele, mas o impulso do século IV contra os magos parece ter sido um desenvolvimento direto de atitudes anteriores, pagãs, e uniu os vários grupos religiosos. Foi uma projeção natural da

hostilidade cada vez mais selvagem em relação à magia encontrada nos códigos do século III, que pode ter sido provocada pela nova e sofisticada magia ceremonial baseada em texto que apareceu no período e pode ter vindo do Egito. Nem Amiano nem Libânio deram aos cristãos qualquer crédito por orquestrar as perseguições do século IV em nome de sua fé; em vez disso, Amiano culpou novas dinastias imperiais inseguras, lideradas por novos homens implacáveis, que nomearam outros arrivistas para conduzir investigações destinadas a erradicar a traição e a criminalidade em seus distritos administrativos. Uma sucessão de historiadores estudou os julgamentos em questão e, embora tenham discordado sobre até que ponto esses eram uma expressão de hostilidade entre diferentes grupos sociais, eles tenderam a minimizar o fator religioso, vendo o cristianismo como cúmplice em vez de causar o conflito. [16](#) Este último afrouxou durante o século V, embora o domínio do cristianismo fosse então mais forte e as leis contra a magia tivessem sido aumentadas e codificadas ainda mais. Nenhuma explicação convincente foi proposta para isso, e pode ser simplesmente que as autoridades imperiais estavam muito preocupadas com a invasão, guerra civil e heresia, quando a metade ocidental do império entrou em colapso, para dar muita atenção aos magos. [17](#)

Estudos recentes examinaram diferentes maneiras pelas quais a nova religião se adaptou e explorou as atitudes contemporâneas em relação à magia. Um traçou a maneira pela qual os líderes cristãos no final do Império Romano, como Agostinho, João Crisóstomo e Basílio de Cesareia (outro aluno de Libânio) usaram antigos tropos literários romanos de mulheres lançando feitiços para enganar ou enredar os homens a fim de condenar a magia em geral como pagã: outro exemplo da maneira como as idéias pré-cristãs e imagens poderiam ser empregadas pela nova religião para seus próprios propósitos. [18](#) Outro apontou para as maneiras pelas quais os contos registrados por monges entre os séculos IV e VII refletiam e propagavam a hostilidade aos magos. Estes últimos são retratados como trabalhadores contratados para causar danos aos rivais ou inimigos de seus patrões, e como sendo frustrados por bons cristãos, após o que alguns deles são queimados e outros decapitados. [19](#) Outros historiadores examinaram as maneiras pelas quais os cristãos usaram a própria magia, principalmente confiando em evidências egípcias. Alguns o realizavam com ritos, à maneira dos papiros mágicos pagãos, embora muitas vezes de maneira simplificada, combinando expressões cristãs com figuras e nomes esotéricos. [20](#) Outros tentaram manter-se dentro das regras básicas estabelecidas por Orígenes, oferecendo feitiços para ajudar os clientes a obter seus desejos que dependiam de citações das escrituras, apelos ao Deus verdadeiro e seus anjos, versões da liturgia cristã e óleo ou água consagrados. Os autores parecem muitas vezes ou principalmente ter sido monges, que assim cumpriram o mesmo papel que os antigos sacerdotes-leitores egípcios. [21](#)

Feitiçaria e Magia na Alta e Alta Idade Média

Há muito existia uma crença acadêmica de que os primeiros mil anos de supremacia cristã na Europa testemunharam muito pouca caça às bruxas. Na década de 1920, um historiador pioneiro da magia européia, o americano Lynn Thorndike, comentou sobre o período até 1300 que 'do delírio de feitiçaria posterior. . . encontramos relativamente poucos precursores'. [22](#) No início do recente surto de pesquisas sobre os primeiros julgamentos modernos, no final da década de 1960, o principal estudioso britânico Hugh Trevor-Roper afirmou com firmeza que "na Idade das Trevas não havia pelo menos nenhuma mania de bruxas", e que a crença moderna inicial nas bruxas era "uma força nova e explosiva". [23](#) Em meados da década de 1970, em um par de trabalhos que estabeleceram grande parte da agenda para a busca subsequente do significado dos primeiros julgamentos modernos, seu compatriota Norman Cohn e o americano Richard Kieckhefer concordaram. O primeiro escreveu que "há pouca evidência positiva de julgamentos de *maleficium* [isto é, feitiçaria] antes de 1300", enquanto o último concordou que antes de 1300 "a incidência de feitiçaria era tão rara que é impossível detectar padrões de acusação". Certamente, mesmo no início do século XIV, "a taxa de processos era realmente baixa" e diminuiu ainda mais nas décadas intermediárias. [24](#) Em 2004, no entanto, Wolfgang Behringer desafiou essa ortodoxia, argumentando que a lei medieval ainda prescrevia a pena de morte para feitiçaria e que a falta de registros legais da época podiam ocultar muitos julgamentos. Ele ressaltou que as crônicas do período se referiam a execuções de bruxas suspeitas em toda a Europa, em alguns lugares com mais frequência do que no início do período moderno. [25](#) Seu argumento não é totalmente polarizado contra a crença anterior, pois Cohn havia aceitado que, embora os julgamentos fossem raros, houve alguns casos dramáticos de linchamento de suspeitos por turbas, que Behringer contou em seu registro de perseguição. Além disso, o próprio Behringer admitiu que parecia haver uma relativa calmaria na ação contra a feitiçaria na Europa Ocidental entre 1100 e 1300, que ele atribuiu a um clima melhorado, que gerou maior segurança. Mesmo assim, seu desafio ao retrato da relativa tolerância medieval do século XX reabriu a questão de quanto de caça às bruxas realmente acontecia na Europa medieval e alta; e isso deve ser considerado agora.

Antes de confrontá-lo diretamente, deve-se reconhecer que a atitude oficial dos primeiros cristãos medievais em relação à magia, conforme definida pelos clérigos ortodoxos, era geralmente intransigentemente hostil. Segundo o argumento desenvolvido na época de Agostinho, considerava todas as tentativas de exercer poder espiritual para alcançar fins materiais como demoníacas, a menos que implantadas por seus próprios representantes credenciados, e usando apenas a oração, a Escritura ou sua liturgia como instrumentos. Além disso, alargou muito a categoria de demônios, consignando a ela todas as divindades do paganismo e sua

definição de magia e, portanto, de usos proibidos de poder ritual, incluindo a maioria, se não todas as formas de adivinhação e encantamentos e feitiços tradicionais. usado para curar e proteger. Pode-se salientar mais uma vez que isso foi, em muitos aspectos, um desenvolvimento de atitudes pagãs. Os imperadores romanos se esforçaram para controlar ou banir formas de adivinhação que não estavam associadas à religião tradicional e (como dito) leis cada vez mais ferozes foram aprovadas contra os magos em geral. No entanto, foi um desenvolvimento e uma ampliação, resumidos no fato de que todas as formas de magia foram oficialmente descritas como *maleficium*, um termo reservado antes para ações que causavam danos reais. [26](#) Por um processo oposto de fertilização linguística cruzada, a palavra romana *sortilignum* ou *sortilegium*, que significa adivinhação por sorteio, transformou-se no curso da alta Idade Média em uma palavra frequentemente usada para todas as formas de magia, e em particular para a tipos menos respeitáveis, envolvendo a invocação de espíritos (e, portanto, para os ortodoxos, de demônios). Em sintonia com isso, o romano *sortiarius*, o termo para alguém que contava a sorte com sorte, transformou-se na *feitiçaria do francês antigo* e, através dela, no inglês 'sorcery', que tinha o mesmo uso amplo que o latim medieval *sortilignum*.

No terreno, as coisas poderiam ser diferentes, pois as próprias queixas e invectivas dos clérigos medievais testemunham o fato de que os mágicos continuou a florescer mesmo nas cortes reais, enquanto os plebeus ainda recorriam em grande número a contrapartes de grau inferior para seus males, preocupações e desejos. Entre os séculos IX e XII, o próprio pensamento cristão, pelo menos como articulado por certos escritores, adaptado para legitimar novamente algumas formas de adivinhação e feitiços de cura. Não obstante, em sua maior parte, a nova religião condenava a magia em geral de forma mais feroz e intransigente do que seus predecessores, e isso persistiu durante todo o período medieval. [27](#) Além disso, Wolfgang Behringer está certo de que os códigos de leis medievais, começando com os dos reinos germânicos que suplantaram o Império Romano do Ocidente, continuaram a prescrever penalidades para o trabalho deliberado de magia nociva. Se o dano causado fosse grave, como assassinato, então as penalidades seriam tão severas quanto aquelas especificadas para causar dano equivalente por meios físicos; o que é lógico em sociedades, como as da Europa medieval, que acreditavam na potência literal de feitiços e maldições. [28](#)

Os resultados dessas leis podem ser divididos em duas categorias. Um consistia em acusações de uso de magia para prejudicar ou constranger como arma política, do tipo que havia sido encontrado entre os hititas e na Roma imperial. Como tal, foi implantado para promover rixas dentro das famílias, atribuir culpa pela morte súbita ou doença misteriosa de um governante, afirmar a autoridade de um ou remover um ministro. Permaneceu uma característica generalizada e persistente, embora ocasional, da Idade Média, ocorrendo no reino franco no século VI e no

império franco no nono (três vezes), na corte real francesa e na do conde de Maine em a décima, na Aquitânia e Aragão na décima primeira, e na Flandres e Bizâncio na décima segunda.²⁹ Menos de uma dúzia de casos, no entanto, espalhados ao longo de oitocentos anos e na maior parte da Europa, não representam um elemento significativo na vida política medieval e na construção do Estado; e tais acusações foram espetaculares o suficiente para serem registradas por cronistas.

A segunda categoria de ações contra supostos magos malignos consistia em julgamentos locais e ações de turbas, e aqui novamente há uma sucessão de episódios, alguns bem conhecidos.³⁰ Mulheres foram condenadas à morte por praticar magia em Colônia em 1075, Ghent em 1175, na França em 1190 e 1282 e na Áustria em 1296. A maioria desses casos envolveu uma ou duas vítimas, mas há uma referência crônica à queima de trinta mulheres em um único dia na província austríaca da Estíria, no sudeste, durante 1115, por uma ofensa não registrada que, dada a penalidade, provavelmente era feitiçaria. Um padre foi queimado como mágico em uma cidade da Vestefália por volta de 1200. Todas essas execuções parecem ter sido execuções legais, mas, além disso, houve linchamentos, especialmente um caso notório em Freising, na Baviera, em 1090, quando três mulheres foram queimadas até a morte por seus vizinhos camponeses que os culpavam por envenenando pessoas e destruindo colheitas por meios misteriosos. O bispo Agobard de Lyon publicou um sermão agora famoso sobre o assassinato por turbas na década de 810 de pessoas suspeitas de usar magia para causar tempestades que aniquilaram plantações e epidemias entre humanos. Na Dinamarca, em 1080, as mulheres também foram acusadas de mau tempo e doenças. A Rússia medieval parece ter sido particularmente propensa a tais respostas, e uma série de relatórios entre 1.000 e 1.300 testemunham a morte de idosos, com ou sem sanção legal, por multidões que os culpavam por causar falhas nas colheitas e causar fomes: isso foi uma reação que se extinguiu no início do período moderno, quando os julgamentos de bruxas estavam no auge em outras partes da Europa. Por volta de 1080, o rei Wratislaw II da Boêmia supostamente apoiou seu irmão, o bispo de Praga, na punição de indivíduos acusados de usar magia para causar loucura e tempestades e roubar leite e grãos de outros agricultores. De acordo com este relato, ele decapitou ou queimou os suspeitos do sexo masculino e afogou as mulheres, para um total superior a cem.³¹

Wolfgang Behringer parece certo novamente, portanto, que em alguns países assassinatos ou execuções de pessoas por magia destrutiva eram mais comuns na supostamente tolerante alta e alta Idade Média do que durante o período principal e subsequente de julgamentos. No entanto, o padrão revelado pelos registros sobreviventes é de execuções ocasionais ou assassinatos de indivíduos isolados ou grupos muito pequenos na Europa Ocidental, e surtos selvagens esporádicos de pior perseguição, especialmente nas partes orientais do continente, desencadeados por calamidades incomuns de fome ou doença. Os casos registrados devem,

sem dúvida, representar apenas uma proporção de um número desconhecido que foi perdido na história, mas os registros deles sugerem que esses foram eventos dramáticos e raros o suficiente para valer a pena registrar. O que parece ser especialmente significativo nesses registros é o papel desempenhado pelos clérigos. Como dito, eles condenaram regular e veementemente todos ou a maioria dos tipos de magia como sendo de inspiração demoníaca e assistida, e nenhum parece ter argumentado contra a crença na feitiçaria: de fato, o teólogo mais influente da Idade Média central, Tomás de Aquino, decidiu firmemente que a fé cristã proclamava que contestar a existência e eficácia da magia nociva era negar a realidade dos demônios. [32](#) Por outro lado, eles também não desenvolveram nenhuma teologia que exigisse e encorajasse a caça às bruxas e, na prática, parecem ter agido mais frequentemente para incentivá-la do que desencorajá-la antes de 1300. É verdade que o bispo de Beauvais no norte da França levou os cidadãos a julgar e executar uma mulher por praticar magia em 1190. [33](#) Contra isso, deve-se registrar que sabemos que as mulheres foram culpadas por tempestades e epidemias na Dinamarca em 1080 porque o próprio Papa, Gregório VII, escreveu a o rei para impedi-lo, como um costume bárbaro que impedia a percepção de que tais desastres eram divinos punições. [34](#) Quando o bispo Agobard pregou contra o assassinato de supostos causadores de tempestades e portadores de doenças, foi para denunciar a prática com veemência pelos mesmos motivos. Agobard alegou ter intervindo para salvar a vida de alguns dos acusados, ao mesmo tempo em que observou que a perseguição foi, em certa medida, provocada por homens que tentaram trabalhar um esquema de proteção aos agricultores, exigindo dinheiro deles para poupar suas colheitas de serem magicamente atacadas. . [35](#) Uma das perseguições russas de pessoas por causar fome, na diocese de Vladimir na década de 1270, foi registrada porque o bispo a condenou com o mesmo argumento teológico do papa Gregório. [36](#) As três mulheres assassinadas em Freising em 1090 só sofreram porque o bispo local havia morrido e um sucessor não havia sido nomeado, criando uma lacuna na autoridade formal, e monges de uma casa religiosa próxima enterraram os restos queimados em seu próprio cemitério, pois aqueles dos mártires. [37](#)

Tais atitudes clericais talvez tivessem feito muito para desencorajar precisamente essa tendência popular de culpar a magia por desastres naturais, que parecem ter tido o maior potencial para gerar caças às bruxas locais no período. Parece ter sido uma peça para eles que, quando, no século XIII, a Igreja Católica desenvolveu uma formidável maquinaria inquisitorial para detectar e aniquilar a heresia – a manutenção de falsas opiniões religiosas – o Papa Alexandre IV decidiu que a magia em si não deveria ser preocupação dos inquisidores. [38](#) frades dominicanos eram a equipe mais ativa das novas inquições, mas em 1279 alguns deles pararam a queima de uma mulher como bruxa por camponeses na Alsácia. [39](#) Os clérigos entre

500 e 1300 também foram geralmente consistentes em condenar como ilusões e superstições algumas crenças populares amplamente difundidas que, se as tivessem tomado literalmente, teriam encorajado a caça às bruxas. Uma delas era a crença nas cavalgadas noturnas realizadas pelos seguidores de Diana ou Herodias, ou os outros nomes atribuídos à ou às damas sobrehumanas errantes, declaradas ilusórias a partir do *cânone Episcopi*. Outra crença era que em mulheres canibais perambulantes noturnas atacavam pessoas adormecidas, crianças ou adultos, e consumiam seus órgãos. Foi visto no segundo capítulo deste livro que essa ideia, incorporada no mais antigo código de lei germânico sobrevivente, foi proibida em códigos subsequentes como efeito do cristianismo (e talvez da opinião romana educada, que havia questionado a realidade do demônio *strix* dos tempos pagãos) foi sentida. Os primeiros sermões e penitenciais medievais continuaram a condenar a crença em tais figuras como uma ficção.⁴⁰ Assim, pode-se sugerir que tanto os clérigos medievais primitivos quanto os da alta Idade Média acreditavam na existência de magos – e, de fato, isso estava fora de dúvida, pois sempre havia muitas pessoas oferecendo serviços mágicos, e também provavelmente alguns que tentaram usar magia para prejudicar inimigos. – e a necessidade de detê-los; e ainda operou de muitas maneiras para reduzir a probabilidade de caça às bruxas frequente e em grande escala.

O que à primeira vista parece ser uma notável exceção a essa regra acaba se revelando em uma inspeção mais detalhada: o caso do arcebispo Hincmar de Reims, que em 860 saiu em defesa de Teutberga, esposa do imperador Lothar II, a quem seu marido queria se divorciar. Ele acusou os defensores da anulação, e especialmente a amante de Lothar, Waldburga, de usar magia para promover seus objetivos. Ele deixou claro que acreditava que seus poderes eram reais e ganhou em aliança com demônios. De acordo com o costume da época, ele agrupou práticas como a adivinhação com aquelas destinadas a afligir os outros, na mesma categoria geral do mal e do ofício proibido, a serem combatidos com os ritos da Igreja. Além disso, ele acreditava que os trabalhadores da magia eram geralmente do sexo feminino e motivados pelo desejo de poder sobre os homens. Em nenhum momento, porém, ele convocou seu julgamento e execução, tão confiante estava de que os efeitos do ritual cristão, e especialmente do sal e do óleo consagrados, eram suficientes para desfazer seu trabalho sem necessidade de outras medidas.⁴¹ Além disso, Norman Cohn chamou a atenção para a importância do próprio sistema jurídico medieval em amortecer as acusações, ao confrontar aqueles que acusavam outros de crimes com uma penalidade substancial se perdessem seus casos. Como o uso da magia era, em sua própria natureza, difícil de demonstrar, isso poderia representar um obstáculo formidável.⁴² O argumento de Cohn é quase certamente correto no que diz respeito a acusações particulares feitas entre indivíduos (embora, como veremos, não fosse impossível fornecer provas que pudesse convencer um tribunal mesmo nessas condições). O que está claro, no

entanto, é que tais barreiras ao processo e à condenação poderiam ser frágeis, de fato, se um grande número de pessoas em uma comunidade se aproximasse de supostos trabalhadores da magia e acreditasse nas acusações contra eles, ou se um governante desse total crédito a tal acusação. Isso era verdade sob os romanos, que desenvolveram o sistema legal em questão, e assim permaneceu enquanto esse sistema perdurou; caso contrário, os casos listados acima não teriam ocorrido. Pode-se sugerir, portanto, que a vontade de caçar, ao menos regular e intensamente, era o que faltava, e que permitia que persistisse um processo judicial desfavorável às acusações de feitiçaria. A sugestão de Wolfgang Behringer de que a mudança climática da alta Idade Média deixou as pessoas mais prósperas e seguras e, portanto, menos propensas a temer a feitiçaria, pode ter alguma influência na relativa ausência de julgamentos e assassinatos naquela época. A extensão do declínio foi, no entanto, pequena, uma vez que tais eventos sempre foram poucos; e a ideia é um pouco difícil de provar. Um clima mais quente não é necessariamente menos tempestuoso ou insalubre, e as caças às bruxas na Rússia foram provocadas por fomes causadas por secas, não inundações, e continuaram até o ótimo climático. Pode ser que, uma vez novamente, os fatores ideológicos foram mais significativos do que os fatores funcionais na produção de uma taxa baixa e intermitente de perseguição de supostas bruxas. Afinal, exatamente no mesmo período, dos séculos XII e XIII, assistiu-se ao que se convencionou chamar de “a formação de uma sociedade perseguidora” na Europa, quando seus povos se voltaram contra judeus e homossexuais com uma nova hostilidade e introduziram medidas cada vez mais rigorosas e estruturas para lidar com um novo problema de heresia cristã generalizada e em massa. [43](#) A figura da bruxa, no entanto, não se envolveu nesses desenvolvimentos. Estas parecem ser as conclusões que podem ser tiradas de uma pesquisa em todo o continente, mas uma pesquisa mais próxima e detalhada de um único país pode contribuir mais para o conhecimento do assunto; e aqui a Inglaterra oferece uma escolha óbvia, não apenas por conveniência para o presente autor, mas por causa da variedade e quantidade de seus registros sobreviventes. Aqui como em outros lugares, os clérigos medievais denunciaram a magia em todas as suas formas e prescreveram penitências para a prática dela, embora agora seja difícil distinguir formas destrutivas devido à imprecisão da terminologia usada. Como dito antes, o *maleficium latino* poderia agora ser aplicado a objetivos neutros ou mesmo benéficos se operações mágicas fossem usadas para garantir-lhos, e expressões anglo-saxônicas (a serem discutidas abaixo) aparentemente eram usadas amplamente em textos clericais. [44](#) As coisas ficam apenas um pouco mais claras quando nos voltamos para os códigos de leis seculares escritos na língua nativa. Este último tinha mais de trinta termos para práticas e praticantes mágicos, mas alguns se repetem com especial frequência e foram criminalizados com mais frequência. Seu significado só pode ser recuperado vagamente e por associação com outras

palavras em anglo-saxão que incluem seus componentes. *Gaeldorcræft* parece ter conotações de música ou encantamento; *libcraeft* de poções; e *scincraeft* de ilusão e fantasma. Isso deixa *wiccecræft*, o ancestral da 'witchcraft', praticado por uma *wicce feminina* ou *wicca* masculina, de onde obviamente vem 'witch': como o 'cc' foi pronunciado como 'ch', a derivação é ainda mais próxima do que a ortografia sugere. Isso é mais difícil de combinar com outras expressões e, portanto, contamos com o contexto para reconstruir um significado. [45](#) Tal significado parece emergir dos códigos de direito penal. A mais antiga, de Alfredo, o Grande, no final do século IX, é também a menos útil, porque, como um rei cristão conscientemente devoto, ele parafraseou a injunção hebraica no Livro do Êxodo. Assim, *gealdorcræftigan*, *scinlaecan* e *wiccan*, e aqueles que recorreram a eles, não podiam viver; mas Alfredo não forneceu mais definições destes (e a referência bíblica original é, como discutido anteriormente, obscura). Sua lei foi aumentada por uma emitida por seu neto Athelstan no final da década de 920, que tornou a morte a pena para matar por *wiccecræftum*, *lyblacum* e *morðdaedum*: em outras palavras, pelos três meios desonrosos que eram alternativas ao homicídio cometidos em uma luta justa: magia, veneno e assassinato furtivo. Este conjunto de disposições foi ampliado ainda mais por uma série de códigos de lei emitidos por sucessivos regimes entre 1000 e 1022, que parecem ter sido redigidos pelo mesmo clérigo reformador, o arcebispo Wulfstan II de York. Eles prescreveram o banimento, ou morte na recusa de partir, para *wiccan* e *wigleras* (o último sendo outro termo para um mago). O significativo aqui é a lista de outros infratores colocados na mesma cláusula: perjuros, assassinos furtivos e ou prostitutas ou flagrantes adúlteras em série. Todos estes poderiam ser considerados, mais uma vez, como cometimento de ofensas contra a pessoa, e assim *wiccan* e *wigleras* eram provavelmente, neste contexto, trabalhadores de magia destrutiva. A cláusula foi repetida, com algumas alterações, como a inclusão de *scincraeft* ou *libcraeft*, nos outros códigos elaborados pelo Wulfstan. [46](#)

Não parece ter havido nenhuma figura de bruxa estereotipada na Inglaterra anglo-saxã: as pessoas parecem apenas ter que ceder à tentação de usar magia contra seus semelhantes em momentos específicos e por razões específicas. A terminologia aplicada aos magos também sugere que havia indivíduos que tinham reputação de serem especialistas em tipos específicos de técnicas mágicas, que podiam fornecer seus serviços para fins maliciosos e benéficos; e os termos mostram que se esperava que fossem de ambos os性os. Para os clérigos, é claro, todos os praticantes de magia provavelmente estavam em conluio, conscientemente ou não, com demônios, e persistindo de maneiras que vinham de um passado pagão no qual esses demônios eram adorados abertamente; mas a preocupação dos clérigos era principalmente condenar os atos de cura e adivinhação, que ainda atraíam muita crença e apoio da população, e davam pouca atenção à magia destrutiva. [47](#) Há vestígios de crença em figuras femininas sobrenaturais que poderiam proteger ou prejudicar os humanos, mas

principalmente estes últimos. Novamente, termos diferentes foram usados para estes, a maioria deles raramente encontrados e agora difíceis de entender, mas um, *haegtis* ou *haegtesse*, ocorre mais comumente em textos, e deveria gerar a palavra *hag*, para uma velha humana malévola. [48](#) Os primeiros glossários ingleses o equiparam com a palavra latina *striga*, para o demônio feminino assassino noturno. [49](#) Um feitiço de cura agora muito famoso, 'contra um ponto repentino', traz momentaneamente em foco tais figuras, como 'esposas poderosas', que cavalam pela terra gritando e enviando dardos que causam dor lacinante nos humanos a quem são direcionados. Eles são equiparados tanto a elfos quanto a divindades pagãs, então claramente não deveriam ser mortais. O amuleto aponta uma lança mágica contra eles por sua vez. [50](#)

O que está faltando nos primeiros textos ingleses é a mulher canibal, que ataca as pessoas à noite, encontrada nos primeiros códigos de leis germânicas. Isto pode ser que o cristianismo tenha eliminado a crença nela antes que as fontes mencionando bruxas começassem a ser escritas; mas vários elementos pagãos, incluindo as próprias bruxas, passaram por eles. As figuras no encanto soam muito mais como as mulheres noturnas da literatura escandinava medieval - embora não haja nenhum sinal no encanto de que as mulheres que causam dor são consideradas ativas especialmente à noite - e, de fato, essa literatura do norte, produzido por povos vizinhos dos anglo-saxões originais, também não tem uma figura estereotipada de bruxa. Pode ser que o conceito de bruxa da noite canibal estivesse confinado a certas tribos germânicas. Além disso, há um traço em um texto anglo-saxão de uma crença em pessoas que têm relações íntimas com demônios, em detrimento de seus companheiros: prescreve uma pomada protetora contra os 'parentes élficos', 'caminhantes noturnos' e 'pessoas com quem o diabo faz sexo'. [51](#) Pode-se sugerir, portanto, que a maioria dos componentes da ideia moderna de bruxaria já estava presente na Inglaterra anglo-saxônica, mas ainda estava longe de ser reunida nessa construção posterior. De sinais reais de aplicação das leis contra a feitiçaria, há apenas um caso, agora celebrado. É a de uma viúva do século X que vive em Northamptonshire, que enfiou um alfinete de ferro na imagem de um homem que ela e seu filho não gostavam. Quando a suspeita caiu sobre ela, seu quarto foi revistado e a imagem encontrada, e esta prova foi suficiente para executá-la, por afogamento em um rio: seu filho fugiu e foi proscrito e suas terras confiscadas. [52](#)

Esse registro só é preservado, no entanto, porque a terra em questão rapidamente se tornou parte de outra transação, na qual sua nova propriedade precisava ser explicada. É impossível dizer simplesmente pela falta de outras evidências se tais casos eram tão raros quanto as fontes escritas sugeriam, ou eram rotineiros, mas, por falta de manutenção de registros legais, só poderiam emergir à luz da história por acidente., como aconteceu neste caso. Pode, no entanto, ser possível sugerir uma resposta a

este problema abordando-o de outros ângulos. As famílias reais anglo-saxônicas foram divididas por rivalidades internas muitas vezes cruéis, e ainda assim não há menção contemporânea ou quase contemporânea de magia sendo usada como carga nessas, como ocasionalmente em disputas dinásticas semelhantes no continente. Também é revelador consultar as grandes coleções de amuletos de cura e proteção e fitoterapia que sobrevivem da Inglaterra anglo-saxônica. Apenas quatro desses encantos foram concebidos, mesmo em parte, como remédios contra magia humana maliciosa, e seres não humanos, como elfos, demônios e bruxas, e ameaças despersonalizadas, como o 'veneno voador' que causava doenças, parecem ter provocado mais preocupação.⁵³ Parece que os primeiros ingleses podem ser contados entre os povos que atribuíram o mais estranho infortúnio a outras fontes que não seus semelhantes; que teria amortecido um impulso para caçar bruxas. Não muito alterado após a conquista normanda no que diz respeito às atitudes em relação à magia, apesar das tremendas mudanças políticas, sociais e culturais que trouxe em geral. Autores do século XII, ocasionalmente, produziram retratos de feiticeiras inglesas malvadas: no total, de uma rainha que usava poções para se transformar em égua; uma mulher contratada por uma madrasta para preparar uma poção maligna para ser administrada a um herdeiro legítimo; outro em Berkeley, em Gloucestershire, que conhecia feitiços e podia aprender o futuro ouvindo pássaros; e outro contratado pelos normandos para ajudá-los contra os rebeldes saxões, e que lançou uma maldição (inutilmente) de uma plataforma. Todas essas eram, no entanto, construções literárias destinadas a transmitir mensagens morais, ambientadas em uma época passada anterior à do escritor e envolvendo atividades estereotipadas, de modo que a imagem da mulher na plataforma, por exemplo, pode ter sido emprestada de relatos nórdicos de *seiðr*.⁵⁴ A própria lei pouco alterou, o próprio Guilherme, o Conquistador, proibindo o uso de feitiços para matar pessoas ou animais, enquanto um tratado escrito no reinado de seu filho Henrique confirmava que a pena para conseguir isso deveria ser a morte, mas por apenas tentar condenado deve pagar indenização.⁵⁵ Registros legais existem desde o final do século XII em diante e mostram alguns julgamentos por magia: uma mulher presa por isso em Essex ou Hertfordshire em 1168 e uma mulher de Norfolk julgada e absolvida em 1199 ou 1209; enquanto em 1280 um abade de Selby, Yorkshire, foi acusado de雇用 um mago para encontrar o corpo de seu irmão afogado. Não há indicação nos dois primeiros casos de que a magia destrutiva estivesse em questão, e no terceiro não, mas um homem do século XIII em King's Lynn foi multado por tirar sangue de uma mulher sob falsas suspeitas; e em séculos posteriores este era um meio padrão de evitar o encantamento. Em Northumberland, em 1279, os bens de um homem foram confiscados porque ele havia golpeado e matado uma mulher. Seu corpo havia sido queimado, provavelmente indicando que se acreditava que ela era uma bruxa.⁵⁶ No final do século XII, Henrique II baniu todos os magos de sua corte e, no século XIII, a acusação de usar

magia para ganho pessoal finalmente entrou na caixa de ferramentas da alta rivalidade política: na primeira metade do século, o principal ministro real, e na segunda metade um alto funcionário financeiro, o camareiro do Tesouro, foi acusado disso. [57](#) Assim, o medo da feitiçaria permaneceu, com leis contra ela, mas não parece ter sido intenso ou ter se manifestado frequentemente em ação. O caso inglês parece provar o domínio europeu do início à alta Idade Média.

Quando tudo isso é dito, há um consenso geral entre os historiadores de que as atitudes oficiais em relação à magia sofreram uma mudança significativa na Europa Ocidental durante as décadas por volta de 1300, por causa do impacto da variedade elaborada e ceremonial que aparece pela primeira vez no Egito antigo tardio. [58](#) Esta foi importada durante os séculos XII e XIII através da tradução de textos gregos e árabes, e representou um sério desafio à ortodoxia cristã. Por um lado, representava uma nova forma de magia para os europeus ocidentais medievais, sem precedentes em sua elaboração e sofisticação e refutando a expectativa há muito acalentada de que a contínua condenação dos tipos tradicionais e mais simples de remédio mágico erradicaria gradualmente o recurso a eles ou pelo menos confiná-lo aos níveis mais pobres e menos influentes da sociedade. Pelo contrário, os textos recém-chegados de magia complexa dependiam fortemente da transmissão de figuras e fórmulas escritas, e aqueles posteriormente desenvolvidos a partir deles muitas vezes exigiam conhecimento da liturgia cristã e convenções de comportamento clerical. Por isso, apelavam para os grupos sociais mais educados, ricos e sofisticados, e sobretudo para os clérigos que deveriam ser os guardiões da ortodoxia religiosa. Embora os textos que exigiam abertamente a invocação de demônios sempre permanecessem fora dos limites prováveis da prática oficialmente aceitável, aqueles que alegavam manipular as forças naturais do universo e, acima de tudo, a influência dos corpos celestes, eram muito menos fáceis de condenar. Mesmo a subclasse que recomendou o emprego de demônios às vezes fez uma resposta direta e racional ao ensino ortodoxo, alegando que o mago proficiente poderia compelir e controlar espíritos malignos e assim forçá-los a trabalhar para fins benevolentes, desferindo um golpe retumbante para o cristianismo. . Por duzentos anos, autores eruditos na Europa Ocidental conduziram um debate sobre até que ponto as formas da nova magia complexa poderiam ser assimiladas pela ortodoxia e usadas para benefício humano. No início do século XIV, no entanto, a maioria deles se opôs firmemente a tal reaproximação e restabeleceu a ortodoxia agostiniana de que toda magia era inherentemente demoníaca, quer seus praticantes estivessem conscientes ou não de que estavam trabalhando com demônios.

Este desenvolvimento acompanhou e se sobrepôs a outro, que foi inspirado em grande parte pelo aparecimento de heresia generalizada na Europa Ocidental entre os séculos XI e XIII e o contra-ataque católico cada vez mais selvagem e bem-sucedido, usando cruzada e inquisição como suas

principais armas. : foi entre 1224 e 1240 que a queima passou a ser adotada como o modo padrão de execução para os hereges, como havia sido para os magos. Eles eram rotineiramente retratados como adoradores do diabo como parte desse contra-ataque, e essa estratégia encorajou uma eclosão de julgamentos políticos entre 1300 e 1320, nos quais indivíduos e organizações proeminentes foram acusados de adorar Satanás em segredo, e muitas vezes arruinados como consequência. O rei Filipe, o Belo, da França, tornou-se o mais fervoroso praticante dessa técnica, usando-a para atacar um bispo que era um de seus próprios conselheiros, papa e então a ordem cruzada dos Cavaleiros Templários, e continuou sob seu sucessor Luís X. Na Inglaterra, o bispo de Lichfield foi acusado em 1303, e a suspeita de magia parece ter aumentado em nível local, quando uma mulher foi banida de Exeter em 1302 por entreter mágicos notórios de South Devon, e em 1311 o bispo de Londres ordenou que fossem tomadas medidas para conter o crescimento de adivinhos. [59](#) Ambos os desenvolvimentos, a condenação da magia e a escalada de julgamentos políticos por adoração ao diabo, foram acompanhados por um medo crescente do poder de Satanás no mundo; que pode ter sido gerado, e certamente reforçado, pelas novas ameaças gêmeas representadas pela heresia em grande escala e pela magia ceremonial. [60](#)

Desta forma, o cenário estava montado para um ataque direto e abrangente à magia ceremonial, como demoníaca, lançada pelo Papa João XXII entre 1318 e 1326. Ele já estava inclinado a usar a acusação de magia maliciosa contra oponentes pessoais, tendo um bispo queimado como resultado disso em 1317 e passando a implantá-lo novamente depois disso. Em 1318, ele nomeou uma comissão para erradicar a magia ceremonial de sua própria corte em Avignon, e na década de 1320 quatro outros julgamentos de supostos mágicos foram realizados em diferentes partes da França, alguns diretamente incentivados pelo papa: clérigos foram acusados em todos eles., embora às vezes auxiliado por praticantes leigos. Em 1326, João decretou que a magia ceremonial havia crescido às proporções de uma praga e excomungou todos os envolvidos nela. [61](#) Assim, a magia foi finalmente identificada diretamente com a heresia. Suas ações parecem ter tido efeitos indiretos, já que o uso da magia como carga política retornou às cortes reais próximas, uma vez na Inglaterra e duas na França entre 1327 e 1331; enquanto uma mulher foi queimada na província da Suábia, no sudoeste da Alemanha, em 1322, por usar uma hóstia de comunhão consagrada em um rito mágico. [62](#) A influência do papa João chegou até a Irlanda, onde um de seus protegidos se tornou bispo de Ossory e provocou um julgamento sensacional e subsequentemente notório em Kilkenny em 1324-1325. Doze pessoas foram acusadas, das quais a mais proeminente foi Alice, Lady Kyteler. As acusações surgiram de uma disputa dentro de uma família local proeminente e se tornaram objeto de uma luta pelo poder entre diferentes facções na Igreja e no estado entre os colonos ingleses na Irlanda. No curto prazo, o bispo ganhou isso, e os acusados foram condenados por serem

'feiticeiros hereges' [63](#) que abandonaram o cristianismo para adorar demônios e ganharam deles a capacidade de obter seus próprios desejos, que incluíam o ferimento e o assassinato de vítimas humanas selecionadas . Alguns deles, incluindo Lady Alice, escaparam fugindo, e outros foram absolvidos ao fazer penitência, mas uma mulher, Petronilla of Meath, foi torturada até a confissão e depois queimada até a morte, a primeira pessoa na Irlanda a sofrer esse destino por heresia. [64](#)

Em 1331 o conselho real inglês ordenou uma caça aos mágicos em Londres, e três ourives foram pegos no ato de uma cerimônia mágica no subúrbio de Southwark: um era um semiprofissional, contratado pelos outros, e ele e seu principal cúmplice foram mantidos sob custódia enquanto seu bispo foi consultado sobre se suas ações eram heréticas. [65](#) O bispo em questão era o de Winchester, cuja jurisdição se estendia a Southwark, e o caso parece ter desencadeado uma repressão mais ampla à magia em sua diocese, onde mais dois julgamentos foram realizados, nos seis anos seguintes, de aldeões que haviam procurado ou forneceu ajuda mágica. As punições limitavam-se a chicotadas, no entanto, enquanto o mago de Southwark estava eLivros. [66](#) O papa seguinte, Bento XII, foi ele próprio um inquisidor notável e um ávido caçador de heresias e práticas mágicas, e em 1336-7 ele se interessou pessoalmente por casos legais envolvendo magia em várias partes da Itália e da França. [67](#) Por volta dessa época, um professor italiano de teologia, Bartolus de Sassoferato, redefiniu os termos antigos para demônios noturnos que matam crianças, *striga* e *lamia* , para significar "uma mulher que renuncia ao cristianismo e merece a morte". [68](#)

Não houve, no entanto, nenhum impulso sustentado por trás dessa sequência de perseguição. Bento parece estar tão interessado em garantir que a justiça fosse feita nos casos em que ele se envolveu quanto em perseguir o acusado, e em um caso ele dirigiu uma nova investigação de uma acusação de usar magia de imagem para matar João XXII, que o este último havia acreditado, mas que Bento achou que poderia ser fraudulento. [69](#) O papa que o seguiu em 1342, Clemente VI, aparentemente não estava preocupado com a questão, enquanto as famílias reais francesas e inglesas entravam em um período de unidade e estabilidade interna. Nenhuma tradição local parece ter sido estabelecida de um medo popular de feiticeiros ou de uma cruzada contra eles por inquisidores ou magistrados seculares, e assim os processos parecem ter desaparecido em todos os níveis da sociedade. Isso torna seu renascimento de meados da década de 1370 ainda mais notável. Não foi liderado pelo papado, que em 1378 rompeu com o Grande Cisma, quarenta anos em que papas rivais lutaram pela supremacia com os diferentes estados católicos apoianto um ou outro. Um dos últimos pontífices antes da divisão ocorrer, Gregório XI, foi solicitado em 1374 pelo inquisidor-chefe da França para renovar os poderes para reprimir a magia ceremonial, que supostamente era abundante e atraía

padres: ele achava que tal autoridade não lhe restava do período anterior. Gregory os deu, mas apenas por dois anos. [70](#)

Há mais compra para a ideia de que a insegurança política renovada readmitiu a acusação de magia à política suja de alto nível, o que a colocou de volta no centro das atenções. Em 1377, a Inglaterra se viu com um rei senil apaixonado por uma amante e um herdeiro infantil. A senhora foi prontamente acusado de usar feitiços para ganhar o amor do velho rei. Quando aquele filho herdeiro conseguiu, um de seus ministros foi acusado de magia demoníaca após a queda e execução daquele homem. O jovem rei em questão, Ricardo II, foi posteriormente deposto, inaugurando um longo período de turbulência na política dinástica inglesa que culminou na Guerra das Rosas; e cinco dos seis reinados entre 1411 e 1509 foram marcados por pelo menos uma acusação contra alguém, geralmente um membro da família real, de usar magia para tentar matar o atual monarca. [71](#) Na década de 1390, o rei reinante da França enlouqueceu, e isso foi atribuído à feitiçaria, especialmente porque o vácuo de poder resultante gerou uma luta particularmente cruel e prolongada entre outros membros de sua família, na qual a mesma acusação desempenhou um papel proeminente; como continuou a fazer quando essa luta levou ao colapso da França na guerra civil durante as décadas seguintes. Em 1398, já havia provocado a Universidade de Paris a reafirmar a doutrina de que a magia ceremonial, assistida por demônios, constituía heresia, e mais discussões e condenações dela por intelectuais associados às partes em conflito se seguiram. [72](#) O duque da vizinha Saboia alegou devidamente ter descoberto uma trama mágica de assassinato contra si mesmo em 1417. [73](#)

A maior parte desse renovado interesse real, aristocrático e acadêmico parece, no entanto, ter seguido e se mesclado com uma nova hostilidade à magia em um nível local e especialmente urbano. Em 1376, o inquisidor de Aragão na Espanha, um frade dominicano chamado Nicholas Eymeric, publicou o que se tornaria um manual imensamente influente para a definição e detecção de heresia. [74](#) Isso fez a primeira declaração inequívoca de que os magos ceremoniais deveriam ser considerados, caçados e punidos como hereges. Mesmo Eymeric decidiu que algumas das práticas mais simples de magos de serviço que não exigiam a conjuração de espíritos, como ler palmas e tirar sortes, não deveriam ser preocupação dos inquisidores, mas na prática o novo impulso contra os magos, do qual seu manual parece tanto um sintoma quanto uma causa, às vezes parece ter elidido os dois. Em 1390, o Parlamento de Paris declarou que a feitiçaria era uma ofensa dentro de sua própria jurisdição e procedeu posteriormente a julgar duas mulheres da cidade por tentarem fazer feitiços de amor, uma terceira que havia oferecido uma variedade de magia aos clientes e a quarta que havia tentado para usá-lo contra seu marido abusivo, e queimou todos eles por adoração ao diabo. [75](#) A mesma coisa aconteceu no mesmo ano em Milão a duas mulheres que vendiam serviços mágicos a clientes, serviços

que alegavam ter aprendido com a "senhora" sobre-humana que seguiam à noite.⁷⁶ Uma confissão de diabolismo também foi arrancada de uma mulher em Genebra em 1401, que alegava consultar um espírito para ajudar os clientes a encontrar bens roubados e proteger o gado.⁷⁷ Não houve casos de magia nas cortes seculares de Florença entre 1343 e 1375, mas três condenações e duas execuções entre 1375 e 1412: todas parecem ter sido de pessoas que a praticaram para seus próprios fins ou se ofereceram para realizá-la por uma taxa.⁷⁸ Os mesmos tribunais de Lucca não julgaram ninguém por magia entre 1346 e 1388, mas condenaram três entre 1388 e 1415, dois deles estrangeiros oferecendo serviços de aluguel.⁷⁹ O elemento de diabolismo apareceu ocasionalmente em casos em ambas as cidades. Em Londres, as pessoas que ofereciam magia de aluguel eram punidas nas décadas de 1390 e 1400, e o bispo de Lincoln recebeu uma ordem real para fazer o mesmo com todos em sua diocese em 1406.⁸⁰

As razões para este aumento de acusações e processos, em toda a Europa Ocidental e em diferentes níveis da sociedade, podem não ser possíveis de discernir com confiança no estado atual do conhecimento. Michael Bailey observou o número de tratados publicados entre 1405 e 1425, por estudiosos franceses e alemães, que aplicavam teorias demonológicas a feitiços e encantos simples e mundanos; e as relacionou a um movimento mais amplo entre os clérigos para uma teologia prática e pastoral, em vez de cosmológica.⁸¹ A onda de tal movimento pode ter ajudado a criar as condições para a renovada perseguição aos magos, embora os textos em questão sejam tarde demais para ter desempenhado um papel em seu início. É fácil acreditar que a maioria das pessoas acusadas de praticar magia ceremonial realmente o fez, porque muitos exemplos dela sobreviveram, que contêm ritos e feitiços, tanto para ajudar o praticante quanto para dificultar ou ferir inimigos, semelhantes aos citados em os autos do tribunal. Também é bastante crível que alguns praticantes tenham realmente invocado demônios, pois os textos sobreviventes de magia ritual às vezes contêm instruções sobre como fazê-lo; a presunção, é claro, sendo que o mago estaria constrangendo os demônios em questão à sua própria vontade.⁸² Quando uma mulher grega tentada em Lucca em 1388 é registrada como invocando espíritos infernais em nome de Deus e da Virgem Maria, para auxiliar em ritos para gratificar seus clientes, não há paradoxo na afirmação: ela estaria usando esses santos nomes para ganhar poder sobre os demônios em questão.⁸³

O que é muito mais duvidoso é que qualquer um daqueles julgados neste período realmente adorava Satanás ou seus demônios menores, como alguns foram condenados a fazer. Para a acusação de heresia ficar com os magos, isso é o que eles tinham que admitir. Norman Cohn fez um argumento convincente de que não existia nenhuma seita generalizada de magos satanistas.⁸⁴ É consideravelmente mais difícil determinar se indivíduos, ou mesmo pequenos grupos como aqueles em torno de Alice Kyteler,

abandonaram o cristianismo para prestar fidelidade ao diabo ou a um diabo. Seria contra toda a tradição da magia ceremonial, conforme expressa em seus textos conhecidos, fazê-lo; mas a evidência existente não é adequada para sugerir qualquer resposta final ao problema. O que faz fortemente sugerem é que alguns dos praticantes de magia que foram acusados afirmavam ter relações com espíritos, como ajudantes ou servos, que aqueles que os interrogavam transformavam em demônios; mas até que ponto isso explica as acusações de adoração ao diabo em geral é, novamente, difícil de decidir.

Não há, à vista das coisas, nenhuma razão para que o aumento dos ataques oficiais à magia no final do século XIV não tenha diminuído como os da primeira parte do século. Em vez disso, misturou-se perfeitamente ao que acabou sendo o início da caça às bruxas européia moderna. Em 1409, um dos papas em disputa no cisma ainda persistente, Alexandre V, enviou um decreto ao inquisidor geral cujo território cobria os Alpes ocidentais, ordenando-lhe que procedesse contra novas formas de desvio que praticavam heresia, usura e magia lá. A definição de magia incluía o tipo literário elaborado, a adivinhação e as superstições camponesas: portanto, se os grupos que as praticavam eram considerados novos, não há evidência real de que o que eles fizeram fosse considerado novo. [85](#) O documento provavelmente foi procurado pelo próprio inquisidor, e não há nada de extraordinário nele: seu tratamento da magia se encaixa na repressão geral da época e é um equivalente papal (por exemplo) à ordem enviada ao bispo de Lincoln, de modo que o papa em questão seguia tardiamente as tendências atuais em vez de liderá-las. O que o torna mais significativo é que o inquisidor em questão era Ponce Feugeyron, um franciscano que menos de três décadas depois estaria envolvido em alguns dos primeiros julgamentos de bruxas do tipo moderno.

Pode ser útil neste ponto, portanto, enfatizar como a imagem do mago que sustentou os julgamentos do século XIV diferia daquela da bruxa satânica que sustentou os do início do período moderno. Não fazia sentido no ataque medieval tardio à magia que os magos fossem parte de uma nova seita religiosa organizada e difundida, que representava uma séria ameaça ao cristianismo. Eles eram, em vez disso, vistos apenas como indivíduos ou pequenos grupos individuais, em determinados lugares em determinadas épocas, que cediam à tentação de obter acesso a poderes normalmente sobre-humanos para seus próprios fins. Os fins em questão, embora egoístas, eram geralmente apenas para lucro pessoal e não dedicados à prática do mal como um fim em si mesmo, e a maioria dos visados oferecia seus serviços para venda a outros ou buscava assistência de tais especialistas. Os atos de que eram acusados geralmente eram pesados na parafernália – objetos especiais, substâncias e palavras faladas – em que a magia ceremonial geralmente se baseava. Na maioria dos casos, o elemento de apostasia do cristianismo não era central nas acusações e, como não se esperava que os acusados pertencessem a uma seita, não havia efeito

cumulativo das prisões, pois os que já estavam sob interrogatório não eram obrigados a nomear os cúmplices. Como resultado de todos esses Além disso, a contagem geral de corpos produzida pela perseguição foi baixa: entre 1375 e 1420, o número total de pessoas executadas por crimes relacionados à magia, em toda a Europa Ocidental, provavelmente estava na pontuação em vez de centenas. Nesse período, como em toda a Idade Média anterior, não havia, na prática, nenhum elemento significativo de gênero entre os julgados, exceto que – espelhando os padrões educacionais da sociedade como um todo – os homens eram mais propensos a serem acusados de tipos de magia, e mulheres de menos. O estereótipo de uma bruxa subjacente aos primeiros julgamentos modernos ainda não havia aparecido no início do século XV.

A Criação da Bruxa Moderna

A característica mais importante do conceito da bruxa satânica que apareceu no final da Idade Média era que era novo. Isso foi, como se verá, plenamente reconhecido no momento de sua aparição. Em 1835, Jacob Grimm, como parte de seu trabalho pioneiro na história do folclore germânico, apresentou uma explicação de duas vertentes para seu desenvolvimento. Uma vertente, a mais dinâmica, consistia na crescente preocupação da Igreja Católica medieval em purificar as sociedades que controlava, identificando e eliminando a heresia. Isso forneceu a base para a imaginação de uma seita organizada de bruxas adoradoras do diabo, mas Grimm também sugeriu que as formas que essa criação imaginativa assumiu eram condicionadas por sua segunda vertente, crenças populares herdadas, em última análise, do mundo antigo pagão. [86](#)

Será a alegação aqui que o modelo de Grimm estava correto, mas deve-se notar também que os historiadores desenvolveram seus dois componentes em grande parte separadamente no século e meio depois que ele escreveu. A das crenças populares enraizadas no mundo antigo ganhou força na forma bastante diferente de ver as pessoas processadas como bruxas como praticantes de uma religião pagã sobrevivente, que, como dito anteriormente, finalmente chegou a um beco sem saída na década de 1970. Estudiosos que eram especialistas no final da Idade Média e início do período moderno tendiam a enfatizar o outro componente, de uma Igreja medieval ocidental determinada a identificar e erradicar a heresia, não apenas como religião falsa, mas como satânica. Um dos maiores deles foi um arquivista de Colônia, Joseph Hansen, que no início do século XX editou e publicou muitos dos principais textos relacionados à perseguição medieval e moderna de magos e bruxas. Suas coleções têm sido um recurso inestimável para os historiadores desde então e são proeminentes nas notas finais deste capítulo. Foi também ele quem identificou o lugar e a hora aparentes em que o estereótipo de uma seita satânica de bruxas apareceu pela primeira vez: nos Alpes ocidentais durante o início do século XV. [87](#) O colapso da teoria de uma religião pagã sobrevivente e o início de uma pesquisa sobre os julgamentos de bruxas, abriu caminho para uma nova

investigação sobre as origens desse estereótipo. Nas circunstâncias consideradas no último capítulo, uma foi fornecida em 1975 por Norman Cohn, que essencialmente reformulou o modelo explicativo de Grimm, começando de novo e com evidências muito mais extensas.⁸⁸ Mais uma vez foi afirmado o primado da importância do movimento da Igreja contra a heresia, mas com raízes muito mais profundas, remontando aos estereótipos romanos antigos de comportamento anti-social por grupos com crenças religiosas aberrantes, especialmente os próprios cristãos primitivos. Ele também chamou a atenção para a reação ortodoxa à magia ceremonial na criação do contexto particular para uma campanha contra a feitiçaria. No entanto, Cohn também enfatizou a importância do elemento folclórico, igualmente enraizado na antiguidade, na contribuição de imagens importantes para o novo conceito de bruxa. Seu modelo interpretativo era robusto e convincente o suficiente para garantir a aprovação geral. Em 2004, um autor sobre o assunto, Steven Marrone, pôde iniciar um estudo próprio declarando que 'não há necessidade de ensaiar o argumento de Cohn aqui ou reexaminar suas evidências. Ambos foram tão bem recebidos a ponto de constituir um elemento da compreensão atual do surgimento da mania das bruxas.'⁸⁹

Sendo assim, dois outros historiadores de primeira linha que também trabalhavam no mesmo problema, Richard Kieckhefer e Carlo Ginzburg, tiveram que sinalizar suas diferenças em relação a Cohn para chamar a atenção para o valor de suas próprias ideias. Ambos realmente endossaram seu modelo básico, de caça às bruxas como um spin-off da caça aos hereges, mas informado por tradições folclóricas. Todos os três concordaram também com o local e o tempo identificados por Hansen como o ponto de origem mais importante para o novo conceito de feitiçaria. Kieckhefer, de fato, apenas discordou de Cohn sobre os detalhes, abordados em notas de rodapé, mas Ginzburg foi muito mais enfático ao chamar a atenção para suas diferenças tanto de Cohn quanto de Kieckhefer.⁹⁰ Essas diferenças abarcavam ambas as partes do modelo de Cohn (e de Grimm). Com respeito aos elementos folclóricos, Ginzburg relacionou aqueles que haviam sido considerados relevantes antes a um substrato cultural muito mais amplo e profundo na Europa antiga, que ele denominou xamanístico; e que foi considerado detalhadamente no Capítulo Três do presente livro. Com relação ao elemento de caça à heresia, ele colocou uma nova ênfase na importância de perseguições específicas de leprosos e judeus como inimigos secretos da sociedade na França do século XIV, preparando o caminho para um novo estereótipo de feitiçaria. Em 1996, Michael Bailey resumiu o livro de Ginzburg como "um dos estudos mais controversos sobre feitiçaria", e seu status a esse respeito não mudou muito.⁹¹ A inspiração que deu a autores como Éva Pócs e Wolfgang Behringer, considerados anteriormente, não é relevante aqui, pois eles estavam realmente preocupados com a maneira como os motivos folclóricos coloriam os julgamentos de bruxas locais, e não com as origens do estereótipo do

própria bruxa satânica. Os historiadores que foram preocupados com essas origens tenderam, em vez disso, a elaborar a parte do modelo de Cohn que se referia à caça à heresia. Michael Bailey encontrou a concepção da bruxa moderna primitiva na fusão por clérigos de magia ceremonial de elite, a tradição comum de feitiços práticos e o medo geral de magia maléfica, em uma única construção demoníaca. Essa mistura foi então enxertada em caricaturas medievais padrão de seitas heréticas. Bailey culpou Ginzburg por exagerar o fator do voo noturno na criação da imagem da feitiçaria demoníaca, sendo esse voo um elemento crucial no argumento de Ginzburg para a importância das tradições xamânicas nesse processo de criação.⁹² O colega americano de Bailey, Steven Marrone, enfatizou o impacto da magia ceremonial e a maior agência que os clérigos ortodoxos permitiram aos demônios em resposta a esse impacto.⁹³ Wolfgang Behringer e a historiadora suíça Kathrin Utz Tremp reafirmaram a importância das atitudes em relação à heresia, mostrando como os julgamentos de hereges em partes dos Alpes ocidentais se transformaram perfeitamente em julgamentos de bruxas satânicas.⁹⁴ O antropólogo histórico holandês Willem de Blécourt rejeitou o modelo de Ginzburg de forma abrangente, argumentando que a analogia xamânica é completamente inútil e que Ginzburg havia feito uma projeção inadequada de costumes folclóricos atípicos do sudeste europeu na Europa Ocidental.⁹⁵ Na verdade, foi Richard Kieckhefer quem aplicou as idéias de Ginzburg mais de perto à questão das origens, concordando que as mitologias populares eram importantes, mas sugerindo que não havia uma construção imaginativa unificada de feitiçaria no século XV; em vez disso, ele defendeu múltiplas mitologias, em variedades regionais, que funcionavam de maneira diferente em diferentes circunstâncias.⁹⁶

Há, portanto, um debate recente considerável sobre o assunto; mas há também uma grande quantidade de material novo disponível para levar esse debate adiante. Uma conclusão que pode ser tirada desse material é que os Alpes ocidentais sozinhos não foram o berço da construção da bruxa satânica. De fato, a primeira referência claramente datada a essa construção está em outra cadeia de montanhas, os Pirineus. Lá, em 1424, os principais homens do vale do Aneu, no alto da ponta catalã da cordilheira, foram convocados pelo conde local e concordaram em agir contra os moradores locais que acompanhavam *bruxas* à noite para homenagear o Diabo. Eles então roubavam crianças adormecidas de suas casas e as matavam, e usavam substâncias venenosas para prejudicar os adultos. Alguns já haviam sido presos e confessados por esse crime, e foi decidido que eles e qualquer condenado por isso no futuro seriam queimados até a morte.⁹⁷

Bruxas era um termo medieval catalão para os demônios noturnos conhecidos nos tempos antigos da Itália à Mesopotâmia que se acreditava matar crianças: os *striges romanos*. No decorrer do século XV, à medida que a crença em encontros como os do Vale do Aneu se espalhava

lentamente pelo norte Espanha, passou a ser aplicado às mulheres que os frequentavam, até se tornar o termo espanhol padrão para bruxas. [98](#) Um grande especialista no material espanhol atribui o aparecimento do estereótipo da bruxa demoníaca na Catalunha às atividades de Vincent Ferrer e seus discípulos, frades dominicanos que realizaram campanhas de pregação entre o centro da França e o nordeste da Espanha entre 1408 e 1422, chamando em particular para a punição de mágicos como parte da nova repressão da Europa Ocidental sobre eles. Ele observa também que, a partir da década de 1420, os tribunais seculares da região de Languedoc, na França, na fronteira com a Catalunha, começaram a processar mulheres individuais por prestarem homenagem ao Diabo e, assim, adquirirem o poder de entrar nas casas por portas fechadas e envenenar os habitantes. [99](#)

No mesmo ano em que o estereótipo de uma seita de bruxas satânicas apareceu nos Pirineus, veio à tona na própria Roma, onde duas mulheres foram executadas por matar um grande número de crianças sugando seu sangue por ordem do diabo. Eles conseguiram entrar nas casas de suas vítimas ungindo-se com ungüentos e se transformando em gatos. [100](#) Mais detalhes da seita foram fornecidos em um julgamento realizado pelo capitão da cidade de Todi, ao norte, em 1428. [101](#) Tratava-se de um célebre mago de serviço local que vendia feitiços e encantos para garantir saúde e amor, e quebrar feitiços. Ela foi apanhada na contínua luta contra a magia, mas o que era novo em seu caso era que ela também foi acusada de sugar o sangue e a força vital de crianças, como uma *strix*, ao viajar para o exterior à noite na forma de uma mosca. Além disso, ela foi acusada de montar um demônio na forma de uma cabra (quando ela mesma estava em forma humana) para se juntar a outras pessoas de sua espécie em festejar e adorar Lúcifer, que ordenou que ela destruísse as crianças. Para que ela pudesse voar nas costas do demônio, ela deveria se ungir com substâncias como o sangue de bebês e de morcegos e a gordura de abutres. Ela foi condenada a queimar. Mais uma vez, uma campanha de pregação foi associada a este caso, desta vez a de Bernardino de Siena, que cobriu a Itália central entre 1424 e 1426 e encorajou diretamente seu público a denunciar praticantes de magia às autoridades. Ele havia falado em Todi e cooperado com o papa reinante no lançamento da caçada em Roma. Bernardino não acreditava na realidade das reuniões de bruxas para as quais os participantes voavam para adorar Satanás, ou que os feitiços das bruxas tivessem algum poder sobre os cristãos virtuosos, ou que pudessem transformar sua forma na de animais. Ao se opor a essas ideias, ele permaneceu um clérigo medieval. Ele, no entanto, achava que os demônios agiam pelas bruxas com quem faziam pactos, assumindo a forma de animais e sugando o sangue de bebês para matá-los; e dessa maneira ele desencadeou medos antigos e generalizados que os clérigos anteriores haviam abafado. [102](#)

Entre o território da Itália central de Bernardino e o de Vincent Ferrer e seus alunos, que se estendia do leste da Espanha até o rio Ródano, estendia-se os

Alpes ocidentais, reconhecidos desde a época de Hansen como o berço da caça às bruxas do início da era moderna. As três áreas estavam todas conectadas pelas redes de frades pregadores: Bernardino, por exemplo, citou um colega franciscano que lhe contou sobre um grupo de hereges assassinos de crianças no Piemonte, no extremo noroeste da Itália, que usaram os corpos para uma poção que conferia invisibilidade. [103](#) A alpina seria, no entanto, a mais influente na propagação da nova imagem da feitiçaria. Compreender o que aconteceu lá tornou-se muito mais fácil nos últimos anos por causa de um notável grupo de estudiosos centrado na universidade suíça de Lausanne, que fica no centro da região principal para julgamentos de bruxas precoces. Este grupo editou e publicou os registros sobreviventes desses julgamentos, com os textos literários a eles associados. [104](#) A importância de seu trabalho sugere que o aparecimento da nova imagem da feitiçaria nos Alpes pode ser datado com segurança na região em 1428, o ano do caso Todi e quatro anos após as caçadas no vale do Aneu e em Roma. Foi quando uma série viciosa de processos começou na região de Valais, no coração dos Alpes ocidentais, a leste do Lago Leman. Situava-se numa intersecção de fronteiras linguísticas, culturais e políticas, onde se encontravam as áreas de língua francesa, alemã e romansa da Suíça, e com elas um complexo de territórios governados pelo bispo local (de Sion ou Valais), o duque de Savoy, e outros estados mesquinhos. Os testes começaram em dois vales de língua francesa, Anniviers e Hérens, tão altos nos Alpes quanto Aneu nos Pirineus, mas se espalharam pela maior parte da região. Eles foram registrados, cerca de uma década depois, por Hans Fründ, um cronista da cidade de Lucerna, ao norte, que estava claramente bem informado sobre os eventos em Valais. [105](#) O que Fründ registrou foi a descoberta de uma conspiração de 'feiticeiros' [106](#) para matar seus semelhantes a mando do Diabo, a quem eles adoraram depois que ele os transportou para reuniões de grupos noturnos em cadeiras nas quais uma pomada voadora havia sido esfregada. Satanás, que se manifestou em forma animal, transformou alguns em lobos, para matar ovelhas, deu a outros ervas que os tornaram invisíveis e mudou a aparência de outros ainda para pessoas inocentes. Ajudados por ele, assassinaram, paralisaram e cegaram seus vizinhos, e produziram abortos e impotência entre eles, além de destruir suas colheitas, roubar leite de suas vacas e inutilizar suas carroças e carroças. Em particular, eles mataram seus filhos, deixando-os doentes à noite, para que pudesse desenterrar e comer os corpos. Dizia-se que essa conspiração estava crescendo tão rápido que seus adeptos acreditavam que teriam conquistado a área e destruído o cristianismo, depois de mais um ano.

Fründ deixou claro neste caso o que pode ser suspeito nos do Vale do Aneu, Roma e Todi: que as confissões foram extraídas por tortura, às vezes aplicado de forma tão brutal que as pessoas morreram sob ele. Ele estimou que a caçada resultou na queima de mais de duzentos indivíduos, homens e mulheres, em um ano e meio; que é uma grande contagem de corpos,

mesmo para os padrões dos primeiros julgamentos de bruxas modernos em seu auge. Provavelmente foi o maior por pelo menos um milênio de pessoas condenadas à morte por fazer magia. Registros legais locais mostram que foi conduzido por pequenos senhores que foram movidos por um súbito medo popular de feitiçaria, e que os julgamentos começaram em 1427 e duraram até 1436. Esses registros mencionam todos os detalhes registrados por Fründ, exceto a fuga para as reuniões, e tornar credível a sua estimativa do número de execuções. [107](#) Mais uma vez, uma campanha de pregação para aumentar a conscientização sobre a ameaça da magia parece ter fornecido o contexto para os julgamentos. Esses vales montanhosos podem ter sido distantes dos principais centros da população contemporânea, mas não eram lugares adormecidos ignorados pelas autoridades políticas e religiosas: pelo contrário, estavam na linha de frente da evangelização religiosa e da construção do Estado. [108](#) Dois estados agressivos em particular, o ducado de Saboia e a cidade de Berna, buscavam estender seu poder nos Alpes ocidentais, enquanto vassalos como os proprietários de terras no território do bispo de Sião tentavam afirmar a independência de seus senhores. No processo, a economia estava sendo deslocada da autossuficiência para a produção para o mercado, com tensão social proporcional. Além disso, as montanhas tornaram-se refúgios para membros de seitas cristãs heréticas expulsas ou extermínadas em áreas mais acessíveis, e assim, no final da Idade Média, eram alvos especiais para os frades que atuavam como evangelistas e inquisidores, apoiados por autoridades religiosas e seculares. Nos Pireneus, esses hereges eram sobretudo os cátaros, e nos Alpes ocidentais outro ramo austero e idealista do cristianismo heterodoxo, os valdenses. Estes últimos foram submetidos a perseguição especialmente intensa na região alpina ocidental no final do século XIV e início do século XV, e os julgamentos deles se fundiram com os do novo tipo de feitiçaria, pois ambos foram acusados de adorar o Diabo em grupos com ritos semelhantes. ; de fato, em partes da região, a mesma palavra, *valdenses*, foi usada para ambas as heresias. [109](#) O território em que Ponce Feugeyron atuou como inquisidor geral, e no qual o papa em 1409 ordenou que ele erradicasse as heresias, incluindo especificamente as associadas à magia, limitava-se diretamente ao Valais. Seus poderes para fazer isso foram renovados em 1418 por Martinho V, o papa cuja eleição pôs fim ao Grande Cisma e que mais tarde cooperou com Bernardino de Siena na caça às bruxas deste último em Roma. [110](#)

O registro, portanto, mostra que a crença em uma conspiração de magos adoradores do diabo, para prejudicar outras pessoas, e especialmente para matar bebês e crianças, surgiu em meados da década de 1420 em diferentes pontos amplamente dispersos por uma ampla área, estendendo-se por uma arco do nordeste da Espanha para o centro da Itália. O único fator que pode ligá-los a todos é a pregação de frades que estavam cooperando em uma campanha contra a heresia popular e extraordinariamente conscientes do perigo representado pela magia, como parte do ressurgimento da

perseguição de seus praticantes que começou no Ocidente. Cristandade na década de 1370. Isso parece ter desencadeado reações entre a população, chegando às vezes a pânico, em particular lugares onde as circunstâncias eram propícias, talvez por causa da mortalidade infantil incomum e outros infortúnios, e certamente onde a justiça estava nas mãos de senhores e capitães seculares locais que foram facilmente levados pelo sentimento público, em um período de instabilidade política e econômica. Havia uma conexão clara entre essas respostas e as crenças populares derivadas de origens antigas, mas essas não derivavam tão obviamente de motivos "xamanísticos" de fuga espiritual, tanto quanto a figura da demônio assassina de crianças, a *strix romana* e a germânica. mulher canibal noturna. A parte principal da nova construção, de um grupo de pessoas que se reuniam secretamente à noite para adorar o Diabo, que lhes aparecia em forma animal, era absolutamente padrão como uma acusação ortodoxa contra os hereges na alta e posterior Idade Média. [111](#) Richard Kieckhefer apontou, corretamente, para as diferenças de detalhes entre os casos suíço e italiano como reflexo de tradições folclóricas locais distintas, e argumentou a partir deles que não havia um único modelo imaginativo de feitiçaria satânica no século XV; apenas múltiplas mitologias regionais. [112](#) Em vez disso, propõe-se aqui que, na verdade, havia um único construto envolvido, logo no início, e que assumiu formas locais à medida que foi propagado. Os seus criadores e propagadores óbvios foram os frades pregadores das ordens mendicantes, dominicanos e franciscanos. Além disso, eles não eram apenas membros dessas ordens, mas líderes de um movimento particular dentro delas, o Observante, que acreditava em purgar a cristandade de toda frouxidão e impiedade como parte do período de reforma, que sucedeu o Grande Cisma de papas rivais. que havia dilacerado a Igreja Ocidental nas décadas por volta de 1400. Um estudo da literatura pastoral publicada em Siena e arredores no final do século XIV e início do século XV fornece um importante microcosmo desse movimento em ação. [113](#) Revela que a maior parte dela, seguindo a tradição medieval anterior, tratava a magia popular como produto da ignorância e credulidade e não como heresia, via a magia nociva como anti-social em vez de demoníaca, e condenava a crença na *strix*. Bernardino tomou a opinião oposta nas duas primeiras contagens e identificou a *strix* como uma mulher humana com poderes para voar pelo Diabo. No processo, ele e seus colegas pregadores reformistas deram um novo poder e terror à imagem da *strix* e lançaram um novo tipo de caça às bruxas. A bricolagem de elementos que compuseram a criação desse novo modelo está claramente patente no segundo dos famosos textos que recentemente foi editado pelo agrupamento de Lausanne, o *Formicarius* (Ant Hill) de Johannes Nider, um proeminente dominicano, escrito na década de 1430. [114](#) Nider confiou em outros para seu conhecimento e combinou em seu modelo de fenômenos de feitiçaria satânica relatados a ele por três pessoas diferentes. Um era um ex-mago ceremonial, que havia contratado seus serviços, e outro um inquisidor dominicano em Autun, no

centro da França, que descreveu os magos locais, muitos aparentemente servindo clientes, que ele havia processado. Este último também relatou a exposição de uma seita de feiticeiros adoradores do diabo em uma área perto de Lausanne e do Ducado de Savoy, que presumivelmente era o Valais. O mais interessante para os historiadores, no entanto, foi a terceira fonte de Nider, um "juiz Pedro" de Berna, que governou o vale Simmen em nome de sua cidade, que acabara de anexá-lo. Este vale corria para as montanhas ao sul de Berna, que dividia sua região do Valais. 'Peter' ficou preocupado com a magia por causa de um pânico criado no distrito por rumores de 'malfeiteiros' [115](#) que estavam usando feitiços para matar bebês em seus berços de maneira a se assemelhar à morte natural. Os assassinos então desenterraram os pequenos cadáveres e os comeram, usando um pouco da carne para fazer uma pomada que conferia poderes mágicos, incluindo vôo e mudança de forma. O juiz usou a tortura para extrair confissões dos acusados, não apenas de matar bebês, mas de causar uma série de ferimentos a pessoas, além de oferecer ajuda mágica aos clientes. Alguns parecem ter sido operadores solitários, mas 'Pedro' não tinha dúvidas de que muitos pertenciam a uma seita adoradora do diabo com um rito de iniciação que incluía abjurar o cristianismo e beber um líquido destilado de uma criança morta. Ele queimou tanto aqueles que foram obrigados a confessar quanto aqueles que se recusaram a fazê-lo, e parece ter feito muitas vítimas.

Por muito tempo, os historiadores pensaram que esta era a primeira referência datável à nova construção do culto satânico das bruxas, porque Nider disse que 'Pedro' havia conduzido sua campanha sessenta anos antes. Joseph Hansen o identificou em 1900 como um Peter von Greyerz que havia governado o Vale Simmen superior na década de 1390, e isso se tornou geralmente aceito. Recentemente, no entanto, o 'grupo de Lausanne' encontrou dois outros juízes chamados Pedro que governaram o distrito entre 1407 e 1417, enquanto os que estavam no cargo entre 1418 e 1424 e 1429 e 1434 são desconhecidos, e também podem ter incluído um Pedro. Além disso, von Greyerz teve um filho de mesmo nome, ativo entre 1421 e 1448, que teria sido conhecido por Nider, e que pode ter sido confundido pelo frade com seu pai, assim como relatos da caça às bruxas de Valais poderiam ter feito. memórias contaminadas do que acontecera no Vale Simmen. Registros legais sobrevivem desse vale que cobrem os anos 1389-1415, e não mostram julgamentos por feitiçaria. [116](#) A caça ao Valais é, portanto, agora a mais antiga baseada no novo estereótipo de um culto satânico das bruxas a ser datado nos Alpes ocidentais. [117](#) O que é significativo sobre o *Formicarius* é que Nider integrou sem hesitação todas as formas de magia, incluindo o tipo ceremonial complexo e feitiços mais simples vendidos para beneficiar os clientes, nesse estereótipo.

O próximo dos primeiros textos da região é o anônimo *Errores gazariorum*, 'Os Erros dos Cátaros', que foi produzido no período de 1435 a 1439 em duas versões sucessivas. [118](#) Ponce Feugeyron foi sugerido como um

candidato plausível para sua autoria, e outro é George de Saluzzo, sucessivamente bispo de Aosta, ao sul do Valais, e de Lausanne: os casos citados na obra foram extraídos de ambas as dioceses. O nome 'cátaros', cunhado para uma das heresias mais famosas da alta Idade Média, foi aplicado nessa época a uma série de seitas proibidas, e agora foi dado no tratado ao imaginário das bruxas. Isso foi definido como reunião em 'sinagogas' (a palavra que reflete a suspeita contemporânea e perseguição de judeus como não-cristãos) para adorar o Diabo, geralmente em forma animal. O folheto dava ênfase especial às atividades desses encontros, que incluíam a alimentação de bebês assassinados (especificamente menores de três anos), dança e uma orgia sexual sem levar em conta o sexo ou os laços de parentesco dos parceiros. Os iniciados recebiam uma caixa de unguento, consistindo em parte de gordura de bebê, e uma vara para untar com ela, na qual eles poderiam cavalgar facilmente para a 'sinagoga'. Eles também receberam pós fabricados com materiais horríveis semelhantes para matar pessoas – infligindo ondas de epidemias letais às comunidades – ou para torná-las impotentes ou inférteis, ou arruinar suas terras. As crianças foram assassinadas em suas camas à noite, como alegado nos julgamentos de Valais, e depois, como também foi alegado lá, desenterradas de seus túmulos e levadas para a 'sinagoga'. Os membros da seita fingiam ser católicos devotos na vida cotidiana e oferecer conforto aos pais cujos filhos eles mataram.

A última obra significativa entre esses primeiros textos é a de Claude Tholosan, juiz leigo do distrito francês de Dauphiné, que entre 1426 e 1448 realizou 258 julgamentos nas áreas alpinas daquela província e partes vizinhas do Piemonte, região situada a o sul e sudoeste do Lago Leman.¹¹⁹ Seu livro, como o de Nider, agrupava todos os tipos de praticantes de magia como membros da nova seita de bruxas satânicas, chamadas por ele de 'mágicos' ou 'malfeiteiros'. Seu retrato da seita coincide com o de Fründ, Nider e os *Erros gazariorum*, exceto que ele não acreditava na realidade da capacidade de seus membros de voar à noite e incorporou um tema da tradição folclórica das 'boas senhoras': que os demônios levavam os iniciados a casas ricas para festejar e se divertir lá, restaurando magicamente a comida e a bebida que consumiam. Registros de julgamentos conduzidos por Tholosan sobrevivem e coincidem com as evidências fornecidas em seu livro. Outro teste os registros são preservados dos distritos ao norte do lago Leman entre 1438 e 1464, e mostram a imposição por inquisidores clericais, a maioria em parceria com o bispo George de Saluzzo, do retrato da 'sinagoga' das bruxas; especialmente o fornecido no *Errores gazariorum* que, por sua vez, se baseou nos primeiros ensaios sobreviventes naquela região para sua segunda edição. Os acusados por outras pessoas locais foram presos e sistematicamente ameaçados, bajulados e torturados até que confessassem o envolvimento na lista de atividades atribuídas à seita e nomeassem outros membros dela. A maioria

foi então queimada, homens formando uma pequena maioria das vítimas.

[120](#)

As obras literárias e os julgamentos tinham, portanto, uma relação de interdependência, valendo-se de um conjunto compacto de territórios nos Alpes ocidentais, que iria – como Hansen há muito salientou – desempenhar um papel decisivo na engendração dos julgamentos de bruxas do início da modernidade como as obras literárias produzido ali desenvolveu entre eles o retrato do que se tornou amplamente conhecido no século seguinte como o sábado das bruxas. Essas fontes alpinas confirmam o modelo de Grimm de uma mistura de retratos cristãos ortodoxos de heresia e folclore: mas os dois não são equilibrados. A estrutura básica da nova imagem da feitiçaria satânica nos dois tipos de fonte alpina foi tirada de imagens de heresia: a reunião noturna para adorar Satanás ou um de seus demônios menores, muitas vezes em forma animal; a orgia sexual indiscriminada; e assassinato de crianças e canibalismo; tudo somando-se a uma encarnação do anti-humano, derivado dos tempos antigos, bem como o anti-cristão. O que o novo estereótipo fez foi combinar os dois estereótipos anteriores da Igreja de hereges demoníacos e magos demoníacos, em uma atmosfera produzida pela perseguição aos praticantes de magia, que começou na década de 1370. O verdadeiro poder emotivo da combinação foi que ela produziu uma seita herética na qual Satanás capacitava seus membros com a habilidade de causar dano contra seus vizinhos em grande escala, com a ajuda de demônios; e acima de tudo para matar seus filhos pequenos. Isso forneceu o contexto em que os pânicos locais poderiam ocorrer, o que levou imediatamente – como visto no Valais – a julgamentos e execuções em uma escala desproporcional às dos magos medievais até então. Os Alpes ocidentais são importantes porque geraram os textos que deveriam propagar esse novo conceito de heresia; mas, como visto, eles eram apenas um distrito em uma região muito mais ampla sobre a qual havia sido caçado na década de 1420.

Carlo Ginzburg argumentou (contra Cohn) que os estereótipos mais antigos de heresia eram menos importantes na formulação da feitiçaria satânica do que perseguições específicas de leprosos e judeus em meados do século XIV. [121](#) É verdade que a acusação mais grave contra os judeus, de espalhar a peste, surgiu em nível popular nos Alpes ocidentais, onde os primeiros textos sobre o sábado das bruxas foram produzidos menos de um século depois. Ele também está certo de que enquanto as outras partes constituintes de imagens de heresia continuaram em ação durante as perseguições do século XIV, assassinato de crianças e canibalismo não. Por outro lado, os leprosos e judeus atacados naquele século não foram acusados da maioria das práticas atribuídas às bruxas do novo estilo; mas hereges como os valdenses eram. A reintrodução da matança de crianças ao modelo, que aqui foi sugerido foi realizada por uma campanha de frades pregadores no início do século XV, pode ter incorporado ideias derivadas de obras literárias mais antigas, ou pode ter sido um recomeço desencadeado por ansiedades locais

específicas. Ginzburg também, como muitas vezes foi afirmado no presente livro, enfatizou as contribuições folclóricas para o novo modelo, e especialmente aquelas de vôo noturno e mudança de forma para animais. No entanto, a associação entre demônios e formas animais foi estabelecida há muito tempo, como será discutido em um capítulo posterior deste livro. Michael Bailey questionou o estresse de Ginzburg no vôo noturno, apontando corretamente que nem todos os primeiros textos o mencionam.¹²² Também não é registrado no Vale do Aneu; mas está em Todi, e é suficientemente citado nos primeiros julgamentos no oeste da Suíça para dar-lhe real importância. Essas citações, no entanto, não enfatizam a fuga espontânea, ou montada em animais, das procissões das 'boas senhoras'. Em vez disso, uma pomada é retratada como vital para o processo, aplicada ao corpo em Todi ou, nos Alpes, a uma cadeira ou bastão; o que não é um motivo encontrado nos relatos dos seguidores das 'damas'. É muito mais antiga, associada à figura da *estrige* e da bruxa romana. Isso persistiu durante a Idade Média, como provou um poeta tirolês de meados do século XIII que zombou daqueles que temiam bruxas canibais que voavam para atacar as pessoas à noite em uma pele de bezerro, vassoura ou roca.¹²³ É tentador relacionar o bastão animado ao cajado em que alguns magos montam na literatura nórdica medieval, mas a distância no tempo e no espaço pode ser grande demais para tornar isso sustentável. Pode-se, portanto, propor que o modelo de Norman Cohn da origem da figura da bruxa no início da era moderna (que foi em si uma atualização do de Jacob Grimm) permanece essencialmente correto, e pode ser reafirmado agora com melhores evidências e maiores detalhes. Idéias derivadas de noções oficiais de heresia foram mais importantes na construção do novo sistema de crenças, e o mito antigo subjacente mais provável é o da demônia da noite matadora de crianças do Mediterrâneo, misturando-se nos Alpes ao da bruxa canibal germânica. Esse sistema de crenças poderia, no entanto, ainda ter se mostrado um fenômeno de curta duração se as caçadas alpinas não tivessem produzido um corpo de textos para codificá-lo e promovê-lo. Como é bem sabido pelos historiadores, a fortuna forneceu um veículo perfeito para este trabalho, na medida em que um grande concílio eclesiástico se reuniu em Basileia, na orla dos Alpes ocidentais, entre 1431 e 1449 e representou para aquela época o ponto principal para o desenvolvimento e troca de ideias no ocidente Cristandade. Nider, Feugeyron e George de Saluzzo estavam todos presentes, e o *Formicarius* e *Errores gaziariorum* parecem ter sido escritos lá.¹²⁴ Outros que compareceram ao conselho, de fora da região alpina, escreveram posteriormente obras próprias para propagar a crença na nova conspiração satânica das bruxas, e estas fizeram parte de um extenso corpo de publicações de autores franceses, italianos, espanhóis e alemães que debateu a realidade da conspiração e, cada vez mais, apoiou a ideia dela.¹²⁵ Ocasionalmente, é possível ver neles mais uma vez o processo pelo qual as práticas locais existentes de magia foram sugadas para o estereótipo. Um

exemplo claro disso está no trabalho de Pierre Marmoris, professor da Universidade de Poitiers, que escreveu no início da década de 1460. Ele ainda estava desprovido de exemplos do novo culto satânico das bruxas em sua parte do oeste da França, e assim ele remendou casos de magia local que ele mesmo havia encontrado, como exemplos da ameaça das bruxas: pessoas que ele viu falando encantamentos para curar mordidas de animais ou espantar corvos das plantações; um homem de quem ouvira falar em Chalons sur Marne que conseguia se fazer invisível; uma mulher de Poitiers que ele havia exorcizado que alegava estar presa por um feitiço erótico; um homem de Bourges que se ofereceu para ensiná-lo a refinar vinho à distância; e processos legais de que ele ouviu falar por magia para causar impotência e pelo uso da mão de um cadáver para colocar homens para dormir. [126](#) A partir de tais trivialidades, um retrato de um grande novo culto satânico poderia ser fabricado. A disseminação de julgamentos de pessoas supostamente pertencentes a ele, em partes da França, Itália, Alemanha e Holanda durante o resto do século XV, mostrou a mesma capacidade de pegar pedaços de práticas e tradições locais. Da mesma forma, embora o estereótipo básico da feitiçaria satânica (assembléias secretas para adorar o Diabo, seguidas de atos de magia destrutiva) permanecesse constante, características específicas dele – atos de homenagem a Satanás, canibalismo, assassinato de crianças e sexo orgiástico – foram adotados seletivamente nessas provações. Alguns tinham todas essas características, enquanto outros apenas alguns, e nem sempre a mesma seleção, de modo que na prática foi criada uma série de variantes locais, como vinha sendo desde a década de 1420. [127](#) No entanto, como havia acontecido naquela primeira aparição, um único conceito básico era a força motriz das perseguições locais, e isso deveria permanecer mais ou menos inalterado para produzir os julgamentos muito mais extensos dos séculos XVI e XVII .

OS PRIMEIROS RETALHOS MODERNOS

TAS EXECUÇÕES INSPIRADAS pelo novo conceito da bruxa satânica duraram desde os primeiros exemplos conhecidos nos Pireneus e em Roma em 1424 até o último na Suíça em 1782. Quatro décadas de trabalho intensivo por especialistas provenientes de praticamente todas as nações européias resultaram em um quadro consensual em relação à maioria das características dos ensaios que os produziram.¹ Entre essas duas datas, entre quarenta e sessenta mil pessoas foram legalmente condenadas à morte pelo suposto crime de feitiçaria, com o número verdadeiro mais provavelmente na metade inferior desse intervalo. Este número é, no entanto, enganoso de duas maneiras, pois as provações se concentraram tanto no espaço quanto no tempo. Eles foram encontrados principalmente em uma zona que se estende pelo norte da Europa, da Grã-Bretanha e Islândia à Polônia e Hungria, e do extremo norte da Escandinávia aos Alpes e Pirineus. Além disso, mesmo dentro da região em que os julgamentos eram relativamente comuns, o novo conceito de bruxa demoníaca provou ser um pavio de queima lenta. Durante o século XV, confinou-se principalmente aos Alpes ocidentais, norte da Itália e Espanha, Renânia, Holanda e partes da França; e não parece ter feito mais do que alguns milhares de vítimas no máximo. Entre 1500 e 1560 esse intervalo não se expandiu muito, e o número total de ensaios parece ter diminuído, antes de uma explosão na segunda metade do século.

A maioria das vítimas reivindicadas pelas primeiras caças às bruxas modernas, na verdade, morreu no decorrer de uma única vida longa, entre 1560 e 1640. Dois fatores podem explicar isso. Uma delas é que foi o período em que a crise na religião europeia inaugurada pela Reforma chegou ao auge, e católicos e protestantes se engajaram em uma série de disputas. Isso elevou a temperatura religiosa a um nível febril em muitos lugares e indivíduos, e produziu uma maior disposição de perceber o mundo como um campo de batalha, entre as forças do céu e do inferno. O proponente típico dos julgamentos de bruxas era um reformador piedoso, o equivalente da época aos frades observadores do início do século XV, que queriam expurgar a sociedade da maldade e da impiedade; para essas pessoas, a destruição das bruxas geralmente era apenas um único item em uma lista de medidas para alcançar uma política cristã ideal. O período foi, no entanto, também marcado pelo nadir de uma longa desaceleração climática, produzindo clima mais frio e úmido e diminuição da produtividade das culturas. Embora isso raramente agisse como uma provocação direta aos julgamentos de bruxas, provavelmente produziu uma atmosfera geral de vulnerabilidade e insegurança aumentadas que os encorajou. Após a década de 1640, eles diminuíram em seu coração, mas se espalharam para as margens da Europa, e foram mais numerosos na Polônia, Hungria, Croácia, terras austriacas, Suécia, norte da Noruega,

Finlândia e Nova Inglaterra neste período posterior: na maior parte do nessas áreas, eles foram produzidos pela introdução de uma maior reforma religiosa e intolerância.

Ao contrário dos primeiros proponentes do novo estereótipo da bruxa demoníaca, aqueles que alertaram contra ele no período mais intenso de julgamentos não mais alegaram que era uma ameaça recém-aparecida. Em vez disso, eles o retrataram como um conhecido desde os tempos antigos, mas de repente inchado em proporções sem precedentes quando Satanás reagiu às oportunidades criadas pela divisão religiosa e ao desafio apresentado pela extensão do cristianismo a grandes áreas das Américas e algumas da Ásia. Na opinião deles, a crise representada por uma nova superabundância de bruxas exigia uma resposta proporcionalmente determinada para detectá-las e destruí-las. [2](#) Os resultados de tal resposta diferiram marcadamente de lugar para lugar. Parece provável que a maioria das aldeias europeias, mesmo em áreas de caça às bruxas relativamente intensa, nunca produziu uma única prisão por feitiçaria, e os julgamentos eram notavelmente raros nas grandes cidades. Em média em todo o continente, cerca de três quartos dos julgados eram mulheres, mas esse número esconde grandes variações locais. Da mesma forma, a maioria das vítimas não vinha das camadas mais ricas da sociedade nem dos muito pobres, sendo camponeses e artesãos comuns como seus acusadores, mas, novamente, a experiência local abriu exceções a essa regra. Se eles se conformavam a um tipo humano particular, era o do mau vizinho, briguento e inclinado a xingar e insultar; no entanto, muitos eram personalidades geralmente normais que por acaso tinham os amigos ou inimigos errados no momento errado.

No geral, os julgamentos foram mais frequentes e as taxas de execução mais altas, onde os responsáveis pelo sistema de justiça criminal estavam mais intimamente envolvidos nos medos e ódios locais que produziram as acusações. Estes podem incluir estados muito pequenos, como muitos na Alemanha, que têm mais de duas mil jurisdições diferentes, ou a Federação Suiça, ou onde um prevalecia uma máquina de justiça relativamente descentralizada, como na Escócia ou na Noruega. [3](#) Onde tais áreas também foram caracterizadas durante esse período por elites locais ou um governante local determinado a purificar a religião e a moral, e as tensões econômicas, religiosas e sociais, as pré-condições para julgamentos de bruxas estavam presentes. As identidades religiosas eram em geral irrelevantes para o assunto, pois as regiões mais intensas de caça às bruxas eram a Escócia calvinista, o norte luterano da Noruega e alguns estados católicos na Alemanha ocidental e central e na fronteira franco-alemã. Na maioria dos lugares, a pressão para processar veio de baixo na sociedade, originada entre as pessoas comuns, mas em uma minoria foi imposta pelos governantes do estado em questão. [4](#) Algumas das piores taxas e totais de execuções foram produzidas por 'julgamentos de reação em cadeia', nos quais um grande número de pessoas foi preso e forçado a denunciar ainda

mais; mas territórios como Lorraine, onde uma ou duas pessoas foram acusadas de cada vez, ainda podem acumular um grande número total de mortes. Em última análise, a incidência da caça às bruxas em uma determinada área, mesmo com todas as pré-condições necessárias de julgamentos, poderia ser uma questão de capricho em que fatores de fortuna e personalidade eram dominantes: na década de 1610, o senhorio de L'Isle, em o Pays de Vaud suíço, tinha todas as pré-condições identificadas acima e, no entanto, das quatro aldeias nele, apenas uma produziu acusações (embora essas tenham se transformado em uma caça particularmente selvagem lá). [5](#) Parece que na maior parte da Europa Central e Ocidental havia um número substancial de suspeitas de bruxas vivendo entre seus vizinhos, mas que nunca foram denunciadas a um magistrado.

É bastante claro que inimizades pessoais e faccionais, e ambições políticas, muitas vezes formavam um contexto para acusações. Estas últimas nunca parecem, porém, ter sido meramente um pretexto para a resolução de tais outras tensões: ao contrário, elas foram geradas por medos muito reais de enfeitiçamento. Na maioria dos lugares, um processo legal era uma solução cara, difícil e inconveniente para esses medos, com contra-magia, ou a reconciliação ou intimidação da suposta bruxa, opções muito mais fáceis. Os magos de serviço às vezes eram denunciados como bruxas, mas parecem ter sido uma minoria dos acusados em qualquer área estudada. Eles eram frequentemente mais proeminentes no processo de acusação como fornecedores de contramedidas mágicas iniciais contra suspeitas de bruxas ou detectores delas. O período de julgamentos de bruxas pode ser considerado de muitas maneiras como um experimento científico, adequado para uma era de descobertas geográficas e científicas e, como tal, fracassou. Os julgamentos de bruxas não pareciam produzir benefícios óbvios e mensuráveis para as comunidades que se envolveram neles, e o problema de fornecer evidências claras de culpa veio a parecer pior ao invés de melhor ao longo do tempo. Seu contexto de conflito religioso e estados confessionais intolerantes desapareceu à medida que as elites europeias passaram a se sentir mais prósperas e seguras, e a máquina judicial foi submetido a uma maior supervisão e direção central. Suspeitas de bruxas, cristãos de outras denominações, fornecedores e adúlteros, foram todos cada vez mais tolerados juntos, por governantes centrais e locais habitando um universo mais racional e menos demoníaco, ordenado por um Deus menos exigente e mais remoto. No final do século XX, tornou-se comum que os especialistas rejeitassem explicações de causa única para os julgamentos de bruxas e adotassem uma abordagem para explicá-los resumida na frase "muitas razões". [6](#) Como forma de encontrar as razões pelas quais os julgamentos ocorreram em locais específicos em momentos específicos, que era o principal negócio de quem os propunha, essa era certamente a melhor perspectiva teórica: a malha de pré-condições e gatilhos diferia significativamente entre os locais. Como forma de explicar os julgamentos como um todo, no entanto, sofre de uma falha: que a única razão óbvia para

eles foi o aparecimento do estereótipo da bruxa demoníaca no século XV, e sua eventual aplicação a uma ampla faixa da Europa. Como disse um dos caçadores de bruxas mais conhecidos, o juiz francês Pierre de Lancre, a descrição das assembleias de bruxas 'que ocorrem em vários países, parece ser um tanto diversa. . . Mas, levando tudo em consideração, as cerimônias mais importantes são todas consistentes.'⁷ É a maneira pela qual as pessoas locais enfatizaram certos aspectos do estereótipo em vez de outros, e o infundiram com suas próprias tradições e preocupações, que dá aos estudos regionais de seus julgamentos sua importância especial: mas a centralidade do estereótipo permanece, mesmo que não era em si uma causa suficiente de julgamentos de bruxas. O que se propõe neste capítulo é fazer um levantamento dos resultados desses estudos regionais, feitos em toda a Europa Continental principalmente durante as últimas cinco décadas. Este exercício é realizado com a intenção particular de indagar qual o efeito, se é que as crenças antigas e folclóricas tiveram na determinação da incidência da caça às bruxas, as imagens nela expressas e a identidade das suas vítimas.

Tal empreendimento tem que contar com dois problemas de evidência que afligem qualquer pessoa com interesse no componente popular nas crenças de bruxaria e na perseguição de bruxas. A primeira é que a evidência para as ideias que impulsionaram os julgamentos é encontrada apenas em uma minoria dos registros sobreviventes deles. A segunda é que, por definição, praticamente todos esses registros foram feitos por membros da elite social e política. Eles estavam quase sempre preocupados em provar que o que estavam ouvindo era ilusório ou demoníaco, em vez de fazer o tipo de perguntas sobre crença e identidade nas quais os historiadores agora estariam mais interessados. Além disso, tanto os acusadores quanto os acusados em processos judiciais estavam operando sob condições de restrição, pelas quais se esperava que suas declarações estivessem em conformidade com certos modelos predeterminados para permitir um julgamento. Esses problemas, no entanto, são óbvios para a maioria dos estudiosos que realizaram os estudos nos quais a síntese aqui se baseia e desenvolveram estratégias para enfrentá-los. Permanece evidente que as pessoas comuns às vezes fizeram declarações que as autoridades investigadoras consideraram surpreendentes, perturbadoras ou irrelevantes, e que ainda foram incorporadas aos autos; e que havia diferenças distintas entre as primeiras imagens modernas de feitiçaria e os padrões de perseguição em determinadas regiões, que podem ser explicadas em termos de tradição local. É essa relação, entre tradição, ação e registro escrito, que está no centro deste capítulo.

Os guerreiros dos sonhos

benandanti de Carlo Ginzburg , o exemplo mais espetacular de uma tradição folclórica mágica já descoberta nos primeiros registros de julgamentos modernos. Em geral, eles eram simplesmente magos de serviço na província de Friuli, no extremo nordeste da Itália, curando, adivinhando

e quebrando feitiços como todos de sua espécie. Como dito antes, no entanto, eles também enviaram seus espíritos à noite (nos dias de jejum 'Ember' que caíam em cada uma das quatro estações) para lutar contra as bruxas pela fertilidade das terras agrícolas locais. Como os das bruxas, seus espíritos montavam cavalos, gatos, lebres ou outros animais para o campo de batalha, formados em batalhões com bandeiras e capitães e duelavam com caules de plantas. Se vencessem, resultava uma boa colheita e, em todo caso, voltavam ao final para seus corpos adormecidos ou em transe. Eles não foram investidos com esse poder, mas o ganharam naturalmente ao nascer com uma membrana, a coifa, sobre suas cabeças ao nascer, e foram chamados para lutar quando chegaram à idade adulta. Alguns afirmavam visitar os mortos em suas jornadas espirituais e aprender seu destino. Eles lutaram em nome de Deus e de Cristo contra bruxas como servas do Diabo – representando nas palavras de Ginzburg “um exército camponês cristão” – mas sua identidade como magos chamou a atenção de inquisidores locais do final do século XVI. *Benandanti* começou a denunciar as pessoas à inquisição como bruxas, e a serem denunciadas, e seus vôos noturnos foram assimilados à imagem da feitiçaria demoníaca. Em meados do século XVIII eles desaparecem da história.⁸

Imediatamente a leste de Friuli, na Eslovênia e na Península da Ístria, começou a zona cultural eslava do sul, e na Ístria um comentarista italiano registrou no século XVII uma crença em pessoas chamadas *cresnichi* ou *vucodlachi*. Estes nasciam com uma coifa, e acreditava-se que suas almas iam à noite, especialmente nos Dias das Brasas, para lutar em bandos pela fertilidade da próxima estação. Ao contrário dos *benandanti*, estes mantiveram uma presença no folclore coletado em séculos posteriores, como *kresniks* ou *kudlaks*. Os primeiros eram quase idênticos aos *benandanti*, exceto que seus espíritos saíam à noite, em forma animal em vez de montar animais. Estes últimos eram magos maliciosos, que ocupavam o lugar das bruxas em alguns lugares no papel de combater os *kresniks* (como eles, tomando forma animal), que protegiam os humanos adormecidos e as fazendas.⁹ Na imensa região eslava do sul a sudeste, compreendendo Sérvia, Bósnia, Herzegovina e Montenegro, a figura equivalente era o *zduhač*, também nascido com uma coifa e capaz de travar combates espirituais nas nuvens para proteger o território de seu clã, embora estes tenham sido combatidos contra os *zduhačs* de clãs rivais. Eles estão registrados no folclore relativamente moderno, assim como personalidades semelhantes sob outros nomes em partes da mesma região e da Macedônia, Bulgária e Croácia. Alguns deles foram em forma animal, alguns travaram batalhas contra os campeões espirituais de comunidades rivais, e alguns se opuseram a bruxas ou espíritos malignos. Todos, no entanto, se distinguiam por uma coifa ou outras características incomuns ao nascer, e todos lutavam em forma de espírito à noite, geralmente em épocas especiais, para proteger suas aldeias e especialmente as colheitas delas. A maior parte dessa área estava sob domínio muçulmano no início do período

moderno, dos turcos otomanos, e, portanto, desprovida do tipo de registro que poderia lançar referências a eles em áreas cristãs: mas um inquisidor na Dalmácia, região costeira croata, em 1661, relatou uma crença em bons espíritos que afugentavam o mau tempo. [10](#)

Em outras partes da mesma região imensa, e mais a leste e sudeste, bandos de mulheres ou homens jovens representavam as batalhas espirituais em forma física, percorrendo seus bairros na época do Pentecostes, quando fadas e demônios deveriam ser especialmente ameaçador, para realizar danças, peças de teatro ou bêncões para proteger casas e terras agrícolas. Este costume foi registrado no sul da Macedônia já em 1230, e em coleções folclóricas modernas na Croácia, Eslavônia, Sérvia e Romênia, onde persiste até os dias atuais. Nos distritos romenos, os dançarinos modernos também atuavam como curandeiros, de pessoas consideradas afligidas por fadas ou demônios, e seu patrono, que também era em alguns lugares a rainha das fadas, era 'Irodeasa'. Esta foi provavelmente a Herodias das cavalgadas noturnas medievais, e mostra até que ponto a tradição dela como espírito noturno havia viajado de sua aparente origem na Europa Ocidental.

[11](#) Ao norte da região eslava sul fica a Hungria, e sua figura dos *táltos*, que foi discutida acima. Argumentou-se lá que nem essa figura nem o *benandanti* poderiam ser atribuídos com confiança a uma província xamânica pan-eurasiana, e pode-se considerar aqui se o *táltos* se encaixa melhor com o balcânico de batalhas espirituais. Parece que faz um notavelmente bom. Como as outras figuras da tradição balcânica, os *táltos* eram marcados por sinais especiais no nascimento, e às vezes operados por meio de sonho ou transe, e lutavam pelo bem das pessoas locais em forma de espírito e animal ou em corcéis de animais, bem como carregando todas as funções usuais de um mago de serviço. Os *Táltosok* tendiam a retratar-se como santos cristãos lutando contra adversários satânicos, bruxas e demônios. Suas batalhas também eram às vezes entre si e contra magos estrangeiros. [12](#) Eles são mencionados em registros húngaros medievais, e relatos modernos muito bons de suas crenças e reivindicações foram fornecidos por julgamentos de bruxas, e de fato outros elementos desses julgamentos húngaros parecem derivar da mesma tradição popular. Acreditava-se frequentemente que as bruxas húngaras modernas enviavam suas almas para trabalhar o mal, através de suas bocas, na forma de um pequeno animal, como um inseto. Dizia-se que eles montavam em animais ou tomavam sua forma e lutavam pela fertilidade da terra, ocasionalmente em nome de suas próprias aldeias, embora geralmente fizessem mal. [13](#) Um estudioso húngaro observou nos registros do julgamento que uma característica da Hungria era o "duelo de magos: curandeiros, *táltos*, parteiras e bruxas, todos lutam entre si". [14](#) Pessoas julgadas como bruxas na Croácia no mesmo período falaram em formar companhias militares em suas reuniões. [15](#) Na Romênia moderna, acreditava-se que as bruxas nasciam com uma coifa, se transformavam em animais e saíam disfarçadas

de espíritos à noite para formar bandos que lutavam entre si. [16](#) Os sérvidos modernos pensavam que as bruxas faziam o mal deixando seus espíritos deixarem seus corpos na forma de insetos ou pássaros. [17](#)

Parece haver boas evidências aqui de uma extensão compacta de território, com seu centro na província cultural eslava do sul, caracterizada pela crença de que tanto os magos de serviço quanto as bruxas enviavam seus espíritos em noites especiais, em estados sonhadores ou em transe, para fazer batalha com os adversários. Se isso existia desde os tempos pré-cristãos, ou era uma tradição popular que se desenvolveu na Idade Média, é impossível dizer. Nesta perspectiva, os *benandanti* tornam-se italianos que aprenderam a ideia com vizinhos eslavos, e os *táltosok* são magiares que fizeram o mesmo, qualquer que seja a conexão remota e não comprovada que possam ter tido com os xamãs siberianos que os predispuçaram à ideia. A ideia de que nascer com uma coifa conferia habilidades para se comunicar com espíritos, ou enviar o próprio espírito, é encontrada em toda a Europa, mas apenas nesta área foi associada ao sonho ou às batalhas de transe. [18](#) Aqui, portanto, os primeiros julgamentos modernos de bruxas e outros magos revelaram um sistema de crença regional distinto e, assim, forneceram registros históricos dele; mas o próprio sistema não provocou nem transformou as provações. Esses foram introduzidos na região como parte do movimento da Contra-Reforma Católica de purificação e renovação espiritual, e em grande parte como parte do imperialismo cultural alemão (ou austriaco). Os *benandanti* não eram o principal negócio da inquisição em Friuli, e apenas vinte e seis dos 2.275 julgamentos de bruxas registrados na Hungria mencionam um *tálto*. [19](#) Em vez disso, os "guerreiros dos sonhos" dos Balcãs serviram apenas para tingir ligeiramente as provações com aspectos de seu sistema de crenças, nos limites extremos norte e oeste de seu território.

A região xamânica do norte

Anteriormente neste livro, foi sugerido que os Sámi do norte da Escandinávia representavam um povo que tinha um xamanismo 'clássico' do tipo encontrado na Sibéria, definitivamente descendente de um passado pagão, e que a influência Sámi criava um xamanismo 'sub-xamânico' zona entre os nórdicos, incluindo seus assentamentos na Islândia. Outra dessas zonas existia entre os finlandeses, seja por sua própria conexão ancestral com os povos siberianos ocidentais ou por influência sámi. Como os Sámi mantiveram uma reputação formidável como magos durante todo o início do período moderno – o que também foi discutido anteriormente – é uma questão óbvia até que ponto eles atraíram acusações de feitiçaria quando os reinos escandinavos aos quais pertenciam tornaram-se centros notáveis de caça às bruxas. no século XVII. A resposta é que eles certamente apareceram em julgamentos de bruxas, um total de 113 sendo processados, e mais de trinta deles executados, nas províncias norueguesas e suecas da Lapônia: os noruegueses tentaram cerca de metade do número que os suecos fizeram, mas colocaram para morte de três quartos deles, enquanto

os suecos pouparam a vida de todos, exceto alguns dos que foram julgados. Duas outras características dessas estatísticas são significativas. A primeira é que eles inverteram o típico equilíbrio de gênero europeu, pois setenta e três dos setenta e seis Sámi julgados por magia pelos suecos eram do sexo masculino, assim como dezenove dos vinte e sete queimados pelos noruegueses. Isso simplesmente refletia o equilíbrio dentro da própria cultura Sámi, na qual a prática da magia, com seus ritos xamânicos, era associada principalmente aos homens. A outra característica é que, apesar de sua reputação, os magos Sámi não eram o principal alvo das caças às bruxas no extremo norte. Finnmark, a província do extremo nordeste da Noruega, foi palco de uma das mais intensas caças às bruxas da Europa. Ocorreu, no entanto, principalmente entre os colonos nórdicos nas aldeias de pescadores e – em conformidade com a norma norueguesa e europeia – suas vítimas eram predominantemente do sexo feminino. O mesmo vale para os principais julgamentos de bruxas suecos, que ceifaram centenas de vidas no coração do reino. Uma razão pela qual os Sámi julgados pelos suecos normalmente escapavam da execução era que eles eram considerados selvagens praticando superstições tribais e não como recrutas da conspiração das bruxas satânicas. Mesmo os noruegueses mais severos tendiam a não acusar Sámi de conscientemente adorar o Diabo, razão pela qual cerca de um terço dos julgados por magia escapou da execução; e vários dos que não o fizeram também foram considerados culpados de crimes mais rotineiros. Embora constituíssem quase metade da população de Finnmark, representavam 18% dos acusados de crimes mágicos. Tampouco os espetaculares ritos xamânicos registrados entre os Sámi foram aparentes entre aqueles realmente levados a julgamento: eles aparecem, se é que aparecem, em forma muda. [20](#) Assim, a existência do que foi descrito antes como uma província xamânica genuína no extremo norte da Europa deixou definitivamente sua marca distintiva no padrão de julgamentos de bruxas lá; mas mesmo dentro desta região, fez isso como um espetáculo à parte.

E quanto à zona "sub-xamânica" mais ampla sugerida anteriormente como abrangendo grande parte da Feno-Escandinávia medieval? Na Finlândia, sua influência sobre os primeiros julgamentos modernos parece mais uma vez aparente, porque lá eles também contrariaram a tendência européia. No geral, cerca de metade dos acusados de crimes relacionados à magia eram do sexo masculino, e os homens formaram uma clara maioria até o final do século XVII, e os réus do sexo masculino eram especialmente numerosos entre a população nativa. A associação da feitiçaria tanto com a adoração do diabo quanto com as mulheres era mais forte nas áreas de influência e colonização sueca, e levou muito tempo para ser comprada pelos finlandeses. Isso combina com a associação nativa de magia principalmente com um praticante do sexo masculino, o *tietäjä*, embora, como na maior parte da Europa, os próprios magos de serviço raramente fossem acusados de atos destrutivos. [21](#) Como entre os Sámi, o próprio xamanismo tem uma

presença discreta nos registros do tribunal finlandês. Um especialista concluiu que "a cultura xamânica das bruxas parece não ter desempenhado nenhum papel importante nos julgamentos de bruxas durante o início da era moderna"; outro, que 'minhas fontes não apontam para resquícios xamânicos, muito menos para xamãs praticantes. Esses materiais não mencionam transe ou descrevem nenhuma viagem mágica para este ou outro mundo em detalhes.' [22](#) Não obstante, o impacto da tradição nativa na padronização e gênero dos julgamentos parece claro.

O mesmo pode acontecer com a Estônia, ao sul da zona étnica do Báltico, onde se registra uma situação semelhante: o conceito de feitiçaria satânica foi imposto principalmente após a conquista da área pela Suécia, e 60 por cento dos acusados de magia eram masculinas, embora um pouco mais de mulheres fossem executadas. [23](#) Um estudo enfatizou o enraizamento das crenças locais em um paganismo popular persistente, compreendendo adoração em bosques e pedras sagrados, especialmente na véspera do Solstício de Verão, em quase todas as paróquias do sul da Estônia. [24](#) Não seria, à primeira vista, estranho encontrar tal sobrevivência aqui, na borda oriental do mundo europeu, onde o último estado do continente a se converter formalmente ao cristianismo foi a vizinha Lituânia, no final do Médio Oriente. Idades. Em uma inspeção mais próxima, no entanto, o único exemplo fornecido de tais práticas é menos convincente. Retrata uma devoção contínua a São João Batista, cuja festa era no dia do solstício de verão, e a pedra no centro dela era um altar para ele. O rito era a cura dos enfermos, com orações ao santo, e os "sacrifícios" eram as bandagens dos que se julgavam curados e oferendas de cera, do tipo familiar nos santuários medievais. Outros ritos desse tipo também eram realizados nos dias dos santos. Há também registros de camponeses aconselhando seus companheiros não frequentar a igreja e culpar seus infortúnios por fazê-lo. O autor apresenta isso como uma resistência pagã ao cristianismo, mas o contexto é o da primeira tentativa das autoridades suecas de levantar os resultados da imposição do protestantismo luterano como a nova religião oficial a uma população nativa do Báltico acostumada ao catolicismo medieval. Portanto, não está claro que o que estava acontecendo era um choque entre cristianismo e paganismo, e não entre diferentes tipos de cristianismo. [25](#) Os primeiros registros estonianos modernos, no entanto, se conectam com um sistema de crença popular muito convincente e bem registrado entre os povos bálticos, que pode muito bem ter raízes pagãs: vinte e uma pessoas (de um total de 205 em registros sobreviventes de julgamentos de bruxas) foram acusados de matar gado enquanto estavam na forma de lobos. [26](#) Para os primeiros demonologistas europeus modernos, a Livônia, o território do povo Liv, que se estendia por grande parte da moderna Estônia e Letônia, era a terra dos lobisomens por excelência. [27](#) Eles tendiam a contar duas histórias sobre eles: que uma vez por ano no meio do inverno todos os lobisomens da Livônia realizavam uma grande

assembléia, ou série deles, e que eles deveriam ser localmente os grandes inimigos das bruxas e proteger as comunidades delas. Um incluía um relato de um encontro com um homem em Riga que afirmava ser um e enviar seu espírito em forma de lobo para lutar contra uma bruxa disfarçada de borboleta, enquanto estava em transe. Em um julgamento agora famoso realizado no que se tornou a Letônia em 1692, um antigo mago de serviço também afirmou que ele era um lobisomem, e lutou com bruxas e demônios no inferno três vezes por ano ao lado de seus companheiros, em forma de lobo, pela fertilidade de as terras agrícolas e em nome do Deus cristão. [28](#) Esse relato fez com que Carlo Ginzburg fizesse uma conexão compreensível com os *benandanti*, e juntasse os dois como sobreviventes em diferentes lugares de um antigo culto xamânico que se estendia por toda a Europa Central. Sua hipótese permanece, como dito antes, possível, mas improvável: pode ser que a tradição da Livônia tenha um ponto de origem completamente independente da tradição balcânica. [29](#) O que é interessante no contexto atual é a existência comprovada de uma crença entre os bálticos de que pessoas especiais possuíam uma magia que poderia transformar seus espíritos em lobos, para combater os das bruxas pelo bem comum. Isso deixou sua marca nos julgamentos de bruxas locais (embora novamente em uma minoria de casos). Isso pode ajudar a explicar a alta proporção de homens entre os acusados em geral, se os homens fossem proeminentes entre esses magos – embora a maioria dos realmente denunciados como lobisomens destrutivos fosse do sexo feminino – e também pode (talvez) estender a província 'sub-xamânica' do norte da Europa, do norte ao leste do mar Báltico. [30](#)

Em um capítulo anterior, argumentou-se que os efeitos do xamanismo poderiam ser encontrados nas crenças mágicas dos escandinavos medievais em geral, mas nenhum deles parece estar presente nos julgamentos de bruxas do grande parte da península. Elementos de sistemas de crenças mais antigos não necessariamente relacionados ao xamanismo aparecem às vezes. A ideia do sábado das bruxas provavelmente foi digerida mais facilmente por causa do conceito pré-existente de mulheres, humanas ou sobrenaturais, que voavam à noite. [31](#) Como dito antes, o conhecimento mágico, incluindo feitiçaria, foi associado aos trolls. No início do período moderno, escandinavos instruídos não acreditavam mais em trolls, ou se importavam muito com as pessoas que tentavam se comunicar com eles, mas em depoimentos populares nos julgamentos de bruxas noruegueses, os demônios às vezes tomavam a forma de trolls. Além disso, dois magos de serviço processados em 1689 alegaram ter adquirido seus poderes de 'trolls da terra'. [32](#) Os espíritos da natureza fazem aparições um pouco mais frequentes em casos suecos, como o do mago de serviço em Söderkoping em 1640, que confessou ter desfrutado de anos de sexo com um ser em forma de bela mulher com rabo de potro que veio até ele em sua barco ou na floresta e deu-lhe boa sorte na pesca e na caça. Em um bairro vizinho

outro homem afirmou ter a sorte na caça de uma ninfa da floresta, que se opôs a um ser velho, feio e preto que tentou impedi-lo de matar os animais. Três outros homens testemunharam em décadas posteriores ter tido relacionamentos semelhantes com espíritos da madeira ou da montanha na forma de mulheres adoráveis (embora dois deles tivessem pernas desgrenhadas). Por mais vívidos e importantes que sejam esses exemplos, eles representam apenas cinco das muitas centenas de julgamentos de feitiçaria e magia no início da Suécia moderna. [33](#) Mais frequentemente, elementos pagãos na magia escandinava moderna parecem existir aos olhos do observador moderno. Um historiador descreveu os feitiços de amor dinamarqueses como "uma mistura de símbolos e rituais pagãos e cristãos"; mas enquanto seu exemplo cristão é uma invocação de São Tomás de Aquino, seu exemplo pagão é o uso de ovos de galinha. [34](#) Em tais contextos, 'pagão' parece ser uma abreviação de 'natural' ou 'secular'. Há, no entanto, uma forma muito impressionante na qual um elemento definido do paganismo nórdico sobreviveu até o início do período moderno, e isso foi na magia ceremonial. Assim como em outros lugares essa magia havia preservado os nomes das divindades egípcias como espíritos poderosos, assim o mais famoso dos deuses escandinavos continuou a ser associado a trabalhos mágicos, embora como demônios. Parecia que no norte a tática cristã de demonizar as divindades das religiões mais antigas havia funcionado com um efeito especial. Essas divindades certamente permaneceram conhecidas pelos escandinavos educados durante todo o período cristão, como personagens do mito (assim como as divindades gregas e romanas eram em toda a Europa e antigas divindades irlandesas em terras gaélicas). Como demônios, no entanto, eles, e especialmente seu líder, Oðinn, mantiveram uma presença supostamente 'real'. Um bastão de runa nórdico do final do século XIV invoca Oðinn como "o maior entre os demônios", além de invocar os poderes cristãos. Em 1484, um homem julgado por roubo em Estocolmo confessou ter 'serviu Oðinn' por sete anos. Nove anos depois, outro ladrão foi executado, por ter se dedicado em um cemitério ao 'demônio Oðinn' para ficar rico, e um texto do final da década de 1530 afirmava que pessoas que repentinamente se tornavam misteriosamente ricas eram suspeitas de terem feito um pacto com Oðinn. Outro caso sueco, de 1632, envovia conselhos para encontrar riqueza indo a uma encruzilhada à noite para fazer exatamente esse pacto, com Oðinn como um demônio. Um julgamento em 1693 dizia que ele vinha a quem o convidava com criados pretos, cães e cavalos de carruagem, estes últimos de olhos flamejantes. [35](#) Da Islândia vem um livro de magia do século XVII que contém uma maldição nos nomes do Senhor Deus, o Criador (repetidamente endereçado), Cristo ('Salvador'), Oðinn, Thor, Frey, Freya, Satanás, Belzebu e espíritos com nomes: os poderes do céu e do inferno são assim alistados indiscriminadamente. [36](#) Tudo isso fornece um exemplo espetacular de como os deuses antigos podem ser totalmente assimilados na

mitologia cristã, embora eles não pareçam aparecer nos próprios julgamentos de bruxas.

A travessia agora foi feita para a Islândia, cuja literatura medieval forneceu alguns dos melhores materiais para o argumento, feito anteriormente, de uma cultura mágica nórdica híbrida que incorporava elementos do xamanismo. Pode-se esperar prontamente que isso influenciaria a natureza dos primeiros julgamentos modernos da Islândia; e, de fato, isso foi reivindicado. Das 120 pessoas julgadas por feitiçaria na Islândia, apenas dez eram do sexo feminino, e apenas uma mulher estava entre os vinte e dois indivíduos que foram queimados. Um dos primeiros estudiosos a escrever sobre isso em inglês o relacionou diretamente à tradição medieval e, por meio dela (vagamente) ao paganismo e ao xamanismo.³⁷ As coisas, no entanto, não são tão simples assim: na literatura medieval islandesa, a magia destrutiva é uma prática tanto feminina quanto masculina, e os aspectos mais aparentemente xamânicos da técnica mágica, como *seidr*, são muito mais femininos. A chave para explicar a anomalia islandesa reside, em vez disso, em um fenômeno europeu mais amplo: que a magia ceremonial era, ao longo dos períodos medieval e moderno, essencialmente reservada aos homens. Na lei dinamarquesa do século XVII, aplicada na Noruega e na Islândia, a posse de livros de magia era uma ofensa criminal, e os islandeses levavam isso muito a sério. As pessoas encarregadas de magia em sua ilha tendiam a ser possuidoras de tais livros e, portanto, do sexo masculino, e os executados eram os homens que comprovadamente os possuíam e acreditavam tê-los usado para prejudicar os outros.³⁸ O conceito de uma conspiração de bruxas diabólicas, com assembléias e ritos, estava quase totalmente ausente. No entanto, ainda pode haver uma ligação informativa com o passado antigo, e isso reside na forte ênfase colocada nos textos medievais islandeses sobre a importância das palavras e caracteres escritos – runas – no trabalho de magia. Parece ter sido a combinação disso com a importação de livros centrados em livros. magia ceremonial que produziu a natureza peculiar e o gênero dos julgamentos da Islândia.

Outra ponta solta que poderia ser utilmente amarrada nesse contexto diz respeito à Rússia e ao território vizinho da Ucrânia, que se tornou parte do Estado russo no século XVII. Esse estado fazia fronteira com a própria Sibéria, pátria do xamanismo clássico, continha grande número de Sámi em suas partes mais setentrionais e ligava a zona do 'guerreiro dos sonhos' dos Bálticos e da Hungria à 'zona xamânica do norte' das regiões báltica e feno-escandinava. Deve, portanto, logicamente desempenhar um papel fundamental no mapeamento das tradições antigas e medievais nos primeiros sistemas de crenças modernos, conforme expresso nos julgamentos de bruxas. À primeira vista, a evidência do julgamento suporta tal expectativa, porque no contexto europeu dominante a Rússia era anômala como muitas das áreas Fenno-Báltica e Sámi: teve relativamente poucos julgamentos de bruxas e ainda menos execuções para um estado de seu tamanho – cerca de quinhentos julgamentos no século XVII com uma

taxa de mortalidade de 15 por cento – e três quartos dos acusados eram do sexo masculino. [39](#) Olhando mais de perto, no entanto, parece estar faltando uma relação entre esses resultados e a tradição antiga. Nas palavras de um proeminente especialista ocidental, "Nem o xamanismo nem o paganismo fazem a menor aparição detectável nas práticas mágicas moscovitas [início do russo moderno]". [40](#) Mais uma vez, o olho de quem vê pode estar em parte trabalhando aqui, pois o mesmo historiador resumiu os feitiços que aparecem nos julgamentos de bruxas russos como imagens da natureza principalmente poéticas com o cristianismo. [41](#) Uma geração mais antiga de estudiosos poderia muito bem ter caracterizado essa imagem como pagã, mas isso também seria um julgamento arbitrário e subjetivo, e certamente parece que nada que possa ser chamado de xamanismo por qualquer definição está presente, e como se antigos e populares a tradição não pode explicar a natureza particular dos julgamentos de bruxas russos. O folclore russo coletado no período moderno está repleto de espíritos, domésticos e selvagens, mas eles não aparecem mais do que duas vezes nos julgamentos e poucos nos livros de feitiços. [42](#)

As razões para isso estão em outro lugar, no peculiar isolamento cultural da Rússia do século XVII, o que significava que o novo conceito de bruxa satânica não havia entrado. Diabo e demônios menores e pensavam que os humanos poderiam fazer pactos com eles; temida feitiçaria; e incorporou uma forte desconfiança das mulheres na cultura masculina. No entanto, esses traços nunca foram reunidos na ideia européia dominante de uma conspiração demoníaca, porque nem o protestantismo nem o catolicismo fizeram incursões no cristianismo ortodoxo da Rússia, que nunca gerou essa ideia. As elites russas praticamente não tinham contato com culturas estrangeiras. Como resultado, as atitudes em relação à magia simplesmente continuaram a tradição européia medieval. norma, pessoas individuais sendo processadas por usar ou tentar usar operações mágicas para prejudicar os outros; e, de fato, ao longo dos séculos XVI e XVII, isso permaneceu uma arma na política faccional da corte imperial, como nas da Europa medieval. Os feitiços alegadamente usados eram relativamente simples e empregavam objetos e ingredientes mundanos. Como a maioria das acusações surgiu de tensões locais e pessoais sobre o poder (como aquelas entre superiores e inferiores sociais), e os homens eram mais comumente envolvidos nelas, era natural que os homens suportassem o peso delas com mais frequência. A propensão dos russos medievais de se voltar contra supostas bruxas em tempos de desastres naturais parece ter desaparecido. Ironicamente, a construção européia da bruxaria satânica do início da era moderna acabou sendo introduzida na Rússia, nas reformas de Pedro, o Grande, que pretendiam colocar sua nação em conformidade com as normas europeias gerais e muitas vezes são consideradas como o início de sua "modernização". Isso foi no início do século XVIII, quando a caça às bruxas havia desaparecido na maior parte do continente (embora não na vizinha Polônia e Hungria). Felizmente, sua introdução tardia não foi

acompanhada por um aumento da temperatura religiosa, o que teria assegurado um grande número de julgamentos, e por isso o efeito foi limitado e de curta duração.

Pode ser útil, neste ponto, olhar rapidamente para outras áreas da Europa em que os homens eram geralmente proeminentes como vítimas nos julgamentos de bruxas e ver quais fatores culturais podem ter sustentado tal resultado lá. Uma delas foi a França ocidental e central, que permanece relativamente pouco estudada a esse respeito.⁴³ Uma razão imediatamente identificável para a alta proporção de homens entre os acusados (cerca de metade) foi a presença significativa entre eles de dois grupos: clérigos e pastores. Os primeiros podem ter sido vulneráveis por causa de sua associação contínua com a magia ceremonial erudita, que havia sido ligada a eles na região em julgamentos desde o século XIV. Estas últimas parecem ter sido consideradas como praticantes de uma ocupação especialmente mágica nestas partes da França, e há um bom estudo sobre o julgamento delas como bruxas na Normandia, onde a crença local sustentava que os pastores poderiam causar danos com veneno de sapo e roubar consagrados anfítriões.⁴⁴ Parece não haver evidência das origens e idade desta tradição popular. A última área em que os homens se destacaram foi a maior parte do que hoje é a Áustria, e há ainda menos informações disponíveis para explicar isso.⁴⁵ Um estudo da Caríntia, onde dois terços dos acusados eram do sexo masculino, sugere que isso ocorreu porque as bruxas ali estavam especialmente associadas a trazer o mau tempo, e a magia do clima era considerada localmente mais de interesse masculino. Isso pode refletir uma tradição local distinta com raízes longas.⁴⁶

Por outro lado, o mesmo estudo também observa que a perseguição de bruxas também estava fortemente ligada a um impulso legal contra a mendicidade, e isso ocorreu em outras partes da Áustria, e especialmente nos territórios do arcebispo de Salzburgo. Lá, no mesmo período do final do século XVII, foi lançada uma caça selvagem contra jovens mendigos, no que se tornou uma das últimas grandes séries de julgamentos de bruxas em terras de língua alemã. Este foi o produto final de uma forte inversão da tradição local de caridade, feita em resposta às mudanças nas circunstâncias econômicas, e a acusação de que os mendigos amaldiçoavam os membros mais afortunados da sociedade, por ciúme e por vingança, justificava a mudança.⁴⁷ A caça às bruxas mendigos em partes da Áustria, que pode contribuir muito para explicar o alto perfil dos homens nos julgamentos lá, não pode, portanto, ser atribuída a nenhum estereótipo tradicional. Parece, antes, um desenvolvimento tardio impulsionado por uma crise específica nas relações econômicas e sociais. Em suma, portanto, os julgamentos de bruxas sustentam o conceito de uma província 'xamânica' e 'sub-xamânica' confinada ao extremo nordeste da Europa, o que teve algum impacto na generificação das acusações ali, mesmo quando elementos arcaicos eram raras nos próprios ensaios.

Sanguessugas, Cavaleiros de Lobos e Damas

Nos Alpes e Pirineus, e nas terras imediatamente ao sul deles, uma rica colheita de motivos folclóricos aparece em processos por feitiçaria, um deles certamente muito antigo. Esta é a figura da *strix*, o demônio feminino que voa à noite e mata crianças. Na Idade Média, se não antes, estava, como dito, sendo fundido com o da bruxa humana, e esse composto está diretamente subjacente à formação do estereótipo moderno da bruxa satânica. Mostrou-se como ele apareceu nos primeiros julgamentos que encarnaram esse estereótipo, em 1424, e como nos Pirineus a palavra para esse tipo de demônio, *bruja*, mudou para uma bruxa; na Itália aconteceu a mesma coisa, pois *striges*, o plural latino para *strix*, tornou-se o termo aprendido padrão para bruxas e deu origem ao moderno italiano *strega*, que significa bruxa. A persona permaneceu com o nome. Quando um caçador de bruxas italiano, Gianfrancesco Pico della Mirandola, escreveu um livro para justificar suas atividades em 1523, ele o chamou simplesmente de *Strix*.⁴⁸ Entre as características da bruxa estereotipada que ele reuniu estava a de matar bebês espetando-os com agulhas e sugando seu sangue. Seu principado de Mirandola ficava na planície setentrional da Itália, perto de Modena; mais ao sul, em Perugia e Siena, as mulheres também foram julgadas por esse delito nos séculos XV e XVI.⁴⁹ No norte da Espanha, da mesma forma, a eclosão inicial de acusações contra bruxas assassinas de crianças na década de 1420 foi seguida por outras, em uma área mais ampla, nos cem anos seguintes.⁵⁰ Por volta de 1450 um castelhano Bishop denunciou o novo conceito da bruxa satânica como uma fantasia, e especialmente a crença de que essas *bruxas passavam* por frestas ou se transformavam em animais para entrar nas casas para sugar o sangue dos bebês.⁵¹ Essa crença sustentou as acusações de feitiçaria no norte da Espanha até o fim dos julgamentos de bruxas lá: foi o principal estímulo por trás da grande caça às bruxas basca de 1609-14.⁵²

Na maior parte do início da Europa moderna, matar bebês e crianças pequenas era um dos crimes mais importantes alegados contra bruxas, e foi, como dito, fundamental para o desenvolvimento da nova ideia de bruxaria; mas esse elemento vampírico, derivado da *strix*, estava confinado à borda norte da bacia do Mediterrâneo. Continuou para o leste até os limites da Itália, em Friuli, onde se dizia que as bruxas combatidas por *benandanti* consumiam lentamente a carne ou o sangue de crianças pequenas, de modo que elas definhavam.⁵³ Como o antigo domínio romano tinha feito, e como a crença nos guerreiros dos sonhos também fez, esse conceito cruzou a fronteira entre as zonas linguísticas italiana e eslava, de modo que no folclore moderno da Sérvia, o crime especial das bruxas era matar bebês nesta maneiras. Durante os julgamentos de bruxas na Croácia, as mulheres confessaram comer o coração das crianças e deixá-las morrer lentamente. Os croatas também acreditavam que as bruxas, na forma de gatos, sugavam o sangue de adultos.⁵⁴ A característica especial do vampiro moderno, como

um sugador de sangue, pode de fato ter se desenvolvido a partir desse conceito de bruxa, como veio a ser aplicado aos mortos inquietos no século XVIII. [55](#)

Em uma parte dos Alpes ocidentais, prevaleceu uma tradição local completamente diferente: que as bruxas montavam lobos para realizar seus ataques noturnos. Isso foi encontrado no noroeste da Suíça, de Basileia a Luzern e Konstanz, uma região na qual os lobos representavam uma ameaça tão grande do mundo natural quanto as bruxas no humano; então, nesse sentido, era natural que fossem gêmeos. Os lobos abundavam, no entanto, em outras partes da Europa sem se tornarem corcéis para bruxas, de modo que o elemento do capricho da imaginação local também está em ação aqui. Em outros lugares nas regiões onde lobos e bruxas eram temidos e associados, os lobos eram considerados demônios disfarçados servindo ou comandando as bruxas, ou as próprias bruxas, transformadas por demônios em forma de lobo ou dada a aparência de um por ilusão. [56](#) A exceção, é claro, foi a Livonia, onde alguns habitantes locais pelo menos acreditavam que eram magos de serviço benevolentes que eram os lobisomens. De qualquer forma, o motivo da cavalgada do lobo ocorreu tanto em julgamentos quanto em obras literárias nessa extensão particular de montanhas e vales suíços, e suas raízes parecem perdidas. [57](#)

A importante crença medieval nas viagens noturnas da 'dama' ou 'senhoras' também desempenhou um papel notável nos julgamentos, mas apenas em alguns locais: os Alpes, o norte da Itália e a Sicília. A bruxa estereotipada retratada por Pico della Mirandola não apenas se alimentava de bebês, mas também participava do 'jogo da Senhora' para festejar e fazer sexo; em sua visão diabolizada deste evento, ela ofereceu hóstias consagradas à Senhora, para profanação. O território do Pico era próximo ao de Modena, onde uma mulher confessou em 1532 ter ido ao 'jogo de Diana', onde profanava a cruz cristã e dançava com demônios por ordem da 'dama do jogo'. Outra em 1539 foi registrada dizendo que ela foi a um sábado de bruxas que 'uma certa mulher' presidia. [58](#) Do outro lado da planície da Lombardia de Modena, ao pé dos Alpes, estava Brescia, onde uma mulher julgada em 1518 disse que sua amante era uma bela senhora chamada "Signora del Zuogo" (Senhora do Jogo), que era servida por outros seguidores humanos e por demônios. Nas montanhas do sul do Tirol, no Val di Fiemme de língua italiana, é a deusa Vênus, ou 'Erodiade' (Herodias) que aparece nas confissões feitas lá em 1504-6. Vênus provavelmente migrou das terras de língua alemã para o norte, onde a lenda de sua corte em uma montanha, a Venusberg, estava bem estabelecida no final do século XV: uma confissão de um homem em 1504 refletia diretamente essa lenda, falando em entrar naquela montanha e encontrar ali seu habitante mais famoso, o cavaleiro Tannhäuser, assim como "a mulher do bom jogo" (que não era, aparentemente, Vênus). Todos foram, novamente, demonizados para os julgamentos: dizia-se que Vênus viajava com uma comitiva de cavalos pretos e se transformava em cobra da cintura para baixo durante metade de

cada semana, enquanto 'Erodiade' agora era uma mulher negra feia de preto. roupas que viajavam em gatos pretos. [59](#) O 'bom jogo' ou 'boa sociedade', com ou sem sua dama, também apareceu em julgamentos na Lombardia e nos Alpes italianos no final do século XV e início do XVI em Como, Mântua, Ferrara e Valtellina. Sua ocorrência mais ocidental neste contexto foi no Val di Susa, no oeste do Piemonte, e a mais oriental envolveu um dos *benandanti* de Friuli: abrangeu testes de magia na zona linguística italiana do norte. [60](#)

Ao norte disso, nos Alpes de língua alemã, cavalgadas e procissões de espíritos noturnos apareceram muito menos nos primeiros julgamentos modernos, a menos que sejam descritos puramente como os de bruxas e demônios que se dirigem ao sábado. A exceção notável foi o 'Xamã de Oberstdorf' de Wolfgang Behringer, o mago de serviço condenado por feitiçaria que veio da aldeia mais ao sul da Alemanha em um vale remoto perto da fronteira entre a Baviera e a Áustria. Na habilidosa reconstrução de Behringer de seu sistema de crenças, ele misturou conceitos cristãos tradicionais, como anjos, céu e purgatório, com um povo local, um dos *Nachtschar* ("companhia noturna"), espíritos benevolentes que voam à noite. [61](#) A única outra referência aparente a tais fenômenos em um processo judicial na metade norte da zona alpina vem de Interlaken, muito a oeste, em 1572, quando o governador relatou uma mulher que afirmou viajar com o *Nachtvolk* ('pessoas da noite'). [62](#) Essa escassez de registros de julgamentos é ainda mais notável pelo fato de que as tradições populares de tais andarilhos noturnos espetrais eram comuns nesta região, como discutido anteriormente, assim como os processos por feitiçaria. Pode ser que a falta de um líder reconhecido para os espíritos em questão, ao norte da bacia alpina, tenha dificultado sua assimilação às assembleias de bruxas estereotipadas; mas a assimilação ainda deveria ter sido fácil se as pessoas o desejassesem. No extremo sul de sua fortaleza no norte da Itália, no entanto, a tradição das damas noturnas itinerantes, com uma figura semelhante a uma deusa e adeptos humanos selecionados, estava muito viva e proeminente nos julgamentos, durante o final do século XVI e início do século XVII. Isso foi na Sicília, onde Gustav Henningsen encontrou cerca de setenta casos daquele período em que os inquisidores locais tentaram *donas di fuera* (senhoras de fora), os magos de serviço descritos anteriormente, que afirmavam ter obtido seu conhecimento das "senhoras" sobre-humanas – com o mesmo nome – com quem mantinham contato à noite. [63](#)

Um outro motivo folclórico antigo, e possivelmente muito antigo, foi encontrado nos julgamentos do norte da Itália envolvendo a 'dama' e seu 'bom jogo': um rito mágico pelo qual um animal, normalmente um boi, que havia sido consumido na festa da 'jogo', foi restaurado à vida no final. Isso foi amplamente estudado por Maurizio Bertolotti, e geralmente envolvia um suposto processo de juntar os ossos e a pele do animal e tocá-los com um cajado ou encher os com palha. O truque era essencialmente um engano,

porque os animais morriam logo depois ou ficavam debilitados para sempre: era realmente retratado como um meio de desviar a suspeita das bruxas. [64](#) Está registrado em confissões de pessoas julgadas por magia diabólica em Milão, Canavese, Val di Fiemme, Modena e Bolonha entre 1390 e 1559, e representa uma extensão da conveniente crença medieval, comumente encontrada em relatos de visitas de anfitriões espirituais a casas, que depois que eles e seus amigos humanos festejavam lá, a comida e a bebida que consumiam eram reabastecidas magicamente, para não deixar vestígios do roubo. Teve, no entanto, uma origem independente desta crença mais geral, pois foi atestada em dois relatos sucessivos dos milagres de São Germano, ambos datados do século VIII, em que o santo restaura um bezerro. Também está nas histórias do século XIII de Snorri Sturluson das divindades nórdicas pagãs, presumivelmente baseadas na tradição mais antiga, onde se trata da ressurreição pelo deus Thor de um rebanho de cabras, usando seu martelo. Bertolotti argumentou que o milagre do santo foi derivado da história de Thor, e que por trás de Thor, por sua vez, havia um mito de caça pré-histórico centrado em um "Senhor dos Animais" sobre-humano que fazia a presa dos caçadores renascer e assim assegurava um suprimento contínuo. de comida.

Wolfgang Behringer fez uma contribuição adicional para o estudo do motivo, trazendo mais milagres atribuídos a homens santos cristãos medievais da Holanda – St Pharaildis, St Thomas de Cantimpré e Wilhelm Villers – que diziam ter restaurado animais à vida de forma semelhante. Ele reconheceu que todas essas histórias podem ter sido inspiradas pela Bíblia, e especificamente pela visão do vale de ossos secos no Livro de Ezequiel, mas achou isso menos provável do que a hipótese de Bertolotti de um mito de caça pagão como o ponto de origem. Em apoio a isso, ele citou não apenas Snorri, mas a condenação de Burchard, já citada, da duradoura crença popular de que as bruxas canibais da mitologia germânica restauraram a uma vida breve as pessoas que elas matavam e comiam. Ele também produziu paralelos etnográficos, de uma tribo caucasiana que pensava que seu deus da caça revive animais mortos por seus devotos e o hábito de caçadores siberianos que deixavam os ossos de suas caças intactos para tornar possível a ressurreição. Ele se referiu a crenças semelhantes de outras partes da Ásia e da África. [65](#) Tudo isso é inteiramente plausível, embora a ausência da ressurreição de um animal dos ossos e do esconderijo em qualquer fonte pagã antiga real, grega ou romana, deva dar alguma pausa para uma aceitação conclusiva disso. O que o mundo antigo nos dá, em vez disso, é uma ideia, expressa mais vividamente nas *Metamorfoses* de Apuleio, de que as bruxas podiam restaurar magicamente um ser humano que mataram durante a noite a uma aparência breve, mas convincente, de vida plena; isso se harmonizaria com a tradição germânica citada por Burchard. Do jeito que as coisas estão, a tradição européia do uso de milagres e magia para ressuscitar um animal abatido de suas partes do corpo é medieval; e sua função mais óbvia nos julgamentos de bruxas é

representar uma fantasia pela qual pessoas relativamente pobres pudessem desfrutar de enormes refeições gratuitas de carne bovina sem pagamento ou retribuição. Esse sentimento de privilégio e gratificação está, como já foi sugerido antes, no cerne das crenças medievais nos anfitriões espirituais da noite que varreram os humanos favorecidos.

Suavidade Mediterrânea

Como foi dito anteriormente, a grande maioria das execuções modernas por bruxaria ocorreu entre 1560 e 1640. Este foi também o período em que as inquisições regionais que defendiam a pureza da religião católica romana na bacia do Mediterrâneo Ocidental, e que representavam alguns das máquinas investigativas e punitivas mais formidavelmente eficientes da Europa, lançou um ataque determinado às práticas mágicas de todos os tipos. Os resultados, no entanto, foram reconhecidos como notavelmente suaves: vários milhares de processos por magia renderam no máximo quinhentas sentenças de morte.⁶⁶ Isso se deveu a uma falta geral de senso de perigo de uma conspiração satânica, de modo que as acusações de adoração coletiva ao diabo e de pactos com Satanás eram muito raras. A tortura raramente era usada nos presos, e havia pouca pressão sobre eles para nomear cúmplices: em geral, as bruxas eram tratadas como pessoas ignorantes iludidas pelo Diabo, não como criminosas perigosas.⁶⁷ Em Veneza, os inquisidores realizaram mais de seiscentos julgamentos sobre magia entre 1550 e 1650, cerca de um quinto dos quais por feitiçaria, mas a maioria terminou em absolvição e nenhum em execução.⁶⁸ Da mesma forma, não há registros de execuções na Sicília, e a notória Inquisição espanhola conseguiu julgar mais de cinco mil pessoas por uso de magia entre 1610 e 1700, sem queimar nenhuma.⁶⁹ O português condenou uma pessoa à morte por tal delito, embora regularmente julgassem casos que diziam respeito à magia e, às vezes, o julgamento deles chegasse ao auge.⁷⁰ Os inquisidores em Malta não apenas processavam regularmente pessoas por usarem magia, mas também realizavam dois julgamentos em massa no século XVII, um envolvendo quarenta mulheres, e mesmo assim não proferiram sentenças de morte.⁷¹ Quando Louise Nyholm Kallestrup comparou as sentenças proferidas pelos tribunais do século XVII por atos de magia na Dinamarca e no distrito de Orbetello nos Estados Papais da Itália, ela descobriu que a sentença mais leve no sistema secular dinamarquês correspondia mais ou menos à mais dura pronunciada. pelos inquisidores de Orbetello.⁷²

Tal padrão exige explicação e, à primeira vista, a presença de tradições populares profundamente enraizadas nas terras mediterrâneas em questão, que trabalhavam contra a caça selvagem às bruxas, parece uma resposta em potencial plausível. Tal fator foi de fato defendido para a Espanha por Gunnar Knutsen, que chamou a atenção para as centenas de execuções registradas nas províncias mais ao norte nas décadas por volta de 1600, principalmente por tribunais seculares, e a ausência delas mais ao sul. Em um estudo sobre a Catalunha e Valência, ele comparou a situação na

primeira, onde a ideia de feitiçaria demoníaca se enraizou prontamente entre uma população rural tradicionalmente cristã em estreito contato com a cultura francesa, com a segunda. Lá, o campesinato consistia em grande parte de muçulmanos recém-convertidos, que mantinham do Islã a crença de que os magos deveriam ser capazes de controlar demônios em vez de se tornarem seus servos, juntamente com um fraco medo de feitiçaria e um conceito limitado de Satanás. Eles transmitiram essas noções a pelo menos alguns de seus vizinhos cristãos. [73](#) Deve haver verdade neste quadro: afinal, mostrou-se como os conceitos folclóricos existentes permitiram que o novo estereótipo da bruxa satânica se enraizasse muito cedo nos Pireneus espanhóis e se espalhasse por aquela região. Não havia influência islâmica na Itália continental, mas em grande parte da península (como em grande parte da Espanha) havia uma crença viva no poder do 'mau-olhado' de destruir involuntariamente e como uma força da natureza, e não do Diabo , do tipo que foi identificado como atenuando o medo de bruxas em outras partes do mundo. [74](#)

É muito provável que tais fatores culturais tenham atuado para impedir uma pronta recepção da imagem da bruxa demoníaca em grande parte do mundo católico mediterrâneo; e mais podem ser descobertos por estudos locais. [75](#) No entanto, também é evidente que, por si só, esses fatores são insuficientes para explicar a relativa ausência de caça às bruxas naquele mundo durante o período em que era mais prevalente no resto da Europa. Afinal, o norte da Espanha e da Itália foram berços da nova imagem da feitiçaria e cenários para muitos dos primeiros julgamentos, e o norte da Itália produziu alguns notáveis proponentes iniciais da necessidade de caçar bruxas. O bispo de Brescia queimou sessenta pessoas em 1510 e sessenta e quatro em 1518. [76](#) Os Alpes italianos e a planície da Lombardia foram provavelmente a área de caça às bruxas mais regular e letal durante o primeiro século em que o novo estereótipo da bruxa existia. Mesmo na região de La Mancha, no sul da Espanha, seis pessoas foram executadas por crimes relacionados à magia entre 1491 e 1510. [77](#) Além disso, há muitas evidências de que o conceito da bruxa demoníaca estava se espalhando pela bacia do Mediterrâneo e que havia crença pública suficiente para criar as condições para uma caça selvagem às bruxas se as autoridades estivessem inclinadas a isso. Em Veneza, as pessoas confessavam regularmente fazer pactos com demônios para obter seus desejos, e o sábado das bruxas apareceu em seis confissões de áreas rurais da república. Multidões pediam que as mulheres fossem queimadas como bruxas, e clérigos liam as obras de demonologistas que defendiam a caça às bruxas. [78](#) Novara, no extremo norte do Piemonte e no extremo noroeste da Itália, era exatamente o tipo de ambiente alpino que havia fomentado a nova imagem da feitiçaria satânica; no entanto, em 1609-11, no auge dos julgamentos no norte da Europa, a inquisição episcopal processou onze pessoas que confessaram ter participado plenamente do sábado e todas escaparam com sentenças de prisão. [79](#) Na Toscana, em

1594, um frade bêbado de demonologia torturou uma parteira para que admitisse que ela adorava Satanás no sábado e assassinava crianças sob suas instruções.⁸⁰ Na região de Otranto, no sudeste da Itália, fica claro pelos registros legais que o medo e o ódio à feitiçaria eram muito mais fortes entre a população em geral do que entre os clérigos.⁸¹ Em Valência, em 1588, os inquisidores se depararam com uma adolescente que alegava ter feito sexo com o Diabo e, no século seguinte, com uma mulher acusada de invadir as casas para enfeitiçar os habitantes, e um homem oferecendo seus serviços como feiticeiro. -localizador.⁸² A Sicília produziu uma mulher em 1587 que afirmava andar com outros pelo ar em bodes para adorar um casal real de espíritos que presidia uma festa e orgia.⁸³ Malta continha pessoas que confessavam invocar Satanás, e os primeiros portugueses modernos falavam frequentemente de pactos demoníacos, e ocasionalmente de voos nocturnos de bruxas e do sábado.⁸⁴

Claramente, então, a crença popular em toda a Itália e Península Ibérica, e suas ilhas acompanhantes, poderia ter assimilado o novo modelo de feitiçaria, e contrabalançar traços culturais só poderia ter retardado essa assimilação. Outro fator deve ter atuado, e Gunnar Knutsen o identificou em sua comparação entre Catalunha e Valência: na primeira, a Inquisição espanhola era muito mais fraca do que na segunda, e menos capaz de conter os magistrados leigos que responderam mais avidamente a uma medo público de bruxaria. Tal contenção foi o determinante crucial do resultado: em Valência a menina que confessou ter feito sexo com Satanás foi condenada a instrução religiosa (após uma surra), a mulher acusada de voo noturno foi absolvida e o pretendido caçador de bruxas foi punido. Em todos os outros casos de suposto diabolismo citados acima, foi observada moderação semelhante e os elementos diabólicos minimizados pelos inquisidores: a mulher que foi forçada a confessar feitiçaria demoníaca pelo frade italiano foi então libertada por ordem de seu superior. Estudos gerais da história das respectivas inquisições revelam uma formulação gradual da política central que tornou tais resultados a princípio possíveis e depois obrigatórios.

Em 1542, um tribunal central foi estabelecido em Roma para supervisionar as inquisições italianas locais e, na década de 1580, aconselhava cautela nos julgamentos locais de bruxas e a aplicava a alguns. Em 1575, o papa Gregório XIII decidiu que ninguém poderia ser preso simplesmente por causa de uma denúncia de alguém que já estava sendo julgado por feitiçaria, enquanto em 1594 o papa Clemente VIII baniu um bispo do sul da Itália que ele achava que o havia processado de forma muito imprudente. Por volta de 1600, o tribunal aceitou um protocolo que foi enviado à maioria dos inquisidores italianos da década de 1610: todas as supostas mortes por feitiçaria deveriam ser investigadas por especialistas médicos que operavam sob juramento; os suspeitos deveriam ser mantidos em celas diferentes para evitar que reforçassem mutuamente suas fantasias; e os investigadores

deveriam evitar quaisquer perguntas indutoras, identificar ódios locais operando em acusações e considerar apenas evidências objetivas. Isso tornou as condenações por bruxaria praticamente impossíveis e, depois de 1630, a autoridade papal efetivamente encerrou os julgamentos de bruxas na península italiana.⁸⁵

Um processo paralelo ocorreu na Espanha, onde a partir de 1525 o Conselho Supremo da Inquisição nacional começou a reduzir as sentenças de morte impostas aos suspeitos de bruxaria por seus representantes locais, acusando-os de credulidade excessiva e uso de tortura para forçar confissões. Em 1526, antecipou em décadas o decreto papal posterior, ordenando que ninguém fosse preso simplesmente pelo testemunho de alguém já acusado de feitiçaria. Também procurou assumir os casos daqueles formalmente acusados de feitiçaria que alegaram inocência. A última execução de alguém por feitiçaria por um membro da Inquisição em Aragão foi em 1535, e a última na Catalunha em 1548. Os julgamentos persistiram em Navarra e em 1609, uma série caça às bruxas do lado francês da fronteira se espalhou para aquela província e produziu um grande pânico, com quase duas mil acusações. Os primeiros inquisidores a lidar com eles, persuadidos da realidade de alguns, queimaram seis pessoas. Posteriormente, porém, o Conselho Supremo enviou um representante mais escrupuloso, Alonso de Salazar y Fries, que se convenceu da falsidade patente da maioria das confissões e da impossibilidade de prova clara no caso do restante. Seu relatório convenceu seus superiores, que também ficaram chocados com os custos da investigação. Depois disso, eles adotaram um código de regras para julgamentos de supostas bruxas satânicas que exigiam provas tão rigorosas que tornavam as condenações praticamente impossíveis. A caça às bruxas estava agora confinada às partes do nordeste da Espanha, especialmente a Catalunha, onde a autoridade da Inquisição era mais fraca e os julgamentos podiam ser conduzidos por tribunais seculares com relativa liberdade. Mesmo lá, no entanto, os inquisidores fizeram o possível para interromper o processo, reforçado pela autoridade real a partir de 1620, e no final da década de 1620 a Espanha estava aparentemente livre de julgamentos por feitiçaria diabólica.⁸⁶

A grande influência do Papado e dos espanhóis nas terras mediterrâneas ocidentais em geral explica por que os demais territórios da região seguiram a mesma trajetória no mesmo período. A nova supervisão e profissionalismo injetados no processo inquisitorial pela fundação de órgãos centrais de fiscalização parece, por si só, ter gerado uma atitude mais rigorosa e cética em relação às acusações de feitiçaria demoníaca, e uma crescente disposição para ver mesmo aquelas pessoas que confessaram ter relações com o Diabo como iludido e precisando de redenção. Essa mudança tornou-se então um fator na política de poder regional, pois as intervenções para impedir a crédula e destrutiva caça às bruxas permitiram aos tribunais centrais impor sua autoridade de forma mais eficaz sobre as localidades. Eventualmente, uma atitude cautelosa em relação às acusações

de feitiçaria e um programa de correção e não de extermínio para os condenados por tentar fazer magia tornou-se uma questão de identidade étnica. Os italianos do século XVII, em particular, poderiam ficar surpresos e horrorizados com a enorme contagem de corpos acumulada pela caça às bruxas no norte da Europa. [87](#) As inquisições mediterrâneas continuaram sendo máquinas proibitivamente eficazes para a perseguição de práticas mágicas, e mesmo punições moderadas como prisão, açoitamento e penitência pública teriam sido traumáticas para aqueles que as sofreram. Mesmo assim, eles resgataram uma região que representava cerca de um quarto da Europa do período mais concentrado e mortífero dos primeiros julgamentos de bruxas modernos. Parecem tê-lo feito, aliás, por causa dos desdobramentos políticos e ideológicos da elite religiosa, em que as crenças populares desempenhavam apenas um papel coadjuvante, em alguns lugares, e não decisivo.

O Centro Silencioso

O que dizer, porém, da área central dos primeiros julgamentos de bruxas modernos, onde a maioria de suas vítimas pereceu: as terras de língua alemã, as partes de língua francesa das bacias do Reno e do Mosela a oeste e a Polônia a leste? Já se notou que deles brotaram ricas tradições populares medievais, como as do 'exército furioso', Holle e Perchte, que deveriam ter se encaixado facilmente com o conceito de sábado das bruxas. Folcloristas modernos, liderados por Jacob Grimm, descobriram uma tradição ainda florescente de espíritos noturnos desse tipo, com fortes marcas regionais. Tudo isso atesta um conjunto prolífico de crenças, fundamentado na cultura das pessoas comuns, que deveria ter informado a natureza dos julgamentos de bruxas da mesma forma que os *striges*, os cavaleiros de lobos, as damas sobre-humanas e os guerreiros dos sonhos fizeram mais ao sul; e, no entanto, a maioria das evidências sugere que não. [88](#)

Ao dizer isso, é importante mais uma vez não esquecer as perspectivas mais profundas. A imagem da bruxa satânica que foi transmitida ao norte da Europa baseou-se em parte em um conceito antigo, o da *strix*, e a facilidade com que a zona cultural germânica a apanhou pode muito bem ter devido muito à sua antiga tradição nativa, de a bruxa canibal que atacou todas as faixas etárias em vez de especificamente crianças. [89](#) Essa tradição também pode ajudar a explicar por que a maioria dos acusados nessa região eram mulheres. Além disso, o conceito básico de feitiçaria era antigo, assim como o espectro do trabalho mágico que se estendia de bruxas a magos de serviço, e que muitas pessoas modernas muitas vezes viam mais como uma polaridade entre os dois. A crença de que o feitiço poderia ser curado se a bruxa concordasse em relembrá-lo era tão comum, difundido e arraigado que também deve ter sido muito antigo. Além disso, pode-se sugerir prontamente que crenças pré-existentes em espíritos que voavam ou cavalgavam à noite tornariam o sábado das bruxas mais fácil de adotar. A narrativa básica da tentação por um demônio (ou o Diabo) com a qual a maioria das confissões à feitiçaria satânica deveria ter começado deve ter se

baseado no motivo comum e difundido do conto popular de espíritos amigos que encontram seres humanos angustiados, geralmente em um lugar distante. de portas, e tornam-se seus ajudantes. Não é surpreendente, em vista disso, que os nomes dados aos demônios assistentes nas confissões de feitiçaria feitas na parte norte da Europa Continental fossem às vezes atribuídos a fadas ou seres equivalentes. [90](#) Além desses truismos históricos, por mais fundamentais e importantes que sejam, não há muito o que registrar. As ofensas atribuídas às bruxas variavam ligeiramente entre as regiões: por exemplo, elas eram comumente acusadas de provocar tempestades destrutivas nos Alpes, sul da Alemanha e sul da França, enviar lobos para matar gado na Lorena e roubar leite na Escandinávia, Polônia e muito mais. do norte da Alemanha. Esses as distinções podem muito bem repousar em tradições muito mais antigas, mas provavelmente tinham, além disso, um aspecto funcional, refletindo a natureza da economia local. Outras características regionais ou nacionais específicas atribuídas à feitiçaria também podem se basear em antigos motivos folclóricos: as bruxas dinamarquesas eram consideradas mais propensas a causar doenças do que a morte, e aquelas imaginadas no norte da França e no sul da Holanda eram especialmente dadas a infligir impotência. [91](#) Embora o pacto demoníaco fosse central para os julgamentos de bruxas na maior parte deste coração, o conceito de assembleias de bruxas – o sábado – era mais raro em alguns do que em outros, e não está claro se isso se deveu a predisposições de crença baseadas em crenças locais. noções do sobrenatural, ou acidentes na importação da nova ideia de bruxa. O mesmo é verdade nos retratos das atividades das bruxas. Nos distritos de língua alemã de Lorraine, acreditava-se que eles se reuniam em grupos de tamanhos variados e atacavam outros humanos coletivamente; enquanto nas partes de língua francesa eles se reuniam em assembleias de tamanho padrão e operavam como indivíduos. É certamente tentador ver diferenças culturais antigas por trás dessas variações, mas impossível prová-las. [92](#)

Motivos folclóricos específicos raramente são mais fáceis de detectar nos ensaios em toda a região. A Polônia tinha tradições folclóricas de um Diabo mais inofensivo e brincalhão do que o geralmente imaginado em outros lugares; e estes *podem* ter sido influenciados por crenças pré-cristãs em espíritos da madeira e da água, e espíritos domésticos que podiam ser aplacados com presentes. Traços de demônios brincalhões aparecem nos julgamentos poloneses, mas o historiador que os observou também apontou que a relação entre as crenças populares pagãs antigas e as primeiras crenças populares modernas em espíritos da natureza, e entre ambos e imagens de demônios, permanece especulativa. [93](#) julgamentos alemães às vezes lançavam imagens folclóricas. Em um deles em Rottenburg, no sudoeste, um homem foi acusado de aparecer no sábado como um caçador montado, uma figura fantasmagórica do folclore local; e em todo o sul da Alemanha alguns dos crimes alegados contra as bruxas eram aqueles

associados a espíritos locais malévolos. [94](#) Quando os aldeões de Gebsattel, na Alemanha central, afirmaram em um caso em 1627 que as bruxas estavam especialmente no exterior na Noite de Walpurgis (30 de abril), eles estavam ecoando uma tradição encontrada em todo o norte da Europa que atribuía qualidades misteriosas a essa data. [95](#) Tais detalhes são, no entanto, relativamente raros e incidentais. Quando Edward Bever considerou os registros de julgamentos no sudoeste da Alemanha, ele reconheceu que a região estava repleta de tradições de um mundo espiritual paralelo, operando amplamente independentemente do cristão ortodoxo, no qual algumas pessoas podiam participar; mas isso apareceu notavelmente pouco nos casos reais que ele estudou. [96](#)

Um grande exemplo da maneira como as pessoas no coração europeu construíram histórias sobre feitiçaria satânica é fornecido por suas respostas à questão de como as bruxas viajavam para o sábado. Apresentado com ele, geralmente sob interrogatório e muitas vezes sob tortura, os indivíduos apresentaram uma variedade de respostas, refletindo parcialmente a crença local, mas também o que eles poderiam imaginar ou inventar no local em resposta a um estereótipo europeu articulado pelos promotores. Como resultado, esses métodos apresentados em demonologias se multiplicaram com o tempo. No *Malleus maleficarum* de 1486, a mesma ideia registrada nos primeiros julgamentos de bruxas alpinos foi mantida: que as bruxas montavam em um pedaço de madeira untado com uma pomada feita parcialmente de gordura de bebê humano. [97](#) Na época em que Jean Bodin escreveu, quase um século depois e baseando suas informações em julgamentos no sul da França e na Itália, as ideias já estavam elaboradas. Dizia-se agora que algumas pessoas aplicavam a pomada em seus próprios corpos e depois voavam, enquanto outras, com ou sem usar a graxa, montavam animais de diferentes tipos, ou uma vassoura ou uma vara. [98](#) Noções mais antigas estavam surgindo assim, pois o uso de unguento no próprio corpo era atribuído às bruxas romanas nas ficções de Apuleio e Luciano (ou de quem estivesse escrevendo em seu estilo), enquanto as hostes de Diana haviam montado em bestas em o *cânon Episcopi*. Pouco depois de Bodin, Nicholas Remy registrou que pessoas que ele havia julgado por feitiçaria em Lorraine em meados da década de 1580 confessaram ter voado pela chaminé para o sábado, ou se ungido e colocado um pé em uma cesta, ou colocado um em uma vassoura untada. . Outros montaram uma rede de vime ou juncos depois de falar um feitiço, ou em um porco, touro, cachorro preto ou vara bifurcada; ou simplesmente andou. [99](#) Do outro lado da Europa Central, nos registros dos julgamentos poloneses, as histórias contadas eram igualmente variadas: uma mulher alegava voar pela chaminé, outra andar de carro normal, outra a cavalo e uma quarta um trabalhador enfeitiçado , enquanto um quinto voou depois de passar pomada. [100](#) registros alemães mostram o mesmo padrão. [101](#) Alguns povos tinham uma visão mais restritiva das opções: nos julgamentos suecos,

dizia-se apenas que as bruxas montavam animais ou humanos enfeitiçados.
[102](#) Em 1612, Pierre de Lancre tentou racionalizar a desconcertante variedade de testemunhos disponíveis em sua própria experiência como juiz de primeira instância. Ele decidiu que algumas pessoas só participavam do sábado em sonhos ou pensamentos, enquanto seus corpos permaneciam na cama. Aqueles que entraram em forma física o fizeram caminhando, ou usando a pomada de gordura de bebê, em seus próprios corpos ou em cajados, vassouras ou animais, o que dava aparente poder de vôo a qualquer um deles – embora ele mesmo concluisse que esse poder aparente sempre foi uma ilusão diabólica. [103](#)

É difícil em meio a tudo isso encontrar quaisquer formulações locais distintas de um aspecto tão importante da construção da feitiçaria satânica. O que chama a atenção, em vez disso, é a propagação em toda a Europa do que se tornou uma gama de opções notavelmente padrão, da qual as pessoas selecionavam de acordo com a escolha local ou individual. Embora as opções tenham surgido originalmente como resultado de provações particulares, e algumas se baseassem em idéias antigas, sua propagação foi o trabalho das elites que introduziram a construção do sábado em área após área.

Essa conclusão pode ser válida em relação ao papel geral desempenhado por motivos folclóricos e antigos específicos nos julgamentos de bruxas na zona central da Europa, onde a maioria desses julgamentos ocorreu. A massa de pesquisas recentes sugere não apenas que tais motivos desempenharam um papel ocasional, incidental e marginal, mas que o fenômeno oposto foi imensamente poderoso: o estereótipo recém-desenvolvido de feitiçaria satânica desenvolvido por pregadores e inquisidores medievais teve um impacto considerável no popular imaginário, uma vez introduzido em uma área. É certo que o fez lentamente, de forma irregular e com algumas características enfatizadas ou adotadas mais em determinados lugares do que em outros, mas mesmo assim tornou-se amplamente aceita e compreendida pelas pessoas que aparecem nos julgamentos como acusadores e acusados; de fato, as provações representavam um meio especialmente vívido de transmiti-lo. Em muitas partes da Europa, especialmente fora da zona central, as pessoas foram processadas apenas por supostos atos de magia nociva, sem qualquer referência a um pacto com Satanás ou assembleias organizadas. No entanto, pode-se argumentar fortemente que a prontidão das elites europeias em permitir tais processos foi impulsionada por uma maior consciência e medo da feitiçaria produzida pelo estereótipo de uma religião satânica.

Nesse contexto, vale a pena perguntar quanto quaisquer aspectos de tal religião foram encenados por qualquer uma das pessoas posteriormente acusadas de feitiçaria: alguma delas realmente tentou ser bruxas satânicas? Esta questão da 'realidade' da feitiçaria foi colocada no contexto global como parte do primeiro capítulo do presente livro (uma passagem que os leitores podem querer revisitar neste momento), e foi sugerido lá que é

muito difícil chegar a quaisquer conclusões firmes a respeito dele mesmo em contextos em que pessoas vivas pudessem ser entrevistadas por estudiosos. É ainda mais difícil fazê-lo quando o testemunho é refratado por meio de textos escritos antigos. Esse problema é resumido por duas declarações de especialistas recentes. Um é Robin Briggs, que declarou que "a bruxaria histórica europeia é simplesmente uma ficção"; o outro é Brian Levack, que afirmou que "tem uma base sólida na realidade, na medida em que certos indivíduos em praticamente todas as sociedades de fato praticam magia nociva ou maligna". [104](#) Ambos são de fato complementares, porque se referem a fenômenos diferentes. Para Briggs, a feitiçaria representava a crença de que as pessoas faziam pactos com o Diabo para capacitá-los a causar danos mágicos genuínos em outros humanos, e se reuniam em assembleias para adorá-lo e se envolver em atividades assassinas e repugnantes. Levack estava falando apenas de tentativas de ferir os outros por meio de magia. Ambos, no entanto, exigem mais interrogatório.

Há muitas evidências a favor do ditado de Levack. Como ele mesmo apontou, tábua de maldição e imagens presas com alfinetes são evidências sólidas de tentativas antigas de prejudicar ou coagir os outros, enquanto os livros medievais e modernos de magia ceremonial contêm feitiços destrutivos. Os registros judiciais do início da Europa moderna estão cheios de casos comprovados de indivíduos que tentaram danificar ou matar por meios físicos, e que foram ouvidos para proferir maldições contra outros. Parece impensável que alguns deles não usariam feitiços agressivamente se acreditassesem que funcionariam. O problema é o de prová-lo em qualquer caso individual. Esta foi a razão pela qual os inquisidores da república de Veneza nunca condenaram ninguém pelo crime específico de dano mágico: mesmo nos casos em que provas materiais – de objetos suspeitos como ossos, penas e inscrições – foram produzidas nas casas das supostas vítimas, tudo poderia ter sido plantado ou chegado lá por meios inocentes. [105](#) Onde tais profissionais treinados não puderam encontrar soluções no local, os historiadores não podem esperar fazer melhor. A questão termina em um paradoxo em que há uma certeza virtual em princípio de que as pessoas tentaram fazer feitiçaria em toda a Europa moderna, mas nenhuma maneira aparente de demonstrá-la conclusivamente no caso de qualquer indivíduo nomeado. Um problema semelhante acompanha a ousada tentativa de Edward Bever de estender à Europa os insights obtidos por médicos que trabalham no mundo em desenvolvimento e discutidos no primeiro capítulo deste livro: que alguém que acreditasse com absoluta certeza que havia sido enfeitiçado poderia adoecer como um resultado e até morrer. Ele reuniu uma série de insights médicos e psicológicos mais recentes para mostrar a maneira pela qual esse medo pode enfraquecer o sistema imunológico e pressionar órgãos vulneráveis, tanto de humanos quanto de gado: nesse sentido, na Europa como em outros lugares, a feitiçaria poderia "trabalhos". [106](#) Com essa distância no tempo, no entanto, é medicamente impossível provar que isso realmente aconteceu

no caso de qualquer uma das supostas vítimas modernas de bruxas, muito menos que qualquer um dos acusados realmente realizou as ações necessárias para criar tal efeito. . Mais uma vez, uma presunção razoável não pode ser fundamentada em provas conclusivas.

Um problema bastante diferente, mas igualmente considerável, acompanha os elementos diabólicos da feitiçaria moderna e todo o conjunto mental do culto satânico das bruxas desenvolvido no século XV. Aqui, em certo sentido, não há como superar um enorme abismo conceitual, porque os historiadores modernos rejeitam completamente a realidade literal desse culto, por mais que tentem entender e explicar a crença nele. Nisso, eles estão simplesmente seguindo o caminho traçado pela própria opinião acadêmica moderna, que veio, primeiro na prática e depois na teoria, a abandonar essa crença. Afinal, os europeus medievais também não o tinham, até o século XV, e em uma longa perspectiva histórica foi um fenômeno de vida relativamente curta. Seu abandono, no entanto, significa que há um ponto em que todo historiador dele simplesmente opta por não acreditar no testemunho daqueles que o sustentaram, como uma decisão arbitrária: há, afinal, ampla evidência aparente em primeira mão registrada de que pessoas trabalhavam bruxaria em parceria com demônios a quem eles adoravam, e nenhum meio objetivo de provar conclusivamente que tudo isso é falso. Simplesmente decidimos rejeitá-lo como algo que não seja uma ficção ou uma metáfora. Esta é uma área de investigação na qual nenhum investigador acadêmico jamais se torna nativo, pois não há casos conhecidos de um estudioso profissional da caça às bruxas moderna que veio a acreditar na ideologia que a sustentava. [107](#) Tampouco há agnósticos: nenhum historiador acadêmico dá abertamente o benefício da dúvida à ideia de que Satanás pode ter sido ativo no início da Europa moderna da maneira descrita por tantas supostas bruxas confessas. Todos nós escolhemos não acreditar, por causa do registro sombrio dos resultados de acreditar.

Isso ainda deixa em aberto a questão de saber se havia realmente aspirantes a bruxas satânicas no início da Europa moderna. Em outras palavras, uma vez que os demônios estão fora de cena, exceto como personagens fictícios, houve pessoas que se reuniram para adorá-los e cometeram as ações envolvidas nesse culto, conforme descrito nos relatos do sábado? Aqui novamente, apesar de tantos testemunhos aparentes, toda a pesquisa profissional do último meio século parece se unir em torno da conclusão de que não havia, e que todas as assembleias de bruxas descritas nos registros eram ilusórias. Além disso, como descrito anteriormente, há um consenso igual de que os relatos dessas assembleias não eram retratos equivocados ou distorcidos de alguma outra tradição religiosa, como uma pagã: eles simplesmente nunca aconteceram. Parece, portanto, que no caso da tentativa de uso de feitiçaria por pessoas modernas, temos uma forte presunção de que algo aconteceu sem ser capaz de provar que aconteceu, enquanto no caso da religião das bruxas satânicas, temos ampla evidência para a existência de algo, que desconsideramos por ser incrível. Usando a lógica

que foi aplicada à tentativa de uso da própria feitiçaria, é fácil acreditar que alguns indivíduos, em momentos de desespero e dor, oravam ao Diabo, ou demônios, por socorro contra seus inimigos ou perseguidores, e alguns podem ter ofereceu-lhe um pacto para ganhá-lo. Em uma era pós-Reforma em que um grande número de pessoas mudou sua fidelidade de uma forma de cristianismo para outra, estigmatizada por sua antiga denominação como uma paródia satânica, isso pode não ter sido um passo tão difícil para eles. Além disso, há evidências sólidas de que durante o período após os julgamentos das bruxas, em que a ofensa foi menos letal, os indivíduos elaboraram pactos que esperavam fazer com Satanás em um esforço para obter seus desejos mundanos: a evidência consiste na pactos em si, aos quais os escritores (principalmente homens e soldados urbanos) admitiram. [108](#) O problema é que quando a maioria dos pactos demoníacos são descritos em registros de julgamentos de bruxas e literatura demonológica, eles são acompanhados por elementos que a era moderna considera fantásticos; e qualquer tentativa de reconstruir o que realmente aconteceu deve ser especulativo e depender de uma reordenação arbitrária e subjetiva do material de origem. Todos esses fatores convergem para o problema final de como esses elementos fantásticos chegaram ao testemunho em primeiro lugar. Em muitos casos, eles foram claramente induzidos por tortura, confinamento em terríveis condições físicas e emocionais, intimidação e lavagem cerebral. [109](#) Em outros, porém, não o foram. Quando o cético inquisidor Salazar chegou a Navarra determinado a desvendar o pânico sobre a feitiçaria ali, seu problema não estava em discernir as inverdades contadas pelos acusadores, mas em discernir as contadas pelos acusados, que forneciam confissões detalhadas em enormes quantidade. Apenas a análise mais paciente conseguia revelar suas contradições e inconsistências, para que ele pudesse relatar categoricamente a seus superiores que "não se deve acreditar nas bruxas". [110](#) Sonhos vívidos, estados de transe, alucinações, esquizofrenia, síndrome da falsa memória e síndrome de Estocolmo, e uma proeminência entre aqueles que fazem confissões voluntárias e detalhadas de crianças e jovens adolescentes podem, em suma, explicar esse fenômeno; mas, em última análise, eles não podem. Gustav Henningsen, estudando as confissões das mulheres sicilianas que afirmavam interagir com "senhoras de fora", concluiu que o sonho não explicava a maneira como essas pessoas falavam de viajar em grupos três noites por semana. Em sua opinião, tal atividade imaginária regular e intencional só poderia ser explicada por algum tipo de técnica que induzisse um sono em transe que possibilitasse experiências mentais coletivas por meio da comunicação telepática. Ele se perguntou se as experiências do sábado das bruxas haviam sido alcançadas pelos mesmos meios. [111](#) Naquele momento, ele havia ultrapassado os limites do conhecimento científico atual; e este é o território ao qual o estudo da bruxaria do início da era moderna pode finalmente nos levar. Tal passo dependeria, no entanto, da certeza de que as mulheres sicilianas em questão não estavam exagerando a

regularidade e a coerência das experiências oníricas como parte da defesa de suas reputações como magos de serviço dotados de bons espíritos. É difícil ver como alcançar tal certeza.

Tudo isso, além disso, ainda deixa um problema mais amplo de saber se algum tipo de atividade de grupo, envolvendo qualquer tipo de ritos mágicos, estaria por trás de acusações e confissões de feitiçaria satânica. Ninguém se esforçou tanto para encontrar alguns nas fontes continentais do que Edward Bever, trabalhando nos registros de julgamentos no estado alemão de Württemberg. Ele mostrou como a ideia de feitiçaria diabólica chegou à elite local por meio de trabalhos impressos e da universidade local, e depois foi espalhada para a população, principalmente pela Igreja Luterana local. Ele atribui o conteúdo da maioria das acusações e confissões a sonhos, delírio, substâncias psicoativas, experiências fora do corpo, falsas memórias, mentiras, auto-hipnose, erros de percepção, transtornos de personalidade e outras formas de dissociação cognitiva. Ele também descarta a possibilidade de que os acusados formassem algo como uma seita religiosa ou contra-religiosa, mas deixa em aberto a de que algumas pessoas se envolveram em atividades coletivas nas quais compartilharam ideias sobre magia, e até mesmo iniciaram outros em meios de trabalhá-la. O problema com isso, novamente, é uma prova. Sua principal testemunha é um suposto mago de serviço julgado por feitiçaria, que alegou ter aprendido sua magia no reino da deusa Vênus, escondida em uma montanha da maneira descrita no famoso romance medieval tardio de Tannhäuser, que já apareceu no presente livro. Bever ficou impressionado com o tom pessoal do relato e a maneira como ele se conformava com as experiências relatadas internacionalmente, definidas como xamânicas por muitos estudiosos: mas ele sabiamente reconheceu que poderia ter sido o resultado de sonhos ou de uma imaginação ativa, e não de um tradição xamânica local e, de fato, muito disso soa fantástico. [112](#) O que é certo é que os mágicos às vezes se uniam para operações ad hoc nas quais os números podiam contar, mais obviamente a detecção de tesouros enterrados; mas essa é toda a certeza que possuímos. [113](#)

Há, portanto, um curioso paradoxo na relação entre os primeiros julgamentos de bruxas modernos e a tradição antiga e folclórica. Por um lado, tem sido repetidamente enfatizado que a construção da bruxa satânica que subjaz aos julgamentos se baseava em imagens e idéias muito antigas; na verdade, até certo ponto, liberou os medos associados a eles depois de cerca de seis séculos em que foram amortecidos pela relutância dos clérigos cristãos em levá-los muito a sério. Por outro lado, a nova construção levou muito tempo para se desenvolver e um tempo ainda mais longo para se espalhar amplamente, e era completamente medieval tardia, baseada em idéias e preocupações cristãs ortodoxas. Além disso, a contribuição direta de motivos e tradições mais antigos para a real incidência e natureza dos julgamentos foi mínima. Era mais marcante na periferia da zona principal dos ensaios, no extremo norte e sudeste da Europa e em um cinturão ao

longo da bacia hidrográfica sul dos Pirinéus e Alpes e nas áreas de planície abaixo dela. No coração das provações era de fato muito pequeno, apesar da existência de um folclore florescente e amplo sobre mundos espirituais noturnos, e mesmo nas áreas periféricas em que se destacava mais fortemente, aparecia apenas em minoria, e geralmente em pequeno minoria, de julgamentos. Em um cinturão de território que vai de Finnmark através da Finlândia até as terras do Báltico, provavelmente afetou o gênero das acusações, mas em geral as evidências do julgamento servem incidentalmente para expor crenças populares em vez de crenças populares que servem para explicar muito sobre os julgamentos. Estes últimos foram impulsionados e dominados, em vez disso, por um novo conceito quase pan-europeu de feitiçaria, propagado pelas elites e aceito na cultura geral. Tal conclusão é, no entanto, baseada em um levantamento geral das evidências geradas por estudos locais abrangendo o continente. Ainda há uma chance de que uma investigação de questões relacionadas aos julgamentos de bruxas, focada em uma determinada região, possa empregar insights retirados de culturas antigas e medievais para explicar padrões que outras perspectivas não conseguem. Esse tipo de leitura atenta ainda pode trazer novas respostas para os problemas existentes dentro do assunto, e a última parte deste livro consistirá em uma série deles focados na Grã-Bretanha: uma ilha ao mesmo tempo equipada com o tipo certo de registros, uma rica mistura de culturas e uma ampla tradição de erudição existente, todos prontamente acessíveis ao autor.

PARTE III
PERSPECTIVAS BRITÂNICAS

8

BRUXAS E FADAS

E folclore foram reconhecidos como uma disciplina, no final do século XIX, seus praticantes identificaram uma crença britânica no início da era moderna em uma conexão entre supostas bruxas e seres terrestres semelhantes a humanos comumente chamados de elfos ou fadas. Isso é especialmente evidente nos registros de julgamentos de bruxas escocesas, e estas últimas têm sido uma fonte importante para o estudo da tradição britânica de fadas. [1](#) Essa importância foi reforçada nos últimos anos por Carlo Ginzburg, que fez deles um grande suporte de seu argumento de que um antigo substrato de ideias xamanísticas subjaz ao conceito de sábado das bruxas. Ele chamou a atenção para as confissões de alguns dos acusados de que tinham ido visitar as fadas, e especialmente sua rainha. Estas ele considerou experiências de transe e análogas às reivindicações dos europeus continentais de viajar com a 'Lady' ou 'Ladies' à noite. Ele concluiu que, com as evidências escocesas adicionadas às dos Alpes, Itália e sudeste da Europa, "agora podemos reconhecer o eco distorcido de um culto extático da tradição celta", dedicado a deusas noturnas. [2](#)

A hipótese de Ginzburg foi ignorada pela maioria dos especialistas nos julgamentos escoceses e no folclore escocês, mas influenciou dois autores britânicos que representam as principais exceções à falta de impacto de suas idéias sobre feitiçaria em estudiosos de língua inglesa. A primeira foi Emma Wilby, que seguiu sua abordagem, e de estudiosos associados, como Éva Pócs e Gábor Klaniczay, em dois livros. Um, publicado em 2005, considerou a relação entre fadas e magia no início da Grã-Bretanha moderna, para argumentar que tanto as bruxas quanto os magos de serviço, pelo menos em muitos casos, extraíram suas idéias e práticas de encontros previstos com um mundo espiritual. [3](#) Eles o fizeram, ela sugeriu, em estados alterados de consciência semelhantes aos empregados pelos xamãs, e baseando-se em um conceito animista pré-cristão do mundo do qual a maioria dos espíritos com quem eles lidavam, e especialmente fadas, descendiam. Ela teve o cuidado de não se referir a esse conceito como "pagão" (mais do que o próprio Ginzburg havia feito), enfatizando que os primeiros plebeus modernos geralmente tinham um cosmos povoado por figuras sobrenaturais de origem cristã e pré-cristã. [4](#) Ela também evitou qualquer tentativa de provar a continuidade entre o xamanismo antigo e as primeiras crenças modernas, preferindo comparações interculturais, principalmente com xamãs na moderna Sibéria e nas Américas. Estes, ela sugeriu, tinham muito em comum com bruxas e magos de serviço britânicos, embora ela admitisse que a evidência de estados de transe entre eles era muito limitada.

Seu segundo livro, em 2010, foi um estudo de caso estendido que aplicou suas ideias ao julgamento individual de bruxas mais sensacional da história

escocesa, o de Isobel Gowdie em Auldearn no Moray Firth em 1662: é aquele que deu a palavra 'coven' para o mundo como o termo mais comum para um grupo de bruxas. Gowdie fizera confissões extraordinariamente detalhadas e lúgubres de suas atividades como bruxa, incluindo uma sucessão de delitos malévolos e vôos noturnos e um relacionamento tanto com o Diabo quanto com a rainha e o rei das fadas. Ela geralmente era considerada louca por estudiosos anteriores, mas Wilby defendeu uma interpretação dela como uma mágica de serviço e contadora de histórias inspirada em encontros visionários com espíritos, reais ou não. No processo, Wilby fez uma excelente reconstrução do contexto social e cultural local dentro do qual Gowdie operava e, incidentalmente, um caso particularmente bom de que ela e seus amigos *poderiam* realmente ter sido satanistas engajados em magia maléfica. [5](#) Wilby reconheceu a forte probabilidade da presença de falsa confissão e síndrome de falsa memória em seu depoimento, e ela também havia se dado conta de como as ideias de Carlo Ginzburg eram controversas entre os especialistas, especialmente na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. No entanto, ela sentiu que este último precisava reconhecer a possibilidade de que algum tipo de experiência visionária estava por trás das alegações de Gowdie, e que estava relacionada a práticas xamânicas, talvez até como membro de um "culto" local.

Até agora, o efeito das idéias de Emma Wilby sobre os especialistas em história britânica moderna foi silenciado, e é verdade que são leituras altamente especulativas de registros que poderiam ser interpretadas de outras maneiras. [6](#) Não há, por exemplo, nenhuma evidência concreta de que Isobel Gowdie fosse uma praticante de magia ou uma contadora de histórias, ou teve experiências visionárias de qualquer tipo. Se ela tivesse o último, ainda é possível que ela fosse uma fantasista psicótica, cujos delírios eram fortemente condicionados por motivos culturais predominantes. Apesar disso, na maior parte do tempo, o que Wilby tem se esforçado para fazer é persuadir os estudiosos que até agora ignoraram a possibilidade de que a experiência visionária possa estar por trás das confissões de bruxaria britânicas e do trabalho de praticantes de magia a aceitá-la como uma interpretação viável da evidência. [7](#) Sugere-se aqui que ela conseguiu fazer este caso.

O segundo estudioso britânico a ser influenciado pelas ideias de Carlo Ginzburg foi Julian Goodare, que já havia se estabelecido como um dos principais especialistas no início da Escócia moderna. Ele distinguiu seus próprios argumentos daqueles de Ginzburg e Wilby, notando que ninguém havia adotado as teorias do primeiro por completo, e recusando-se a imitar o "mergulho no passado arcaico" de Ginzburg, ao mesmo tempo em que discordava de algumas das sugestões deste último, mas achava que o idéias de ambos tinham valor. Ele afirmou que "profundas crenças folclóricas ou estruturas míticas eram importantes para a maneira como as pessoas comuns conceituavam a feitiçaria", e creditou a Ginzburg o fato de chamar a atenção para essa ideia. [8](#) Sua principal ilustração pessoal disso veio em

2012 – para destacar um texto escocês de meados da década de 1530, que falava de fadas e afirmava que 'alguns dizem que realizam reuniões com uma multidão incontável de mulheres simples que eles chamam em nossa língua de criaturas'. A última expressão significava seres abençoados ou sortudos, e se repetiu na Escócia até o século XIX. Goodare interpretou como significando uma classe de entidade sobre-humana semelhante, mas distinta das fadas. A partir desta e de outras menções a eles em fontes escocesas, e analogia com a crença siciliana nas 'damas de fora', ele hipotetizou a existência no início da Escócia moderna de um 'culto'⁹ de 'praticantes mágicos xamanísticos', principalmente mulheres, que afirmavam se comunicar com esses seres e às vezes eram chamados de 'inteligentes'. Ele sugeriu que eles alegavam fazer essa comunicação voando à noite com os 'wights', à maneira dos seguidores da 'Lady' Continental, e que na realidade eles se engajavam em estados de transe e visões extáticas. A influência de Ginzburg e Wilby nessa reconstrução deve ser clara, assim como a da obra de Éva Pócs e Gustav Henningsen, mas sua forma era a de Goodare.¹⁰ Não se passou tempo suficiente no momento em que escrevo para que as reações a ele sejam registradas entre os colegas, mas o próprio Goodare posteriormente o seguiu com outro ensaio no qual especulou como o 'culto' dos 'wights' poderia se encaixar o quadro mais amplo da cultura escocesa moderna, especialmente no que diz respeito à crença nas fadas e à experiência visionária.¹¹ O trabalho desses estudiosos, portanto, levanta cumulativamente algumas questões importantes para a história do início da Grã-Bretanha moderna: qual era a relação entre magos de serviço e bruxas acusadas e fadas; esse relacionamento era o mesmo em toda a Grã-Bretanha; e o seu desenvolvimento, e o das ideias relativas às fadas em geral, pode ser rastreado ao longo do tempo? Resta ver até que ponto as abordagens adotadas no livro atual podem fornecer respostas.

Fadas e magos

A técnica geral do livro de estreitar os círculos de perspectiva pode ser aplicada à primeira questão colocada acima. Uma pesquisa global revela que em todos os continentes habitados, acreditava-se que os magos de serviço (embora aparentemente não necessariamente) derivassem pelo menos parte de sua habilidade e conhecimento de lidar com seres sobre-humanos, o último mais comumente em forma de espírito. Da mesma forma, as bruxas eram comumente pensadas para cooperar com os espíritos malignos em suas obras de destruição.¹² Os xamãs 'clássicos' da Sibéria eram, portanto, um exemplo extremo de um padrão generalizado, em sua dependência de espíritos assistentes para realizar sua magia de serviço. Ficará claro a partir dos capítulos anteriores, também, que os magos de serviço europeus também frequentemente afirmavam obter seus poderes e conhecimento através da comunhão com os espíritos. Isso era verdade para os seguidores da 'Senhora' ou 'damas' desde sua primeira aparição no século IX, em todo o seu alcance. O homem que disse ter aprendido seu ofício mágico no Venusberg, e os escandinavos que confessaram ter feito isso ao

se comunicar com trolls ou espíritos da floresta, também podem ser lembrados. Por outro lado, na maior parte da Europa há uma aparente ausência de evidência de que a maioria dos magos de serviço se identificaram, ou foram identificados, como vindos de suas reputadas habilidades por este meio. De fato, havia algumas tradições regionais marcantes que derivavam os poderes de tais figuras de outras fontes. Os "guerreiros dos sonhos" do sudeste, incluindo os *benandanti*, fornecem um exemplo notável de um, no qual a habilidade especial era atribuída ao nascimento com uma coifa. No entanto, na própria região dos 'guerreiros dos sonhos' havia também um tipo paralelo de praticante, a quem Eva Pócs deu o nome de 'fadas mágicas'. [13](#) Eles foram encontrados em todo o sudeste da Europa, da Grécia através dos Balcãs até a Eslovênia, Croácia, Romênia e (possivelmente) Hungria, e supostamente aprenderam suas habilidades, especialmente a cura, de seres locais que podem ser equiparados às fadas britânicas. Acreditava-se que esses seres, muitas vezes tomando a forma de grupos de belas mulheres, causavam muitos dos problemas que seus pupilos humanos curavam, mas também podiam dar boa sorte e abundância. Alguns dos magos que interagiram com eles foram formados em sociedades, e a maioria era do sexo feminino; acreditava-se que muitos viajavam com essas padroeiras espirituais à noite, fazendo com que parecessem uma extensão do sudeste da tradição registrada pela primeira vez no *cânone Episcopi*, e sua sobrevivência mais longa registrada, talvez junto com as *donas sicilianas* de Gustav Henningsen. Muitas das informações sobre essas pessoas consistem em folclore coletado nos tempos modernos, mas há referências aleatórias a eles nos primeiros registros modernos da Dalmácia e da Croácia, funcionando como curandeiros e caçadores de bruxas. [14](#) No entanto, vale a pena repetir que mesmo dentro de sua região eles representavam apenas uma variedade de magos de serviço, e que a maior parte da Europa parece não ter tradições coletivas de seu tipo. Além disso, os seres feéricos eram apenas um tipo de entidade sobre-humana a quem os magos supostamente poderiam pedir ajuda: na Espanha e em Portugal, os mais comuns Acreditava-se que o tipo de pessoa que oferecia serviços mágicos tinha poderes de santos particulares. [15](#)

O registro europeu é, portanto, irregular, mas a Grã-Bretanha parece ser um terreno especialmente promissor para uma conexão entre mágicos e fadas. Por muito tempo, foi observado por estudiosos do folclore das fadas, e o ocasional historiador interessado no assunto, que os magos de serviço britânicos frequentemente afirmavam ser instruídos por esses seres. [16](#) Uma conexão entre tais seres e bruxas acusadas também foi reconhecida há muito tempo, como dito acima. Vale a pena apresentar as evidências (agora mais conhecidas) dessas relações, para alinhá-las com as questões colocadas anteriormente. Começando na Escócia, tal conexão aparece no primeiro julgamento por bruxaria para deixar uma acusação detalhada, a de Janet Boyman de Edimburgo, provavelmente em 1572. Ela disse que havia aprendido habilidades de cura de um rito ensinado por um colega mago de

serviço que convocou os 'bons vizinhos', um pseudônimo normal para fadas, e com eles ganhou conhecimento dos costumes dos 'sely wights', o que lhe permitiu proteger as pessoas contra eles. Infelizmente, suas curas claramente não foram suficientemente eficazes, e ela também se envolveu em profecia política e foi presa.¹⁷ Em 1576, uma mulher de Ayrshire, Elizabeth Dunlop, confessou que um homem chamado Tom Reid, que morrera em batalha quase trinta anos antes, a apresentara aos 'bons personagens' da 'corte do lar dos elfos', onde ela viu outro homem que ela sabia estar morto. A amante de Reid, a rainha elfa, a visitou em sua casa. De Tom e seus companheiros sobre-humanos, Dunlop disse que aprendeu a curar com ervas e a capacidade de ver o futuro e rastrear bens perdidos ou roubados; que terminou desastrosamente quando homens que ela havia identificado como ladrões a denunciaram às autoridades em legítima defesa.¹⁸ Uma dúzia de anos depois, Alison Pearson, de Fife, afirmou que havia aprendido as artes da cura observando um grupo de homens e mulheres sobre-humanos vestidos de verde, que às vezes eram bonitos e alegres, às vezes temíveis. Ela havia aprendido muito mais dessas artes com um primo morto dela, que lhe disse que os mesmos seres o levaram para fora do mundo humano.¹⁹ Seu erro provavelmente foi incluir um arcebispo de St Andrews entre seus clientes médicos, de modo que seus inimigos políticos se voltaram contra ela.²⁰ Quando a primeira grande onda de julgamentos de bruxas escocesas começou em 1590, foi alegado que Lady Foulis, em Cromarty, havia consultado um mago local sobre um meio de matar alguns de seus parentes, e foi aconselhada a conversar com fadas em uma colina local.²¹ Naquele mesmo ano, Isobel Watson, em Stirling, afirmou ter servido com eles como parteira de sua rainha, fazendo amizade com um homem humano que pode ter sido um fantasma e aprendendo a curar com eles. Ela também, no entanto, disse que foi ajudada por um anjo.²² Em 1597 ocorreu em Edimburgo o julgamento de Christian Lewinston, que testemunhou ter aprendido feitiçaria com sua filha, que foi abduzido e ensinado por fadas.²³ Naquele ano, Isobel Strachan atribuiu suas habilidades mágicas aos ensinamentos de sua mãe, que por sua vez as aprendera de um amante elfo.²⁴ Andrew Man, que se gabava de trabalhar com magia curativa e protetora (mas também destruidora) em humanos, animais e terras agrícolas, foi julgado em Aberdeen em 1598. Ele falou de dois ajudantes sobre-humanos, a rainha do lar dos Elfos, que o conhecia desde visitando sua família quando ele era criança, e um anjo chamado Christsonday, que ele pensava ser o filho de Deus e às vezes parecia se identificar com Jesus. Os dois seres eram associados, mas os poderes mágicos do homem parecem ter derivado da rainha. Ele disse que tinha visto homens mortos em sua corte, incluindo o famoso Thomas the Rhymer, que dizia ter sido seu amante na lenda, e o rei James IV, que havia sido morto em Flodden Field.²⁵

Em 1615, Janet Drever foi acusada em Orkney, nas Ilhas do Norte da Escócia, de manter um relacionamento com o "povo das fadas" por vinte e seis anos. No ano seguinte, Elspeth Reoch apareceu na mesma corte, com a relação de que ela havia recebido a capacidade de obter acesso a conhecimentos ocultos sobre assuntos humanos e poder de curar com ervas, por dois homens misteriosos. Um havia se identificado como um 'homem-fada', um parente dela morto em uma briga.²⁶ Outra curandeira do extremo norte, Catherine Caray, disse ter encontrado um "grande número de homens-fada" com seu líder nas colinas próximas ao pôr do sol.²⁷ Dois anos depois, John Stewart, um malabarista errante e adivinho, foi julgado em Irvine, em Ayrshire, por usar magia para afundar um navio. Ele disse à corte que havia adquirido sua habilidade em adivinhação por visitas semanais às fadas, e especialmente ao rei, e tinha visto muitas pessoas mortas com elas, pois todos os que morreram de repente foram para a Terra dos Elfos.²⁸ Em 1623, uma mulher de Perthshire, Isobel Haldane, respondeu aos interrogadores que ela havia recebido habilidades de cura e o poder de prever a morte de pessoas durante uma estadia em uma colina de fadas para a qual ela havia sido transportada magicamente de sua cama. Ela também, no entanto, foi habilitada a amaldiçoar e foi denunciada às autoridades por usar esse recurso em um homem que a pegou roubando grãos. Examinada com ela foi sua amiga Janet Trall, outra conhecida curandeira mágica, que disse ter sido ensinada a curar e a arruinar por um grupo de fadas que também a levou de sua cama.²⁹ Em 1628, um curandeiro popular que operava perto de Stirling, Stein (Steven) Maltman, acabou no tribunal porque era suspeito de transferir os sofrimentos de seus clientes para outras pessoas. Ele disse que adquiriu suas técnicas de fadas, mas também enfatizou sua devoção a 'Deus e todas as criaturas sobrenaturais' e o fato de que as fadas causavam muitos dos males que ele curava.³⁰ De volta a Orkney, em 1633, Isobel Sinclair foi acusada de ter se gabado de ganhar a "segunda visão" por ser seis vezes "controlada com a fada".³¹ Em 1640 um John Gothrey apareceu diante do presbitério em Perth e disse que ele também havia sido sequestrado por fadas e ensinado feitiços de cura com elas por um garotinho que alegava ser o próprio irmão de John, roubado pelo povo das fadas quando bebê.³² Em Livingston, a oeste de Edimburgo, em 1647, Margaret Alexander testemunhou ter feito amizade com as fadas trinta anos antes e ter um caso com seu rei: ela aprendeu uma técnica de cura, mas também magia com a qual assassinou duas pessoas.³³ Nesse mesmo ano, Janet Cowie foi julgada em Elgin sob a acusação de ferir várias pessoas com feitiçaria, e acusada também de justificar suas freqüentes ausências noturnas como passeios com fadas.³⁴ Isobel Gowdie afirmou ter visitado a rainha das fadas e o rei em seu reino dentro de algumas colinas próximas, embora não tenha adquirido nenhum poder deles: talvez significativamente, ela nunca se referiu a si mesma como uma maga de serviço.³⁵ Um mago masculino em Duns, no sudeste,

julgado em 1669 e chamado Harry Wills, disse ter passado dezenove dias com fadas no início de sua carreira e reteve um espírito feminino que vinha até ele à noite para aconselhá-lo.³⁶ Em 1677, um dos dois homens acusados de roubo de gado em Inveraray, em Argyll, alegou ter o poder de recuperar bens roubados, adquirido por fazer amizade com um povo que ele viu pela primeira vez dançando dentro de uma colina oca, que representava a corte de seu rei.³⁷ Margaret Fulton, uma das mulheres de Renfrewshire acusadas de múltiplos assassinatos por feitiçaria em 1697, declarou, referindo-se a seus negócios mágicos, que seu marido a "trouxe de volta das fadas".³⁸

A maioria das pessoas cujas histórias são registradas aqui acabou condenada à morte pelo crime de feitiçaria satânica, pois na Escócia o elemento crucial em tal condenação era a confissão de fazer um pacto com um demônio; e fadas podiam ser facilmente assimiladas a demônios pelos magistrados. De fato, o próprio Diabo, ou seus asseclas, muitas vezes apareciam nessas narrativas, e as próprias fadas eram frequentemente creditadas com comportamento satânico, como exigir uma renúncia ao cristianismo. Por outro lado, elementos cristãos – além dos mencionados – espreitavam os relatos da real magia de serviço prestada pelos acusados: seus feitiços eram muitas vezes proferidos em nome da Trindade, ou envolviam água retirada de um poço anteriormente dedicado a um santo. Parece provável que os casos citados representem a grande maioria dos sobreviventes de julgamentos de bruxas escocesas que mencionam fadas.³⁹ Apesar de seu número, eles ainda são uma pequena minoria do número total de julgamentos dos quais existem registros; mas também é possível que eles representem a maioria dos casos em que os magos de serviço foram acusados de feitiçaria, e isso torna a conexão entre esses praticantes e o folclore das fadas muito mais próxima. Os magos de serviço em questão parecem ter sido principalmente aqueles que saíram dos limites normais de sua espécie, fazendo inimigos, falhando clientes ou se envolvendo em rivalidades políticas. Certamente existem outras fontes que reforçam o senso de associação entre magos humanos e fadas na Escócia. Um estudo de julgamentos de magia realizados em tribunais de igrejas locais descobriu que as pessoas denunciadas por vender serviços mágicos alegavam que suas habilidades eram dadas por fadas em todas as terras baixas centrais, de Angus e East Lothian a Ayrshire. Concluiu que todas as classes sociais recorriam a esses magos e que estavam a salvo de processos judiciais se seus clientes prosperassem.⁴⁰ Um comentarista gentil em 1677 queixou-se a um correspondente que os 'diabos brancos' conhecidos como fadas 'até hoje prestam serviço diário a vários em qualidade de familiares'.⁴¹

Por outro lado, não seria seguro supor que todos os primeiros magos de serviço escoceses modernos, ou talvez a maioria, reivindicassem uma origem fada para suas habilidades. Julian Goodare mostrou que quando as pessoas acusadas de feitiçaria confessaram receber poderes de uma entidade sobre-humana que não um demônio inequívoco, eles falaram de uma

variedade de tais seres, incluindo anjos, fantasmas e (muitas vezes) 'espíritos' vagamente definidos.⁴² Algo como um estudo de caso da gama de fontes reivindicadas pelos magos de serviço escoceses por seus poderes pode ser fornecido por um ramo específico e especializado do gênero, os videntes gaélicos ou preditores de eventos futuros. No final do século XVII, eles se tornaram um foco de pesquisa deliberada por estudiosos britânicos interessados em reunir evidências para a realidade de um mundo espiritual, e os registros assim reunidos foram coletados e publicados.⁴³ Os videntes também eram considerados, pelo menos por alguns, como tendo obtido seus poderes do reino das fadas. Um escritor da região leste das Terras Altas de Strathspey, na década de 1690, disse que o principal nome gaélico para eles indicava alguém que conversava com 'as fadas ou o povo das fadas', enquanto um correspondente seu concordou que alguns diziam que a segunda visão foi adquirida de 'esses demônios, nós chamamos de fadas'.⁴⁴ No entanto, quando os videntes e seus associados foram consultados, manifestou-se uma gama de crenças sobre a origem da 'visão', incluindo herdá-la, alcançá-la espontaneamente ou induzi-la olhando através do nó de uma árvore ou das lâminas de tesouras, ou colocar as mãos ou pés sobre os de um vidente existente. Alguns praticantes se ofereceram para vendê-lo aos inquiridores, e outros confessaram que ninguém tinha nenhuma idéia real de onde veio.⁴⁵

No entanto, a conexão entre fadas e o dom da habilidade mágica era claramente muito forte, e é hora de considerar neste contexto os 'sely wights' de Julian Goodare. Ele começou seu ensaio sobre eles citando um verso popular escocês, publicado em 1826, que advertia que se referir diretamente às fadas era um convite à sua hostilidade, mas usar um circunlóquio lisonjeiro como "bons vizinhos" ou "inteligentes" ganharia seu favor. Assim, em 1800, a última expressão foi reconhecida como simplesmente outra para fadas, e 'bons vizinhos' certamente foi usado como tal no início do período moderno: mas seria 'sely wights'? O termo ocorre duas vezes nos autos do julgamento citado acima, onde poderia muito bem ter essa conotação, então se os 'wights' devem ser distinguidos das fadas, como um tipo de ser relacionado, mas diferente, tudo depende da fonte mais antiga para eles. Esse é o texto da década de 1530, de um teólogo da Universidade de Aberdeen chamado William Hay, e infelizmente está longe de ser direto. Começa por declarar que há certas mulheres que dizem ter relações com Diana, rainha das fadas. Esta é aparentemente uma repetição da cláusula frequentemente ensaiada e agora muito antiga no *cânone Episcopi*, atualizada linguisticamente ao chamar a comitiva de Diana de 'fadas'. Continua a explicar isso dizendo que há outras (no contexto, presumivelmente outras mulheres) que dizem que as fadas são demônios e que não têm relações com elas. Na verdade, isso é para repetir o *cânone* novamente, mas para colocar a condenação do autor de Diana e seus espíritos como uma ilusão demoníaca na boca dos contemporâneos. Transplantado para a Escócia do século XVI, isso poderia funcionar bem

como uma declaração de que algumas mulheres – que neste contexto poderiam muito bem ser magos de serviço – alegavam ter relações com o reino das fadas, o que, como mostrado, está bem estabelecido nos primeiros registros modernos. Também seria crível declarar que outros plebeus haviam internalizado a mensagem oficial de que tais seres provavelmente seriam demoníacos. Uma terceira frase é acrescentada, no entanto, e este é o problema, pois parece afirmar que 'elas' (presumivelmente as mulheres que não lidam com fadas) se reúnem com uma 'incontável multidão' de mulheres sem instrução ou comuns que 'eles chamam em nossa linguagem de criaturas poderosas'. [46](#) Literalmente, isso significa que as mulheres que não lidam com fadas afirmam que, em vez disso, participam de grandes reuniões com outras mulheres que não têm nada de vergonhoso, ou sobrenatural, sobre elas: mas dão a essas outras mulheres um nome sempre associado a fadas.

Claramente algo está errado aqui, e nossa capacidade de determinar o que é deve ser severamente comprometida pelo fato de que não temos ideia de quem Hay obteve sua informação, e quão distorcida ela se tornou na transmissão para ele. Julian Goodare escolheu, como foi dito, ler a passagem para significar que as mulheres que condenavam o trato com fadas insistiam que elas mesmas lidavam com um tipo diferente de fada chamado de criaturas divinas. Ele também presume que Hay recebeu seus dados, direta ou indiretamente, de um membro do 'culto' desses 'wights', e levanta hipóteses sobre maneiras pelas quais ele poderia ter entrevistado um. [47](#) Estou inclinado a pensar que Hay estava repetindo coisas que lhe haviam sido ditas por outros e não entendia completamente, e que 'seely wights' era na verdade uma expressão usada para fadas por mulheres - provavelmente magos de serviço - que afirmavam lidar com eles e negou que fossem demônios. Os leitores podem escolher entre nossas diferentes leituras ou recusar a tarefa como inevitavelmente inconclusiva. [48](#)

E a Inglaterra e o País de Gales? Aqui também há muitos exemplos de magos de serviço que afirmam ter aprendido suas habilidades com fadas. [49](#) Eles são registrados em Somerset por volta de 1440, Suffolk em 1499 (junto com 'Deus e Maria Santíssima'), Somerset novamente em 1555 (com a 'ajuda de Deus' adicionada), Dorset em 1566 (onde um mago masculino os contatou em suas casas dentro de túmulos pré-históricos) e Yorkshire em 1567. [50](#) Quanto ao País de Gales, em 1587 um autor pediu a supressão de 'enxames' de magos que alegavam 'andar, às terças e quintas à noite, com as fadas, de quem eles se gabam de ter seu conhecimento'. [51](#) Um caso inglês raro e agora famoso de alguém acusado de feitiçaria por lidar com fadas foi o de Susan Swapper, uma renomada feiticeira de serviço no porto de Rye, em Sussex, em 1609. Seus supostos encontros começaram no que hoje podemos considerar como o clássico maneira, com um grupo de pessoas vestidas de verde vindo até ela para oferecer ajuda e ensinar-lhe uma habilidade de cura; após o que ela passou a conhecer sua rainha das fadas.

No caso dela, no entanto, o relacionamento se transformou em uma caça ao tesouro e, assim, através da operação da política faccional local, em um julgamento de bruxas, embora terminando em perdão. [52](#)

A mesma tradição continuou até o século XVII. Durante o final da década de 1640, uma empregada de uma casa da Cornualha, Ann Jeffries, estabeleceu uma reputação considerável para si mesma como uma curandeira mágica, que estava associada à sua alegação de ter conversas com fadas (e sua profunda piedade cristã). Sua carreira foi encerrada porque ela acrescentou ao seu repertório profecias políticas desfavoráveis ao atual governo. [53](#) Em meados do século, um homem foi acusado de feitiçaria no norte da Inglaterra após tentar curar pessoas com um pó branco. Ele disse ao tribunal que o obteve de fadas que viviam em uma colina sob o domínio de sua rainha, e o júri o absolveu porque suas curas geralmente pareciam funcionar. [54](#) Uma mulher londrina chamada Mary Parish prestou uma série de serviços mágicos no final do século XVII e alegou ter feito amizade com as fadas, e especialmente seu rei e rainha, entrando em seu reino através de uma colina em Hounslow Heath. Ela levou seu patrono aristocrático, Goodwin Wharton, a uma dança alegre na década de 1680, oferecendo-se para apresentá-lo a eles e relatando cada vez um novo e colorido impedimento que o impedia. Como sempre, seus encantos tinham referências cristãs. [55](#) Um escritor, em 1705, registrou a história de uma mulher de Gloucestershire tentada por sua pretensão de prever a morte ou a recuperação de pessoas doentes, afirmando que ela aprendeu esses resultados de fadas que a visitavam à noite. [56](#) Assim como na Escócia, portanto, a ligação entre magia de serviço e fadas parece muito forte, embora novamente não pareça universalmente associada a provedores de tal magia, e pode, de fato, não ter sido uma característica da maioria. Mais uma vez, também, a maioria dos casos conhecidos diz respeito a mulheres, que representam oito das dez instâncias em inglês descritas acima; não está claro, no entanto, se esse fato resulta de uma tendência especial para as feiticeiras de serviço se identificarem com as fadas, ou porque a maioria dessas feiticeiras era do sexo feminino, ou porque as feiticeiras eram mais propensas a ter problemas e, assim, entrar no registro. Certamente na Inglaterra e no País de Gales, e possivelmente na Escócia, a associação das fadas com a magia humana desapareceu no século XVIII. No final daquele século, acreditava-se que os magos de serviço eram capacitados pelos livros que possuíam ou pelos humanos que os instruíam, e não parece haver um único caso registrado depois de alguém que tenha reivindicado o conhecimento transmitido pelo povo das fadas. . Talvez este último tivesse simplesmente deixado de parecer tão crível. [57](#)

O início do período moderno parece, portanto, ter sido um apogeu, e talvez o apogeu, da associação, e agora vale a pena investigar o que realmente estava acontecendo nela; especialmente em vista da concentração instigada por Carlo Ginzburg sobre práticas 'xamanísticas'. Como absolutamente

nenhuma das pessoas acusadas de feitiçaria ou conhecidas como magos de serviço na Grã-Bretanha do século XVI ou XVII realizou uma técnica de rito como a dos xamãs siberianos ou sami, o termo usado por Ginzburg deve ser tomado no sentido mais amplo da raiz palavra 'xamã': de alguém se comunicando com seres não humanos, geralmente espíritos, enquanto em estado alterado de consciência. Curiosamente, há registros da Escócia do século XVII que se referem a tais estados nos termos ainda mais comumente usados para eles. O presbitério de Alford, no nordeste, questionou um mendigo conhecido como "um sedutor sob o pretexto de estar em transe ou de conversar com espíritos familiares". [58](#) Um corpo eclesiástico superior, o sínodo da vizinha Aberdeen, recebeu queixas 'que alguns sob o pretexto de transes ou de espíritos comumente chamados de fadas, falou com reprovação sobre algumas pessoas' (presumivelmente acusando-as de ofensas). [59](#) Estes soam muito como magos de serviço ou videntes contratados para adivinhar respostas às perguntas dos clientes, e seria conveniente que essas fontes deixassem claro que conversar com espíritos ou fadas significava empregar o método do transe, em vez de fazer as duas atividades parecerem como métodos alternativos de adivinhação; mas eles não. Da mesma forma, da Ilha Hébrida de Tiree, no final do século XVII, veio o relato de uma mulher que ficou como se estivesse morta por uma noite inteira enquanto seu espírito (como ela relatou) visitava o céu cristão. [60](#) Isso soa como um transe extático clássico, do tipo xamânico, mas ela não era uma xamã, nem mesmo uma feiticeira de serviço, mas uma mística religiosa. Quando os relatos cuidadosamente coletados de videntes das Terras Altas do final do século são estudados, nenhum deles mostra os praticantes envolvidos entrando em um transe extático, ou qualquer tipo de transe que um observador pudesse notar. Em vez disso, seus lampejos de percepção vêm espontaneamente e espontâneo. [61](#) Quando um entrevistador perguntou especificamente à notória vidente (e caçadora de bruxas) Janet Douglas, em 1678, se ela sofreu alguma alteração quando a 'visão' veio sobre ela, ela insistiu que estava 'no mesmo temperamento' de antes, ' sem qualquer problema, desordem ou consternação mental', e assim permaneceu quando a visão passou. [62](#)

Portanto, é muito importante neste contexto que absolutamente nenhuma das pessoas que confessaram lidar com fadas em julgamentos escoceses de bruxaria ou julgamentos ingleses de bruxaria ou magia falou em fazê-lo enquanto em transe, ou em se envolver em vôo espiritual. Pelo contrário, eles parecem muito em seus próprios corpos, e o contato é muitas vezes feito pelas fadas que aparecem para eles enquanto estão na cama, em uma casa ou no jardim, ou andando ao ar livre, e (uma vez acordados) totalmente de posse de suas faculdades. Muitas vezes também acontece em um lugar especial ao ar livre, como um poço sagrado ou (principalmente) uma colina oca. Alguns afirmaram ter sido transportados de suas camas para a terra das fadas, mas eles são levados em corpo e não em espírito e caminham de

volta, ou são deixados exaustos no chão perto de casa. Isso não significa, é claro, que eles não estivessem em algum tipo de estado mental alterado quando pensaram que estavam tendo tais experiências, mas isso parece impossível de provar, e há uma série de outras explicações. Alguns podem ter inventado suas histórias para promover sua reputação como magos, enquanto outros, em julgamentos de bruxas escoceses, podem ter sido submetidos a tortura mental ou física para extrair confissões satisfatórias; e ambos os grupos teriam usado o folclore local para completar o que diziam. Se a possibilidade de alteração da consciência for admitida (e certamente deve ser), então existem muitos outros tipos disso que poderiam ter operado em vez de transes xamânicos. Julian Goodare fez uma excelente consideração disso, com respeito aos julgamentos de bruxas escoceses em geral, e incluiu sonambulismo, paralisia do sono, alucinação e fantasia.⁶³ Além disso, para ser perfeitamente justo, pode-se admitir a possibilidade final de que algumas das pessoas envolvidas realmente encontraram seres não humanos.

O que surge como certo de tudo isso é que em toda a Grã-Bretanha, de Orkney à Cornualha, e ao longo do início do período moderno, acreditava-se que os magos de serviço ganhavam seus poderes e conhecimento das fadas, e alegavam fazê-lo. Eles relataram uma variedade de meios pelos quais fizeram isso, que provavelmente refletiam diferentes disposições e experiências pessoais, e dos quais o transe "xamanístico" era apenas um. Isso por si só vai contra a ideia de um 'culto' entre eles que praticavam tais métodos, embora pequenos grupos locais que, nas linhas sugeridas por Emma Wilby, permaneciam possíveis, embora completamente não comprovados. Julian Goodare provavelmente estava mais próximo da realidade do início da era moderna quando, tendo adotado o termo 'culto' de Ginzburg para os 'inteligentes', ele considerou o de Janet Boymann de 'arte', como usado por ela para sua espécie, como uma alternativa, e então passou a ver isso de 'tradição'. Ele sugeriu que ao invés de ser um grupo organizado com uma estrutura de membros, os seguidores de seus 'wights' tinham apenas uma identidade ocupacional compartilhada: e isso é exatamente o que os magos de serviço em geral tinham, e eles certamente eram um 'ofício' e um 'tradição'.

Nem as semelhanças entre as fadas escoceses e os seguidores continentais da 'Senhora' parecem próximas o suficiente para estabelecer uma descendência comum em vez de representar tradições convergentes de origem separada. Acreditava-se certamente que as fadas escoceses cavalgavam juntas como a comitiva da 'Senhora', e Bessie Dunlop, Janet Trall e Andrew Man afirmavam tê-los visto fazer isso; mas os magos de serviço escoceses não alegaram cavalgar com eles como os equivalentes continentais teriam feito com Diana ou Herodias. Fadas escoceses tinham uma figura feminina dominante, mas ela geralmente era emparelhada com um rei. Um meio comum de locomoção para os seres escoceses parece ter sido o vento, que as confissões listadas anteriormente repetidamente

registraram como sendo usadas tanto para arruinar as pessoas quanto para carregá-las; e esta tradição transbordou a fronteira inglesa. [64](#) Além disso, ao contrário da 'Lady', as fadas britânicas operavam tanto de dia quanto de noite. Pode-se sugerir, portanto, que as idéias de Carlo Ginzburg tiveram um efeito distorcido no estudo das relações percebidas entre fadas e magos na Grã-Bretanha, tanto por produzir uma ênfase excessiva em estados de consciência "xamanísticos" na construção dos relacionamentos quanto por encorajar historiadores a pensar em termos de 'cultos'. Por outro lado, também pode-se propor que eles tiveram um efeito extremamente benéfico ao chamar a atenção renovada para a importância dessas relações, e que tanto Emma Wilby quanto Julian Goodare o combinaram com um trabalho valioso; e todos os três merecem reconhecimento por isso.

De onde vêm as fadas?

Há, no entanto, uma outra maneira pela qual as idéias de Carlo Ginzburg podem ser examinadas, e embora tanto Wilby quanto Goodare comprehensivelmente se recusassem a adotá-la, ela é receptiva à metodologia do presente livro: examinar as aparentes continuidades entre o antigo e o antigo. primeiros mundos modernos, com respeito à crença britânica em fadas, e veja quão fortes eles são. Pode-se presumir que os britânicos pré-históricos teriam acreditado em espíritos, conforme definido na abertura deste livro, porque as culturas tradicionais sempre acreditam. Alguns estariam intrinsecamente associados a ambientes naturais, como florestas e corpos d'água, e provavelmente outros a espaços domésticos, como a lareira, a julgar pelas abundantes evidências disso no mundo antigo letrado e povos indígenas de outros continentes. É provavelmente seguro referir-se às fadas britânicas do início da era moderna como espíritos, porque eles frequentemente tinham a capacidade de aparecer e desaparecer, e transcender as limitações físicas normais. Os contemporâneos geralmente os consideravam como tal. Por outro lado, em alguns relatos, eles parecem ser seres físicos que realizam proezas mágicas impossíveis aos humanos. [65](#) Referir-se a eles como 'espíritos da natureza' é mais questionável, porque eles não representam fenômenos naturais como árvores ou água, e não parecem viver mais 'naturalmente' do que a maioria dos humanos pré-modernos. Eles têm, em vez disso, uma sociedade paralela, régia e aristocrática, com indústrias e móveis, que se baseia no subsolo e não na superfície da terra. [66](#) Pode-se argumentar que a (amplamente usada) identificação recente das fadas com o mundo natural reflete uma imagem literária moderna delas na qual elas funcionam como representantes de uma terra mais antiga sendo remodelada pela urbanização e industrialização. Se assim for, então tal percepção pode realmente distorcer a compreensão das atitudes medievais e pré-industriais. Então, para reafirmar a questão, até onde eles podem ser rastreados? [67](#)

É geralmente aceito que o termo "fada" chegou à Grã-Bretanha da França apenas no final da Idade Média; antes disso, os seres a quem deveria ser aplicado eram conhecidos onde quer que o inglês e o escocês fossem

falados como "elfos". Eles mantiveram esse nome depois, é claro, como uma alternativa às fadas. Os anglo-saxões certamente acreditavam em elfos e certamente os temiam por afigir maliciosamente os humanos e seus animais com doenças físicas. Alguns textos tentaram demonizá-los, mas há indícios em outros de que eram modelos de beleza feminina sedutora. Não há evidência inequívoca de que eles fossem considerados fontes de conhecimento para os magos – o primeiro sinal certo disso é do século XV – mas uma possível ligação com adivinhos ou profetas. Nenhum sentido claro de uma tradição coerente emerge dos textos, o que pode ser um reflexo da realidade ou apenas uma consequência da sobrevivência desigual da evidência.

A probabilidade de que nenhuma visão coerente dos elfos tenha sido de fato mantida na Inglaterra anglo-saxônica é, no entanto, aumentada pela referência a autores do século XII e início do XIII que descrevem encontros entre humanos e seres não humanos que não poderiam ser facilmente encaixados em conceitos cristãos convencionais de anjos e demônios: sobretudo Gerald de Gales, Ralph de Coggeshall, Gervase de Tilbury, Walter Map e William de Newburgh. Estes incluem vários motivos (espalhados em várias anedotas) que deveriam ser componentes duradouros do folclore das fadas. A primeira é uma crença em um mundo paralelo com habitantes semelhantes a humanos que têm seu próprio governante e sociedade e são de certa forma superiores às pessoas. A segunda é a capacidade de tais seres de entrar em nosso próprio mundo e, às vezes, roubar crianças humanas dele, enquanto os humanos às vezes podem entrar em seu reino. A terceira é que os portais entre este outro mundo e nosso existem em lugares particulares como lagos, bosques, colinas naturais ou túmulos pré-históricos. A quarta é uma crença em belas mulheres sobrenaturais, que dançam em áreas isoladas à noite e que podem ser cortejadas ou abduzidas por homens mortais, mas que quase sempre retornam ao seu próprio reino. A quinta é que tais seres não humanos são frequentemente associados à cor verde. A sexta é que eles podem dar bônícias às pessoas que os entretêm ou os tratam graciosamente, mas também os atormentam, principalmente desviando-os à noite. Associado a isso está o sétimo, uma tradição de criaturas semelhantes a humanos que vivem ou entram em casas, onde se tornam úteis para os ocupantes humanos ou pregam peças maliciosas neles.

O que está faltando nesses relatos é qualquer sentido de um sistema de crenças coerente para conter e explicar as histórias que estão sendo repetidas pelos autores. Não há nada em nenhum deles que sugira que fossem estritamente reservados à elite social. Os intelectuais medievais que os coletaram e os agruparam estavam lutando para criar uma categoria para eles, especificamente porque nenhuma parecia existir já na cosmologia cristã ou na crença popular estabelecida. Uma indefinição semelhante existe em uma corrente paralela de literatura do mesmo período entre 1100 e 1250, romances de cavalaria apresentando encontros entre personagens

humanos e seres que têm estilos de vida suntuosos, espelhando os da elite social humana contemporânea, e exercem poderes aparentemente sobre-humanos. Em particular, esses seres funcionam como amantes, conselheiros e protetores para os cavaleiros e damas com quem se relacionam e, às vezes, como predadores ou sedutores (e sedutores) deles. No século XII, eles foram representados em obras literárias compostas por todo o noroeste da Europa, da França à Irlanda.⁶⁸ Enquanto os textos acadêmicos discutidos acima tratavam de encontros que se acreditava terem ocorrido, os romances eram obras de ficção desinibidas. Os escritos em francês forneceram a gênese da própria palavra 'fada', associada ao termo *fai*, *fae* ou *fay*, aplicado às representantes femininas dos seres descritos acima. Poucas tentativas foram feitas para definir esses seres dentro de uma estrutura teológica, ou mesmo para explicar quem eles eram ou para explorar sua motivação: eles eram geralmente considerados misteriosos. Às vezes, afirmava-se explicitamente que eram seres humanos que haviam aprendido magia poderosa, enquanto em outras pareciam essencialmente sobre-humanos; mas na maioria dos casos eles não foram atribuídos a nenhuma das categorias, e o problema não foi considerado no conto.

No entanto, eles são importantes para esta investigação. Por um lado, eles representam, como dito, a raiz linguística de todo o conceito de fada. A própria palavra *fai* ou *fay* funcionava originalmente mais como um verbo do que um substantivo, para denotar a criação de algo mágico e estranho, tanto no Antigo os textos em francês e em inglês para os quais os temas franceses foram transpostos. Sua derivação ou desenvolvimento paralelo 'fada' evoluiu para se referir a eventos e fenômenos estranhos, em vez de criaturas, e só começou a se referir a um tipo de ser em inglês no século XV. No entanto, possibilitou a eventual criação de tal tipo. Além disso, entre os tipos de 'fada' encontrados nos romances do século XII e início do século XIII estão alguns que mais tarde povoariam a categoria em questão: feiticeiras que capturam humanos que vagam em seus reinos ocultos ou os sequestram para aqueles, e Auberon, um rei de um reino florestal que possui grandes poderes mágicos. Tais entidades também aparecem na reformulação da lendária história da Grã-Bretanha pelo padre Layamon. Ele conta como o Rei Arthur foi criado por eles, e dotado de qualidades mágicas, e retornou ao seu domínio de Avalon, governado por uma rainha, no final de seu reinado. O uso do inglês por Layamon para sua história permitiu-lhe cruzar o romance com os gêneros vernaculares, dando a esses seres o nome nativo de elfos.

Em meados do século XIII, portanto, os materiais para uma tradição de fadas estavam presentes, em uma tradição popular de elfos, como pragas e talvez como seres curativos e sedutores; um literário de elite de fadas belas, ricas e poderosas; e uma terceira categoria de diversas criaturas semelhantes a humanos que se sobreponham aos dois primeiros tipos, mas não se encaixavam em nenhum deles, e pareciam abranger a elite e a cultura popular. O que ainda não existia era uma tradição real que combinasse e

sistematizasse a maioria, pelo menos, dessas formas. Ao longo do final da Idade Média e início da Idade Moderna, de fato, as referências continuaram a seres sobrenaturais, inerentes à paisagem britânica, que tinham identidades vagas e funcionais e nenhuma relação conhecida entre si. O 'puck' era conhecido desde os tempos anglo-saxões como um nome para um espírito que levava os viajantes noturnos a armadilhas, enquanto o inseto (um termo com uma variedade de palavras relacionadas) era apresentado desde o final da Idade Média como outra entidade da noite , distinguido por causar terror nas pessoas. No século XIV, o termo "goblin" chegou, provavelmente do francês, para um duende noturno similarmente desagradável e vagamente caracterizado, cujas atividades se sobreponham tanto ao disco quanto ao inseto. No entanto, no final do século XIII, movimentos estavam sendo feitos para colocar uma estrutura sistemática de crença em torno de pelo menos algumas dessas figuras.

Dois textos intimamente relacionados, o *South English Legendary* e o *Metrical Chronicle* de Robert de Gloucester, definiram elfos como espíritos na forma de belas mulheres que dançavam e brincavam em lugares isolados e com quem os humanos podiam fazer sexo, mas por sua conta e risco. No início do século XIV, o manual de um pregador, *Fasciculus Morum* , podia condenar como uma ilusão diabólica uma crença generalizada em elfos que tomavam a forma de belas mulheres dançando à noite com sua rainha ou deusa, que o autor equiparava à Diana romana: a tradição *canônica episcopi* estava começando a influenciar as visões inglesas dos seres noturnos. A crença em questão, de acordo com o manual, incluía o detalhe de que esses elfos poderiam levar humanos para sua própria terra, onde moravam heróis do passado.

Enquanto isso, nos romances, as influências clássicas forneciam outra estrutura para sistematizar os fays. Em um francês composto por volta de 1300 e posteriormente traduzido para o inglês como *Arthur of Little Britain* , a antiga deusa Prosérpina foi feita 'Rainha do Fayrye' e apresentada como a ajudante e pretensa amante do herói. Este era o papel clássico de uma fada, sublinhado pelo fato de que ela tendia a aparecer à noite e à beira de uma floresta. O inglês médio *Sir Orfeo* , mais ou menos na mesma data, empreendeu uma reforma semelhante em sua recontagem do antigo mito de Orfeu e Eurídice. Nesta versão Orfeo tem que recuperar sua esposa, não de um submundo pagão como antes, mas da terra de um sem nome 'Rei de Fayré' (ou 'Fare' ou 'Fairy'), que assume o papel do deus romano Plutão como governante de um reino de mortos humanos, embora neste caso daqueles que encontraram fins prematuros. Mesmo assim, é uma terra justa e verde, onde o rei reina sobre esplêndidos seres não humanos em estado com sua rainha e às vezes invade o mundo humano com uma comitiva para caçar feras ou raptar pessoas. É uma imagem bem-arredondada de um país das fadas. Esses passos tornaram possível o salto dado no final do século XIV, quando Chaucer pôde falar, famosamente, de como nos dias do Rei Arthur "a rainha-elfa, com sua alegre companhia, dançava a todo vapor em

muitos hidromel verdes". . Ele estava pegando uma imagem composta de uma fada, dos altos romances medievais (e especialmente os de Arthur e seus cavaleiros) e dando a ela o artigo definido que a estabelecia como um arquétipo que estava se tornando uma personalidade por direito próprio. Assim, os conceitos ainda são fluidos, mas um conjunto de associações está se cristalizando em torno das palavras 'fada' e 'elfo' que está definindo um lugar cada vez mais familiar e um conjunto de personagens. Esse processo é igualmente visível em um romance inglês contemporâneo de Thomas Cheestre, *Sir Launfal*, uma reformulação de um conto francês antigo do século XII. É um enredo clássico de como uma fada misteriosa e bela dá seu amor e ajuda a um verdadeiro cavaleiro, mas o contraste entre as duas versões é marcante: na primeira, a natureza da heroína é deixada indefinida, e ela se veste de realeza. roxo, enquanto no último, ela é explicitamente a filha do 'Rei das Fadas', e vestida com a distinta cor de fada verde. No final, a versão posterior de fato faz com que ela leve o herói de volta 'para as fadas' com ela.

No século XV, a construção literária do reino das fadas estava totalmente formada e verdadeiramente pan-britânica. O famoso romance escocês *Thomas de Erceldoune*, datado de algum lugar entre 1401 e 1430, conta como seu gentil herói humano se tornou o amante de uma dama do "mundo selvagem". taxa'. Ela o leva para sua própria terra (entrada pela encosta de uma colina), onde ela se torna a esposa de seu rei, e o devolve ao mundo mortal com presentes, de dizer a verdade e conhecimento do futuro: a tradição associado a tantos magos de serviço posteriores já estava estabelecido na Escócia. No final do século, o conceito deste reino era um motivo recorrente da poesia escocesa, e firmemente ligado ao rótulo 'fada'. No mesmo período, a literatura galesa também absorveu o motivo. *Buchedd Collen*, que é medieval tardio e representa a vida de um santo escrita no estilo de um romance, tem seu herói encontrar Gwyn ap Nudd, o senhor tradicional de Annwn, o submundo ou outro mundo galês medieval. Gwyn agora se tornou 'Rei das Fadas', assim como de Annwn, e quando o santo borrifa ele e sua suntuosa corte com água benta, todos desaparecem deixando montes verdes para trás. Em meados do século XV, também sobrevivem registros ingleses que fornecem insights diretos sobre a cultura popular, e o conceito de reino das fadas também chegou lá. Das décadas de 1440 e 1450 vêm relatos de um vagabundo afirmando ser a 'Rainha do Fayre' em Kent e Essex; uma gangue de caçadores disfarçados em Kent se autodenominando 'servos da rainha das fadas'; e, claro, a feiticeira de serviço em Somerset, que afirmava ter obtido poderes mágicos de "espíritos do ar que as pessoas comuns chamam de feéricos". [69](#) A palavra francesa importada já passara a significar entre os plebeus ingleses, aparentemente em geral, os seres que eram conhecidos em sua própria língua como elfos. Durante o período medieval tardio, também, outras adições parecem ter sido feitas às crenças britânicas sobre o tipo de seres que agora recebiam esse nome. Parece não haver nenhum registro seguro em nenhum texto

medieval britânico, por exemplo, da tradição bem atestada na França e na Alemanha durante a alta Idade Média, de que espíritos terrestres não apenas roubavam crianças humanas, mas substituíam seus próprios filhos doentios ou difíceis ('changelings') para eles. Essa crença, no entanto, aparece inequivocamente em um manual escolar de traduções modelo para o latim publicado em 1519, e torna-se uma característica regular do primeiro conto de fadas inglês e depois britânico. Outra inovação foi o aparecimento de 'Robin Goodfellow' como um nome particular para um ser parecido com uma fada. Isso é registrado pela primeira vez como usado por um dos correspondentes da família Paston em 1489, e em 1531 William Tyndale atribuiu a esse personagem um papel, de desviar os viajantes noturnos, como se dizia que o disco fazia desde os tempos anglo-saxões e o goblin, desde o final do período medieval. Reginald Scot, escrevendo em 1584, alinhou-o com outro tipo de ser mágico há muito estabelecido, o espírito doméstico que realiza tarefas práticas úteis em troca de recompensa: no seu caso, pão e leite. Scot também, no entanto, se referiu a Robin Goodfellow em outro lugar como um 'grande mendigo', que já foi 'muito temido', sugerindo uma natureza para ele: os atributos de tais personagens ainda não haviam se tornado precisamente fixados.

Pode-se argumentar, portanto, que o conceito de fadas que prevaleceu no início da Grã-Bretanha moderna se formou entre os séculos XIII e XV, com o século XIV representando o período decisivo em sua gestação. Em 1400, tornou-se um componente de estoque da maioria dos tipos de literatura, em toda a ilha, e também era uma característica estabelecida da crença popular, certamente na Inglaterra e provavelmente em outros lugares. Embora se baseasse em imagens e ideias mais antigas, sua aparência era um fenômeno distintamente medieval tardio. Há uma pequena possibilidade de que tenha existido anteriormente na cultura popular, embora não tenha causado impacto na literatura, mas os contos sobre contatos entre humanos e seres mágicos registrados por escritores entre 1100 e 1250 parecem ter refletido tradições e experiências que abrangiam todo o mundo da sociedade contemporânea. A ausência nessas histórias de uma construção tão geralmente compartilhada, de um reino sobrenatural com governantes e características reconhecidas, é impressionante, e a evolução de um parece ser visível, através de etapas sucessivas, no período seguinte. A palavra francesa 'fada' foi transmitida à Grã-Bretanha por meio de romances e ligada à ideia de um reino, antes que qualquer palavra ou conceito aparecesse na crença popular, e os dois estavam firmemente ligados no momento em que tal aparição ocorreu. A ideia do próprio reino baseava-se firmemente em formas distintamente de elite, como o romance de cavalaria e a mitologia clássica. Essa sequência de desenvolvimento explicaria, aliás, por que veio a ser encontrada em todas as partes da Grã-Bretanha penetradas pelas formas literárias francesas – Inglaterra, País de Gales e Escócia Baixa – mas não na província cultural gaélica. As Terras Altas e as Ilhas Ocidentais tinham uma crença generalizada em seres muito

semelhantes a fadas ou elfos – os *sithean* – mas nunca lhes deram monarcas.⁷⁰ Isso também explicaria por que nada como as fadas britânicas do início da era moderna é encontrada nas mitologias européias antigas, e por que elas parecem tão diferentes dos espíritos indígenas da madeira, da água ou do lar também encontrados no folclore britânico dos períodos modernos e modernos.

Se essas sugestões estiverem corretas, então o reino das fadas foi tanto um desenvolvimento medieval tardio quanto o conceito da conspiração satânica de bruxas, e pode (quase certamente) juntar-se às hostes noturnas errantes dos mortos e (possivelmente) à comitiva noturna dos mortos. Senhora, como produtos da Idade Média, em vez de sobrevivências do mundo antigo. Nesse caso, a ideia de Carlo Ginzburg de que a rainha das fadas britânica e a Dama Continental e os mortos errantes eram todos fragmentos sobreviventes do mesmo "substrato" pré-histórico do xamanismo pagão não é mais sustentável. A ênfase de Emma Wilby na crença britânica em fadas como um remanescente de um antigo cosmos animista ainda é, em última análise, sólida, pois os elfos anglo-saxões certamente devem ter derivado disso, mas perde o componente vital do desenvolvimento das crenças sobre tais seres durante o período medieval.

Fadas e bruxas na Escócia e na Inglaterra

Permanece um par de perguntas sem resposta sobre o papel desempenhado pelas fadas nos julgamentos de bruxas britânicos do início da era moderna, centradas nas diferenças entre os dois reinos: por que as fadas apareciam com mais frequência nos julgamentos de bruxas na Escócia e por que eram muito mais fortemente associadas com mortos? humanos lá? Pode-se sugerir imediatamente que não há resposta fácil para nenhuma das duas; mas uma consideração de ambos pode levantar alguns pontos de vista interessantes sobre as primeiras culturas britânicas modernas. A segunda é tratada mais rapidamente. Fica claro pelas confissões que as pessoas que foram descritas como estando com as fadas sofreram mortes prematuras e muitas vezes violentas, tornando-as equivalentes escocesas de algumas versões do "exército furioso" germânico. Três razões possíveis podem ser propostas para isso. A primeira é que a tradição do "exército furioso" cruzou o Mar do Norte até a Grã-Bretanha. Isso é possível, mas não há evidência real para isso, e as duas tradições não são muito parecidas e podem ter diferentes pontos de origem. A segunda é que uma associação entre os elfos e os mortos era uma característica do norte da Grã-Bretanha pré-histórico e perdurou até o início do período moderno. Isso também é possível, e pode ter maior plausibilidade, pois tanto os contos folclóricos escoceses quanto os irlandeses coletados no século XIX e no início do século XX mostraram uma crença comum de que pessoas que morreram prematuramente foram levadas pelas fadas.⁷¹ Podemos estar olhando aqui para um mito gaélico primitivo. Por outro lado, as pessoas capturadas nessas histórias posteriores são quase sempre mulheres jovens, e uma fonte do século XVII das Terras Altas do sul afirma que mães jovens foram

sequestradas em particular para atuar como enfermeiras no país das fadas.
[72](#) A ideia de que as fadas eram anfitriãs de uma seção transversal muito maior de mortos prematuros foi encontrada, como mostrado, nas planícies modernas do início da era moderna e, como será demonstrado agora, também na Inglaterra antes disso.

A terceira possibilidade é que a associação entre as fadas e os mortos estava enraizada nos mesmos romances medievais a partir dos quais a palavra 'fada' e o conceito de reino das fadas se desenvolveram. Sua primeira manifestação foi a crença de que, após sua última batalha, o Rei Arthur havia sido levado para a terra das fadas, que se desenvolveu a partir da história de Godofredo de Monmouth na década de 1140. Na época de *Sir Orfeo e Arthur de Little Britain*, o reino das fadas era (como já foi dito) identificado com o de Plutão e Prosérpina, governantes clássicos dos mortos. Isso pode ter sido em parte por causa da tradição arturiana das fadas como anfitriãs de heróis mortos ou perdidos, e em parte por causa da ideia, já aparente nos altos textos medievais, de que o lar dos seres feéricos era subterrâneo, como o reino de Plutão. No outro final do século XIV, Chaucer também poderia fazer de Plutão e Prosérpina monarcas de 'faierye'.
[73](#) Em contraste, os primeiros textos escoceses a falar da terra das fadas, como *Thomas de Erceldoune*, não colocam nenhum humano morto ou divindades greco-romanas lá. Essa conexão só aparentemente foi feita no final do século XV, quando mais uma vez a lenda de Orfeu possibilitou a identificação do rei e da rainha das fadas com Plutão e Prosérpina, na versão da história composta pelo tabelião de Dunfermline e mestre-escola Robert Henryson.
[74](#) Seu contemporâneo e colega poeta William Dunbar também poderia fazer de Plutão "o elrich incubus / No manto verde".
[75](#) A associação foi firmemente estabelecida no início do século XVI, quando a poesia de elite podia retratar a corte dos monarcas das fadas como um destino desejável na morte, onde agora residiam heróis e grandes poetas medievais.
[76](#)

Há, portanto, um argumento sustentável de que a fonte comum da ligação entre a terra das fadas e os mortos humanos estava no alto romance medieval, e que foi transmitido por toda a Grã-Bretanha, por meio desse meio, no decorrer do final da Idade Média. Demorou mais para chegar à Escócia, mas, tendo feito isso, não apenas se tornou um motivo literário, mas criou raízes profundas na cultura popular, e pode ter permanecido lá nos séculos seguintes na forma reduzida da ideia de que as fadas sequestravam mulheres jovens, tornando-as parecidas com mortas, que se espalharam para a Irlanda. Na Inglaterra, ao contrário (de acordo com essa teoria), nunca se tornou mais do que um conceito literário, ao contrário do reino das fadas, e desapareceu antes do final do período medieval. Pelo menos assim o argumento funcionaria; mas não é mais capaz de prova do que os outros dois, e de modo algum incompatível com eles. É possível, por exemplo, que a província cultural gaélica tivesse uma tradição diferente e

nativa de que os *sithean* levavam mulheres jovens; ou que as imagens continentais das hostes de mortos penitentes influenciaram o retrato do reino de Plutão em *Sir Orfeo*. Em última análise, não há solução decisiva para o quebra-cabeça.

A outra questão, de por que as fadas aparecem mais nos julgamentos de bruxas escoceses do que nos ingleses, requer uma consideração mais ampla. Uma resposta simples para isso seria que os escoceses que faziam acusações de feitiçaria tendiam a pensar nos demônios como fadas e os equivalentes ingleses tendiam a pensar neles como animais; mas as coisas não são tão diretas assim e, mesmo que fossem, ainda seria questionado por que foi assim. Será confrontado no último capítulo deste livro. Outra solução superficialmente fácil pode ser que as fadas fossem associadas especialmente a magos de serviço, e os escoceses tendiam a processar esses magos com mais frequência por feitiçaria. No entanto, não está claro que fosse esse o caso e, se fosse, a diferença pareceria ser de dimensões leves e não dramáticas. Uma terceira resposta prima facie é que as elites políticas e sociais escocesas locais que controlavam a natureza dos julgamentos criminais passaram a considerar fadas ou elfos de maneira diferente dos equivalentes ingleses. Isso pode ser testado a partir de boas evidências e de uma conclusão alcançada, e esse exercício será realizado agora.

Na Inglaterra, as atitudes em relação a esses seres no final do período medieval e início do período Tudor assumiram duas formas, nenhuma das quais dominava a outra. Um, mais prevalente na ficção literária, tratava-os como figuras imaginárias, representando misturas variadas de prazer hedonista, beleza ideal e ameaça. Aqueles textos que tratavam da realidade aparente às vezes consideravam a possibilidade de que os seres em questão pudessem ser demoníacos, mas a tendência geral era questionar sua existência ou admitir dúvidas sobre como deveriam ser classificados.⁷⁷ As atitudes escocesas pré-reforma eram muito semelhantes. O primeiro registrado, em *Thomas de Erceldoune*, sugeria que a terra da 'taxa selvagem' estava sujeita ao Diabo, que aprisionava qualquer um que comesse do fruto de uma certa árvore e enviava um demônio a cada sete anos para levar um habitante para Inferno como tributo. Ficou claro, no entanto, que os 'taxas' não eram demônios e que não tinham afeição por seu senhor satânico.

Na poesia escocesa do final do século XV e início do século XVI, as fadas eram vistas de várias maneiras diferentes. O 'Rei Berdok' os tornava criaturas de capricho, tendo um pequeno herói que vive em um talo de repolho ou casca de berbigão, e corteja a filha do 'rei das fadas'.⁷⁸ William Dunbar associou 'ane farie queyne' com 'sossery' (feitiçaria), mas também explorou imagens de seres feéricos com uma mistura de ansiedade e atração.⁷⁹ Sir David Lindsay também repetidamente fez seus personagens se referirem à rainha ou rei das fadas de passagem, com sentimentos de afeição ou medo; assim, as atitudes em relação a eles variavam mesmo na obra de um escritor, ou mesmo dentro de um único poema.⁸⁰ A Reforma

Escocesa parece ter alterado essa situação de forma decisiva, em direção a uma visão negativa. Em um poema agora famoso de Alexander Montgomerie, de cerca de 1580, o anfitrião do 'Rei da Faria' e da 'rainha elfa' inclui figuras abertamente demoníacas, como íncubos.⁸¹ O monarca e patrono de Montgomerie foi James VI, um escritor formidável, que na década seguinte condenou todas as manifestações aparentes do reino das fadas como ilusões diabólicas destinadas a enredar as almas: uma justificativa teórica perfeita para a identificação de fadas com demônios que haviam sido feitas, e seria feito, em julgamentos de bruxas.⁸² Depois disso teve que ser mais ou menos ortodoxia oficial para fazer essa identificação na Escócia. Não se pode concluir com certeza que os pontos de vista poderiam ter sido mais variáveis se a melhor mídia para eles existisse lá: não tivesse a poesia escocesa aparentemente declinou no início do século XVII ou teve uma fluorescente tradição teatral desenvolvida no período. No entanto, as indicações não são promissoras. Em 1567, por exemplo, uma peça cômica foi encenada na corte real escocesa e já fazia da 'Fada' um destino alternativo ao Inferno.⁸³ A cultura escocesa pós-reforma não parece amigável com as fadas, e a hostilidade atravessou as divisões confessionais, pois Montgomerie era católica e também a monarca para quem a peça foi encenada em 1567, Mary Queen of Scots.

Na Inglaterra, ao contrário, a Reforma provocou um novo e intenso interesse pela mitologia das fadas, expresso em uma grande variedade de gêneros-fonte. Foi um aspecto de um aumento geral entre os ingleses no interesse pela natureza e operação de entidades sobre-humanas durante o período de 1560 a 1700, manifestando-se também – por exemplo – em um novo nível de interesse em demonologia e angelologia. É especialmente significativo para os propósitos atuais que isso não resultou em nenhum consenso, muito menos ortodoxia, sobre a natureza das fadas ou mesmo sobre sua existência, mas em uma ampla variedade de atitudes expressas com liberdade mais ou menos igual.⁸⁴ É fácil encontrar escritores ingleses entre 1598 e 1675 que concordavam com os escoceses protestantes que as fadas eram demônios puros e simples. William Warner incluiu 'elfos e fadas' entre os espíritos do Inferno.⁸⁵ John Florio, Thomas Jackson, Robert Burton, Thomas Heywood, William Vaughan e Henry Smith também os resumiram inequivocamente como demônios, ou (mais raramente) como fantasmas enganadores produzidos por demônios.⁸⁶ Uma comédia encenada por volta de 1600 incluía um feiticeiro maligno que os conjurava como espíritos servidores.⁸⁷ Subseqüentemente, um escritor de drama cômico muito maior, Ben Jonson, recorreu duas vezes a figuras demoníacas parecidas com fadas como material. Em *The Divell is an Asse*, ele transformou o disco, a figura atormentadora do malandro do folclore tradicional, em um dos demônios menores de Satanás; embora ele também tenha colocado em dúvida algumas acusações de feitiçaria, dizendo que as mulheres enforcadas por isso levaram a culpa falsamente pelos próprios

crimes do disco. [88](#) Em *O Pastor Triste*, no entanto, ele trouxe uma bruxa humana completamente malvada e maliciosa, com verdadeiros poderes mágicos e demônios servidores como 'Puck-hairy', que também se associa a 'Fadas brancas' e 'elfos longos'. [89](#) Parece difícil posicionar esses autores em qualquer grupo religioso ou cultural em particular: fadas demoníacas certamente não eram uma crença específica de protestantes piedosos na Inglaterra.

O mágico do mal na comédia levanta a questão de até que ponto os seres feéricos realmente apareciam na magia ceremonial no final dos períodos Tudor e Stuart, e admite uma resposta clara: enquanto eles estavam associados a magos de serviço que trabalhavam para uma clientela popular desde o início do século XV, eles não tinham a mesma posição na magia ritual de elite. Este último permaneceu fiel às suas raízes antigas e medievais, invocando espíritos que eram na origem divindades e espíritos pagãos ou anjos judaico-cristãos. No entanto, cinco manuscritos desse tipo de magia, do final do século XVI e do século XVII, incluem instruções para a invocação e controle de fadas, tratando-as como uma subclasse distinta de espíritos, enquanto um tratado publicado inclui extratos de um sexto. [90](#) Os propósitos para os quais seus serviços devem ser obtidos são geralmente os que o mago desejar, em comum com outros espíritos invocados. Essa inclusão de fadas como tal é nova em textos de magia ritual e deve refletir a nova intensidade de interesse por elas na sociedade inglesa em geral, algo confirmado pelos registros de magos instruídos individuais. John Dee registrou em seu diário de 1582 que um 'homem culto' se ofereceu para 'aumentar meu conhecimento em magia. . . com fadas', enquanto Simon Forman posteriormente anotou dados sobre os poderes do rei das fadas. [91](#) Uma mulher acusada de feitiçaria maléfica em 1618 afirmou que seu professor de magia havia se oferecido "para soprar nela uma fada que deveria fazer-lhe bem". [92](#)

Para aqueles que desejavam considerar as fadas como demônios menores, sua antiga reputação de afligir os humanos com doenças e infortúnios se encaixava muito bem; não menos importante porque persistiu no início do período moderno sem qualquer assimilação necessária à teologia cristã. "Nenhuma fada toma, nem bruxa tem poder para ferir" de William Shakespeare é apenas a mais famosa de uma série de referências casuais a ela na literatura elisabetana e jacobina. [93](#) Também permaneceu uma questão viva na vida cotidiana, de que testemunham a persistência dos encantos contra os males que as fadas causavam e a menção de pessoas astutas especializadas em curá-los. [94](#) Da mesma forma, a crença aparentemente importada apenas recentemente de que uma criança humana poderia ser roubada de seu berço e um changeling substituído é bem atestada na literatura inglesa da época. [95](#) Registros autobiográficos e legais deixam claro que isso também se tornou um medo genuíno dentro da cultura

popular inglesa, embora haja menos evidências de um na Escócia ou na Irlanda, embora fosse muito prevalente lá em períodos posteriores. [96](#)

Até agora, a fada podia ser percebida como objeto de um consenso cultural entre os ingleses letrados, com autores tradicionais demonizando a figura e mágicos ignorando o exercício, mesmo quando ignoravam ou desconsideravam as tentativas de demonizar os outros seres que invocavam. Neste ponto, no entanto, as coisas começam a ficar mais complexas. Mesmo as pessoas que estavam prontas para classificar as fadas como demoníacas muitas vezes pensavam que elas eram de alguma forma diferentes dos demônios em geral. O Elizabethan *Mirror for Magistrates* descreveu uma bruxa como comandante de 'demônios e fadas', enquanto uma comédia da década de 1580 inclui uma conjuração de 'Robin goodfellow, Hobgoblin, the devil and his Dam'. [97](#) Na década de 1610, um personagem de uma comédia de John Fletcher pediu a proteção do Céu contra Elfos, Hobs e Fayries. . . dragões de fogo e demônios, e como o diabo envia'. [98](#) Em cada caso, não está claro até que ponto todos os lugares ou seres descritos devem ser equiparados ou distinguidos e, de fato, dez anos depois de escrever essa passagem, Fletcher escreveu outra peça que descrevia 'Faeries' cautelosamente como 'semi-demônios'. [99](#) O mais curioso a esse respeito é uma peça elisabetana, *Grim the Collier of Croydon*, que apresenta Robin Goodfellow como um demônio menor, enviado do Inferno para atormentar a humanidade, que, no entanto, atua apenas contra pecadores e vilões, enquanto ajuda os virtuosos em sua vida. trabalho e ambições. O herói o saúda com gratidão como "um dos diabos alegres mais honestos que já vi". [100](#)

Além disso, havia uma tática completamente diferente usada na Inglaterra durante o mesmo período para a condenação de uma crença ou afeição por fadas e seres relacionados, e foi uma que mais ou menos as excluiu como características dos julgamentos de bruxas: que eles eram inexistentes, sendo produtos de uma imaginação humana iludida e tola. Foi-lhe dada potência especial porque se apresentava principalmente como uma polêmica protestante contra o catolicismo romano, promovendo o folclore das fadas como parte de seu incentivo geral à ignorância e superstição. Em 1575, o anotador do *Calendário Shephearde*, de Edmund Spenser, chamou qualquer crença literal em fadas de "opinião maldosa" inculcada por "frades carecas e barbeiros desonestos" para iludir as pessoas comuns. [101](#) Foi desenvolvido por um panfletário em 1625 com a afirmação de que os chefes de família eram induzidos a deixar comida e bebida durante a noite para o povo das fadas, para que frades errantes pudesse consumi-lo secretamente; e reapareceu em outras polêmicas anticitólicas do final dos séculos XVI e XVII. [102](#) Outros autores elizabetanos e primeiros Stuart declararam, de forma mais geral, que a crença em tais seres não deveria persistir em uma terra iluminada pelo Evangelho. [103](#)

A credulidade também foi minada por autores de comédias que, embora não renegassem a tradição das fadas em geral, dependiam de enredos em personificações de fadas e seres semelhantes, como insetos e duendes, por seres humanos, ou em pretensas conjurações deles. Às vezes, essa ação é realizada por vilões, e às vezes por heróis e heroínas, mas o objetivo é sempre persuadir vítimas crédulas a se desfazerem de suas riquezas ou agirem contra suas inclinações naturais. As *Alegres Comadres de Windsor*, de Shakespeare, e *O Alquimista*, de Jonson, são as mais famosas de uma série dessas obras.¹⁰⁴ Como os estudiosos deles reconheceram há muito tempo, eles foram acompanhados por casos bem divulgados de truques de confiança reais em que os criminosos tentavam separar as vítimas de bens ou somas de dinheiro com o pretexto de apresentá-las à rainha das fadas e, às vezes, ao rei como bem, que supostamente lhes concederia riquezas ou outros favores. Existem três desses casos listados em panfletos e registros legais entre 1595 e 1614 sozinhos.¹⁰⁵ Eles devem ter encorajado ainda mais o ceticismo.

Além disso, até mesmo a elite cultural entre os ingleses pós-reforma eram capazes de discutir fadas de maneira positiva e até admiradora. Para isso, basearam-se na tradição literária medieval dos fays reais e aristocráticos, que agiam como protetores e conselheiros de cavaleiros heróicos e amantes de nobres. Isso foi mantido muito vivo pela popularidade duradoura dos romances medievais no período pós-Reforma: de fato, o impacto deles pode ter sido aumentado por sua publicação em versões impressas. Sem dúvida, a mais influente delas foi a tradução de Lord Berners de *Huon de Bordeaux*, que apresentou muitos ingleses ao rei mágico Auberon, anglicizado como Oberon.¹⁰⁶ Por volta de 1593 ou 1594 esta história foi transformada em uma peça, e em 1594 Oberon 'King of Fayries' tornou-se um comentarista gentil, gentil e sábio sobre a ação em uma nova obra dramática de Robert Greene.¹⁰⁷ Quase imediatamente, Shakespeare o levou a uma glória muito mais duradoura em *Sonho de uma noite de verão*, e depois disso ele apareceu na obra de Ben Jonson e do poeta Robert Herrick, bem como na de autores menores, mantendo o mesmo caráter admirável.¹⁰⁸ Os elisabetanos produziram pelo menos um romance totalmente novo na tradição medieval, *Chinon of England*, de Christopher Middleton, onde o rei das fadas e seus seguidores atuam como anfitriões, guias e ajudantes do herói cavalheiresco.¹⁰⁹ Mais frequentemente, eles transplantaram o espírito dos romances para novas formas de literatura, mais famosa em *Sonho de uma noite de verão*, onde Shakespeare reimplantou a tradição medieval de combinar os fays do romance com divindades clássicas, para produzir seu rei e rainha, Oberon e Titania. Como muitos notaram, ele também tornou suas fadas explicitamente nobres por natureza, fazendo com que Oberon as distinguisse claramente dos 'espíritos condenados' e interviessem para ajudar os mortais, apesar do mau comportamento destes. O roubo de uma criança humana é transformado em um ato de compaixão por sua mãe morta e,

notoriamente, Robin Goodfellow, cruzado com o disco, é transformado em um cortesão de Oberon, cujos truques não passam de travessuras inofensivas, usadas contra aqueles que não o tratam com respeito. [110](#)

Havia muito sobre as fadas da tradição do romance que as primeiras elites modernas podiam achar atraente. Eles eram, afinal, monarquistas e aristocratas naturais, que levavam uma vida de opulência, lazer e frivolidade, não qualificados pelos males que afigem os mortais. [111](#) Como tal, seu apelo poderia de fato se estender muito além da elite: não era preciso ser rico, bonito e ocioso para sonhar com uma terra em que todos os habitantes estivessem. Assim, as fadas poderiam desempenhar um papel benevolente em um livro popular como *Tom Thumbe*, que apresenta um pequeno campeão humano, criado na pobreza, que tem a 'Fayry Queene' como sua madrinha e padroeira. [112](#) Esses traços também poderiam torná-los contrapartes óbvias na alegoria da realeza real, acima de tudo *Elizabeth I. Faerie Queene*, de Edmund Spenser, da década de 1590, é claro a obra mais conhecida neste gênero, ao mesmo tempo lisonjeando Elizabeth, tornando-a a soberana implícita de sua terra de fadas e mantendo-a no centro do palco na história, para evitar comparações próximas. Thomas Dekker poderia se permitir ser mais preciso no próximo reinado, em uma alegoria protestante em que Henrique VIII é Oberon e Elizabeth sua sucessora Titânia, lutando e derrotando as hostes da (católica) Prostituta da Babilônia. [113](#) A própria Elizabeth encontrava regularmente pessoas fantasiadas de monarcas de fadas (geralmente rainhas) e seus séquitos durante seus progressos durante a década de 1590, fornecidos por anfitriões aristocráticos para elogiá-la e entretê-la com canções e danças. Outras vezes era saudada em poesia com tema de fadas. O trabalho de Spenser pode ter encorajado esse dispositivo, mas ele havia sido empregado muito antes, em 1575, e provavelmente simplesmente refletia o alto perfil das fadas na época e o potencial dramático de ter um monarca supostamente sobrehumano bajulando um genuíno. [114](#)

Ben Jonson continuou a tradição no próximo reinado, compondo um entretenimento semelhante para cumprimentar a rainha e o filho mais velho de James VI quando eles visitaram Althorp House na chegada à Inglaterra. Posteriormente, ele foi mais longe, fazendo com que o próprio Henrique, Príncipe de Gales, personificasse Oberon em uma máscara da corte, com uma comitiva de cavaleiros arturianos que foram "preservados na terra das fadas". [115](#) Em todos os níveis da literatura inglesa entre 1550 e 1640, os habitantes daquela terra podiam funcionar como encarnações do hedonismo, levando vidas de alegria não afetadas por cuidados mortais e resumidas por seu vício em música e dança. Como tal, eles foram um presente para os poetas que escreviam equivalentes em inglês para letras pastorais clássicas e, de fato, quando traduções de textos gregos e romanos reais eram feitas no período, ninfas e seres equivalentes, como náiades e dríades, eram rotineiramente traduzidos para o inglês como "fadas". '. [116](#)

Eles também eram bem-vindos aos dramaturgos que queriam introduzir um interlúdio musical para aliviar um enredo. [117](#) Um subconjunto dessa tradição entre os autores do período era tratar a crença em fadas e espíritos semelhantes, ou mesmo a existência real de tais seres, como uma característica de um tempo desaparecido e melhor de honestidade, simplicidade e inocência: dessa maneira eles haviam se tornado por volta do ano 1600 habitantes do mundo lembrado ou imaginado de Merry England. [118](#) John Selden resumiu tal sentimento com o comentário de que "nunca houve um mundo alegre desde que as fadas deixaram de dançar". [119](#)

Ainda outra visão positiva deles expressada na Inglaterra durante o período desenvolveu-se a partir da tradição mais antiga do espírito ajudante do lar, que, geralmente em troca de uma recompensa como comida e bebida, realizava tarefas úteis durante a noite para os habitantes humanos de uma casa. Esse refinamento particular sustentava que as fadas recompensavam as pessoas que realizavam suas próprias tarefas domésticas de maneira ordenada e pontual, mas puniam os sujos e os preguiçosos, muitas vezes beliscando-os enquanto dormiam para que acordassem machucados. Isto certamente poderia ser um meio de encorajar os servos a um melhor desempenho, mas era um incentivo geral à limpeza e diligência entre aqueles que realizavam o trabalho doméstico. Tem uma relação clara com a tradição continental, discutida em um capítulo anterior, de tropas de espíritos que visitavam casas limpas e organizadas à noite para abençoá-las, mas, como o motivo changeling, parece aparecer tarde na Grã-Bretanha. Isso aconteceu em 1600 e rapidamente se tornou um motivo literário bastante frequente. [120](#) No entanto, também passou a representar uma crença genuinamente popular, lembrada por John Aubrey no interior de Wiltshire em sua juventude na década de 1630. Incluía o detalhe de que as fadas deixariam moedas durante a noite nos sapatos daqueles que realizavam trabalhos domésticos especialmente diligentes, o que soa como um costume real realizado por empregadores ou membros de famílias. [121](#) Um dos espíritos que supostamente ajudava nas tarefas domésticas era Robin Goodfellow, que se tornou a partir da década de 1590 uma figura de moralidade, fiscalizando e comentando as loucuras da raça humana. [122](#) Na década de 1620, ele havia se tornado um herói ético, filho do rei Oberon, que usava seus poderes sobre-humanos para ajudar as pessoas que haviam sofrido injustiças e punir os malfeitores. [123](#)

Todas essas imagens ilustram quão ricamente diversas eram as maneiras pelas quais os ingleses consideravam as fadas no final dos períodos Tudor e Stuart, e especialmente entre 1570 e 1640. Mesmo no caso de autores individuais, as consequências podem ser complexas e até contraditórias: Shakespeare os fez imponente e benevolente em uma peça, ridículo em outra, um veículo para fraude humana em outra, e um perigo comparável às bruxas em uma quarta. No entanto, essa mesma diversidade de atitudes impediu o desenvolvimento de qualquer consenso de que eles eram

demônios em si mesmos ou ilusões conjuradas por demônios; e, portanto, de qualquer papel claro para eles em julgamentos de bruxas do tipo escocês. Isso apesar de uma associação comum de fadas com magos de serviço em ambos os reinos. As atitudes contrastantes dos monarcas são significativas: na Escócia, o rei Jaime condenou a crença neles como submissão a truques demoníacos, enquanto na Inglaterra a rainha Elizabeth ficou feliz em ser comparada com sua rainha e ser saudada por jogadores disfarçados. Ainda mais impressionante é a transformação ocorrida no próprio James ao herdar a coroa de Elizabeth: em poucos anos ele poderia presidir com aparente equanimidade a um entretenimento da corte inglesa em que seu filho personificava uma fada como um ser nobre e admirável. Nada poderia resumir tão dramaticamente o impacto diferente feito pelas respectivas culturas nacionais pós-Reforma sobre o que havia sido uma construção medieval tardia relativamente coerente do reino das fadas.

9

BRUXAS E CELTICIDADE

EUFOI OBSERVADO no primeiro capítulo deste livro que, em todo o mundo, houve casos de pessoas que não acreditaram em bruxas ou não as temiam muito. Uma das perguntas óbvias a serem feitas às caças às bruxas européias, nesse contexto, é, portanto, se tais povos existiram no início da Europa moderna e, se existiram, se sua presença exerceu influência na incidência de julgamentos de bruxas lá. Em outro capítulo, a possível presença de crenças anteriores que atenuavam o medo da feitiçaria foi considerada como uma explicação para a impressionante raridade da caça letal às bruxas na bacia do Mediterrâneo em grande parte do início do período moderno. Nesse caso, tais crenças não receberam importância decisiva como fator explicativo; mas as Ilhas Britânicas podem representar um terreno de caça mais promissor. Quando um dos principais historiadores recentes dos julgamentos de bruxas do início da era moderna, Robin Briggs, publicou um mapa da Europa mostrando a incidência local de processos, ele mostrava uma linha marcante dividindo o arquipélago. Ao sul e leste estavam a Inglaterra, a Escócia Baixa e a orla das Terras Altas Escocesas, áreas que haviam visto um número significativo de julgamentos e, em alguns lugares, um número muito grande. Ao norte e oeste, o mapa estava em branco. Ali ficava a maior parte das Terras Altas da Escócia, as Ilhas Ocidentais, a Ilha de Man, o País de Gales e a Irlanda: as regiões comumente conhecidas como as principais áreas celtas das Ilhas Britânicas.

[1](#)

A palavra 'celta' já apareceu neste livro, no último capítulo onde Carlo Ginzburg foi citado como sugerindo que o culto 'xamanístico' de deusas noturnas, que ele identificou como subjacente à construção moderna do sábado das bruxas, tinha sido uma tradição celta. O termo, no entanto, será usado aqui em um sentido diferente daquele que ele pretendia, e entre os dois usos está uma grande mudança nas convenções acadêmicas. Até a década de 1990, os celtas eram geralmente considerados como tendo uma antiga família de povos, unidos por um grupo linguístico, cultural e artístico comum, bem como por laços étnicos, que se estendia por toda a área entre a Irlanda e a Ásia Menor, e a Escócia e o norte da Itália e Espanha, no século passado aC. Acreditava-se que eles se espalharam por ela a partir de uma pátria original na Europa Central. Essa convenção acadêmica sustentou o suposto culto de Ginzburg, porque sugeria fortemente que os fenômenos registrados no norte da Itália e no norte da Escócia se baseavam nas mesmas raízes culturais antigas. Era, no entanto, relativamente recente, que se desenvolvera plenamente apenas no início do século XX e, no final do século, desmoronou quase completamente entre os especialistas britânicos da Idade do Ferro, acompanhados por alguns colegas de outras nações. Reconhecia-se agora que a convenção em questão dependia do uso do termo 'celta' simultaneamente para um grupo de povos, um grupo de línguas

e um estilo de arte, e que os três não correspondiam exatamente nos tempos antigos.²

O resultado foi que a maioria dos estudiosos britânicos, e alguns em outros lugares, abandonaram o termo ao se referir à história antiga. Aqueles que ainda tentam encontrar um lugar para ela também rejeitaram a ideia de que ela se refere a um grupo racial ou cultural, e argumentam que ela poderia ser aplicada a um conjunto de linguagens e valores, abraçados por diferentes grupos étnicos, que se espalharam pacificamente da costa atlântica em grande parte da Europa durante a pré-história tardia. O debate sobre o assunto ainda continua, mas nenhum partido teria tempo para a ideia de uma única província celta antiga étnica e cultural do tipo que foi imaginado quando Carlo Ginzburg escreveu. Em vez disso, há um consenso aparentemente completo de que o termo 'céltico' ainda pode ser aplicado de forma legítima e precisa a um grupo de línguas e, portanto, por extensão às identidades étnicas e culturais desenvolvidas em torno dessas línguas desde a Idade Média, pelos bretões, gaélicos cónicos, galeses e manx, irlandeses e escoceses.³ Os últimos quatro povos parecem ter sido caracterizados por um nível notavelmente baixo de caça às bruxas no início do período moderno e, portanto, vale a pena colocar a questão de saber se havia algo inerente em suas culturas que os predispõe a tal característica.

O debate sobre julgamentos de bruxas nas sociedades celtas

A partir da década de 1970, os historiadores começaram a notar a aparente escassez de julgamentos de bruxas em áreas com línguas celtas, mas a maioria preferia explicações para isso que desconsideravam quaisquer fatores comuns. Na Irlanda, foi atribuído à relutância por parte da população nativa, que permaneceu predominantemente católica, em denunciar seu próprio povo por crimes que seriam julgados por um sistema legal dominado por conquistadores britânicos que professavam uma religião rival, protestante. Sugeriu-se que essas tensões entre os dois grupos étnicos e religiosos substituíssem aquelas dentro de comunidades do tipo que gerava acusações de feitiçaria.⁴ Especialistas no início do País de Gales moderno também estavam inclinados a adotar explicações locais e funcionais, de que as comunidades galesas eram mais coesas e menos fraturadas por tensões econômicas do que as da Inglaterra e, portanto, os vizinhos menos propensos a acusar uns aos outros de serem bruxas.⁵ Notou-se também que eles mantinham uma lei consuetudinária que enfatizava a compensação das vítimas em vez da punição dos criminosos e, portanto, era menos provável que levasse à execução de pessoas por feitiçaria.⁶ Os historiadores dos julgamentos das bruxas escocesas tendiam a negar que houvesse algo para explicar. Alguns apontaram que alguns condados das Terras Baixas também produziram poucos processos, especialmente em relação à população, fazendo as Terras Altas parecerem menos excepcionais.⁷ Outro chegou a um número bastante grande para os julgamentos de bruxas das Terras Altas, incluindo neles todos aqueles na

periferia da área das Terras Altas, onde de fato muitos ocorreram.⁸ Eles foram encontrados especialmente nas ilhas e penínsulas na foz do Firth of Clyde e na região costeira do Moray Firth e nas enseadas ao norte daquele. Foi a costa de Moray Firth que produziu Isobel Gowdie. Essas regiões eram de acesso relativamente fácil a partir da Baixada e a nordeste continha uma série de cidades caracterizadas por uma cultura híbrida da Baixada-Gaélica. No mesmo período, no entanto, uma abordagem diferente estava se desenvolvendo mais lentamente. Foi pressagiado por uma sugestão passageira de um historiador da Escócia gaélica em 1994, tanto de que sua falta de caça às bruxas era significativa quanto de que se devia a diferenças culturais, os gaélicos concebendo a atividade sobrenatural de maneiras distintas das dos Lowlanders.⁹ Em 2002, outra sugestão foi feita, novamente sem qualquer pesquisa ou argumento sustentado para apoiá-la, de que a aparente ausência de julgamentos tanto na Escócia gaélica quanto na Irlanda gaélica se devia a tais diferenças, os gaélicos tendiam a culpar as fadas pelo tipo de infortúnio que em outros lugares foram acusados contra bruxas.¹⁰ Meia década depois, um importante historiador das crenças da bruxaria inglesa voltou sua atenção para a Ilha de Man, que possuía os melhores registros de qualquer sociedade gaélica moderna. Ele descobriu que a ilha havia produzido poucas provações, mas tinha uma forte imagem da fada maligna, e concordou que as duas poderiam estar relacionadas.¹¹ Enquanto isso, mais pesquisas estavam em andamento nos primeiros registros criminais galeses modernos, que também são muito ricos, e provaram que nem a solidariedade da comunidade nem o direito consuetudinário impediram os galeses de acusar e executar uns aos outros em grande escala por outras ofensas que não a feitiçaria. Em particular, o País de Gales do final do século XVI presenciou uma "caça aos ladrões", que custou cerca de quatro mil vidas. Além disso, o Diabo tinha um alto perfil na cultura popular galesa da época; e, no entanto, os julgamentos de bruxas eram poucos e um elemento demoníaco ainda mais raro neles. Além disso, foram encontrados principalmente em áreas geográficas e períodos históricos de maior influência inglesa. Foi sugerido que esse padrão pode ser explicado por fatores culturais.¹²

Em 2011, publiquei um artigo meu que tentava reunir essas linhas convergentes de investigação.¹³ Concluiu-se que a área central do Gaeldom Escocês – as Terras Altas Central e Ocidental e as Hébridas, representando cerca de um terço da Escócia – mal havia participado das primeiras caças às bruxas escocesas modernas, que estavam entre as piores da Europa. Ele forneceu, de fato, oito casos conhecidos, de 3.837 identificados em todo o país, e estes eram muitas vezes de um tipo especial, em que a feitiçaria era uma ofensa subsidiária a outra, como o roubo de gado, ou eram lançadas como parte de um crime. ataque deliberado à cultura nativa. Esse padrão foi mantido na Ilha de Man, que produziu apenas quatro casos, dois dos quais (um duplo julgamento) terminaram em execução, após os quais não foram

apresentados mais. Isso é ainda mais notável porque em todo o norte da Europa, as ilhas eram exatamente o tipo de pequenas comunidades independentes nas quais as acusações de bruxaria floresciam. Isso era verdade no Báltico e no extremo nordeste da Noruega, e também nas Ilhas do Canal da Coroa Inglesa, onde predominava uma cultura normanda, e nas Ilhas Orkney e Shetland da Escócia, onde a escandinava era dominante. O homem, no entanto, parecia quase tão pouco inclinado a eles quanto aquelas outras ilhas gaélicas, as Hébridas. Julgamentos de bruxas parecem ter estado totalmente ausentes entre os irlandeses nativos, e o rico material de origem galesa revela apenas trinta e quatro deles, a maioria em regiões sob alguma influência inglesa, com apenas oito condenações e cinco execuções. Meu artigo propunha que, no caso da Escócia gaélica, os espíritos locais da terra e da água eram considerados especialmente ferozes e perigosos, talvez por causa da natureza formidável do terreno, e o mesmo medo excepcional foi concedido ao equivalente local dos elfos, e fadas, os *sithean*. Estes parecem ter sido temidos de forma mais aguda e persistente do que nas Terras Baixas da Escócia ou da Inglaterra, por cometerem precisamente aqueles ataques a humanos e seus animais e lares que foram atribuídos a bruxas em outros lugares. Os escoceses gaélicos também acreditavam em bruxas e tinham algum medo de seus atos, especialmente o uso de magia para destruir navios no mar e roubar os lucros da pecuária leiteira; mas esse medo foi consideravelmente temperado por outros fatores. Uma era que, até certo ponto, os gaélicos consideravam as maldições e feitiços meios legítimos de promover seus próprios desígnios e frustrar ou punir os inimigos. O uso deles incorreria em censura se a ação em questão parecesse desproporcional ou injusta, ou fosse conduzida com decepção ou rancor, mas isso também era verdade para ações envolvendo ferramentas físicas ou armas. Havia pouco senso de feitiçaria como uma força inerente do mal que ameaçava toda a comunidade. Outro fator era que os gaélicos escoceses também dispunham de uma variedade incomum de ritos e objetos – como pedaços de ferro ou pão, a Bíblia, pedras especiais, sal, brasas, buracos especialmente feitos e moldados, raminhos de zimbro ou sorveira, e uma série de orações, bênçãos, rimas, cânticos e fórmulas faladas – que eram consideradas eficazes para evitar magia hostil. Um terceiro fator que teria abafado as acusações de feitiçaria era uma crença gaélica generalizada no 'mau-olhado', cujos danos infligidos eram em muitos, e talvez na maioria dos casos, presumivelmente não intencionais. O dano em questão era, como em outras regiões onde essa crença era mantida, a destruição de humanos, animais, colheitas e processos domésticos de uma maneira geralmente creditada a bruxas, com a diferença de que o perpetrador não podia ser automaticamente responsabilizado. Em vez disso, foi neutralizado por uma variedade de encantos, falados ou materiais, ou pela evitação de indivíduos creditados com o poder, ou pela expectativa de que eles evitassem olhar diretamente para os outros ou para sua propriedade. O 'mau-olhado' é registrado em outros lugares da Grã-Bretanha, mas muito mais raramente, e

lá era geralmente considerado uma arma deliberadamente empunhada, sendo um dos veículos da feitiçaria. É por isso que nunca aparece nas defesas apresentadas nos julgamentos de bruxas britânicos.

Meu artigo então se voltou para as outras sociedades modernas primitivas com grupos sociais e culturas celtas para verificar se crenças semelhantes foram encontradas lá, e o resultado foi uniformemente positivo. O estudo mencionado anteriormente sobre julgamentos de bruxas na Ilha de Man descobriu que os primeiros Manx modernos não eram apenas caracterizados por uma forte crença em fadas, mas também uma aceitação da legitimidade da maldição formal de pessoas que ofenderam a pessoa que proferiu a maldição. . Depois que ali foram abandonados os julgamentos de feitiçaria, a resposta normal a uma acusação era uma tentativa de reconciliar as pessoas envolvidas, e fazer com que um acusado, se admitisse ter amaldiçoado o acusador, pedisse desculpas e retirasse a ação. [14](#) Foi exatamente isso que a nova pesquisa sobre o início da era moderna no País de Gales também revelou. Isso retratava uma sociedade em que a imagem da bruxa moralmente depravada, uma ameaça inerente à sua comunidade, era mais rara do que na Inglaterra e na Escócia. O nativo galês atribuiu um infortúnio estranho ao mau-olhado involuntário, ou feitiços lançados por magos de serviço contratados para ajudar a processar rixas pessoais. A contra-magia e as bênçãos dos sacerdotes e o poder da oração eram considerados eficazes contra ambos. Da mesma forma, amaldiçoar um adversário era considerado aceitável se empregado como retaliação por injustiça, e uma resposta comum a uma acusação de feitiçaria era arbitrar entre as partes e obter um pedido de desculpas e a retratação da maldição se a pessoa que a fazia fosse considerada inocente. no erro. O País de Gales também foi revelado ter um medo das depredações de fadas maior do que na Inglaterra e talvez mais do que na Lowland Scotland. [15](#)

A sociedade celta restante a ser considerada no artigo era a Irlanda gaélica, e o mesmo padrão era mantido lá. Foi revelado que havia uma crença pronunciada em bruxas, mas a principal atividade acusada contra elas era o roubo mágico de produtos lácteos, uma crença também encontrada na Escócia gaélica e no homem. Isso poderia ser um assunto sério para os agricultores de subsistência, mas normalmente era considerado como um aborrecimento e irritação, e usado como um mecanismo sussurrado para explicar por que algumas pessoas prosperavam e outras não, sem razão aparente. Aparentemente quase ausente da cultura irlandesa estava uma imagem da bruxa como uma assassina, de humanos e gado, que era motivada pela maldade natural. Esse papel foi atribuído às fadas, que eram temidas como a fonte de doenças e mortes misteriosas, para pessoas, colheitas e animais, e infortúnios misteriosos em casa e nos negócios, bem como sequestradores de humanos vulneráveis, especialmente crianças. Muito cuidado foi gasto em evitá-los, propiciá-los e repeli-los; e os estudiosos notaram que quanto mais fundo nas áreas puramente gaélicas eles iam, mais o medo das fadas parecia aumentar e o das bruxas diminuir.

Havia também um medo irlandês persistente do mau-olhado, muitas vezes usado sem querer, e, assim como na Escócia gaélica, a crença em uma ampla gama de remédios mágicos que se acreditava o afastar.

Reflexões recentes sobre as crenças das bruxas gaélicas

O artigo foi publicado com a intenção de desenvolver o debate e testar as ideias nele propostas, e não de concluir assuntos. No momento em que escrevi este livro, as respostas iniciais a ele parecem ter sido favoráveis. Um ensaio bem pesquisado sobre julgamentos e crenças de bruxas no início da era moderna das Terras Altas do norte aceitou suas conclusões.¹⁶ O mesmo aconteceu com Andrew Sneddon, que emergiu como o principal especialista em julgamentos de bruxas irlandesas no início da era moderna, e preencheu consideravelmente o conhecimento do contexto irlandês. Ele confirmou a falta de processos entre a maioria gaélica na ilha, mas também entre a população de colonos ingleses medievais, os 'ingleses antigos', que continuaram a aderir ao catolicismo romano. Mesmo os colonos "novos ingleses", que chegaram como protestantes no final do século XVI e no século XVII, produziram apenas quatro julgamentos conhecidos, com uma execução (fazendo um contraste gritante com a estimativa usual de cerca de quinhentas execuções na Inglaterra, sem falar daquelas nas terras baixas e na Escócia escandinava, onde em relação à população a caça às bruxas era doze vezes mais intensa do que na Inglaterra). Isso foi, ele mostra, apesar do fato de que tanto os católicos irlandeses quanto os protestantes irlandeses acreditavam em bruxas durante o período: Aristocratas ingleses e a esposa de um nobre gaélico acusaram parentes de tentar usar feitiçaria em rixas familiares, e havia muitos rumores sobre isso entre os novos ingleses. Foi também apesar do fato de que a Irlanda tinha mais ou menos as mesmas leis contra ela que a Inglaterra, e o mesmo mecanismo legal para agir. Para tornar o contraste ainda mais gritante, agora está claro que os católicos irlandeses, incluindo os gaélicos, faziam uso regular de tribunais controlados por oficiais ingleses protestantes, com respeito a outras ofensas que não feitiçaria.¹⁷

Sneddon demonstrou que a falta de julgamentos entre a população de colonos protestantes se deveu em grande parte ao fato de que a maior parte dessa população chegou no século XVII, quando os juízes que dominavam os tribunais começavam a se tornar cautelosos em aceitar acusações de feitiçaria. Com respeito à maioria nativa da população, ele sustentava a opinião de que fatores culturais entre ela a deixavam pouco inclinada a fazer tais acusações. Ele aceitou que faltava o conceito da bruxa satânica e pensou que as bruxas normalmente não feriam humanos ou gado. Ele concordou com a importância na prevenção de julgamentos de bruxas de uma crença no mau-olhado e nas fadas, e na eficácia da contra-magia, e documentou isso com mais segurança no início do período moderno. Ele também enfatizou a importância da crença, que os irlandeses compartilhavam com outros gaélicos, na atividade principal das bruxas como sendo a menor de roubar leite ou manteiga por meios mágicos. Isso,

ele apontou, existia desde a alta Idade Média, se não antes, como no final do século XII, Gerald de Gales havia relatado a tradição, que ele disse ter sido encontrada na Irlanda, País de Gales e Escócia, de que 'mulheres velhas' se tornavam em lebres para sugar o leite do gado.¹⁸ Sneddon também documentou a partir de estudos folclóricos, alguns dos quais citados em meu próprio artigo, a permanência dessa crença nos tempos modernos.

A prevalência do conceito de bruxa como ladrão de laticínios no século XII nas regiões nomeadas por Gerald pode indicar que era especificamente um motivo celta, pois as terras em questão são áreas em que as línguas celtas foram encontradas. Deve contar mais, no entanto, que eram as principais áreas das Ilhas Britânicas em que uma economia pastoril era predominante, porque a mesma ideia foi encontrada em tais regiões em grande parte do norte da Europa. É condenado como uma superstição vã (e especificamente sobre as mulheres) na penitência de Burchard de Worms, na Renânia, do século XI, que por sua vez se baseava em textos anteriores.¹⁹ Foi encontrado no folclore moderno em grande parte da Escandinávia, incluindo o motivo da transformação em lebre, e lá foi documentado desde o início do século XIV na forma mais geral de que se acreditava que as bruxas roubavam leite. Durante o final da Idade Média, essa crença tornou-se um componente padrão das pinturas de igrejas na Suécia e na Dinamarca, com valores discrepantes na Finlândia. e norte da Alemanha: e mais uma vez as mulheres foram especificamente os alvos.²⁰ No início do período moderno, o roubo de leite era um dos crimes mais comuns dos quais as mulheres eram acusadas nos julgamentos de bruxas poloneses.²¹ A abundância da caça às bruxas polonesa, e a de julgamentos nas regiões escandinavas mencionadas, é prova de que uma associação entre mulheres e o roubo mágico de leite não era em si um desestímulo à caça às bruxas. Em vez disso, como o mau-olhado voluntário, poderia ser prontamente incorporado à construção da feitiçaria satânica e perigosa. Pode-se sugerir que os outros fatores que existiam ao lado dela tornaram a cultura gaélica menos inclinada à caça às bruxas; e este exercício de construção da valiosa pesquisa de Andrew Sneddon pode ilustrar, mais uma vez, o potencial do método comparativo, entre sociedades e regiões, ao estudar o assunto. Uma outra reflexão é relevante antes de deixar a figura da bruxa que rouba leite, e é que, em todo o mundo gaélico, o roubo mágico de laticínios não era pensado para ser restrito a certas mulheres: também era, ou se tornou, um dos muitos ferimentos e incômodos que foram atribuídos às fadas. De qualquer forma, aparece como tal no folclore do século XIX, coletado na Irlanda, no País de Gales e nas Terras Altas da Escócia.²² Se a mesma característica fizesse parte de sistemas de crenças anteriores nessas regiões, então mesmo uma má prática comumente associada à feitiçaria não seria necessariamente atribuída a ela, reduzindo ainda mais a inclinação para caçar bruxas nessas regiões. Outra característica marcante das ricas

coleções folclóricas irlandesas do século XIX é o equilíbrio geral de infortúnios atribuídos a bruxas e fadas. Não apenas estes últimos eram mais temidos em geral, mas também atingiram o cerne das preocupações humanas. Os ataques de bruxas tendiam a ser em produtos e processos agrícolas, mas as fadas matavam e feriram pessoas e seus animais, e eram especialmente perigosos para crianças e jovens adultos, os principais alvos da bruxaria tanto na crença popular quanto na erudita na maior parte do continente. e de fato a maior parte da Grã-Bretanha. [23](#) Se essas crenças perpetuaram aquelas mantidas pelas mesmas sociedades no início do período moderno – e as sociedades em questão eram pouco diferentes então, no nível de plebeus rurais em que o folclore em questão foi coletado – então muito da ausência de aparente animosidade em relação às bruxas seria explicado.

Essas considerações podem trazer mais uma pergunta: e as áreas remanescentes que foram o lar de línguas celtas sobreviventes? Eles mostraram o mesmo padrão com respeito à perseguição às bruxas no início dos tempos modernos? Duas dessas áreas podem ser facilmente identificadas – Cornwall e Bretanha – e em ambos os casos parece haver uma escassez de pesquisas relevantes. Em ambos os casos também, no entanto, isso pode refletir uma escassez de julgamentos reais. À primeira vista, pode parecer que a Cornualha pode simplesmente ser desconsiderada, como muito pequena e muito anglicizada para ser incluída na amostra, sua língua nativa reduzida pelo início do período moderno ao extremo distritos ocidentais. Por outro lado, certamente manteve uma identidade étnica e cultural distinta naquele período, [24](#) e teve poucos julgamentos de feitiçaria conhecidos, especialmente em comparação com a maior parte do West Country. Tinha, de fato, apenas doze, em comparação com sessenta e nove na vizinha Devon e sessenta e sete em Somerset, e todos menos um desses doze julgamentos ocorreram depois de 1646, quando a Cornualha havia sido efetivamente conquistada por um exército inglês no final do séc. a Guerra Civil Inglesa e submetido a uma administração excepcionalmente anglicizada. Por outro lado, Dorset, o quarto condado do West Country, teve apenas treze julgamentos conhecidos, de modo que o particularismo da Cornualha pode não explicar o contraste em si. [25](#) A Bretanha é um assunto diferente, sendo uma região substancial e o maior centro de cultura celta do continente europeu. Parece, no entanto, não haver estudos publicados disponíveis sobre julgamentos de bruxas ou crenças modernas sobre feitiçaria nele. Tudo o que se pode dizer até agora é que não parece ter sido notável pela caça às bruxas.

Um pouco mais cedo neste capítulo, levantou-se a questão do uso do folclore moderno para estender ou interpretar as primeiras evidências modernas de uma predisposição contra a caça às bruxas nas partes gaélicas das Ilhas Britânicas e no País de Gales. No quinto capítulo do presente livro foi feita uma advertência contra a retroprojeção do folclore coletado nos séculos XIX e XX para preencher lacunas nas evidências de crenças e

costumes particulares em períodos anteriores com a suposição de que a cultura popular era essencialmente atemporal. O argumento para um elemento cultural fundamental na falta de julgamentos de bruxas pelo menos na maioria das sociedades celtas não caiu nessa armadilha. Meu artigo em 2011 se baseou fortemente em coleções folclóricas do século XIX para ilustrar as crenças gaélicas e galesas sobre magia, mas também enfatizou que as próprias coleções continham muitas evidências internas de mudança e desenvolvimento; e considerou essa evidência. Além disso, salientou que grande parte do material registrado no século XIX foi coletado de pessoas idosas que o aprenderam quando jovens, empurrando-o para o século anterior e tão efetivamente à beira do início do período moderno. Além disso, o argumento nesse artigo baseava-se no uso de coleções folclóricas para dar corpo e dar uma visão ao material mais escasso dos primeiros períodos. Ele tentou evitar o erro de tratá-los como se representassem um conjunto de informações sobre tempos significativamente mais antigos, que poderiam ser retroprojetados acriticamente neles. [26](#) Por exemplo, o relato de Martin Martin sobre as Hébridas no final do século XVII, que é uma fonte importante para o Gaeldom escocês moderno, contém breves relatos de crenças locais na eficácia de formas específicas de contra-magia em aliviar o infortúnio magicamente induzido.; do roubo de leite e manteiga por mulheres usando meios mágicos; e das tradições relativas ao mau-olhado. [27](#) É certamente legítimo em tal caso juntar-se a este informações com descrições mais completas das mesmas crenças mantidas nas mesmas comunidades algumas gerações depois, desde que as fontes para elas sejam claramente identificadas e distinguidas.

Empregar o folclore moderno dessa maneira cautelosa é seguir um precedente estabelecido por outros tipos de pesquisas recentes e altamente conceituadas sobre os primeiros sistemas de crenças escoceses modernos. [28](#) Este precedente foi continuado em trabalhos subsequentes sobre julgamentos de bruxas em áreas de língua celta, notadamente o de Andrew Sneddon, que, ao considerar a Irlanda, teve o cuidado de citar fontes modernas (e quando disponíveis, medievais) juntamente com folclore mais recente, para mostrar que juntos eles representavam um continuum. Além disso, meu artigo de 2011 propôs um mecanismo de controle adicional sobre o uso do folclore moderno para adicionar profundidade ao material do início da era moderna: o emprego da literatura irlandesa medieval, que junto com o folclore moderno poderia permitir que os dados do início da era moderna fossem refletidos tanto para trás quanto para avançar no tempo, construindo, se esta estratégia fosse bem sucedida, um argumento muito forte para elementos particulares e persistentes nas sociedades celtas que poderiam explicar o padrão de perseguição por bruxaria. [29](#) Não havia espaço no artigo para oferecer mais do que um sumário superficial do material irlandês em questão, mas o presente livro oferece uma excelente oportunidade para realizar exatamente esse exercício e estendê-lo a outras

classes de registros irlandeses medievais e a países galeses. fontes. Tal investigação de um possível pano de fundo antigo e medieval para um fenômeno moderno primitivo está totalmente de acordo com os objetivos e métodos deste livro, e os resultados podem fundamentar o argumento para uma explicação cultural para a aparente relutância em caçar bruxas nas sociedades celtas , ou forçar um grande repensar dele.

O contexto medieval

As fontes escritas para a Irlanda gaélica medieval são muito ricas, compreendendo para o presente propósito obras devocionais, códigos de lei, poesia secular e contos em prosa secular dos feitos dos heróis. Infelizmente, não há um corpo de evidências semelhante para o homem medieval e a Escócia gaélica, embora seja possível uma projeção cuidadosa do material irlandês em ambos, pois nomes de lugares e referências incidentais mostram que ambos compartilham muitos traços culturais e, no caso escocês, alguns santos e heróis. O País de Gales, por outro lado, possui todas as classes de registros medievais encontrados na Irlanda, embora em menor quantidade. Para começar com as fontes irlandesas, as leis seculares, codificadas entre os séculos VI e IX, mostram poucos sinais de preocupação com a magia. Existem algumas proibições específicas que realmente refletem outras prioridades, como a proibição da magia do amor, pois coagir outra pessoa a se apaixonar pelo mago pode afetar as alianças e heranças do casamento; uma proibição de lançar feitiços para causar impotência, o que poderia ter as mesmas consequências; e um sobre a retirada de ossos humanos das igrejas para uso em receitas mágicas, que desonravam os mortos e profanavam o local. [30](#) Da mesma forma, um tratado legal declarava que a multa por causar a morte de alguém com um feitiço deveria ser a mesma de matar alguém e depois esconder o cadáver: a preocupação aqui era matar furtivamente, como desonroso, em vez de se livrar de um inimigo abertamente. [31](#) Não há sinal da figura da bruxa nesses códigos de leis, e a situação permanece semelhante nas penitenciais, compostas entre o final do século VI e VIII por clérigos preocupados em impor punições para expiar pecados específicos. Um proíbe o uso de magia em geral, ou talvez magia destrutiva em geral (a palavra usada, *malifica* , poderia significar tanto quando usada por um clérigo) na moda cristã medieval ortodoxa, e considera clérigos e mulheres como sendo especialmente propensos a ensiná-la. . Outro condena o emprego de práticas mágicas para poções de amor e induzir abortos e (sobretudo) cometer assassinato; e com isso a preocupação desses documentos para tais assuntos parece esgotar-se. [32](#) vida dos santos e à literatura heróica, fica claro que os irlandeses medievais tinham um interesse considerável pela magia como motivo literário, mas a figura no centro dela não é a bruxa, mas o druida; e isso é pela razão absolutamente direta de que druida (*drui* ou *drai*) era simplesmente a palavra irlandesa medieval para alguém que trabalhava com magia. Essa amplitude de definição tornava a categoria extremamente porosa, pois qualquer um poderia ser chamado de druida no momento em que essa

pessoa estava fazendo magia; inversamente, especialistas em tempo integral em magia de trabalho podem ser considerados druidas em tempo integral e, portanto, membros de uma classe distinta ou ordem de pessoa. [33](#) Para borrar as fronteiras (e talvez confundir ainda mais as coisas), certas ocupações, notadamente a de poeta ou ferreiro de alto nível, eram muitas vezes consideradas como inherentemente capazes de exercer poderes arcanos, e os membros delas que o faziam eram creditados com tais poderes por causa de seus ofícios, e não automaticamente chamados de druidas. Na literatura, as pessoas que são chamadas de druidas costumam realizar atos de magia destrutiva ou ilusória do tipo associado a bruxas em todo o mundo: eles amaldiçoam e arruínam as pessoas e suas posses, levantam tempestades e nevoeiros, causam ilusões e transformam os seres humanos em forma de animal ou em pedra, subjugá-los e prendê-los à sua vontade e erguer barreiras mágicas às suas atividades. Para aumentar a semelhança, o druida pagão aparece como o inimigo favorito dos santos cristãos, a ser derrotado e assim convertido, humilhado ou destruído por eles. Então, os druidas são simplesmente o equivalente irlandês medieval às bruxas?

A resposta deve ser negativa, por duas razões diferentes. A primeira é que a magia é tratada na literatura heróica, pelo menos, como uma força neutra. Há portanto, muitos bons druidas nesses contos, especialmente na forma de conselheiros de reis e defensores de seus povos, que funcionam como figuras admiradas, sábias e benevolentes. O principal papel do druida nesta classe de literatura, de fato, não é como um manejador de magia prejudicial, mas como um adivinho ou profeta. A segunda razão deriva da primeira: que mesmo os maus druidas não são considerados inherentemente maus em suas atividades, embora alguns possam ser desagradáveis como pessoas. Eles são escalados para o papel de vilões, em grande parte, porque se opõem aos personagens dos contos com os quais o público deve simpatizar. A exceção parcial a esta regra serve apenas para confirmá-la: os druidas que se opõem aos santos nas hagiografias, como os primeiros defensores da religião antiga e errada contra a nova e correta. Como pagãos, eles estão defendendo uma causa ruim, mas ainda são os campeões equivocados ou egoístas de suas sociedades nativas, e não conscientemente os inimigos da humanidade. Na pior das hipóteses, eles exemplificam os males do paganismo como um falso sistema de crenças, e as imagens negativas deles se baseiam fortemente nas das magos das antigas cortes reais da Bíblia, que são derrotados pelos profetas hebreus, ou dos falsos profetas expostos pelos apóstolos cristãos.

Tanto nas histórias heróicas quanto nas *Vidas dos santos*, os druidas são geralmente do sexo masculino quando seu sexo é indicado, enquanto às vezes são especificamente identificados como femininos. Dado o status linguístico nebuloso do papel de 'druida' na Irlanda, no entanto, isso pode simplesmente significar que tanto mulheres quanto homens deveriam trabalhar com magia, e que na maioria dos contextos descritos na literatura que dizia respeito à magia, os protagonistas eram homens. Às vezes, no

entanto, parece haver referências a formas de magia especificamente femininas, ou a mulheres como formas de mago especialmente temidas. A referência a eles em um penitencial já foi citada, e a história épica da segunda batalha de Mag Tuired retrata um exército prestes a entrar em batalha, apoiado por maldições lançadas sobre seus inimigos por druidas, mas também por outros quatro tipos especializados de mágicos, incluindo 'feiticeiras'. [34](#) Um hino creditado a São Patrício pede proteção divina contra os 'feitiços de mulheres, ferreiros e druidas', enquanto uma oração creditada a São Columcille afirmava que o orador atendia (no final de uma lista de superstições) nem 'presságios nem mulheres'. [35](#) Nenhuma dessas fontes, no entanto, explica o que havia de distintivo na magia feminina. A *vida de um santo*, a de Berach, descreve um grupo de feiticeiras malévolas em ação, lideradas por uma pagã que estava determinada a matar seu jovem enteado, que estava sob a proteção da santa. Ela convocou seu 'bando de mulheres de poder. . . praticar druidismo, artesanato, paganismo e ciência diabólica para destruir o menino, mas as orações de Berach fizeram com que a terra os engolisse.

[36](#)

Os textos irlandeses estão repletos de termos técnicos para maldições, como *áer* e *glám díenn*, tipos de maldição poética recitada em verso; *corrguinecht*, (um modo particular de xingamento proferido em pé sobre uma perna com um olho fechado e um braço estendido); *congain connail* (ferimento mágico); e *tuaith* (um encanto falado). Um texto de lei afirma que tais técnicas às vezes eram usadas para perfurar uma imagem da pessoa a ser prejudicada. [37](#) Jacqueline Borsje, talvez a principal especialista recente no tratamento da magia nas fontes medievais irlandesas, comentou que

quando olhamos para os termos irlandeses para poder verbal sobrenatural, ficamos surpresos com sua variedade. Muitas dessas palavras são traduzidas simplesmente como 'mágica, encantamento, encanto, feitiço', mas a variedade de termos parece refletir uma variedade de significados. As definições do que eles representavam foram perdidas. [38](#)

Suas palavras devem ser ouvidas por qualquer pessoa que considere o lugar da magia destrutiva na imaginação medieval irlandesa. É claro, no entanto, que tal magia é exercida nos contos em busca de fins particulares e específicos, com benefícios práticos em mente, e não pela alegria geral de causar danos. Quando implantado em nome de personagens aprovados pelo contador de histórias, foi considerado com aprovação proporcional; e, de fato, até o início do período moderno, os poetas que supostamente possuíam a capacidade de ferir ou matar adversários com seus versos (quando provocados) eram muito admirados por suas proezas.

[39](#)

Tudo isso precisa ser levado em conta ao ler relatos de mágicos aparentemente maus nas histórias heróicas (muitas vezes chamadas de 'bruxas' na tradução inglesa). Talvez os mais conhecidos desses magos sejam os responsáveis pela morte do maior herói do ciclo de histórias do

Ulster, Cú Chulainn. Sua identidade se desenvolveu à medida que a Idade Média progredia. Na versão mais antiga, encontrada em textos do século XI ou XII, os parentes de dois guerreiros mortos pelo herói decidem vingá-los contratando três velhas, cada uma cega do olho esquerdo (geralmente um sinal de proeza mágica na tradição irlandesa).) para trazer a desgraça de Cú Chulainn. Estes fazem isso prendendo-o a quebrar uma proibição imposta a ele contra o consumo de carne de cachorro, garantindo assim que a morte venha sobre ele. [40](#) Em versões medievais posteriores, a mesma armadilha com o mesmo resultado é armada pelos filhos de um dos guerreiros mortos, Calatin. Eles aprendem magia de tipos específicos, que são cuidadosamente detalhados, mas podem ser traduzidos principalmente agora apenas com a imprecisão de que Jacqueline Borsje advertiu: os filhos adquirem *druidecht* (druid-craft), *coimlecht* (feitiços hostis), *adlliud* (maldição) e *toshúgad* ('dar à luz'), e as filhas *dúile* (mágica que pode estar relacionada a livros, elementos ou animais) e *amaitech* (magia letal). Todos sacrificam um olho como parte do processo de educação em habilidades mágicas. Uma vez proficientes, eles usam encantamentos para prejudicar o povo de Cú Chulainn, o Ulaid, bem como destruí-lo. [41](#) Eles devem ser claramente considerados vilões, porque empregam um truque dissimulado para se livrar de alguém que é um homem honrado e admirável, além de um grande herói, e são os inimigos das pessoas com as quais a história se identifica. Sua ação, no entanto, tem em si uma motivação inteiramente compreensível e legítima: vingar um pai.

A tomada de uma longa perspectiva cronológica permite uma comparação entre essas fontes de elite da Idade Média com o folclore coletado de plebeus irlandeses no século XIX e início do XX. Esses plebeus consideravam uma expressão costumeira de inimizade com outra pessoa da mesma comunidade amaldiçoar a terra cultivada por essa pessoa. Era feito depositando matéria podre naquela terra secretamente com uma imprecação, que faria com que a sorte de uma fazenda decaísse, assim como os materiais em questão. Tal ação foi combatida descobrindo e queimando o depósito, juntamente com orações por proteção e bênção com água benta. [42](#) Prevalecia, portanto, a mesma economia moral encontrada entre as elites nas histórias medievais: que o uso da magia como arma era uma força neutra em si mesma, que recebia virtude ou vício de acordo com a maneira como era manejada e onde as simpatias de uma pessoa estavam na disputa. Outro elo permanente entre esses dois corpos de evidências é a crença no mau-olhado, como um perigo para humanos e animais. Em ambos os casos, era considerada uma força que poderia ser usada tanto intencionalmente quanto accidentalmente, e a questão da intenção era vital para determinar se seu uso era culposo. [43](#)

Há, no entanto, uma maneira diferente pela qual os textos medievais irlandeses podem se conectar com a figura da bruxa, e isso é através da inclusão de mulheres aterrorizantes e perigosas com poderes sobre-humanos. Se ou como eles se conectam com os demônios greco-romanos

matadores de crianças ou a bruxa canibal germânica é uma questão difícil de resolver. Um penitencial, do final do sexto ou sétimo século, proíbe os cristãos de acreditar em *lamia* ou *striga*, como delírios.⁴⁴ Por esses termos latinos, parece claramente significar os demônios predadores da noite mediterrânea ou então as mulheres que estavam associadas a esses demônios, mas a decisão pode simplesmente ecoar os códigos de leis europeus contemporâneos, sem referência específica à crença irlandesa nativa. Uma correspondência com essa crença, no entanto, parece ser estabelecida por um glossário de nomes de contos heróicos, compostos em qualquer ponto entre 1050 e 1200.⁴⁵ Ele conta como certas mulheres de Munster, o reino do sudoeste irlandês, tiveram um hábito de invadir casas para matar meninos recém-nascidos. Seus poderes, que parecem pelo menos em parte mágicos, eram grandes demais para resistir, mas um herói foi salvo deles quando criança porque uma das mulheres gostava dele e o escondeu sob um caldeirão. Os outros detectou-o lá e o atacou, mas apenas explodiu uma orelha, que permaneceu permanentemente avermelhada. Isso soa autenticamente gaélico, mas parece não haver outra aparição de tais figuras na literatura e não há equivalentes precisos a eles no folclore irlandês moderno. Assassinas de crianças espetrais são registradas em várias regiões, mas são os fantasmas de mulheres más específicas, assombrando seus antigos bairros por causa de seus pecados na vida, e melhor combatidos com os exorcismos de padres católicos.⁴⁶

No entanto, a literatura medieval irlandesa está cheia de mulheres violentas e assustadoras, que geralmente são descritas nas traduções inglesas como 'bruxas' ou 'bruxas'. Uma aparição típica destes em um conto é representada pelos sete que foram derrotados pelo herói Art mac Cuinn quando o atacaram à noite em uma floresta de carvalhos.⁴⁷ Descrevê-las como bruxas no sentido deste livro é, no entanto, difícil por duas razões. A primeira é que não há nenhum sinal de que eles usem magia, como tal, pois suas armas parecem ser físicas, com piercings e hackings. A segunda é que não está absolutamente claro que eles são humanos. Eles são enviados contra Art por uma rainha sobre-humana, morando em um outro mundo paralelo, cuja inimizade ele incorreu. Da mesma forma, em uma das histórias que compõem o Ciclo Feniano, aquele grupo de contos sobre os guerreiros liderados por Finn mac Cumáil, o próprio Finn e alguns de seus homens estão presos e presos por magia em uma caverna por três e cabelos desgrenhados, olhos vermelhos e turvos, dentes afiados e tortos, braços muito longos e unhas como pontas de chifres de vaca. Eles pretendem matar os heróis com espadas, mas um de seus companheiros invade e mata dois deles com sua própria espada, antes de forçar o último a libertar seus amigos. Desta vez as bruxas em questão definitivamente não são humanas, mas as filhas de um ser de um mundo paralelo que quer punir Finn por tê-lo ofendido.⁴⁸

Mais frequentemente, a natureza das bruxas assassinas da literatura medieval irlandesa, quer usem armas mágicas ou físicas, é deixada ambígua. Essa literatura está repleta de imagens de mulheres divinas, aparentemente ex-deusas pagãs, que se deleitam na batalha, a incitam e se envolvem nela, e como tal inspiram terror entre os humanos. As velhas selvagens das histórias muitas vezes se parecem mais com versões reduzidas delas do que com seres humanos que aprenderam magia. Em outra história feniana, do alto ao final do período medieval, 'fêmeas demoníacas do vale' juntam-se 'os cães e os filhotes e os corvos' e 'os poderes do ar, e os lobos das florestas' em 'uivos de cada trimestre' para incitar os exércitos a destruírem uns aos outros. [49](#) Da mesma forma, a saga histórica do século XII intitulada *The War of the Gaedhil with the Gaill* retrata outra lista de figuras fantasmagóricas ansiosas pelo derramamento de sangue da grande batalha que conclui a história, que pode ser traduzida como "espíritos do campo de batalha". e espíritos de campo de batalha semelhantes a cabras, e maníacos dos vales, e bruxas destrutivas e seres sobrenaturais que mudam de forma e os pássaros antigos e os demônios destruidores do ar e dos céus, e a hoste sobrenatural demoníaca que dá infortúnios. [50](#) Mais uma vez, no entanto, o termo traduzido como 'bruxas destrutivas', *amati adgaill*, é relativamente raro para 'fêmeas com poderes sobrenaturais destrutivos', que podem ser humanos ou não, e se humanos podem ser fantasmas ou não: poderia igualmente ser traduzida como "mulheres frenéticas de destruição". [51](#) Na aparência, as bruxas irlandesas medievais têm uma clara semelhança com alguns dos retratos romanos de bruxas (que, por sua vez, se tornaram moeda européia moderna e moderna), mas sua natureza parece essencialmente diferente. Além disso, eles representam inimigos externos dos heróis e comunidades sobre os quais as histórias irlandesas são contadas, e não uma ameaça oculta e interna para eles; e assim, novamente, dificilmente se qualificam como bruxas sob a definição adotada neste livro.

A mesma consideração se aplica às aparições muito mais raras nas histórias de belas e sedutoras feiticeiras humanas, das quais o exemplo mais óbvio é aquele que seduz um rei, Muircertach mac Erca, para provocar sua morte, em um século XII. história. [52](#) Ele e seus seguidores tendem a considerá-la sobre-humana, mas ela insiste que não é, mas uma mulher cristã, e no final ela confessa que foi motivada por seu ato pelo desejo de vingar sua família e seu povo, a quem o rei em questão havia destruído. No entanto, ela dispõe de extraordinários poderes de engano, como parecer transformar água em vinho e folhas de samambaia em porcos, e pedras, torrões e caules em guerreiros. Tais habilidades foram associadas a demônios na teologia cristã, e uma aliança com tais seres explicaria por que ela insiste que nenhum eclesiástico possa entrar na casa real enquanto ela residir lá. Apesar de tudo isto, tendo assegurado a sua vingança, morre cristã penitente, e a narrativa não a censura inteiramente pelo que é, afinal, uma razão original compreensível para o seu comportamento. Mais uma vez na tradição

medieval irlandesa, mostra-se que uma figura parecida com uma bruxa foi impelida a usar magia destrutiva por queixas pessoais e específicas e não por uma maldade geral.

Esta discussão já chamou a atenção para a importância nesta literatura das relações entre seres humanos e uma raça sobre-humana em forma humana, possuidora de poderes mágicos inatos, que habitam um outro mundo paralelo com pronto acesso ao mundo aparente. Este outro mundo é frequentemente situado dentro de colinas ou túmulos pré-históricos, e seus habitantes são comumente chamados de *Túatha Dé Danann*. Eles têm um estilo de vida aristocrático ou real e um pequeno número deles eram quase certamente divindades nativas pré-cristãs. Seu relacionamento com as pessoas é muito próximo ao das fadas e elfos no folclore gaélico moderno e moderno, e eles são eles próprios claramente ancestrais de pelo menos alguns desses seres. Embora seu tratamento aos humanos seja muitas vezes mais benevolente e paternalista do que o das fadas posteriores, eles também são muito perigosos quando provocados, como Art e Finn descobriram às suas custas (junto com muitos outros heróis). Os feitiços representam algumas de suas principais armas ao lidar com a raça humana, como também com inimigos sobre-humanos e entre si, e tanto o medo quanto a admiração por eles percorrem todos os principais ciclos das histórias medievais irlandesas. A situação gaélica posterior, na qual o infortúnio grave é atribuído mais aos não-humanos do que aos seres humanos, já está prefigurada nessas representações ficcionais.

Uma raça muito semelhante de seres semi-divinos em forma humana, suntuosamente vestidos e equipados e naturalmente hábeis em artes mágicas, aparece com destaque na prosa e na poesia galesas medievais. Habita em particular um outro mundo paralelo chamado Annwn ou Annwfn. No início do século XX, de fato, era mais ou menos ortodoxo entre os estudiosos do romance medieval que os fays que desempenham um papel tão importante nos contos de cavalaria em toda a Europa Ocidental descendem diretamente dessas figuras irlandesas e galesas.⁵³ Se esse fosse realmente o caso, então este último seria, em última análise, ancestral das 'fadas reais' inglesas e escocesas das terras baixas posteriores também. No entanto, agora foi abandonado pela maioria dos especialistas no campo, não porque foi refutado, mas porque parece impossível de provar e, portanto, é uma busca estéril.⁵⁴ Esse problema não tem consequências para o presente estudo, que precisa apenas observar que o medo galês posterior às fadas é como o irlandês pressagiado pela presença desses seres na imaginação medieval.

Outra figura comum a ambas as culturas celtas medievais é a bruxa assassina. Um grupo clássico destes aparece no romance galês *Peredur fab Erawg*, e é muitas vezes traduzido para o inglês como 'as Nove Bruxas de Gloucester'. No galês, no entanto, o termo para elas, *gwinodot*, é mais amplo para mulheres idosas temíveis e, embora pareçam ter uma visão do futuro, não possuem outros poderes mágicos aparentes. Em vez disso, eles

usam armas convencionais com força aterrorizante e devastam distritos inteiros até serem mortos por Arthur e seu bando. Outra do mesmo tipo é eliminada pelo mesmo grupo de heróis em uma história diferente, *Culhwch ac Olwen*, e, novamente, ela usa a força física para superar, ferir e expulsar guerreiros que invadem sua caverna, até que o próprio Arthur a mata com o arremesso de uma faca, evitando assim agarrá-la. [55](#) Mais uma vez, não está claro o quanto esses seres pertencem à raça humana. Eles permaneceram no folclore popular galês como a figura do *gwrach*, um velho e horrível ser feminino que assombra lugares selvagens e solitários e aterroriza os viajantes: é significativo que esse ser nunca apareça em um julgamento de bruxas moderno, mas pertença totalmente a situações imaginadas. . [56](#)

Dois historiadores da sociedade e cultura galesa do início da era moderna, Richard Suggett e Lisa Tallis, reuniram recentemente uma grande quantidade de material, datado entre o final do século XV e o início do século XVIII, que é relevante para esta investigação e preenche a lacuna entre o período medieval literatura e o folclore moderno de uma forma que não parece possível para a Irlanda gaélica. [57](#) A crença no mau-olhado, muitas vezes usado involuntariamente, é bem atestada, assim como no poder dos encantos e orações para afastá-lo. Assim também é um grau considerável de aceitação da validade da maldição, geralmente realizada antes da Reforma por um padre e usada contra pessoas que feriram bons paroquianos. Após a mudança de religião, tornou-se um ato individual, comumente na forma de uma oração ao Deus cristão por retribuição, assumindo a forma da morte da pessoa em questão ou da perda de seus bens. Muitas vezes, era uma arma dos socialmente fracos contra os fortes e, portanto, especialmente usada pelas mulheres. O remédio respeitável contra isso era orar por proteção, muitas vezes contando com a ajuda de santos e empregando a água de poços sagrados, os quais continuaram a desfrutar de uma popularidade maior no País de Gales do que em outras partes da Grã-Bretanha protestante. Havia também, no entanto, uma cultura florescente de magia popular, grande parte dela fornecida por magos de serviço, que também poderia ser usada para evitar e remover má sorte e má vontade. Além disso, o medo das fadas, como seres maliciosos e predadores, é registrado desde o século XVI. Todas essas características agiriam para diminuir a animosidade contra as bruxas.

Este sistema de crenças era, no entanto, também suscetível de remodelação por influência externa: em termos técnicos acadêmicos, "aculturação". Richard Suggett mostrou como a partir da década de 1540 a nova palavra *wits*, um empréstimo direto da palavra inglesa 'witch', estava começando a causar impacto e, com ela, um novo sentido de um inimigo específico que prejudicava as pessoas deliberadamente e por malícia. Por volta de 1600, poderia ser associado a uma outra associação, de uma seita comunitária de adoração ao diabo dedicada a trabalhar o mal. Esta figura tornou-se profundamente enraizada na sociedade galesa durante o século XVII, especialmente nos condados mais anglicizados do sul, e começou a

desempenhar um papel na articulação da inimizade e suspeita entre vizinhos. O País de Gales estava a caminho de se tornar uma sociedade de caça às bruxas, assim como a periferia do Gaeldom escocês, especialmente a faixa costeira oriental, realmente o fez no século XVII. Que o País de Gales realmente não se tornou um pode ser atribuído ao fato de que o processo de aculturação começou tarde demais e foi incompleto demais para ter tido impacto suficiente antes do momento em que a opinião educada na Grã-Bretanha como um todo começou a se voltar contra os julgamentos de bruxas. Isso também pode ser sugerido como a razão pela qual o principal interior gaélico da Escócia permaneceu imune a eles; enquanto o Manx efetivamente experimentou a execução de supostas bruxas e depois recuou, e depois disso não foram expostos a mais nenhuma pressão externa para mudar de idéia novamente. Pode-se, portanto, concluir que há agora um acúmulo suficiente de evidências, reunidas em períodos que abrangem o medieval, o início do moderno e o moderno, para permitir uma proposta confiante de que o País de Gales, o Homem e a Irlanda gaélica e a Escócia representavam um conjunto de sociedades que tradicionalmente careciam de um medo sério de bruxaria, à maneira de outros encontrados em todo o mundo, como discutido no primeiro capítulo deste livro. Essa falta foi suficiente para permitir que eles resistissem à adoção da caça às bruxas em larga escala e, em muitas áreas, à caça às bruxas, embora por um tempo isso se tornasse uma característica dos estados ingleses e escoceses que os dominavam. Se correta, esta conclusão representa um exemplo notável da maneira como a tradição antiga e medieval poderia, em nível regional, desempenhar um papel decisivo na prevenção e no incentivo à perseguição de pessoas suspeitas de feitiçaria.

10

BRUXAS E ANIMAIS

No final do século XX, os historiadores interessados nas crenças de bruxaria e julgamentos de bruxas do início da era moderna inglesa tornaram-se cada vez mais conscientes de que estes continham uma característica que aparentemente os diferenciava da maior parte do continente: uma tradição difundida de que as bruxas eram auxiliadas em suas más ações por demônios em forma de animais.¹ Esses seres geralmente formavam uma ligação íntima com bruxas individuais e funcionavam como seus aliados ou servos. Eles foram mais comumente descritos em fontes contemporâneas como 'espíritos', 'diabretes' ou apenas 'diabos', mas muitas vezes como 'familiares', e os estudiosos modernos geralmente se estabeleceram no termo 'animal familiar' para distinguir um. Eram agentes e instigadores de feitiçaria, cujas intenções e ações eram quase totalmente malévolas e, embora mais frequentemente tomassem a forma de cães, gatos e sapos, também podiam aparecer como furões, lebres, ouriços, camundongos, ratos, coelhos, esquilos, doninhas, doninhas, caracóis, cobras, bezerros e diferentes tipos de pássaros e insetos. Em outras palavras, eles geralmente escolhiam as formas de animais comumente encontrados que poderiam facilmente passar despercebidos, embora ocasionalmente alternativas mais monstruosas, formadas por misturas de diferentes tipos de criaturas naturais ou de animais com humanos, fossem adotadas. Alguns familiares individuais podem assumir a aparência de uma variedade de animais, bem como mudar de forma para a de um humano.

A formação de seu relacionamento com as bruxas foi a versão inglesa mais frequentemente atestada do pacto diabólico que representou uma característica central da construção pan-europeia da bruxa demoníaca subjacente aos primeiros julgamentos modernos. Por extensão, eles eram um aspecto igualmente importante das crenças de feitiçaria nas colônias inglesas na América. A maioria dos casos ingleses de feitiçaria não fazia referência a eles, mas eles ainda eram proeminentes em uma minoria importante, e especialmente em relatos publicados de julgamentos, que ajudaram a moldar a imagem das bruxas na mente do público e, mais tarde, na sociedade. mente dos historiadores. À medida que a pesquisa sustentada e em larga escala sobre os primeiros ensaios modernos começou na década de 1970, notou-se que o gosto inglês por imaginar animais familiares ainda era completamente inexplicável;² mas a discussão do assunto não começou realmente até o ano 2000. O que resultou desde então não pode ser realmente chamado de debate, porque nenhuma escola de pensamento claramente definida, com adeptos firmes, se desenvolveu. Em vez disso, um número crescente de pessoas fez contribuições, mas algumas sugeriram várias explicações possíveis para o animal familiar de uma só vez, como alternativas, ou mudaram de uma para outra ao longo do tempo. Além disso, poucos dos historiadores envolvidos se dirigiram diretamente uns aos

outros. No entanto, várias ideias diferentes surgiram. Uma delas é que o animal familiar desenvolveu-se a partir da tradição da erudita magia ceremonial, e sua predileção, atestada desde sua primeira aparição no antigo Egito, por convocar espíritos para servir ao mago.³ Outra é que surgiu da tradição das fadas, especialmente da figura do espírito ajudante da casa, e das alegações muitas vezes feitas por magos de serviço de terem sido ensinadas suas habilidades pelo povo das fadas.⁴ É certamente verdade que as fadas, como foi visto, desempenharam o mesmo papel de ajudantes em alguns julgamentos de bruxas escocesas que o animal familiar em equivalentes ingleses (embora raramente agissem como agentes destrutivos da bruxa à maneira do familiar). . A pessoa que levou essa associação mais longe, naturalmente, foi Emma Wilby, que sugeriu que elas representavam versões alternativas do mesmo ser, e que ambas descendiam de uma visão de mundo pré-cristã, animista, ligada a práticas xamânicas.⁵

À medida que mais contribuidores entravam no debate, as explicações propostas se multiplicavam. Outra era que o animal familiar deveria estar relacionado a toda uma ampla gama de fenômenos folclóricos, desde os espíritos auxiliares xamânicos de Wilby até os mascotes animais de divindades pagãs e seguidores de santos. Todos esses fenômenos precisavam, em vez disso, ser colocados sob o motivo folclórico geral e muito difundido do "animal grato", do qual o familiar era um aspecto.⁶ Também foi argumentado, em resposta à derivação do folclore das fadas, que o animal familiar pertencia firmemente a uma estrutura demoníaca, sendo derivado dos diabinhos satânicos da Idade Média.⁷ Outras interpretações foram mais multifacetadas, como a que denominou o familiar o resultado de uma combinação da tradição do espírito servidor do mago ceremonial com uma moda inglesa crescente (e, portanto, também controversa) para animais de estimação reais, e com a crença de que bruxas eram assistidas por demônios.⁸

É improvável que quaisquer novas fontes primárias importantes para a crença inglesa do início da era moderna no animal familiar da bruxa ainda não tenham sido descobertas, e a discussão de suas origens levantou tantas explicações possíveis, algumas gerais e outras específicas, que é igualmente improvável que algum mais possa ser sugerido. No entanto, é possível que as perspectivas mais amplas e profundas adotadas para o presente livro possam ainda acrescentar algo à discussão, e também algo sobre a relação percebida entre bruxas e animais em um contexto global e europeu continental. A estrutura de todo o trabalho, de contrair círculos concêntricos de visão, será reproduzida em miniatura agora na tentativa de alcançar esse resultado.

O contexto global

Desde os primeiros estudos acadêmicos sistemáticos das crenças da bruxaria inglesa moderna até o trabalho recente que acabamos de examinar, foram traçados paralelos entre a tradição do animal familiar e as

associações entre bruxas e animais no mundo extra-europeu.⁹ Nenhum desses paralelos, no entanto, foi perseguido de forma sustentada ou relativamente abrangente, e o tamanho do banco de dados etnográfico reunido para o presente livro agora permite tal exercício. Ele revela três maneiras diferentes pelas quais as bruxas têm sido associadas a animais ao redor do globo, que muitas vezes se sobrepõem, mas também são comumente distintas umas das outras: que as bruxas se transformam em forma animal; que eles empregam animais reais para realizar seus atos; e que eles fazem uso de servos espirituais que assumem forma animal. Estes serão agora considerados por sua vez.

A crença de que as bruxas podem mudar sua forma para a de feras foi registrada em todos os continentes habitados do mundo, sendo particularmente comum em algumas regiões. Uma delas são as Américas, e especialmente a América Central.¹⁰ Outra é uma faixa da África Central, da Serra Leoa à Tanzânia e Moçambique.¹¹ Um terço é o sul da Ásia, composto por Índia, Nepal, Birmânia e Tailândia, com uma extensão para o leste através da Indonésia e Nova Guiné até a Melanésia.¹² Em alguns casos, encontrados em cada uma dessas regiões, pensava-se que qualquer forma animal poderia ser empregada. Mais frequentemente, espécies específicas foram nomeadas, embora variasse amplamente entre as culturas e pudesse ser selvagens ou domésticas. Muitas vezes tendiam a ser de tipos associados à noite, quando a feitiçaria deveria ser mais ativa, ou perigosa e predatória por natureza, para se adequar ao trabalho do mal, ou para fornecer às bruxas poderes de vôo ou movimento rápido, para permitem que eles percorram grandes distâncias ou realizem seu trabalho rapidamente. Onde a feitiçaria era considerada um assunto comunal, trabalhado por grupos que se reuniam secretamente para ritos medonhos, a forma do animal poderia fornecer um meio conveniente de transporte para o local de encontro. Entre certos povos, a conexão bestial poderia explicar algumas das características atribuídas às bruxas: por exemplo, a propensão creditada à bruxa sociedades em grande parte da África Central, para desenterrar e comer cadáveres humanos, pode ter derivado de sua afinidade com as hienas. Às vezes, pensava-se que o próprio corpo da bruxa se transformava em um animal, mas com mais frequência esperava-se que esse corpo dormisse à noite enquanto seu espírito saía e tomava forma animal. Essa crença é tão difundida entre as sociedades que nunca foram consideradas possuidoras de xamãs, que pode ser associada ao fato de que a maioria dos xamãs clássicos, siberianos, não assumem a forma de animais, para tornar a mudança de forma em si sem valor como um indicador de crenças e práticas xamânicas. Uma crença adicional, encontrada em toda a extensão em que se acreditava que as bruxas mudavam de forma, era que matar ou ferir uma bruxa em forma alterada infligiria o mesmo dano ao corpo normal da bruxa; tal ato era, na história, uma das maneiras mais comuns em que a feitiçaria poderia ser combatida.

Alguns povos estabeleceram a ideia de que as bruxas poderiam tomar forma animal entre sistemas mais complexos de crença. Os Kuranko de Serra Leoa pensavam que as bruxas, que chamavam *de suwagenu* e acreditavam sempre serem mulheres, tinham esse poder e o usavam para causar danos maliciosos a outros humanos: a pena de morte era imposta aos condenados por isso. Eles também, no entanto, acreditavam que certos homens chamados *yelémaphent-iginu* tinham o mesmo poder e eram respeitados por isso mesmo quando o usavam para destruir as colheitas e o gado dos inimigos; alguns até se gabavam disso. [13](#) Uma variedade de padrões desse tipo pode ser encontrada em toda a zona da América Central, na qual a mudança de forma era um conceito comum. Em uma nação da região, o México, os Tzotzil pensavam que todo mundo tinha uma alma que tomava forma animal que diferia de acordo com a classificação – os ricos e poderosos tinham onças, os pobres coelhos – mas apenas os magos poderiam ativar conscientemente essa alma e usá-la para efeitos práticos. As bruxas, além disso, tinham uma segunda alma animal, de outra espécie, e combinavam as duas para realizar suas maldades. [14](#) Os Tzeltal, mais simplesmente, acreditavam que todos nasciam com uma alma animal destacável e que os magos podiam aprender a usá-la, mas os curandeiros preferiam fazê-lo para o bem, e as bruxas para o mal. [15](#) O Tlaxcalan falou de dois tipos de magos que podiam mudar de forma para um animal. O primeiro era o *nahuatl* ou *nakual*, que podia ser de ambos os sexos e usar a habilidade de fazer mal ou de fazer truques inofensivos, adquirindo-a por meio de aulas. Os melhores podiam personificar até cinco tipos de animais, e eles não eram muito odiados ou temidos, pois amuletos de metal podiam afastá-los. O ódio e o medo eram reservados aos *tlahuelpuchis*, pessoas, em sua maioria do sexo feminino, que tomavam forma animal, principalmente de pássaros, para infligir danos a outros humanos, principalmente sugando o sangue de bebês. Eles eram totalmente maus e seus poderes eram inatos. [16](#) O segundo tipo de relacionamento tradicional entre bruxas e animais, aquele que envolvia um animal supostamente real, poderia formulários relacionados. Uma era que a bruxa usava um animal como corcel para viajar para reuniões ou causar danos. O animal em questão geralmente era um perigo para os humanos, seu gado ou suas colheitas, como um tigre, jacaré, hiena ou babuíno, e essa crença foi encontrada espalhada pela maior parte da África subsaariana e partes da Índia. [17](#) Mais difundida era a ideia de que as bruxas empregavam tipos específicos de animais para acompanhá-las e auxiliá-las na execução de seus atos, e muitas vezes como agentes para realizar seus desejos. Isso foi registrado na maior parte da África e sudeste da Ásia, estendendo-se para o leste até a Nova Guiné e também no sudoeste dos EUA. Os animais envolvidos aqui eram geralmente noturnos, e muitas vezes uma espécie específica era empregada, como a coruja, a hiena ou a cobra. [18](#) Entre alguns povos dizia-se que as bruxas trabalhavam com uma gama mais eclética. No Sudão, os Azande

falavam de morcegos, gatos selvagens e corujas, e os Mandari de gatos, corujas e lebres, enquanto os Dinka incluíam cobras de pele escura, corujas, noitibós, escorpiões, sapos, rãs e gatos selvagens.¹⁹ Os Lubara de Uganda associavam as bruxas a chacais, leopardos, gatos selvagens, morcegos, corujas, cobras, rãs e sapos.²⁰

A maioria dos relatos das relações das bruxas com esses ajudantes não especificava se os animais em questão eram casualmente varridos e empregados para tarefas, ou se eram indivíduos particulares que serviam uma bruxa regular e repetidamente. Ocasionalmente, no entanto, é claro que a última situação foi obtida, e as criaturas em questão foram efetivamente mantidas como animais de estimação. Algumas tribos australianas suspeitavam que os membros que mantinham gatos ou lagartos em suas casas os mandavam para ferir os vizinhos enquanto dormiam.²¹ Uma mulher de povo nigeriano, que morava no porto de Trípoli, no norte da África, no início do século XX, tinha uma formidável reputação como feiticeira de serviço, e tinha em sua casa uma cobra, uma lebre e escorpiões, que diziam para enviar contra seus inimigos.²² Tribos do distrito de Roro, na Nova Guiné, acreditavam que as bruxas usavam cobras e crocodilos para matar pessoas e que as cobras eram mantidas em potes em suas casas: a maioria das mortes por picada de cobra eram atribuídas a esses animais.²³ Os antropólogos que registraram as histórias sobre os animais assistentes de bruxas geralmente usavam o termo inglês moderno 'familiar' ao falar dessas criaturas.

Na própria Inglaterra, é claro, o termo havia sido aplicado a um espírito maligno que havia assumido a forma de um animal, e tais entidades também apareciam em tradições de feitiçaria no mundo extra-europeu. Em todo o mundo, como já foi dito, a maioria das sociedades acredita que os magos obtiveram ou aumentaram seus poderes especiais trabalhando com espíritos, e aqueles que ajudavam as bruxas eram geralmente considerados malévolos em proporção. Muitas vezes, estes tomavam a forma humana, muitas vezes em tamanho diminuto, e ocasionalmente se manifestavam como híbridos de humanos e animais. No entanto, entre certos povos eram pensado para aparecer como animais, e especificamente como aquelas espécies localmente presumidas para ajudar as bruxas em uma forma física e natural. A distribuição dessa crença pode ter se estendido muito mais amplamente, porque os pesquisadores que relatam culturas nativas muitas vezes não conseguiram esclarecer se os servos animais e aliados das bruxas eram criaturas ou espíritos reais; e, de fato, seus informantes podem ter ficado inseguros. No entanto, onde fica explícito que os seres em questão eram concebidos como espíritos, e independentes da própria pessoa da bruxa em vez de serem projeções dela, os relatos se reúnem em duas regiões. Uma era uma ampla zona na África Central e Austral, do Zaire e da Tanzânia ao sul até a costa do Cabo.²⁴ A outra era a orla insular do leste da Ásia, na Nova Guiné e nas Filipinas.²⁵ A crença também é, no entanto, registrada entre os

Nez Perce do noroeste dos Estados Unidos, que sustentavam que certos espíritos tutelares malévolos, especialmente na forma de cascavéis, galos azuis e texugos, procuravam seres humanos suscetíveis e os ajudavam em tornando-se bruxas.²⁶

Era raro que os antropólogos fizessem qualquer estudo detalhado das tradições relacionadas aos animais familiares entre as sociedades que estudavam, mas alguns surgiram. Várias tribos da Província do Cabo acreditavam que suas bruxas, que sempre eram mulheres, tinham um grande bestiário de tais seres, mas acima de tudo um 'pássaro da tempestade' sobrenatural, que poderia se tornar um jovem bonito e fazer amor com a bruxa. Outras formas favoritas eram espíritos de cobras, babuínos e gatos selvagens, pequenas criaturas peludas semelhantes a homens e cadáveres humanos reanimados. Para essas sociedades, a feitiçaria era essencialmente um ato de vingança feminina contra os homens, sobretudo pela infidelidade conjugal.²⁷ É claro que eles tinham uma ideia geral de que os espíritos eram os agentes habituais dessa vingança, e muitas vezes apareciam como animais, mas na prática havia uma gama muito ampla de formas que os espíritos eram considerados como assumindo. Estes foram aparentemente derivados de percepções individuais ou fantasias de feitiçaria em ação, que se transformaram em tradições paralelas coexistindo sob o mesmo amplo guarda-chuva de crença: tal efeito explicaria a variedade de formas assumidas pelo familiar inglês moderno. Um padrão semelhante é encontrado ao norte no Zimbábue, onde se esperava que cada bruxa tivesse um número de familiares, mais comumente na forma de ursos-formigas, hienas, corujas e crocodilos. A natureza do relacionamento entre eles e as bruxas foi pensado para variar, de funcional e sem emoção a um próximo e afetuoso.²⁸ Mais uma vez, uma ideia básica foi relatada de diferentes maneiras, não apenas por diferentes culturas tribais, mas também por indivíduos dentro delas.

É claro que a distribuição de crenças sobre as relações entre bruxas e animais em todo o mundo se sobrepõe fortemente em alguns lugares, mas as três formas principais o fizeram relativamente raramente. Em vez disso, como o mapa das sociedades que temiam muito a feitiçaria, que acreditavam nela sem muito medo e que não acreditava, que as diferentes tradições que incorporavam essas três relações tendiam a formar uma colcha de retalhos entre as regiões. Afinal, eles eram até certo ponto funcionalmente exclusivos: uma bruxa que podia se transformar em forma de animal tinha menos necessidade de empregar um animal, enquanto uma que tinha um animal 'real' como servo tinha menos necessidade de reter um espírito sob a forma de um, e assim por diante. No entanto, existem alguns casos claramente registrados de povos que articularam mais de uma dessas tradições. Os Amba do oeste de Uganda pensavam que as bruxas se transformavam em leopardo e usavam familiares leopardo.²⁹ Os navajos norte-americanos sustentavam que as bruxas tomavam forma animal, mas que cada uma também estava aliada a algum aspecto do mundo natural: o

sol, corujas, cobras etc. [30](#) No Zimbábue, as bruxas Shona supostamente montavam hienas e mantinham familiares, enquanto aquelas do Gă de Gana montavam cobras, usavam-nas como agentes ou se transformavam nelas. [31](#) Os Nalumin da Nova Guiné também pensavam que as bruxas podiam se tornar animais ou fazer amizade com elas, e isso também era verdade para os povos Pueblo do Novo México e os falantes de tonga do sul da Zâmbia. [32](#)

Rodney Needham, o cientista social citado no início deste livro, listou a posse de um animal familiar ou a capacidade de assumir a forma animal como um dos fatores que constituem a "imagem estável" da bruxa em todo o mundo. [33](#) É fácil perceber por que, embora existam algumas áreas do globo – grande parte das Américas afastadas da zona central, por exemplo – em que a associação de bruxas e animais parece menos forte, e alguns povos em regiões onde a associação existe entre os quais também parece fraco ou ausente. No entanto, é encontrado tão amplamente na terra, entre sociedades humanas sem contato umas com as outras, que representa uma maneira pela qual os humanos que acreditavam em bruxas pensavam fácil e espontaneamente sobre elas. Mesmo que os paralelos etnográficos para o familiar da bruxa inglesa sejam reduzidos ao mais específico possível, de uma relação regular feita entre uma bruxa e um espírito em forma animal, que atua como assistente e agente, eles são encontrados em uma ampla extensão do planeta que inclui três continentes diferentes, embora represente uma minoria das sociedades que acreditaram na feitiçaria, dentro de cada um. A questão óbvia a ser colocada nesta fase é até que ponto o continente ainda não considerado nesta pesquisa, a Europa, corresponde a esse padrão, e a resposta é que ele se encaixa perfeitamente. Todas as três principais divisões da crença em uma conexão entre bruxas e animais estão representadas nos primeiros registros de julgamentos modernos. A ideia de que as bruxas podem se transformar em forma animal é encontrada na maior parte do continente. Na Polônia, as pessoas acusadas de feitiçaria confessaram essas transformações, sendo gatos e porcos as espécies preferidas. [34](#) No extremo norte da Noruega, na maioria dos casos em que as mulheres confessaram ter provocado tempestades para afundar barcos, elas alegaram ter se transformado em mamíferos marinhos, peixes ou pássaros fazer isso. [35](#) Em grande parte da Europa Ocidental, incluindo Lorraine, França e aquela área da Borgonha dominada pelos espanhóis chamada Franche Comté, pensava-se especialmente que eles se transformavam em lobos, em cuja forma podiam infligir danos especiais; embora outras formas de animais também tenham sido registradas. [36](#) Na Itália, acreditava-se que eles preferiam se parecer com gatos. [37](#) As bruxas bascas tinham fama de serem muito ecléticas na escolha das espécies, assim como as dos Balcãs, da Croácia ao sul. [38](#) Essas histórias incomodaram os primeiros demonologistas modernos o suficiente para que eles debatessem as implicações em profundidade, geralmente concluindo que a mudança

aparente tinha que ser uma ilusão demoníaca. [39](#) A crença de que as bruxas se transformavam em animais, especialmente cães, gatos e lebres, também era forte na maior parte das Ilhas Britânicas. [40](#) É certamente antigo na Europa, sendo registrado no Império Romano, e nas Ilhas Britânicas a partir do século XII, como também foi notado.

O uso de animais 'reais' como auxiliares de bruxas é uma característica mais rara do testemunho do julgamento, mas há a tradição de montar lobos nos Alpes ocidentais que foi citada, e a muito mais ampla dos corcéis animais das mulheres que cavalgou para se juntar a 'Diana' no *cânone Episcopi*. A do espírito familiar também está presente, é claro, embora aparentemente confinada à Inglaterra. O único caso que se aproxima de um paralelo continental consiste nos sapos mantidos por bruxas na tradição basca, como registrado em ambos os lados da fronteira franco-espanhola, no início do século XVII. [41](#) Os sapos teriam sido entregues cada um a uma bruxa quando esta fez o pacto original com Satanás, e mantidos como animais de estimação, alguns sendo vestidos por seus donos com roupas coloridas. Isso os faz parecer demoníacos, mas na verdade não há vestígios aparentes nesses relatos de animais sendo usados como agentes de feitiçaria. De uma passagem que menciona que eles são 'pastoreados' por crianças no sábado, parece muito que eles foram mantidos para o veneno que poderia ser secretado de sua pele.

Em uma perspectiva global, portanto, teria sido estranho se alguma parte do início da Europa moderna não tivesse uma crença popular em uma associação entre feitiçaria e espíritos malignos disfarçados de animais, ou se essa crença fosse mantida pela maioria dos europeus. Descobrir que era uma tradição fervorosa encontrada em uma parte do continente, neste caso entre os ingleses, é de fato exatamente o que um investigador deve esperar no contexto mundial. Tal conclusão para a presente investigação, no entanto, seria evitar o problema de como essa crença se encaixava no contexto europeu único de uma mistura de velhas idéias de feitiçaria com uma religião monopolista e fortemente dualista. Nem responderia à questão de por que a Inglaterra em particular tinha essa forma de crença. Para buscar respostas a essas questões é necessário empregar o segundo dos focos contratantes deste livro, o especificamente europeu.

O contexto europeu

Em todo o mundo, os povos tradicionais têm frequentemente visualizado espíritos malignos assumindo a forma visível de animais ferozes, ameaçadores e predadores, ou de híbridos daqueles com formas humanas. Os povos da antiga Europa e do Oriente Próximo não foram exceção, como qualquer olhar para os demônios representados na arte assíria nos museus, ou os monstros do submundo na dos egípcios, confirmará. A tendência romana de identificar a *strix demoníaca* como uma coruja é outra manifestação disso. O hábito transitou naturalmente para o cristianismo, de modo que seu Satanás e seus demônios menores eram habitualmente retratados em palavras ou imagens como possuindo traços visuais de uma

série de criaturas repulsivas. A tradição foi estabelecida no século IV, quando Atanásio, *Vida* de Santo Antônio, relata como seu herói foi assediado por uma turba demoníaca que o rodeava disfarçada de leões, ursos, leopardos, touros, víboras, cobras e lobos.⁴² Essas imagens foram transportadas para a alta Idade Média, para informar retratos de hereges cristãos reunidos para adorar Satanás e seus asseclas. Um dos primeiros grupos a serem identificados e suprimidos, em Orleães em 1022, foi descrito algumas gerações depois como adorando o Diabo como ele se manifestava em uma forma animal ou outra. No século XII, esse era um lugar comum nos relatos de ritos heréticos, sendo a forma favorita atribuída ao demônio que os presidia – Satanás ou um subordinado – a de um gato.⁴³ Esse tropo persistiu durante todo o período medieval tardio como um aspecto rotineiro de acusações de heresia, nas Ilhas Britânicas como em outros lugares: aquelas contra Alice Kyteler na Irlanda na década de 1320 incluíam ter um demônio assistente que aparecia variadamente como um gato, um cachorro preto peludo ou homem negro.⁴⁴ Sem surpresa, junto com tantas outras características padrão dos estereótipos medievais de heresia, foi um tropo transportado para a construção da nova imagem da religião satânica das bruxas no início do século XV. Na manifestação mais antiga disso, o relato de Hans Fründ dos julgamentos de Valais de 1428, dizia-se que Satanás aparecia às bruxas em suas reuniões na forma de um animal preto, como um urso ou carneiro.⁴⁵ Os *Erros gazariorum* concordavam que o animal escolhido era preto, mas achavam que o gato era sua espécie preferida.⁴⁶ Essa ideia foi encontrada também nos primeiros julgamentos registrados associados à nova imagem da feitiçaria. A mulher executada em Todi em 1428 supostamente confessou que se juntou às folias de bruxas montadas em Lúcifer, que assumiu a forma de uma cabra ou mosca.⁴⁷ Um homem julgado no Pays de Vaud em 1438 alegou após tortura que as bruxas cavalgavam para o sábado em um touro ou potro preto (presumivelmente demoníaco), para venerar o próprio Diabo, que se movia entre as formas de um homem, um gato e um Lagarto.⁴⁸ A ideia de que aqueles que viajam para o sábado cavalgavam animais, que por razões práticas parecem ter sido demônios disfarçados, também é encontrado em outro famoso texto antigo para descrever o novo estereótipo de feitiçaria, *Le Champion des Dames*, de Martin le Franc, escrito em 1440-42. Isso descreve os corcéis como tendo a forma de gatos ou cães pretos.⁴⁹ A montaria de um animal demoníaco foi desde o início uma forma alternativa e menor de locomoção ao bastão ungido para levar as bruxas às suas reuniões. Esses primeiros julgamentos nos Alpes ocidentais também continham a ideia de que as bruxas recebiam um demônio pessoal como ajudante depois de jurar fidelidade ao supremo, ou até mesmo faziam o pacto original com um demônio menor; e estes também podiam tomar a forma de animais. Eles tinham nomes individuais, aqueles descritos em audiências na diocese de Lausanne durante as décadas de 1440, 1450 e

1460 sendo chamados Mamiet, Figuret, Perrot, Raphiel, Usart ou Rabiel, e descritos como aparecendo como gatos e cães pretos, raposas ou pássaros. [50](#) Como considerado em um capítulo anterior, montar em animais, que em pelo menos alguns casos eram considerados demônios transformados, permaneceu uma das maneiras padrão pelas quais as bruxas deveriam chegar ao sábado durante o período principal dos primeiros julgamentos modernos. Durante esse período, alguns demonologistas continentais consideraram a lógica por trás do gosto dos demônios pela mudança de forma. Nicholas Remy, em Lorraine, achava que havia razões práticas: como cães, eles podiam cuidar de bruxas sem levantar suspeitas automaticamente; como cavalos podiam carregá-los ao sábado; como gatos, podiam entrar nas casas para fazer o mal para seus aliados humanos; como lobos, eles podiam matar o gado para eles; e gostavam de aparecer nos sábados como cabras porque seu cheiro fétido aumentava a atmosfera diabólica. [51](#) Pierre de Lancre, perto de Bordeaux, era mais teológico, sugerindo que as bruxas confessas descreviam o Diabo como tendo tantas formas que ele era claramente um metamorfo compulsivo, como parte de seu ódio geral à ordem e estabilidade. De Lancre confirmou que os animais montados em ritos satânicos não podiam ser bestas reais, mas eram demônios transformados, pois geralmente voavam pelo céu enquanto as espécies em questão não foram projetadas pela natureza para fazer. [52](#)

Pode-se, portanto, sugerir que a ideia de demônios assistentes, que tinham relações especiais com bruxas individuais e tomavam forma animal, foi na verdade incorporada ao novo estereótipo de feitiçaria satânica desde o início. Como o sábado era central para a maioria dos conceitos de feitiçaria da Europa Continental durante o início do período moderno, no entanto, e pensava-se que a maior parte da feitiçaria era realizada lá, o principal objetivo do animal demoníaco servidor era transportar a bruxa para lá. Na Inglaterra, onde o sábado não era central para as imagens de feitiçaria, o relacionamento acabou sendo concebido de forma diferente, e como isso aconteceu deve ser o estágio final da investigação neste capítulo.

Perspectivas britânicas

O conceito do animal demoníaco teve um impacto considerável nos primeiros reinos britânicos modernos, mas de maneiras diferentes. Escoceses altamente educados absorveram a ideia de bruxas montando em tais feras, de modo que Alexander Montgomerie pudesse fazer as bruxas viajarem em porcos, cães, veados e macacos no poema de cerca de 1580, discutido anteriormente, no qual ele satirizou as fadas como satânicas. Essa ideia, no entanto, não parece aparecer muito nos registros de julgamentos reais. No final do século XVII, alguns escoceses estavam começando a adquirir o conceito inglês de animal familiar. Quando um grupo de rebeldes presbiterianos assassinou o arcebispo Sharpe de St Andrews em 1679, uma abelha voou de sua caixa de tabaco; um de seus assassinos chamou de familiar, mas depois teve que explicar o significado disso para alguns dos outros. [53](#) Mais uma vez, a ideia não parece ter surgido em julgamentos reais

durante o curto período que permaneceu até que eles morreram. A Escócia abraçou entusiasticamente a noção de animais demoníacos de uma forma diferente. Quando o Survey of Scottish Witchcraft é pesquisado sob o título 'animal devils', quarenta e quatro casos diferentes aparecem. Todos, no entanto, referem-se ao próprio Satanás, ou muito mais raramente também a seus servos demoníacos, aparecendo aos humanos em forma animal, tanto para seduzi-los à feitiçaria inicialmente quanto para voltar a cumprir suas ordens. [54](#) Nenhuma parece ter se estabelecido em um relacionamento doméstico ou carinhoso com uma bruxa, como se acreditava acontecer na Inglaterra. No entanto, o número deles serve como um lembrete de que o relacionamento padrão imaginado entre uma bruxa e um guia espiritual no início da Escócia moderna era com o Diabo, ou um de seus asseclas demoníacos, em forma humana ou bestial. Os encontros com seres feéricos eram mais raros, e o contraste mais claro entre os conceitos escocês e inglês das relações de bruxas com espíritos não é entre uma fada e um animal familiar, mas entre uma parceria mais intermitente e uma mais íntima com um demônio em forma animal.

Afastando-se da Escócia, o animal familiar de estilo inglês é, sem surpresa, registrado nas partes das Ilhas Britânicas sob controle e influência inglesa. A crença nele se manifestou entre os colonos protestantes na Irlanda durante o século XVII, e em um tratado elizabetano galês e um julgamento elizabetano gales. [55](#) A própria Inglaterra era, no entanto, a fortaleza da tradição, embora também Satanás e seus asseclas muitas vezes se manifestassem em forma humana em vez disso ou também. Além disso, seu conceito de animal familiar parece, na evidência atual, ser uma inovação do período Tudor, porque não há referência certa a ele em nenhuma fonte medieval conhecida. Uma crônica de meados do século XIV começa com uma história horrível de como Eleanor, rainha de Henrique II, havia assassinado a famosa amante de seu marido, Fair Rosamund, quase dois séculos antes, pagando a uma feiticeira para usar um par de sapos para sugar o sangue da pobre menina pelos seios. [56](#) Não há nenhum sinal, no entanto, de que estes não fossem animais genuínos. Por outro lado, quando os indivíduos eram acusados por razões políticas de se associarem com o Diabo ou um demônio, dizia-se que este último se manifestava a eles em forma animal, porque (como dito) os demônios medievais frequentemente o faziam. Tal acusação era um negócio cristão como de costume, seja contra o conde da Cornualha no século XIII, um homem acusado de heresia lolarda em 1409, ou o líder rebelde Jack Cade em 1450. [57](#) O familiar da bruxa inglesa dos registros medievais tardios, que são razoavelmente bons para testes de magia em todos os níveis da sociedade, podem argumentar contra a ideia de que era uma tradição popular há muito estabelecida.

Acredita-se que as primeiras referências definitivas ao animal familiar ocorrem em dois documentos agora bem conhecidos do início do século XVI. A primeira é uma acusação contra um mago de serviço de Yorkshire em 1510, de manter três seres como abelhas debaixo de uma pedra e chamá-

los um por um para dar a cada um deles uma gota de sangue de seu dedo. Isso pretendia condená-lo como um satanista depois que ele foi preso por cumplicidade genuína em uma tentativa escandalosa, envolvendo o clero local e um ex-prefeito de York, de encontrar um tesouro enterrado por meios mágicos. A acusação não foi feita por um clérigo, mas por uma testemunha leiga, um homem comum, e o acusado a negou totalmente. O tribunal não estava muito interessado nisso, enquanto condenava o mago e seus cúmplices pela acusação de caça ao tesouro. [58](#) O segundo caso foi ouvido em Somerset em 1530, no qual uma mulher foi suspeitada por ser uma bruxa porque, entre outros sinais, um sapo foi visto em sua casa. [59](#) Este não é um testemunho absolutamente infalível da crença em um animal familiar, pois há uma pequena chance de que o sapo fosse considerado genuíno, mantido para ordenhar seu veneno, mas a probabilidade é que ele fosse realmente visto como demoníaco. Portanto, é provável que a manutenção de demônios em forma bestial e um relacionamento semelhante a um animal de estimação tenha sido creditado a magos em toda a Inglaterra no segundo quartel do século XVI, o mais tardar. É absolutamente certo que no primeiro quarto do século (no mais tardar) a antiga tradição do espírito servidor do mago havia sido combinada na Inglaterra com a igualmente venerável do espírito maligno em forma animal, para produzir uma crença genuinamente popular de que magos perversos mantinham demônios disfarçados de bestas, que alimentavam com seu próprio sangue. Naturalmente, essa ideia foi direto para os julgamentos de bruxas ingleses quase tão cedo quanto possível pelo ato parlamentar de 1563, que criminalizou a magia e impôs a pena de morte tanto para o uso de feitiçaria para matar humanos ou gado quanto para a invocação do mal. espíritos, para qualquer propósito (e os cristãos elisabetanos ortodoxos teriam considerado qualquer espírito conjurado por um mago como pelo menos potencialmente mal). Além disso, a ideia entrou com a mesma rapidez na literatura popular, que divulgou julgamentos e ajudou a formar opinião sobre o que uma bruxa deveria ser. O primeiro desses panfletos a sobreviver, e talvez a ser publicado, dizia respeito a três mulheres julgadas em Essex em 1566, que confessaram compartilhar um demônio que assumiu a forma de um gato, um sapo e um cachorro, e realizou seus desejos. . [60](#) Resulta dos relatos que eles elaboraram seu retrato desse ser em sucessivas confissões, que informaram e encorajaram umas às outras; ou então que seus interrogadores ou o autor do panfleto realizaram este trabalho. [61](#) Uma mulher descreveu como o demônio, em forma de gato, normalmente era alimentado com pão e leite, mas que para cada mal feito por ela, exigia uma gota de sangue como sustento, e cada picada infligida a ela para tirar o sangue deixado uma marca vermelha. Outro concordou que havia exigido o sangue para a maioria das missões, mas também foi alimentado com uma galinha em recompensa pela matança de animais. É claro que um conjunto básico de idéias estava sendo elaborado de diferentes maneiras que derivavam de imaginações individuais, ora convergindo, ora

não; tanto quanto no caso das histórias da Província do Cabo e do Zimbábue.

No mesmo ano, um mago de serviço de Dorset disse a um tribunal da igreja que havia aprendido a quebrar o feitiço das fadas, mas como rastrear bens roubados de um espírito familiar que ele havia chamado a ele em um rito clássico de magia ceremonial. Apareceu-lhe algumas vezes na forma de um cachorro, e teve que receber uma gota de seu sangue para primeiro ligá-lo a ele. Uma vez contratado, no entanto, só exigia o presente de uma galinha, gato ou cachorro em sacrifício uma vez por ano. Ele acrescentou que as bruxas mantinham sapos como familiares e os usavam para prejudicar as pessoas, enquanto ele só empregava seus poderes para o bem.⁶² Assim, o mesmo complexo de crenças estava sendo articulado em todo o sul da Inglaterra, em diferentes contextos, nos anos em que os julgamentos por feitiçaria estavam começando. Por algumas décadas, permaneceu instável: em 1579, por exemplo, a irmã de uma das mulheres de Essex julgada em 1566 teria confessado que, quando adquiriu seu familiar, na forma de um pequeno cão branco de pelagem áspera, ela selou a barganha não dando-lhe sangue, mas somente pão e leite. No mesmo ano, uma suposta confissão de uma bruxa em Berkshire fez das gotas de sangue a recompensa central para familiares pertencentes a mulheres diferentes, mas leite e migalhas de pão foram adicionados como formas adicionais de sustento regular.⁶³ Mesmo na década de 1580, embora o motivo da sucção de sangue persistisse como recompensa familiar, o animal demoníaco era alimentado com alimentos mais regulares, como cerveja, pão, queijo, bolo e leite também. As confissões de Essex são notáveis por seu grau de domesticação do familiar, as criaturas geralmente sendo mantidas como animais de estimação em potes ou caixas em casa, forradas com lã.⁶⁴ Narrativas de julgamento da década de 1580 também em vez fornecem insights adicionais sobre como as imagens do animal familiar foram construídas em casos particulares. Uma delas é a de Joan Cason, na cidade mercantil de Faversham, no norte de Kent. Aqueles que testemunharam contra ela alegaram várias vezes tê-la visto familiar na forma de um rato, gato ou sapo, ou ouvido isso como um grilo, mas quando a própria Joan veio confessar, ela se estabeleceu em um rato e o humanizou e o relatou a ela. própria vida, dando-lhe o rosto de seu mestre e amante agora morto.⁶⁵ Uma testemunha suficientemente imaginativa, uma vez convencida de que uma pessoa era uma bruxa, poderia começar a ver demônios animais por toda parte: um menino de Burton-on-Trent, no norte de Midlands, pensando estar enfeitiçado por seis mulheres, identificou seus respectivos diabinhos como tendo o formar de cavalo, cachorro, gato, petrel fulmer (uma espécie de ave marinha) e duas espécies diferentes de peixes.⁶⁶

Ao longo do final da década de 1570 e da década de 1580, o esperado ato de doar sangue a um familiar aos poucos se tornou mais regular nos relatos, como uma homenagem contínua e às vezes até diária a ele, ao invés de uma

recompensa por atos específicos ou um rito para selar a formação inicial do relacionamento.⁶⁷ Por volta de 1580, surgiu a ideia de que a sucção era feita da mesma parte do corpo todas as vezes, e que o ato deixaria uma marca permanente, que, se encontrada no corpo de uma suspeita de bruxa, poderia fornecer evidências a favor das acusações. contra ela ou (muito mais raramente) contra ele.⁶⁸ Como há muito se reconhece entre os especialistas, essa noção se misturava com a crença, então difundida na Europa, de que ao fazer o pacto inicial com uma bruxa, o Diabo ou um demônio colocava uma marca especial, como uma marca, no rosto da pessoa. corpo. Por volta de 1600, os demonologistas britânicos estavam expressando o conceito como uma das provas que poderiam ser usadas para determinar a culpa em uma acusação de feitiçaria.⁶⁹

Nas décadas seguintes, assumiu uma forma especialmente influente: que a marca tomou a forma de uma tetina especial para amamentar o familiar, muitas vezes escondido dentro ou perto dos genitais. A disseminação dessas ideias parece ter sido irregular e irregular, com variações regionais iniciais. É tentador considerar o sudeste como seu principal ponto de geração e difusão, mas menos fácil de provar. Certamente o conceito de tetina ou tetinas especiais era proeminente lá no início do século XVII. Ele forneceu evidências cruciais em um célebre julgamento em Edmonton, ao norte de Londres, em 1621, e foi uma característica central da maior caça às bruxas da Inglaterra, a maior série de julgamentos da Ânglia Oriental em 1645-7, impulsionada pela equipe de bruxas. descobridores liderados por Matthew Hopkins.⁷⁰ No entanto, o corpo de uma mulher acusada de bruxaria em Warboys, à beira do pântano de Huntingdonshire, em 1593, foi notado como tendo uma teta depois que ela foi enforcada, e estava implícito que isso era prova de sua culpa.⁷¹ Quando as mulheres foram acusadas pelo menino de Burton-on-Trent em 1597, os juízes locais ordenaram a um grupo escolhido de outras mulheres que revistassem os suspeitos em busca de 'marcas', e aquelas apontadas como 'tetas' e 'verrugas' como condenatórias exemplos.⁷² Mulheres de Bedfordshire julgadas em 1613 foram condenadas por amamentar diabinhos de tetas em suas coxas, e suspeitos em Northamptonshire foram automaticamente procurados por tais marcas no ano anterior.⁷³ A importância deles foi, portanto, percebida cedo em North e East Midlands. Em contraste, durante o famoso julgamento de Lancaster em 1612, o maior do país até aquela data, fica claro que a noção de que cada bruxa recebeu um demônio assistente pessoal em forma animal, que às vezes sugava o sangue de seu aliado humano, era firmemente estabelecido nessa área, mas não o de procurar no arguido uma mancha visível deixada pela ação. Em vez disso, o sugador de sangue manteve seu antigo status Tudor como um ato especial destinado a selar o pacto original entre familiar e bruxa: uma vez que isso foi feito, como no início do Essex elizabetano, os animais demoníacos foram alimentados com a comida que os humanos apreciavam.⁷⁴ Em 1621, na vizinha Yorkshire, no entanto, era

considerado imperativo inspecionar os suspeitos “em busca de marcas em seus corpos”. [75](#) Esse procedimento tornou-se rotina naquele condado durante as décadas seguintes e foi central para o próximo grande julgamento em Lancaster, em 1634. [O](#) julgamento inglês definitivamente resultaria em execução, em Devon, em 1682, e o último a resultar em condenação, em Hertfordshire, em 1712. [77](#) Mesmo assim, alguma confusão permaneceu em relação ao significado de amamentar um familiar. Mesmo nos casos de Hopkins, que fizeram parte de uma campanha concentrada e programática, algumas pessoas ainda pensavam que o sangue foi tomado como uma gota na formação original do relacionamento, e outras que era um tributo regular. Tampouco fica claro a partir dessas confissões se a amamentação regular era pensada para sustento ou como recompensa por serviços, e se outros alimentos também precisavam ser dados aos familiares. Esses julgamentos do século XVII fornecem mais insights sobre as maneiras pelas quais as pessoas envolvidas, ou aqueles que apresentam suas opiniões em panfletos, lutaram com o conceito de animal familiar. Às vezes, essa ideia se misturava com a ideia essencialmente diferente de que uma bruxa poderia mudar de forma para um animal ou enviar seu espírito em forma animal: em King's Lynn, em 1616, foi registrado que uma mulher havia enviado um de seus diabinhos no aparecimento de um sapo para invadir a casa de um homem de quem ela não gostava. Um servo o pegou e o colocou no fogo, onde levou quinze minutos não naturais para queimar, tempo em que a suposta bruxa estava gritando de dor. A mulher também foi acusada de atacar as próprias vítimas disfarçada de gato ou de 'grande cão d'água'. [78](#) A suposta bruxa de Edmonton confessou ter amamentado o Diabo na forma de um grande cachorro preto ou pequeno branco, mas estava ansiosa para insistir que os furões brancos vistos em sua casa não eram nada mais do que animais reais. [79](#) Uma interrogada em Framlingham em Suffolk durante os julgamentos de Hopkins pode ser vista lutando para satisfazer seus questionadores (e, dados os métodos de Hopkins, seus torturadores) referindo-se ao que soa como experiência real, antes de ceder aos imperativos teológicos exigidos por eles. Ela foi registrada dizendo pela primeira vez que “cerca de um ano desde então, ela sentiu uma coisa como um pequeno gato passar por suas pernas, que a arranhou fortemente”. Depois disso ela esfregou e matou duas coisas como borboletas em suas partes secretas. Neste ponto, no entanto, ela supostamente sucumbiu e forneceu o que foi solicitado a ela, afirmando que ‘Outra vez, ao girar, uma doninha saltou em seu colo e prometeu que se ela negasse a Cristo e Deus, ele traria seus alimentos.’ [80](#) Outra mulher interrogada na mesma cidade durante a mesma caça às bruxas aparentemente acrescentou detalhes corroborativos vívidos e idiossincráticos para obter sua declaração aceita e o processo terminou, dizendo que ela ‘tinha sete diabinhos como moscas, besouros [besouros], aranhas, camundongos etc. , e tendo apenas cinco tetas, eles lutaram como porcos com uma porca’. [81](#) Uma jovem em

Northumberland em 1645, acusando alguém de ter enviado um espírito contra ela, alegou que ele havia aparecido variadamente como um dragão, urso, cavalo e vaca, e enquanto nessas formas de alguma forma conseguiu empunhar uma clava, cajado, espada e punhal sobre ela (a mesma menina também declarou ter sido visitada por anjos, em forma de pássaros do tamanho de perus, com rostos humanos). Claramente, a imaginação individual (ou facilidade visionária) às vezes se descontrolava entre as testemunhas, bem como entre os interrogados.⁸² Em vista de tudo isso, deve ser significativo que a ideia do animal familiar, no entanto, não parece ter se enraizado profundamente no folclore popular, porque no século XIX ele havia se contraído principalmente em East Anglia, para se tornar um tradição regional distintiva lá. A marca deixada pela amamentação evaporou-se em grande parte, uma vez que não tinha mais valor como evidência legal depois que a lei contra a feitiçaria foi revogada em 1736. Em contraste, a crença nas próprias bruxas e em sua capacidade de mudar de forma para animais permaneceu aspecto vibrante da cultura popular em toda a Inglaterra e País de Gales até o século XX.⁸³

É hora de resumir, e a maioria dos colaboradores dos debates recentes parece emergir com honra desse processo.⁸⁴ Uma comparação com crenças em sociedades não europeias certamente estabelece o familiar animal inglês em um padrão recorrente em todo o mundo. Como tradição, está de fato enraizado em antigas idéias animistas, embora apenas no sentido atenuado e remoto de que deriva, em última análise, tanto dos espíritos servidores dos magos ceremoniais quanto da disposição humana muito difundida de dar aos espíritos malignos características bestiais particulares. Não há boas evidências nas fontes de que fosse uma tradição especialmente popular, desvinculada e distante dos sistemas ideológicos das pessoas em geral. Essa conclusão é reforçada tanto por sua aparente ausência de registros medievais quanto por seu posterior desaparecimento do folclore moderno na maior parte da Inglaterra e País de Gales, mas também se baseia na estreita associação entre demônios e disfarces de animais em cultura cristã medieval dominante. Aqueles que enfatizaram a origem demonológica do familiar merecem crédito aqui, como fazem ao considerar que os materiais imaginativos brutos com os quais o familiar animal foi construído estavam todos presentes no estereótipo da conspiração da feitiçaria demoníaca organizada desde seu início no século XV. . Aqueles que procuraram um ponto de origem nos espíritos servidores da magia ceremonial pontuam que uma raiz direta do conceito inglês está na ideia em evolução, difundida por volta de 1500, de que os magos compactavam com seus servidores com gotas de seu próprio sangue. . Nenhuma dessas considerações, no entanto, explica totalmente por que os ingleses (e galeses) acabaram com seu conceito particular e incomum de familiar da bruxa. Pode ser, afinal, que o motivo esteja relacionado a uma atitude que eles desenvolveram em relação aos animais de estimação, que os diferenciava de outros europeus e escoceses; mas parece haver uma falta de evidência comparativa sólida

sobre a qual basear tal conclusão. Em última análise, o problema pode realmente não ser suscetível de resolução, exceto pela observação de que em todo o mundo diferentes povos desenvolveram diferentes sistemas de crenças sobre magia e feitiçaria que parecem não ter nenhuma relação óbvia com suas estruturas políticas, sociais, econômicas e de gênero. . No caso da Grã-Bretanha, os ingleses e escoceses do início da era moderna basearam-se em um estoque comum de ideias europeias do final da Idade Média e da Europa mais antiga sobre demônios, e surgiram com variações notavelmente diferentes, que divergiram ainda mais com o tempo. Isso pode ser simplesmente o que os seres humanos fazem, como um aspecto da formação da identidade.

CONCLUSÃO

FOI OBSERVADO na abertura deste livro que existem pelo menos quatro definições diferentes de uma bruxa operando no mundo ocidental contemporâneo, e vale a pena enfatizar o poder extraordinário que elas possuem em combinação e a notável gama de significados e emoções. eles englobam. A figura da bruxa agora ocupa um espectro de funcionar como a vítima trágica final para funcionar como a personificação final do mal. A definição de bruxa como qualquer pessoa que pratica magia, ou afirma fazê-lo, e de bruxaria como qualquer tipo de magia, foi desenvolvida e mantida por muitos séculos como um meio de manchar a magia em geral com a mácula do mal e das associações anti-sociais. . Funciona mais agora, no entanto, como um meio de reabilitar a magia e, portanto, muitas vezes também de promover formas alternativas de terapia, especialmente na cura. Ao fazê-lo, mistura as figuras tradicionais da bruxa e do mago de serviço, às vezes distinguindo-as por acréscimos como bruxas 'más' e 'boas' ou 'brancas' e 'negras', mas muitas vezes servindo para absolver a palavra 'bruxa' de quaisquer associações negativas automáticas. O conceito moderno de bruxaria como uma religião da natureza pagã, representando uma espiritualidade selvagem e verde do feminismo, ambientalismo, humanitarismo e libertação pessoal e auto-realização, ele próprio baseado na erudição do século XIX, produziu uma constelação de sucesso, viável e a meu ver) tradições religiosas completamente válidas. Aquilo que caracterizou os primeiros julgamentos de bruxas na Europa moderna como essencialmente uma guerra travada por homens contra mulheres se baseou no fato indubitável de que a figura da bruxa continua sendo uma das poucas encarnações do poder feminino independente que a cultura ocidental tradicional legou até o presente.

Todos esses usos da palavra operaram efetivamente como estratégias de redenção dela, do medo e do ódio evocados pela quarta, e talvez mais fundamental, o emprego dele, para significar uma pessoa que usa magia para prejudicar os outros. Concentrando-se inteiramente nesse uso, o livro – como já deve estar prontamente aparente – não foi projetado para restaurar esse medo e ódio, mas para aniquilá-los, fornecendo uma melhor compreensão das raízes da crença em tal figura e como eles desenvolvido num contexto europeu. Uma pesquisa global de crenças semelhantes descobriu que elas estão bem representadas em todos os continentes habitados do mundo e, de fato, entre a maioria das sociedades humanas; embora não entre todos eles. Em vários lugares provocaram uma caça às bruxas de intensidade e letalidade igual ou mesmo superior à encontrada na Europa. Esta continua sendo uma questão muito viva no mundo atual, e que pode estar piorando. Uma perspectiva mundial, de fato, faz a Europa parecer bastante típica em suas atitudes em relação à feitiçaria, com duas exceções retumbantes: que somente os europeus transformaram bruxas em praticantes de uma anti-religião maligna, e somente os europeus

representam um complexo de povos que tradicionalmente temiam e caçavam bruxas e, subsequente e espontaneamente, deixaram oficialmente de acreditar nelas. Na verdade, ambos os desenvolvimentos ocorreram relativamente tarde em sua história e provavelmente são mais bem vistos como partes de um único processo de modernização, impulsionado por um espírito de experimentação científica. A construção da imagem da religião das bruxas satânicas, e os julgamentos que resultaram, representaram uma nova e extrema aplicação da alta teologia cristã medieval, destinada tanto a defender a sociedade contra uma nova ameaça séria quanto a purificá-la religiosa e moralmente em uma extensão nunca antes vista. alcançado antes. Seu abandono ocorreu quando a realidade da ameaça não foi satisfatoriamente demonstrada e o impulso para a purificação não produziu melhorias convincentes. Em vez disso, os europeus desenvolveram outra solução final, muito mais radical, para a ameaça da feitiçaria, desmentindo a crença nela.

Uma característica marcante de uma pesquisa global de crenças de bruxaria é a grande variação nas formas locais que elas assumem, geralmente correspondendo a diferentes povos e culturas, e formando às vezes grandes tradições regionais, mas mais frequentemente uma colcha de retalhos de sistemas ideológicos, nenhum dos quais é exatamente como outro. O mesmo padrão é encontrado nos antigos mundos da Europa e do Oriente Próximo, onde quer que as culturas em questão possam ser reconstruídas a partir de registros sobreviventes. As consequências dessas variantes antigas para os sistemas de crenças europeus posteriores foram consideráveis, e isso ocorreu principalmente porque a religião dominante do continente se tornou o cristianismo, uma fé da Ásia Ocidental que primeiro recebeu status estabelecido pelo Império Romano. Como resultado, absorveu uma mistura de traços culturais de importância crucial para suas atitudes, que derivavam de fontes que abrangem toda a extensão do mundo entre o Atlântico e o Vale do Indo. Dos persas derivou uma visão do cosmos como dividido entre opostos totalmente personalidades divinas boas e totalmente más, com bruxas servindo ao maligno. Da Mesopotâmia veio o medo dos demônios, como espíritos constantemente ativos e malévolos espalhados pelo mundo em busca de aliados humanos e vítimas. Os hebreus contribuíram com a crença em um único Deus verdadeiro, todo-poderoso e onisciente. Os gregos estigmatizaram a magia, definindo-a em oposição à religião como uma manipulação ilegítima por seres humanos obscuros de poder e conhecimento normalmente sobre-humanos, para seus próprios fins e daqueles que os pagavam. Os romanos forneceram uma imagem altamente colorida da bruxa como uma pessoa do mal total, aliada às forças do mal e dedicada a atividades não naturais, anti-sociais e assassinas. Eles também forneceram precedentes aparentes para o julgamento e execução em larga escala de pessoas por se envolverem em magia. Finalmente, dois tipos diferentes de antigos fantasmas noturnos foram legados à memória popular cristã medieval, ambos associados à feitiçaria. A romana era uma demônia

parecida com um pássaro, às vezes confundida com uma bruxa humana, que atacava crianças pequenas. A germânica era uma mulher que usava magia, às vezes em cooperação com outras, para drenar a força vital ou remover órgãos internos de pessoas adultas e banquetear-se com os lucros.

Embora os hebreus, mesopotâmios e romanos, pelo menos, todos temam a feitiçaria e processaram pessoas por isso, apenas os romanos se envolveram em julgamentos de magia em larga escala, de reação em cadeia, e apenas aparentemente em dois pontos amplamente separados em sua história. Em um contexto global, os povos da Europa antiga e do Oriente Próximo não eram, nas evidências atuais, caçadores de bruxas afiados, e os gregos não parecem ter acreditado na figura da bruxa até o período romano, e podem não ter processado pessoas por magia; embora desaprovassem publicamente os magos e contribuíssem com elementos da imagem posterior da feitiçaria para os europeus. Nem o cristianismo resultou inicialmente em qualquer intensificação de acusações de feitiçaria. Os primeiros estados cristãos medievais mantinham uma crença na magia, agora grande parte dela firmemente ligada a demônios na teologia dominante, e uma prontidão para punir pessoas condenadas por usá-la para prejudicar os outros. Por outro lado, não há muita evidência para a maior parte do período medieval de que isso tenha produzido mais do que um pingo de processos individuais na maioria das regiões. De fato, os clérigos cristãos medievais parecem ter desencorajado a caça às bruxas em grande parte do continente, de três maneiras diferentes. Eles lançam dúvidas sobre a existência de ambas as figuras fantasmagóricas noturnas descritas acima, e essa dúvida foi incorporada em leis destinadas a impedir a perseguição de pessoas por associação com tais figuras. Eles colocaram uma forte ênfase no poder de sua Igreja para derrotar e banir demônios, ao invés da necessidade de ação contra os aliados humanos e enganadores desses espíritos malignos. Finalmente, clérigos individuais às vezes escreviam e agiam desafiar e impedir a perseguição de indivíduos por supostos atos de magia destrutiva.

Havia, no entanto, um grande estado e cultura no mundo antigo mediterrâneo que não temia a feitiçaria nem desaprovaava a magia, e esse era o Egito. Uma categoria de seu sacerdócio do templo, de fato, fornecia serviços mágicos a pessoas comuns, a pedido, muitas vezes usando textos escritos baseados em crenças e métodos desenvolvidos ao longo de milênios. Quando ficou sob o domínio romano, e assim, eventualmente, encontrou uma atitude social e legal romana endurecida em relação à magia e uma atrofia de recursos para sustentar os templos e seu sacerdócio, essa tradição foi privatizada. O resultado foi uma forma sofisticada sem precedentes de magia ceremonial altamente alfabetizada, difundida por textos e treinamento e dedicada às necessidades dos clientes e dos próprios magos. Aspectos dele logo vazaram na filosofia grega e na cultura judaica e cristã, e podem ser encontrados refletidos em objetos mágicos descobertos em todo o Império Romano pagão, além de ajudar a tornar o mago egípcio um personagem de referência na ficção grega e romana. Um aspecto

importante disso era a maneira pela qual muitos de seus ritos procuravam aproveitar o poder sobre-humano em nome das necessidades humanas egoístas e (de uma maneira totalmente tradicional egípcia) compelir divindades, bem como espíritos menores, a agir em resposta às necessidades do mago. Isso não apenas desprezou diretamente a desaprovação greco-romana da magia como uma afronta à majestade dos seres divinos e uma ameaça à religião, mas também contra o endurecimento das atitudes oficiais e sanções legais com relação aos magos em todo o Império Romano. Uma consequência desse embate foi a hostilidade com que o mago egípcio é tratado na literatura greco-romana do período imperial, e outra foram as ondas selvagens e generalizadas de perseguição lançadas contra os praticantes da magia ceremonial, em grande parte do império, em meados do século IV.

Apesar da contínua desaprovação oficial, em graus variados, a magia ceremonial aprendida permaneceu uma tradição clandestina, baseada na transmissão textual direta, na cultura judaica, grega e árabe ao longo do início da Idade Média, e foi de fato perpetuada e aumentada por transfusão em formas adaptadas ao judaico, pensamento religioso bizantino e muçulmano. Apesar das repetidas tentativas de reconciliá-lo com a ortodoxia religiosa em cada caso, ele manteve muito de seu caráter antigo tardio como uma contracultura erudita fortemente marcada e cosmopolita, oferecendo aos seres humanos empoderamento e auto-aperfeiçoamento direto de uma maneira que o ensino religioso convencional não oferecia. Um argumento forte, se não conclusivo, pode ser feito de que o Egito, tanto em termos de atitude filosófica e religiosa, quanto de transmissão textual, foi o ponto de origem de toda essa tradição. É certo que foi uma das mais importantes fontes prováveis dessa tradição, e quase certamente o mais importante. O cristianismo latino chegou tarde à adoção da magia ceremonial desse tipo, nos séculos XII e XIII, quando a importação e tradução de textos, principalmente do grego e do árabe, o introduziram. No entanto, alguns cristãos latinos adotaram pelo menos alguns aspectos dele com grande entusiasmo, desenvolvendo rapidamente sua própria versão distinta, baseada no círculo esquartejado como local padrão para ritos e no pentagrama como a figura geométrica mais poderosa para uso neles. Foi feito um esforço para garantir à magia astral, em particular, o status de um respeitável ramo de aprendizado. Isso falhou e, no século XIII, uma crescente reação ortodoxa se desenvolveu contra a magia ceremonial que resultou em sua demonização efetiva no final daquele século. Durante o século XIV, a maquinaria eclesiástica, desenvolvida no decorrer do século XIII para caçar adeptos das heresias cristãs, começou, de forma irregular, mas cumulativa, a acrescentar magia ceremonial a seus alvos e a defini-la como uma forma de heresia em si mesma. Essa redefinição contaminou a magia de serviço, por sua vez, pela simples razão de que as duas formas se misturavam indistintamente em seus limites, magos populares relativamente incultos às vezes adotando idéias e motivos da magia ceremonial e magos

cerimoniais eruditos às vezes trabalhando para clientes. Como resultado, os dois foram visados juntos em uma campanha oficial muito difundida contra a magia, que começou entre as comunidades locais na Europa Ocidental em meados da década de 1370 e continuou inabalável no início do século XV. Esta campanha forneceu o pano de fundo para o desenvolvimento do estereótipo da conspiração das bruxas satânicas que apareceu na década de 1420, através de um arco de território da Catalunha através dos Alpes ocidentais até Roma, e se espalhou por campanhas de pregação associadas ao movimento de reforma observante entre os frades . Imediatamente produziu sérios pânicos públicos, pois a população local foi encorajada a culpar os membros dessa conspiração por todos os seus infortúnios aparentemente incomuns, e especialmente pela morte de crianças pequenas. O uso da tortura, pelo menos em algumas áreas, garantia confissões, que por sua vez reforçavam o estereótipo; e isso também produziu imediatamente uma escala de execução desconhecida em julgamentos de magia pelo menos desde o final do período romano. O estereótipo em questão foi criado pela fusão de um medo intensificado de feitiçaria assassina com imagens padrão dos ritos horríveis cometidos em assembléias de adoração do diabo que o cristianismo latino ortodoxo alegava contra os hereges cristãos; e misturando-se então com figuras folclóricas antigas. Dois deles parecem ter sido especialmente influentes neste caso: o demônio noturno matador de crianças do mundo mediterrâneo e a bruxa canibal do sul da Alemanha.

A técnica adotada aqui para contar esta história, de dividir a Europa antiga e o Oriente Próximo entre sistemas de crenças distintos, associados com culturas particulares e tratando a magia de maneiras contrastantes, lança diferentes insights e produz perspectivas diferentes daquelas empregadas por alguns outros historiadores: de derivar muitas das ideias e motivos que vieram a compor a figura estereotipada da bruxa européia do início da era pré-histórica -Tradição 'xamanística' eurasiana. Sugerir isso não é, por si só, invalidar comparações transculturais mais amplas baseadas no conceito de xamanismo, que ainda pode ter importância na indução de um pensamento amplo sobre a natureza dos estados visionários extáticos em toda a Europa, Eurásia ou humanidade. Ao considerar a natureza dos primeiros julgamentos de bruxas europeus modernos, no entanto, a ênfase na tradição regional tem o valor de permitir a identificação de uma província xamânica e sub-xamânica específica no norte e nordeste da Europa, com suas próprias práticas mágicas características. e figuras, e sua própria experiência das primeiras caças às bruxas modernas. Outras zonas podem ser mapeadas ao redor do continente em que os julgamentos foram tingidos por tradições regionais distintas de crença, especialmente uma sucessão daquelas que ocupam a borda norte da bacia do Mediterrâneo e as áreas alpinas acima dela, com uma projeção nos Balcãs e bacia do baixo Danúbio. Outro consiste nas Ilhas Britânicas e outro é a Islândia. Estas representam, no entanto, áreas periféricas limítrofes às regiões-núcleo dos julgamentos em

que ocorreram a maioria dos casos e execuções, e nessas regiões-núcleo a contribuição direta de motivos e tradições populares locais foi mínima apesar da existência de um folclore florescente e amplo sobre o espírito noturno os mundos. Mesmo nas áreas periféricas em que se apresentava mais fortemente, geralmente aparecia apenas em uma minoria, e muitas vezes em uma pequena minoria, de julgamentos. Em geral, os registros legais servem às vezes e em lugares específicos para expor as crenças populares, em vez de as crenças populares servirem para explicar muito sobre os julgamentos. Estes últimos foram impulsionados e dominados, em vez disso, por um novo conceito quase pan-europeu de feitiçaria propagado pelas elites e aceito na cultura geral. Por outro lado, em dois sentidos importantes, a consciência de uma escala de tempo mais profunda revela coisas novas e significativas sobre as primeiras crenças europeias modernas relativas às bruxas. Se o microcosmo das tradições folclóricas locais é apenas perifericamente importante para explicar a natureza e a incidência dos julgamentos de bruxas, então o macrocosmo das ideias fundamentais e gerais repousa firmemente em fundamentos antigos. Estes incluem as próprias figuras da bruxa e do mago de serviço; uma vontade de creditar o poder da magia, especialmente quando expresso em palavras e imagens; uma fé equilibrada na eficácia das medidas para combater a magia hostil, às vezes usando remédios mágicos e às vezes propiciando ou atacando o mago hostil; uma sensação de um universo animado repleto de espíritos, alguns inherentemente malévolos e alguns dispostos a se aproximar e ajudar os humanos; e um da noite como um lugar hostil assombrado por entidades não humanas especialmente perigosas. Se a construção da conspiração das bruxas satânicas foi gerada pelas circunstâncias particulares do final da Idade Média, todas as partes componentes dela existiam no fim do mundo antigo, e existiam dentro do cristianismo latino muito antes de serem colocadas nesse mundo. combinação particular, e por um curto período letalmente potente.

O outro sentido em que uma escala de tempo mais profunda e comparações globais podem fornecer insights interessantes sobre julgamentos de bruxas modernos consiste na aplicação dessa escala de tempo e dessas comparações à natureza e incidência de julgamentos em regiões específicas. Esse argumento foi ilustrado pelos três estudos de caso da Grã-Bretanha. Em cada um, um aspecto individual da evidência britânica do início da era moderna – o aparecimento de fadas como figuras em certos julgamentos, especialmente na Escócia; a aparente raridade de julgamentos em áreas com línguas e culturas celtas; e o familiar animal demoníaco que aparece com destaque nos relatos ingleses de feitiçaria – foi submetido a essa abordagem. Em cada um pode-se sugerir que novos entendimentos resultaram. Um contexto global revelou que tanto as bruxas quanto os magos de serviço eram muitas vezes pensados para trabalhar com a assistência, e às vezes a instrução, de espíritos terrestres equivalentes às fadas britânicas, e que isso era verdade na Grã-Bretanha moderna como um

todo. O aparecimento de fadas nos julgamentos de bruxas escoceses foi, em certa medida, um desdobramento de sua associação com magos de serviço e, portanto, com a magia em geral, e a crença britânica em tais seres foi derivada, em última análise, da tradição antiga. No entanto, o conceito particular de fadas que apareceu nos julgamentos foi uma criação medieval tardia. Da mesma forma, um contexto global provou que em todo o mundo uma minoria de sociedades não acreditava na feitiçaria ou não a temia muito na prática, porque o infortúnio estranho foi atribuído a outras fontes. Sugeriu-se que as sociedades celtas das Ilhas Britânicas manifestavam um nível incomumente baixo de caça às bruxas no início da era moderna, e uma exploração da literatura medieval irlandesa e galesa, em comparação com as crenças folclóricas modernas e modernas nas culturas galesa e gaélica, parecia apoiar uma conclusão de que essa aversão estava de fato enraizada em sistemas de crenças nativos. O animal familiar estava relacionado a uma crença em espíritos terrestres que tomavam forma animal, e uma na capacidade das bruxas de fazê-lo, encontrada em muitas partes do mundo e na Europa antiga e medieval. Também foi, no entanto, relacionado à manifestação cristã específica disso, o demônio em forma animal, e a ligação disso com a anti-religião satânica medieval das bruxas, para sugerir que o familiar da bruxa inglesa moderna apareceu apenas no fim da Idade Média.

Se a reconstrução do pano de fundo para os julgamentos de bruxas do início da era moderna fornecida aqui estiver correta, isso sugere que uma mudança na abordagem é feita para o estudo das culturas populares medievais, ou seja, coleções de crenças e costumes mantidos pela massa da população de uma determinada sociedade, distintos daqueles desenvolvidos e propagados pelas elites intelectuais e sociais. Até agora, e especialmente ao lidar com tradições do folclore popular que podem ter contribuído para o desenvolvimento do estereótipo moderno da bruxa satânica, os estudiosos tendem a seguir a convenção do século XIX de supor que eles eram sobreviventes de um pagão vagamente definido. passado. Permanece verdade que elementos importantes deles, listados acima, indiscutivelmente estavam enraizados na antiguidade pré-cristã. No entanto, todos eles foram significativamente retrabalhados no decorrer da Idade Média. Há muito que os estudiosos aceitam que a construção da seita conspiratória de bruxas adoradoras do diabo, subjacente às primeiras caçadas modernas, foi uma criação do século XV. Agora foi sugerido aqui que a construção de uma tradição medieval de procissões noturnas de espíritos, feita por Jacob Grimm e caracterizada por ele como o remanescente de um culto pagão generalizado dos mortos, precisa ser desfeita. Em seus materiais podem ser encontradas imagens de procissões penitenciais dos mortos, que parecem claramente ter origem nas preocupações dos séculos XI e XII com o destino da alma e em exemplares clericais. Outra vertente importante desses materiais consiste em histórias sobre bandos noturnos de espíritos, especialmente femininos, aos quais humanos vivos poderiam se juntar, e

que frequentemente visitavam e abençoavam casas e que eram frequentemente liderados por uma mulher sobre-humana. É mais provável que sejam derivados de uma fonte pagã, mas parece não haver tal fonte na evidência sobrevivente que os corresponda. Mesmo que se baseassem em elementos antigos, portanto – e isso ainda não foi comprovado – eles foram elaborados em uma forma distintamente medieval, que se espalhou ao lado dos relatos dos mortos errantes, por grande parte da Europa, antes de se misturar cada vez mais com eles em alguns contos populares, para produzir um conjunto de legendas compostas nas quais Grimm desenhou. Da mesma forma, embora as primeiras imagens britânicas modernas de fadas tenham sido baseadas em uma antiga tradição de espíritos da terra, conhecidos pelos ingleses e escoceses das terras baixas como elfos, elas foram transformadas durante o final da Idade Média em um novo modelo de reino de fadas, que se tornou central para as idéias sobre tais seres.

Da mesma forma, uma tendência mundial de acreditar em espíritos em forma animal deve ter subjacente o conceito inglês moderno do animal familiar da bruxa, mas a falta de qualquer sinal desse conceito na Idade Média e a falta de uma impressão generalizada e duradoura dele em o folclore moderno sugere que foi um desenvolvimento do início do período Tudor e se baseou fortemente na demonologia cristã medieval tardia. O que emerge disso é o notável dinamismo, criatividade e mutabilidade da cultura medieval e primitiva. culturas populares modernas, que eram pelo menos iguais nos aspectos de cultura letrada e de elite. Em nenhum desses três casos a crença em questão aparece como parte de um mundo autocontido de plebeus. Isso em senhoras ou senhoras sobre-humanas que vagam pela noite chega mais perto disso, mas os próprios nomes creditados pela primeira vez à senhora em questão, Diana e Herodias, parecem ser derivados, em última análise, do aprendizado clássico e das escrituras. O desenvolvimento de um conceito britânico popular de um reino de fadas parece ter se baseado fortemente no romance literário, enquanto o do familiar animal inglês dependia de um estoque comum de imagens de demônios em formas de animais, conhecidas em toda a sociedade.

Este retrato de culturas medievais criativas e mutáveis, em todos os níveis da sociedade, questiona ainda mais a antiga tendência de muitos estudiosos, desenvolvida durante o século XIX, mas permanecendo forte na maior parte do século XX, de categorizar muitas das crenças discutidas acima como "sobrevivências pagãs". Também pode ser proposto, no entanto, que caracterizá-los como "cristãos" seria igualmente inadequado, exceto no sentido amplo e pouco informativo de que os povos medievais que os mantinham eram todos aparentemente cristãos pelo menos de uma maneira formal. Classificar todas as expressões da espiritualidade medieval de acordo com uma polaridade entre cristianismo e paganismo é em si uma tática polêmica desenvolvida por zelosos cristãos medievais, com a intenção de definir e policiar os limites da ortodoxia. Tornou-se igualmente atraente no século XIX para três outros tipos de polêmica, que mantiveram

considerável tração até o século XX. Um foi um ataque ao próprio cristianismo, ao tentar provar que durante a Idade Média, muitas vezes representada como o período da piedade cristã triunfante e amplamente harmoniosa por excelência, a religião estabelecida não era mais do que um verniz de elite sobre uma população ainda em grande parte fiel, crenças mais antigas e primitivas. A segunda era uma versão especificamente protestante da primeira, concentrando-se em demonstrar que o catolicismo romano, em particular, falhou em evangelizar adequadamente a população medieval e, de certa forma, encorajou-a em atitudes supersticiosas. A terceira era uma glorificação do progresso material e moral. Isso retratou os plebeus rurais em particular como dados historicamente à manutenção de crenças e costumes ultrapassados e errôneos, enraizados e atolados em uma antiguidade ignorante, e reforçou um apelo por sua educação e redenção. O que importa especialmente sobre o retrato da cultura medieval e do início da modernidade fornecido neste livro é que ele coloca uma ênfase extraordinariamente forte na capacidade dos plebeus de desenvolver novas crenças que tinham pouca relevância para o cristianismo, em vez de simplesmente reter ideias anteriores a essa religião. As procissões noturnas da 'Senhora' ou das 'damas' fornecem um exemplo evidente disso; o reino das fadas é outro. O primeiro provavelmente estava enraizado na antiguidade conceitos e este certamente sim, mas as formas que assumiram parecem distintamente medievais. Nenhum deles se encaixava com o cristianismo, a menos que os demonizasse completamente de uma maneira que os plebeus e, neste último caso, muitos membros da elite, muitas vezes não estavam dispostos a cooperar. Não há sinal, no entanto, de que aqueles que mantinham essas crenças se considerassem pagãos ou adeptos de outra religião que não o cristianismo: eles pareciam ter mantido diferentes cosmologias paralelas umas às outras, sem qualquer relação de adversários. Nem, de fato, o clero ortodoxo e seus parceiros leigos que tentaram reprimir essas idéias acabaram por considerar pagãos aqueles que os consideravam. Em vez disso, na pior das hipóteses, eles assimilaram essas pessoas à doutrina estabelecida como hereges e satanistas, encaixando-os em uma estrutura cristã. A velha dicotomia classificatória acadêmica entre pagão e cristão parece, portanto, duplamente inadequada. Talvez em uma era cada vez mais pós-cristã, de sociedades ocidentais multi-religiosas, multiétnicas e culturalmente pluralistas, possamos desenvolver uma nova terminologia para levar em conta tais fenômenos.

A grande questão de pesquisa colocada na abertura deste livro foi a da relevância das comparações etnográficas e das ideias antigas e medievais anteriores, expressas tanto na transmissão de textos escritos quanto nas tradições populares locais, para a formação de crenças modernas na bruxaria. e o padrão e a natureza das provações que resultaram. As respostas que lhe foram propostas foram muitas e complexas, e muitas vezes não as fornecidas antes por historiadores que consideraram o mesmo problema. No entanto, pode-se sugerir que a resposta geral à questão

permanece afirmativa: que as primeiras crenças e provações modernas podem de fato ser melhor compreendidas quando os paralelos mundiais são considerados e quando as raízes dessas ideias e eventos são buscadas em períodos anteriores de tempo, estendendo-se até a própria história. Se essa sugestão conseguir encorajar outros a segui-la e gerar aplicações diferentes, então este livro terá servido a um propósito ainda mais útil do que ao tirar qualquer das conclusões específicas que o compõem.