

# O MAL DA BRUXARIA

BRUNO GALEANO DE OLIVEIRA GONÇALVES\*

Durante os séculos XVI e XVII foi comum entre os letrados a crença de que as bruxas através de um acordo diabólico poderiam voar, transformar-se em animais, convocar tempestades, conversar com espíritos, trazer doenças, causar a morte de animais e de pessoas, enfim, fazer muitas coisas extraordinárias. Era um momento em que tais características constituíam um estereótipo que não apenas alimentava o medo de que existisse uma conspiração diabólica dedicada à ruína da cristandade, mas ainda que incitava as autoridades a agir. A bruxa teria sido um bode expiatório para tensões advindas de mudanças sociais profundas (TREVOR-ROPER, 1990). Em numerosos tratados, panfletos, sermões foram reunidos argumentos e também testemunhos para convencer o público e as autoridades de que a bruxaria era algo concreto que colocava em risco a ordem estabelecida e a salvação de todos. Essas obras tinham uma linguagem contundente tanto porque era questão de costume dialético quanto porque era preciso suprimir as incertezas em torno da matéria e assim convocar as autoridades para uma guerra à bruxaria. Para sustentar a realidade da bruxaria era necessário não apenas apregoá-la de maneira enfática, mas principalmente defendê-la da possibilidade de que tudo não passasse de uma ilusão natural ou diabólica. A polêmica sobre a realidade e o caráter ilusório da bruxaria firmou uma relação de reciprocidade entre a demonologia e a fisiologia que permitia com que se defendesse uma ou outra doutrina a respeito da bruxaria em comprometimento com concepções de natureza e funcionamento do corpo humano. O presente artigo aborda essa relação através da análise de alguns tratados de demonologia e pretende que por meio deles seja possível apresentar algumas considerações sobre o lugar da fisiologia no desgaste do estereótipo da bruxaria.

---

\* Mestrando em História Social pelo Departamento de História da Universidade de São Paulo, cujo trabalho de pesquisa, até o momento com este título, *Uma ilha assombrada por demônios e ilusões: as controvérsias entre ciência e religião na demonologia inglesa (1650-1730)* é orientado pela Profa. Dra. Laura de Mello e Souza e financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

## I

O caráter ilusório da bruxaria foi estabelecido como doutrina no *Canon episcopi*. O cânone foi apresentado no *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* de Regino de Prüm no século X. Dizia o seguinte:

*“Os bispos e seus funcionários devem trabalhar com todo vigor para extirpar de suas paróquias a perniciosa arte da feitiçaria e do malefício, inventada pelo Diabo, e se encontrarem homem ou mulher dedicados a essa perversão devem expulsá-lo em desgraça de suas paróquias. [...] Não se deve deixar de mencionar que algumas mulheres detestáveis, pervertidas pelo Diabo, seduzidas pelas ilusões e aparições de demônios, acreditam e professam elas mesmas que pelas horas da noite cavalgam em certas bestas junto de Diana, a deusa dos pagãos, e uma inumerável multidão de mulheres, que no silêncio da madrugada transpõem grandes distâncias, que obedecem aos comandos dela como se fosse sua senhora, que são invocadas a seu serviço em dadas noites. Mas eu gostaria que fossem somente elas que perecessem na sua infidelidade e não levassem tantos consigo para a destruição”* (KORS; PETERS, 1972: 29).

O cânone reconhecia a ameaça da feitiçaria e do malefício. Encarava-os como artifícios diabólicos que deveriam ser extirpados das paróquias e aconselhava que os homens e as mulheres que deles lançassem mão fossem tratados segundo o ditame apostólico *“depois da primeira e da segunda admoestação, nada mais tens a fazer com um homem faccioso [literalmente, herético], pois é sabido que o homem assim se perverteu e se entregou ao pecado, condenando-se a si mesmo”* (Tt 3,10-11). O *Canon episcopi* não desdenhava das práticas mágicas, justamente o contrário. Ele alertava para o perigo de sedição e de corrupção que elas representavam. Foi com essa disposição que o cânone declarou o caráter ilusório da bruxaria, ou, melhor dizendo, daquilo que seria identificado com a bruxaria posteriormente. Do mesmo modo que a feitiçaria e o malefício, as histórias de mulheres que teriam cavalgado com demônios na calada da noite ameaçariam a integridade da fé cristã porque carregariam elementos estranhos que subverteriam o credo. A feitiçaria, o malefício e tais histórias de cavalgadas noturnas (e de pactos diabólicos, de metamorfoses e de outras coisas extraordinárias) eram maneiras distintas pelas quais os demônios trabalhariam em prol da perdição dos homens. Mas, enquanto a feitiçaria e o malefício eram artifícios, a bruxaria era ilusão. O cânone

distinguiu essas coisas pela natureza e prescrevia atitudes distintas para com elas, embora, ao fim, tanto a feitiçaria e o malefício quanto as histórias de cavalgadas noturnas eram resultados da atuação diabólica.

Assim sendo, uma mudança na concepção dos poderes diabólicos transformaria também a maneira de encarar a feitiçaria, o malefício e principalmente as histórias de cavalgadas noturnas e de pactos diabólicos. Isso aconteceu entre os séculos XIII e XV. A partir da assertiva de Tomás de Aquino “*a fé católica declara que os demônios são capazes de causar o mal através de suas operações e de impedir o intercuro sexual*” a natureza indireta e ilusória da atuação diabólica pôde ser desdobrada em uma ação direta e concreta (BAROJA, 1993: 24-25). Há muitas explicações para essa mudança de percepção que sustentou o processo de caça às bruxas durante cerca de três séculos. É seguro que no século XV estava estabelecida entre os letrados a suspeita de que existiria uma conjuração reunida para arruinar os reinos cristãos e condená-los à tirania diabólica (GINZBURG, 1991). Dentro desse entendimento, feitiçaria, malefício, adivinhação e outras tantas operações mágicas corresponderiam aos meios utilizados por essa conspiração e histórias de cavalgadas noturnas, pactos diabólicos, infanticídios e orgias descreveriam as reuniões dessa associação, desse culto demonolátrico. A demonolatria era a expressão máxima do estatuto criminal da bruxaria. Ela tornava a bruxa no oposto do bom cristão (COHN, 1980). Mas para que se desse a transição de uma concepção de atuação diabólica e de bruxaria para outra era preciso adequar a doutrina da realidade da bruxaria ao caráter ilusório atribuído pelo *Canon episcopi* ao testemunho de coisas extraordinárias. Era, portanto, necessário dissuadir o público de que as pretensas bruxas pudessem ser apenas pessoas enganadas.

## II

O *Malleus maleficarum* (1486) é o mais célebre tratado de demonologia. A obra se tornou tão importante por causa da síntese simples e eficaz entre a realidade e a ilusão da bruxaria e da minúcia com que enfrentava a possível crítica e prescrevia às autoridades os modos de identificar, remediar e condenar a bruxaria (LEVACK, 1988: 81).

O tratado estabelecia este entendimento da bruxaria:

*“A opinião mais certa e mais católica é a de que existem feiticeiros e bruxas que, com a ajuda do diabo, graças a um pacto com ele firmado, se tornam capazes, se Deus assim permitir, de causar males e flagelos autênticos e concretos, o que não torna improvável serem também capazes de produzir ilusões, visionárias e fantásticas, por algum meio extraordinário e peculiar”* (KRAMER; SPRENGER, 2001, 56).

E dizia o seguinte acerca da atuação diabólica:

*“Os demônios, pelo seu engenho, produzem efeitos maléficos através da bruxaria, apesar de ser verdade não conseguem criar qualquer forma sem o auxílio de algum outro agente, seja essa forma circunstancial ou substancial, e não sustentamos que consigam infligir danos físicos sem o auxílio de certos agentes. Mas, com a devida ajuda, conseguem provocar doenças e toda a sorte de sofrimento e de padecimento humanos, reais e verdadeiros”* (Ibidem: 63).

A realidade da bruxaria era apresentada de maneira a não contradizer o caráter ilusório da mesma. Afirmar que a bruxaria se tratava de um acordo diabólico por meio do qual eram promovidos males e crimes entre os homens não significava rejeitar que os demônios e as bruxas atuavam por meio de agentes naturais e também que nalguns casos as confissões e os testemunhos de bruxaria seriam fantasiosos. Esta foi uma maneira simples e eficaz de reduzir uma doutrina à outra, ou seja, a ilusão à realidade da bruxaria. Mas, embora fosse convincente, especialmente no âmbito teórico, tornar-se-ia uma fonte inesgotável de controvérsias no desenrolar da caça às bruxas.

As considerações fisiológicas têm pouco espaço no *Malleus maleficarum*. Elas são colocadas ao fundo do comentário bíblico e canônico, usadas para fortalecer os princípios estabelecidos a partir de algumas autoridades. Kramer e Sprenger recorrem aos doutores cristãos e muçulmanos, Agostinho, Gregório, Isidoro e Avicena, Al-Gazali para sustentar que a bruxaria poderia gerar qualquer doença. Dizem eles: *“ora, não há enfermidade do corpo, nem mesmo qualquer lepra ou epilepsia, que não possa ser causada pelas bruxas, com a permissão de Deus. Prova-o o fato de que não há uma*

*enfermidade que seja, nesse aspecto, isentada pelos Médicos”* (Ibidem: 274). Sendo assim, atribuída causa diabólica às doenças, as considerações de natureza fisiológica apenas confirmariam essa possibilidade e reforçariam a necessidade de remédios verbais e práticos, ou seja, do emprego de exorcismos, bênçãos, encantamentos, jejuns, rebatismos, amuletos e outros recursos para combater os efeitos da bruxaria.

A doutrina era clara: com a permissão de Deus, as bruxas poderiam causar quaisquer tipos de males através da associação com os demônios, torcendo a natureza de acordo com a deformidade de seu espírito. Aos que duvidassem da feitura de males à distância, no caso, do mau-olhado, era dito que *“muitíssimas vezes a alma consegue ter tanta influência sobre o corpo de outrem quanto a tem sobre o próprio corpo, pois essa é a influência que qualquer pessoa tem sobre a outra, ao atraí-la e ao fasciná-la pelo olhar”* (Ibidem: 65). E aos que questionassem os meios pelos quais a bruxaria seria realizada, Kramer e Sprenger diziam *“e assim as mulheres, a fim de causar alterações nos corpos de outras pessoas, às vezes se servem de certos elementos, que ultrapassam nossa compreensão, mas não sem a ajuda do diabo”* (Ibidem: 66). O mal que a bruxaria pudesse causar era resultado da manifestação do desejo da bruxa e dos demônios de afligir os cristãos e isso era feito através de agentes naturais conhecidos ou não. Isidoro estabelecia que:

*“As bruxas são assim chamadas pela negrura de sua culpa, quer dizer, seus atos são mais malignos que os de quaisquer outros malfeitores [...] elas incitam e confundem os elementos com a ajuda do demônio, causando terríveis temporais de granizo e outras tempestades. Mais: enfeitiçam a mente dos homens, levando-os a loucura, ao ódio e à lascívia desregrada. E, prossegue o autor, pela força terrível de suas palavras mágicas, como por um gole de veneno, conseguem destruir a vida”* (Ibidem: 67).

A bruxaria consistia no acordo diabólico por meio do qual a natureza poderia ser manipulada de maneira comum ou extraordinária. Kramer e Sprenger tentavam evitar objeções de natureza fisiológica e teológica ao afirmarem que uma doença poderia ter causas naturais e diabólicas simultaneamente e que os demônios poderiam agir concretamente do mesmo modo que o Diabo caiu sobre a fortuna de Jó. Era uma solução que salvaguardava a redução da ilusão à realidade da bruxaria através da

natureza dissimulada atribuída aos demônios e lançava a possibilidade de que quaisquer distúrbios e infortúnios pudessem ter uma causa sinistra. Mas o que era uma doutrina bastante clara e convincente na teoria poderia gerar muitas dúvidas na prática do dia-a-dia, afinal como seria possível discernir adequadamente uma doença contraída naturalmente de uma outra causada pela bruxaria ou então como diferenciar a realidade do delírio nas numerosas confissões de bruxas?

O tratado foi um sucesso de venda e de crítica. O *Malleus maleficarum* foi traduzido para diversos idiomas e reimpresso quatorze vezes até 1520. A teoria de que os demônios atuavam real e insidiosamente através das bruxas encontrou oposição de alguns letrados, mas comumente apenas a prudência. Francisco de Vitória e Bernard Basin, ambos doutores em teologia, tinham uma posição eclética que embora enfatizasse o caráter fantasioso da bruxaria, não descartava que em certos casos a metamorfose, o vôo, etc., pudessem ser reais (BAROJA, 1993: 31-33). Diante de respostas pouco persuasivas, a realidade da bruxaria se tornou posição hegemônica não apenas por reduzir a doutrina anterior a si própria, mas principalmente por ter se desdobrado numa prática que através da perseguição e condenação de bruxas permitia lidar com as profundas transformações históricas dos séculos XVI e XVII.

Com o desenrolar da caça às bruxas surgiram numerosas obras de demonologia que aprimoravam a doutrina da realidade da bruxaria. Apresentavam mais argumentos a favor dela, detalhavam os subterfúgios das bruxas e dos demônios e relatavam experiências concretas com a bruxaria. As obras dos juristas franceses Jean Bodin, Nicholas Remy, Henri Boguet e Pierre de Lancre (e de muitos outros) “*ofereciam os argumentos padrões acerca de todos os aspectos da bruxaria – a apostasia, os poderes dos demônios e espíritos, o malefício, o transporte ao sabá e suas cerimônias, banquetes e danças, relações sexuais entre as bruxas e os demônios, a possibilidade da metamorfose e daí em diante – citando a toda hora casos individuais supostamente oriundos de arquivos judiciais*” (ANKARLOO; CLARK; MONTER, 2002: 127).

Mas não foi apenas a realidade da bruxaria que procurou se tornar mais consistente e persuasiva. Também a oposição à ela foi melhorada a medida que se apropriava dos desafios teóricos e práticos da perseguição às bruxas. A posição de Johann Weyer deveria ser entendida a partir disso.

O *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* (1563) se tornou a mais conhecida crítica à realidade da bruxaria. Seu autor, Weyer, estudou em Orleans com Cornélio Agrippa, era médico pessoal do duque de Clèves e desconfiava da veracidade dos casos de bruxaria tal qual seu patrono. Tendo examinado algumas mulheres acusadas desse crime, Weyer concluiu que se tratavam apenas de pessoas perturbadas que testemunhavam e confessavam coisas absurdas e, enfim, publicou suas considerações com a aprovação do duque. Isso fez com que Weyer se tornasse uma espécie de herói para a historiografia oitocentista que o tinha como um homem a frente de seu tempo que compreendeu que a bruxaria se tratava de uma fantasia. É preciso deixar de lado essa caracterização e compreender a argumentação de Weyer de maneira mais integral e particular. Assim como seus opositores, Weyer acreditava que os demônios pudessem causar males aos homens e que o emprego da magia fosse nefasto, maléfico, capaz de causar enfermidades, mas, diferentemente deles, restringiu os poderes dos demônios, considerou fantasiosos os feitos das bruxas e indicou a fé e a virtude como profilaxia. As pretensas bruxas eram em sua maioria mulheres velhas e miseráveis, cuja condição miserável do gênero e também do lugar social facilitaria a profusão da bile negra que desequilibraria as faculdades do espírito e do corpo. Ao contrário dos magos e das envenenadoras, as bruxas não aprenderiam artimanhas com os demônios e utilizariam delas para causar enfermidades e outros males, confessariam apenas as coisas mais absurdas que devido a sua própria ignorância e de algumas autoridades eram consideradas verdadeiras. Weyer advogou que enquanto magos e envenenadoras fossem punidos, mas não com a morte, as bruxas fossem submetidas à humilhação e admoestação tal qual um herege por causa da opinião descabida e nociva (WEYER APUD LEA, 1957: 490-532). A opinião de Weyer era insustentável porque se por um lado admitia que os demônios pudessem causar males corpóreos, por outro legava que os homens firmassem acordos com eles (ANGLO, 1992: 213). A posição fraca e dúbia, mas não era exclusiva. A dubiedade surgia em decorrência da síntese estabelecida entre a ilusão e a realidade da bruxaria oriunda da natureza atribuída aos demônios. Dado que eram criaturas enganadoras, mentirosas, dever-se-ia estar atento tanto para quando mentissem quanto dissessem a verdade e por isso nenhuma informação a respeito deles seria segura. Com base nisso, afirmar a realidade da bruxaria era resguardar a possibilidade de que ela fosse ilusória e negar o pacto

demoníaco e tratar a bruxaria como fantasia era reconhecer a ação dos demônios. As controvérsias em torno da bruxaria surgiam quando se tentava fixar o alcance, a maneira e o intuito da ação das bruxas e dos demônios. Para lidar com tais problemas os autores de demonologia trataram de reunir um grande conjunto de argumentos de diferentes tipos, teológico, filosófico, histórico, jurídico, fisiológico.

A força de Weyer estava na naturalização da bruxaria. A ênfase dada nos meios naturais que poderiam explicar os testemunhos e as confissões dos acusados de bruxaria não era suficiente para excluir a possibilidade de atuação diabólica, mas bastava para desgastá-la e fortalecer a dúvida em torno de casos dessa natureza. Apesar disso, as doenças e a bruxaria também estavam sujeitas a um entendimento do Diabo bastante semelhante ao do *Malleus maleficarum*:

*“Ele [o Diabo] não pode criar sequer a coisa mais ínfima, transformar realmente ou mudar a substância de qualquer coisa, mas ele pode e muito modificar as aparências. Ele não poderia realmente imitar os milagres de Moisés ou os pães e os peixes de Cristo [...] ou mudar o curso da natureza. Ele não pode restaurar o que foi destruído ou subtrair a colheita; ele não pode amar o bom e odiar o mal ou conhecer o pensamento dos homens ou espremer substâncias maciças para que passem através de espaços muito estreitos para elas. Ele não pode ser compelido por meio de pacto ou artifício por uma pessoa a fazer qualquer coisa designada. Ele não pode por sua própria vontade ou segundo a ordem de homem ou mulher entrar no corpo de outra pessoa ou sair dele – nem pode ele conhecer a vontade de Deus acerca dos eventos futuros” (WEYER APUD LEA, 1957: 494).*

O Diabo teria poderes sobre a aparência das coisas. E por isso conseguiria convencer os mais ignorantes e supersticiosos de que era muitíssimo poderoso. Mas, sendo ele apenas um enganador, um imitador de Deus, não poderia criar coisa alguma e muito menos modificar o curso da natureza. A ênfase no caráter dissimulado do Diabo diferenciaria a noção de atuação diabólica e de bruxaria de Weyer daquela de Kramer e Sprenger.

O *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* expressava cautela na identificação da ação diabólica. Ele rejeitava peremptoriamente poderes atribuídos ao Diabo pelo senso comum. Estabelecia uma noção negativa da ação dos demônios em



que estes poderiam fazer aquilo que restasse da negação de todo um conjunto de poderes: o Diabo não poderia roubar as colheitas, fazer com que seus comparsas entrassem nas casas pelas frestas das portas ou até mesmo pela fechadura, não poderia saber o que os homens pensavam e muito menos repetir um milagre. O que restava desse processo de definição era um Diabo que empregaria subterfúgios para confundir os homens, torná-los supersticiosos e fazer com que levantassem a mão contra inocentes. Ele era responsável pelos feitos atribuídos às bruxas. A metamorfose, por exemplo, se daria porque os demônios, incapazes de mudar o corpo humano, alterariam a própria forma e perverteriam o sonho das pessoas (Ibidem: 503). Já a licantropia poderia ser conseqüência de delírios causados por drogas soporíferas (Ibidem: 527). Era preciso, portanto, que um fisiologista acompanhasse os casos de bruxaria e que se optasse pelo tratamento natural das enfermidades antes de qualquer outra coisa. O tratamento dos males supostamente causados pela bruxaria deveria estar de acordo com o conhecimento natural e antes da cura era preferível a profilaxia. Ao cristão era recomendável uma vida virtuosa e pia para que se fortalecesse contra os ataques diabólicos. Se possuído por demônios o homem deveria se sujeitar à excreção da bile e se esse procedimento falhasse, encaminhar-se para uma vida honesta e humilde, ser admoestado sobre a paciência dos santos e o temor a Deus, dedicar-se ao jejum e apenas em último caso ser exorcizado (Ibidem: 521). O tratado se apropriava da doutrina do *Canon episcopi* e associava a ela considerações de natureza fisiológica que poderiam explicar a bruxaria enquanto fantasia. A condição doentia das bruxas seria atestada pelo fato de que estas eram em sua maioria mulheres, velhas, ignorantes e submetidas à miséria, assombradas por fantasmas que raramente eram vistos por homens sadios, vigorosos e esclarecidos (Ibidem: 502). As autoridades deveriam tratar de alimentar as acusadas de bruxaria para por fim ao desequilíbrio dos humores que expulsaria junto com a bile negra os delírios aterradores dessas coitadas (Ibidem: 526). Tratava-se, enfim, de comprometer a fisiologia com o fortalecimento do caráter ilusório da bruxaria, com a crítica dos excessos e a dúvida em torno das coisas aceitáveis envolvendo a realidade da bruxaria.

### III

*The displaying of supposed witchcraft* (1677) trazia no frontispício “by John Webster, Practitioner in Physick”\*. Webster era de Yorkshire, estudou em Cambridge, tornou-se clérigo e foi designado para pregar no seu condado natal. Logo dispensado pelas autoridades clericais por causa de sua falta de ortodoxia. Encontrou ocupação na docência e na medicina (ELMER, 1986: 01-02). Webster aprendeu a medicina através da prática e da leitura. Isso era uma novidade no século XVII. Medicina e fisiologia eram coisas distintas e até mesmo opostas. O médico era um empírico que por meio da prática tornava-se capaz de realizar procedimentos cirúrgicos e de ministrar remédios; era na maioria das vezes iletrado. O fisiologista identificava as enfermidades através da literatura e da especulação, avaliava a doença de modo holístico, estando atento para os hábitos de vida do aflito, então sugeria mudanças na dieta e no comportamento do paciente (COOK, 1990). Seguindo as orientações de Paracelso e de van Helmont, Webster esteve entre aqueles que buscaram juntar essas duas coisas, tornar a medicina menos obtusa e supersticiosa, fazer da fisiologia algo mais prático e experimental. Esse era um desdobramento do projeto de ciência em prol da humanidade. Nos anos de 1640, no período das Guerras Civis na Inglaterra, Webster sugeriu mudanças no ensino das universidades inglesas que visavam o desenvolvimento de uma ciência que fosse experimental, útil e também que abandonasse a pretensão de instruir os homens sobre a palavra de Deus (WEBSTER, 1644). Décadas depois, nos anos de 1670, ele continuaria defendendo a instauração de uma ciência que conjugasse experiência e especulação para descobrir e manipular a natureza em benefício do homem. Poucos anos antes de *The displaying of supposed witchcraft*, Webster escreveu e publicou *Metallographia* (1671). O tratado era uma história dos metais em que reunia as considerações de diversos autores acerca da geração, do crescimento, da extração e da utilização dos minérios com o intuito de incentivar o estudo da matéria que beneficiaria a indústria e a medicina. Para isso era preciso superar o discurso vazio dos escritores especulativos que acreditariam ter capturado a natureza com o próprio raciocínio e também decifrar o linguajar obscuro dos místicos que trancafiaram suas descobertas em enigmas. Dever-se-ia valorizar todo aquele conhecimento oriundo da experiência e da prática e através

---

\* Dois dos tratados de demonologia apresentados nesta seção, *The displaying of supposed witchcraft*, de John Webster, e *Saducismus triumphatus*, de Joseph Glanvill, encontram-se disponíveis em formato digital através da *Witchcraft Collection*: <http://dlxs2.library.cornell.edu/w/witch/index.html>

dele desenvolver técnicas de extração e tratamento dos minérios e confeccionar remédios (WEBSTER, 1671: 25-39). Tratar do problema da bruxaria e da atuação diabólica era promover sua concepção de medicina cujo objetivo último era afastar a Inglaterra da superstição e do ateísmo.

Webster dizia que tinha sido compelido a discutir a bruxaria:

*“Apesar da existência de opiniões grosseiras, absurdas, ímpias e papistas que em muito ampliam os poderes dos demônios e das bruxas, nesta nação, elas foram muito bem esmagadas e silenciadas pelos escritos de Weyer, Tandler, o Sr. Scot, o Sr. Ady, o Sr. Wagstaff e de outros e pelos procedimentos cuidadosos de muitos juízes sábios e de magistrados judiciosos. Mesmo assim, tendo descoberto que duas pessoas muito eruditas e conhecidas, ambas (segundo estou informado) ministros da Igreja, a saber, o Dr. Causabon e o Sr. Glanvill, tomaram esse partido e trouxeram a discórdia sobre eles e por isso dispuseram novamente as velhas armas e reuniram os velhos argumentos [...], eu fui obrigado a responder aos seus argumentos pretensamente fortes e aos seus exemplos invencíveis, o que fiz (eu confesso) sem medo ou grande cuidado para com títulos, posições e honrarias, considerando apenas a força e a fraqueza dos argumentos, das provas e da razão de cada um deles”* (WEBSTER, 1677: 10-11).

Assim como Webster, Causabon e Glanvill trataram da bruxaria como parte de um esforço para resguardar a Inglaterra do ateísmo e da superstição. Era a palavra de ordem da Restauração. Depois de revoltas e de guerras, acreditava-se que era preciso restabelecer uma *via media* através da qual as tensões sociais, políticas e religiosas pudessem ser acomodadas. Causava temor que o país fosse entregue à superstição e ao catolicismo ou que se tornasse o lar de ateus. A bruxaria foi o modo encontrado por Webster, Causabon e Glanvill para lidar com essa situação. Mas, apesar da motivação comum, enquanto Webster defendia o caráter ilusório da bruxaria, Causabon e Glanvill sustentavam a realidade dos atos das bruxas e dos demônios. Para Glanvill, *“aqueles que não são ousam dizer de maneira franca ‘Deus não existe’, contentam-se [...] em negar que existam espíritos ou bruxas”* (GLANVILL, 1688: 60). Provar a realidade da bruxaria era para ele fornecer evidências da existência da alma e de Deus. Contra essa argumentação, que anteriormente tinha sido empregada por James VI da Escócia, mas que encontrou pouco entusiasmo na Inglaterra, Webster buscou dissociar a realidade da

bruxaria da existência de Deus afirmando que por não se tratar de uma relação necessária, a recusa de uma consequência, em outras palavras, a realidade da bruxaria, não significaria a contestação automática de sua causa, ou seja, a existência de anjos, demônios e de Deus (WEBSTER, 1677: 52-53). Mas isso não bastava para persuadir o leitor. Era necessário recorrer aos argumentos e aos exemplos auferidos dos autores da demonologia, de filosofia e de fisiologia.

Webster era tributário de Weyer e de Scot. Sua definição de bruxaria devia algo a obra de cada um deles. A bruxaria era doença ou impostura, tratava-se sempre de uma proeza natural:

“Colocamos em dois grupos os que são ou que podem ser considerados bruxas: 1) aqueles que foram e são enganadores [active deceivers], impostores tanto na prática quanto na intenção, mas que dissimulam suas mentiras e truques em performances diversas e variadas; [...] 2) e os que são iludidos e não o sabem ou, ao menos, não percebem e não entendem que são ludibriados. Estes são aqueles que estão convictos de que viram, fizeram e experimentaram coisas estranhas e maravilhosas, as quais, na verdade, existem apenas nas fantasias degeneradas dessas pessoas, sendo somente ilusões da melancolia [melancholiae figmenta]. Mesmo assim, as confissões destes, apesar de absurdas, vazias, tolas, falsas e impossíveis, são aceitas como verdadeiras pelos perseguidores de bruxas [witchmongers], falsamente atribuídas aos demônios e consideradas suficientes para condenar o confesso à morte, quando tudo não passa de uma fantasia” (Ibidem: 39,46).

Segundo ele, enquanto existiriam inúmeras histórias de imposturas envolvendo a bruxaria, não haveria um testemunho confiável sequer que fosse prova suficiente para evidenciar a realidade da bruxaria (Ibidem: 70-71). Isso era assim porque a bruxaria tal qual definida por seus opositores estava equivocada. Assim como Weyer e Scot, Webster dizia que a bruxaria era o acúmulo de erros de tradução, de interpretação e de credices absurdas. As bruxas “*não fariam um pacto visível com o Diabo, ele não se alimentaria do corpo delas, elas não teriam cópula com ele, [...] nem elas, nem seus supostos familiares poderiam realizar as coisas atribuídas a elas*” (Ibidem: 51). Era contestada mais uma vez a realidade da bruxaria enquanto um acordo diabólico visível que permitiria as bruxas realizar coisas assombrosas. Webster negava tal concepção e

em seu lugar apregoava um entendimento natural da bruxaria: que ela fosse uma farsa ou uma fantasia descoberta pela prudência e sagacidade das autoridades. Esta era uma resposta à opinião tradicional da realidade da bruxaria e à tentativa de Glanvill de explicar os feitos das bruxas através dos familiares. Segundo Glanvill, tais criaturinhas, malignas, mesquinhas, talvez fossem capazes de injetar um veneno que excitaria a imaginação das bruxas e permitiria que elas fizessem coisas extraordinárias (GLANVILL, 1688: 73-74). Webster rejeitava a intervenção dos familiares, mas não recusava que, para além da impostura e do artifício, uma a fantasia, ou seja, uma imaginação inflamada, seria capaz de moldar a matéria tal qual uma mulher grávida poderia alterar o aspecto do filho através de desejos e de idéias. Baseado em van Helmont, Webster sustentava que certas idéias teriam poderes generativos. Quando ocorridas numa mente delirante, tais idéias transmitiriam a condição doentia de alguém através do olhar ou até mesmo geraria substâncias venenosas que interessariam aos demônios, de modo que:

“Quaisquer efeitos causados pela chamada bruxaria que não foram feitos através de um truque, de um complô, de uma ilusão ou impostura (como a maioria, senão todos eles) foram realizados ou por causas meramente naturais, ou pela força da imaginação da bruxa e do mais intenso desejo de fazer o mal aos que ela odeia, ou por essas duas coisas juntas. Satã não é um autor ou ator, mas enquanto guia e direciona as mentes das bruxas para ações tão malignas e as leva a procurar por segredos como venenos, amuletos, imagens e outras coisas escondidas, usadas de um jeito ou de outro, pode produzir efeitos tão destrutivos quanto os propósitos desprezíveis e diabólicos delas e neste sentido as bruxas são clientes dele [do Diabo], são vassallos fiéis, não o contrário” (WEBSTER, 1677: 274-275).

Os feitos nefastos e assombrosos da bruxaria seriam resultado do uso de certas substâncias com propriedades misteriosas. O Diabo causaria males através de meios naturais, ensinando as bruxas a manipular a natureza, revelando a elas, por exemplo, a maneira de utilizar certos venenos, e também se aproveitando da ignorância e doença delas para manipular o potencial do espírito de agir sobre a matéria. No que diz respeito aos amuletos e encantamentos, por exemplo, Webster se diz contrário a encarar essas coisas como diabólicas e indeciso entre entendê-las enquanto estímulos para o espírito

que inflariam a imaginação e permitiriam curar doenças ou meios que transmitiriam determinadas qualidades dos astros para os átomos da matéria. Tratava-se de naturalizar a ação das bruxas e dos demônios por meio de uma noção paracelsiana. Webster não negava que fenômenos incomuns acontecessem, ele rejeitava que esses fenômenos fossem explicados através da intervenção dos demônios e para isso era possível lançar mão de um entendimento tripartite do homem que suprimiria a exigência de uma explicação materialista para a ocorrência de coisas sobrenaturais. O homem seria constituído de três partes, o corpo, o espírito e a alma. O espírito seria a chave de todo o mistério. Ele teria poderes sobre o corpo e por não ter a mesma constituição dele poderia fazer coisas incomuns em dadas situações. Quando um cadáver denunciava seu assassino tratava-se da ação do espírito que teria sobrevivido à inatividade do corpo e à ausência da alma (Ibidem: 316-334). Com base nessa noção, a bruxaria era ou a impostura que enganaria as testemunhas ou a doença que agiria sobre o corpo e o espírito produzindo coisas curiosas que não seriam diabólicas por natureza. O testemunho de naturalistas e fisiologistas da época como Giovanni Baptista della Porta, Johannes Baptista van Helmont, Nicolaus Petreus Tulpius, Thomas Bartholinus e Robert Boyle demonstraria isso tudo.

*“Nós não aceitamos a opinião que julga que os demônios se movem, vão de lá pra cá neste mundo elementar ao seu prazer, fazem o que desejam, aparecem quando, como e em qualquer forma que queiram, porque senão o mundo estaria cheio de aparições, cada canto cheio de seus truques, como nos tempos do papismo e da ignorância, em que não havia discussão, mas fadas, goblins, aparições, espíritos, demônios, almas bradando em cada casa, fazendo joguetes em cada cidade e vilarejo, no tempo em que não havia nada a não ser a credulidade supersticiosa e as fantasias ignorantes do povo junto das imposturas dos padres e monges” (Ibidem: 189-190).*

O estudo da natureza deveria ser incentivado não apenas pelos benefícios que traria materialmente, mas ainda pela recompensa espiritual que prometia. Compreender melhor os fenômenos e os processos naturais permitiria afastar a superstição que era a grande responsável pela crença na realidade da bruxaria. Com base nesse esforço de naturalizar os feitos das bruxas e dos demônios, incentivado pelas descobertas e pelas invenções de sua época, Webster chegava a dizer que os demônios tinham sido

identificados com animais incomuns como sátiros, sereias, tritões (Ibidem: 293-301). Diferentemente de Glanvill, Webster dizia que demônios e anjos eram criaturas corpóreas constituídas de um elemento distinto dos corpos dos homens e que por isso teriam necessidades e poderes incomuns, mas ainda sujeitos ao movimento da matéria que caracterizava sua noção de natureza (e também a de Glanvill e de outros tantos letrados que buscavam um modo de superar o materialismo do modelo mecânico de funcionamento da natureza) (Ibidem: 211-229).

Tratar de aspectos da fisiologia era recurso para reforçar dado posicionamento e denegrir um outro. Era importante lidar com a polêmica em torno da bruxaria porque era uma matéria que além de suscitar o interesse da população e das autoridades trazia para a discussão argumentos de diversos saberes e práticas (e permitia tratar deles indiretamente). A consideração pela fisiologia cresceu entre o século XV e o XVII. O uso de argumentos desse tipo se aprimorou a medida que a discussão demonológica se sofisticava e que a perseguição às bruxas se desenrolava, trazendo no bojo problemas teóricos e práticos em torno da identificação e repressão da bruxaria. A crítica de Weyer foi um marco. Embora não confutasse a realidade da bruxaria, ela fomentava a desconfiança e trazia para a polêmica um jargão fisiológico que se provaria útil na naturalização dos feitos de bruxas e demônios. A resposta de Jean Bodin a Weyer reconhecia a importância da fisiologia na explicação da bruxaria. O termo ‘demonomania’, empregado pelo jurista angevino, significava a propensão das bruxas para seguir e se submeter aos demônios. Tal qual uma compulsão, foi posteriormente identificado como uma espécie de loucura. Glanvill também admitiu a importância da fisiologia e buscou associá-la à realidade da bruxaria. Sua hipótese sobre os familiares associava o caráter melancólico das bruxas à realidade de suas pretensões, reconhecia a importância da crítica e buscava adaptar a realidade da bruxaria as exigências de um novo momento histórico e intelectual na Inglaterra. Webster se opôs. Ele identificou o familiar como um excesso explicativo, mas manteve a suposição de que o espírito poderia se inflamar e ter efeitos curiosos sobre os corpos e procurou sustentar a doença das bruxas e a incapacidade dos demônios de agir enfaticamente sobre a materialidade das coisas. No final do século XVII, a discussão em torno da bruxaria se naturalizou em muitos aspectos. Esse processo não significou o avanço ininterrupto da razão, mas que a fisiologia se tornou fundamental para a controvérsia demonológica porque permitia

explorar a tensão entre a realidade e o caráter ilusório da bruxaria e eventualmente superar esse impasse. Por isso os autores de demonologia brigaram tanto por ela. A fisiologia tanto poderia reforçar a realidade da bruxaria quanto corroer profundamente tal concepção e este foi o seu papel no declínio da caça às bruxas e da demonologia, tornar a realidade do cadafalso o delírio do sanatório.

## Bibliografia

- ANGLO, Sidney. "Melancholia and Witchcraft: The debate between Wier, Bodin and Scot" In: LEVACK, Brian (editor). *Articles on witchcraft, magic and demonology: a twelve volume anthology of scholarly articles*. Vol.04, 'The literature of witchcraft'. New York; London: Garland, 1992, pp.137-156.
- ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart; MONTER, William. *Witchcraft and magic in Europe*, Vol.04 'The Period of Witch Trials'. London: The Athlone Press, 2002.
- BAROJA, Julio Caro. "Witchcraft and Catholic Theology" In: ANKARLOO, Bengt; HENNINGSSEN, Gustav (org). *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp.19-43.
- COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Oscar Cortés Conde [ed. e trad]. Madrid: Alianza Universidad, 1980.
- COOK, Harold J. "The new philosophy and medicine in seventeenth-century England". In: LINDBERG, David C; WESTMAN, Robert S. (editores). *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp.397-436.
- ELMER, Peter. *The library of Dr. John Webster: the making of a seventeenth-century radical*. London: Wellcome Institute for the History of Medicine, 1986.
- GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. Nilson Moulin [trad]; Carmem S. Costa [trad]. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GLANVILL, Joseph. *Saducismus triumphatus*. London: S. Lownds, 1688.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. Paulo Fróes [trad]. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2001.
- KORS, Alan C.; PETERS, Edward. *Witchcraft in Europe 1100-1700: A Documentary History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
- LEVACK, Brian. *Caça às bruxas na Idade Moderna*. Ivo Korytowski [trad]. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988.
- TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. *The European witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries*. Hamondsworth: Penguin, 1990.
- WEBSTER, John. *Academiarum examen or the examination of academies*. London: Giles Calvert, 1654.



\_\_\_\_\_. *Metallographia or an history of metals*. London: A.C. for Walter Kettilby, 1671.

\_\_\_\_\_. *The displaying of supposed witchcraft*. London: J.M., 1677.

WEYER, Johann. *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*. Basileae, 1568.  
APUD: LEA, Henry Charles. *Materials toward a History of Witchcraft*. London; New York: University of Pennsylvania Press, 1957, pp.490-532.