

O MEDO DO FEMININO EM CONSTRUÇÃO NO SÉCULO XV¹

Sara Schneider de Bittencourt²

Resumo: Desde os primeiros escritos e relatos históricos um elemento tem sido companhia constante da humanidade: o medo. Por vezes um amigo da nossa sobrevivência, por outras, um inimigo. Depende de como é utilizado, sobretudo quanto aos processos de dominação entre as sociedades. Entendendo que esse componente cotidiano pode tomar formas distintas, optamos por identificá-lo aqui quando ligado às questões de gênero que se deram através da relação do feminino marginalizado que acabou ecoando no período que ficou conhecido como “caça às bruxas”, no século XV. Partindo disso, o presente artigo tem como propósito observar como o medo é operado no espaço da publicação da obra *Malleus Maleficarum* como arma contra a figura feminina que é então representada como “bruxa”.

Palavras-chave: Representação; Mulher/Bruxa; Medo.

Abstract: From the earliest writings and historical accounts one element has been the constant companionship of humanity: the fear. Sometimes a friend of our survival, sometimes a enemy. It depends on how it is used, especially as regards the processes of domination between societies. Understanding that this everyday component can take different forms, we chose to identify it here when linked to gender issues that occurred through the relationship to the marginalized feminine that echoed in the period that became known as “witch hunt”, in the fifteenth century. From this, this article aims to observe how fear is operated in the space of the publication of the book *Malleus Maleficarum* as a weapon against the female figure who is then represented as “witch”.

Keywords: Representation; Woman/Witch; Fear.

¹ As ideias apresentadas nesse texto fazem parte do Trabalho de conclusão de curso intitulado “As Fogueiras do Século XV: Representação Feminina em *Malleus Maleficarum*”, defendida na Universidade Federal do Rio Grande (FURG) em 2018.

² Mestranda pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), conduzindo a pesquisa “Uma (re)construção sobre o imaginário feminino: A série *O Mundo Sombrio de Sabrina* em uma análise historiográfica.” E-mail: sara.alais.sb@gmail.com

Considerações iniciais

Alguns sentimentos são capazes de criar calma, outros incitam ao caos, e outros ainda possuem o poder de transformar. O fim da Idade Média e o início da Idade Moderna carregaram não apenas sua transição, como também medos, crises e morte. Tais elementos se inflamaram e foram devidamente utilizados a ponto de serem peças importantes para a base de uma reestruturação das sociedades rurais e urbanas da Europa. Essa “movimentação” não apenas social, como também cultural, trouxe possibilidades diversas à historiografia. Assim, uma dessas possibilidades é a melhor compreensão de como se construíram as motivações do período da “caça às bruxas” e das maneiras que esse período representou a figura da mulher/bruxa.

Dessa maneira, procuramos pensar os discursos baseados na obra *Malleus Maleficarum*, publicada durante o século XV e apresentada como um manual inquisitorial para a identificação, julgamento e aplicação de penas para as mulheres que (para o pensamento de parte do corpo eclesiástico da época) praticavam bruxaria, a partir do processo da análise do discurso contido no manual que possibilitou observar as relações que envolvem os sujeitos, ideologias e línguas, identificando a produção do conhecimento a partir do próprio texto, bem como de suas imagens onde percebemos não haver uma “linguagem transparente” tal qual prevê a análise de conteúdo, mas que procura pensar o texto além do que ele mostra, mas também do que ele omite (ORLANDI, 1999, p. 17). Dessa forma, a linguagem não se dará apenas por meio da gramática, mas também de sentido e significados (ORLANDI, 1999, p. 15).

No que tange especialmente o discurso religioso que está contido no *Malleus*, é a autoridade do sujeito que acentua as intenções do texto segundo a premissa da orientação divina, repleta de símbolos que se apresentam na voz dos teólogos que redigem tais escritos (PORTELA, 2012, p. 17). É relevante identificar nesse processo que para o período em que a obra é construída determinados comportamentos são ordinariamente aceitos e praticados, mesmo que à nós se mostrem violentos. É o caso da perseguição ao feminino e, conseqüentemente, a “caça às bruxas”, que se concretizou paulatinamente na composição da narrativa da mulher-bruxa intensificada com o passar dos anos com o auxílio de aparatos como o medo do desconhecido que decorre de condições econômicas, sociais e políticas, além das bases dogmáticas contínuas do próprio discurso religioso.

É assim que partimos de uma perspectiva que vise a forma com que o medo é por essa obra utilizado para a construção de uma atmosfera que procura explicações sobrenaturais para determinados desastres ou malefícios do cotidiano que rondavam esse espaço temporal. Para tal, é considerando o histórico de repressão ligado ao

feminino a que daremos seguimento em nossa análise, procurando perceber a fluidez com que a narrativa desse elemento é trabalhada para a estruturação de um imaginário social que ainda nos dias atuais mantém vestígios. Através da arte, da mídia, e de lendas que em determinados momentos, se perpetuam em mentalidades religiosas. Esse imaginário compreende a ligação com os contextos históricos enquanto parte do cotidiano, do mundo “real”, das formas de viver e de pensar as sociedades. Destarte,

As imagens que o constituem não são iconográficas, ou seja, não são fotos, filmes, imagens concretas, mas sim figuras de memória, imagens mentais que representam as coisas que temos em nosso cotidiano. Cada imaginário possui uma ou mais imagens ideais de mulher, possui uma ou várias imagens da morte, da vida, de Deus, do governo, da Nação, do trabalho etc. Essas imagens são construídas na memória coletiva a partir da forma como as pessoas, em seus grupos sociais, entendem o cotidiano ao seu redor, ou seja, da noção de representação. O conceito de representação, por sua vez, está em íntima conexão com o de imaginário e diz respeito à forma pela qual um indivíduo ou um grupo vê determinada imagem, determinado elemento de sua cultura ou sociedade (SILVA; SILVA, 2009, p. 214).

Visto como um elemento tão presente quanto a “vida concreta”, esse imaginário encontra-se constante na humanidade. Logo, pode se reestruturar igualmente a sociedade que o constrói, bem como a imagem da mulher enquanto indivíduo que por vezes se ressignifica, se modifica e se perpetua no social (BARROS, 2007, p. 26). Temos como exemplo aqui a forma com que a figura feminina é retratada como desequilibrada, maldosa e impulsiva, ao mesmo tempo em que o homem é visto como racional, centrado e coerente, notamos formas de pensar lentamente construídas e estruturadas na sociedade, que não costumam surgir de maneira corriqueira, mas sim como desenvolvimento de relação de poder com recortes voltados – como na maioria dos processos de opressão social – à classe e gênero.

Partir desse entendimento nos faz buscar identificar algumas das narrativas contidas nesses séculos que podem ter dado continuidade a determinada forma de pensar. Quanto a controlar e representar as mulheres com intuito de desqualificar, levando-as a manter-se cativas em ambientes privados, monitoramento regido pelo medo como forma de garantir a obediência em uma sociedade que procura a manutenção de seu *status quo*.

Essa estruturação voltada a categoria de gênero nos faz perceber que o elemento do medo pode ter tomado a forma de “bode expiatório” utilizando da mulher para suprir a necessidade de explicar, não apenas os temores sociais, como a dominação

sobre essas minorias. Sendo que, assim como nos apresenta Joan Scott, esse conceito de gênero legitima e constrói as relações sociais e as formas com que a política acaba por construir o gênero, bem como o gênero acaba construindo também a política (SCOTT, 1995, p. 89).

Ao analisar a figura da mulher enquanto representação desse feminino construído para exalar medo e desconforto, seja através das ações, seja pela circunstância que envolve o imaginário social em relação a elas, bem como ao que se refere aos seus corpos, notamos que “as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (CHARTIER, 1990, p. 4). Assim, apresentando a representação como constituição de uma imagem presente e de um objeto ausente como forma de interpretar as realidades, ou melhor, os aspectos da realidade que são postos na sociedade.

Notamos, pois, que firmado na crença de um feminino particularmente assustador e invocador de demônios, o poder eclesiástico acaba por oportunizar uma gama de informações espalhadas à sociedade em volta de um imaginário social que se detém na construção de explicações sobrenaturais que são igualmente controláveis pelos “homens da igreja”, que se encontram de acordo com a narrativa contida nos manuais inquisitoriais.

122

O medo como sobrevivência ou manipulação?

Em um movimento contínuo a humanidade recorreu aos mais variados espectros de medo como forma de sobrevivência. Esses elementos vão reforçando individual e coletivamente, processos caracterizantes de relações de poder e ao decorrer do tempo nos fazem pensar quais desses medos decorrem realmente de parte essencial dos modos de sobrevivência humana e quais são construções representacionais de fatores corroborantes para o estabelecimento de formas de dominação social.

Jean Delumeau, nas primeiras páginas de seu célebre livro *A História do medo no Ocidente: 1300 a 1800*, nos contempla com a constatação de que “não só os indivíduos tomados isoladamente, mas também as coletividades e as próprias civilizações estão comprometidas num diálogo permanente com o medo” (DELUMEAU, 1989, p, 17). E “inerente à nossa natureza, é uma defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um reflexo indispensável que permite ao organismo escapar provisoriamente à morte.” (DELUMEAU, 1989, p. 19).

Como uma maneira inconsciente de nos proteger do perigo e até mesmo da

morte, o medo se manteve constante em nossa mentalidade. Com a nossa evolução e adaptação a diferentes movimentações sociais e culturais ao longo dos séculos, o medo também teve suas estruturas flutuantes, cambiando entre diferentes níveis mentais, correspondendo de acordo com o perigo que lhe é oferecido. Mas, quando “ultrapassa uma dose suportável, ele se torna patológico e cria bloqueios” (DELUMEAU, 1989, p. 19). Seria, assim, não apenas uma proteção humana instintiva, como também, possivelmente em alguns momentos da História, um desagradável e inoportuno inconveniente?

Esse elemento foi incorporado nas lendas e mitos antes mesmo de ser compreendido enquanto uma categoria possível de ser caracterizada como estudo historiográfico – que foi um papel desenvolvido nas pesquisas da área das humanidades apenas em meados do século XX – os antigos eram os que viam o medo como,

Uma punição dos deuses, e porque os gregos haviam divinizado Deimos (Temor) e Fobos (o Medo), esforçando-se em conciliar-se com eles em tempo de guerra. Os espartanos, nação militar, haviam consagrado uma pequena edícula, a Fobos, divindade a quem Alexandre ofereceu um sacrifício solene antes da batalha de Arbelos. Aos deuses homéricos Deimos e Fobos correspondia as divindades romanas Pallor e Pavor, as quais, segundo Tito Livio, Tulo Hostílio teria dedicado consagrar dois santuários ao ver seu exército debandar diante dos estrangeiros. (DELUMEAU, 1989, p. 20)

123

É em passagens como essa que identificamos que o medo fez parte de momentos centrais da história humana, nas conquistas e nas derrotas, enaltecido em qualquer uma dessas circunstâncias, e como tal, fez-se presente em todas as passagens da humanidade.

Mas o que seria exatamente esse medo? Responder a este questionamento seria um desafio difícil de ser realizado, até mesmo porque as complexidades do tema podem, inclusive, se apresentar subjetivas. Distante de ser nossa pretensão abarcar as distintas e inúmeras possíveis compreensões em relação a esse elemento tão contraditório do cotidiano humano, gostaríamos aqui de traçar algumas considerações a respeito desse elemento de maneira pontual, e para efeitos deste trabalho, ponderamos sobre o medo em uma representação coletiva. Logo,

[...] Os comportamentos de multidão exageram, complicam e transformam os excessos individuais. [...] O termo “medo” ganha então um sentido menos rigoroso e mais amplo do que nas experiências individuais, e nesse singular coletivo recobre uma gama de emoções que vai do temor e da apreensão

aos mais vivos temores. O medo é aqui o hábito que se tem, em um grupo de humanos, de temer tal ou tal ameaça (real ou imaginária). Pode-se então legitimamente colocar a questão de saber se certas civilizações foram – ou são – mais temerosas que outras. (DELUMEAU, 1989, p. 24)

Esse complexo sobre o medo nos leva a questionar a influência desse traço coletivo nas escolhas políticas, econômicas e socioculturais que se instauram nos processos de rupturas e também de continuidade das civilizações. Temos como exemplo dessa relação medo/cultura os acontecimentos ocorridos no processo de “caça às bruxas” que se deu - entre outros períodos -, no século XV com o estabelecimento inquisitorial e a publicação do *Malleus Maleficarum*. Obra que apresenta um compêndio de motivações e exemplificações para, segundo os autores – Heinrich Kramer e James Sprenger – informar as formas de identificação, de captura e de julgamento de mulheres acusadas de bruxaria ou feitiçaria, sendo essa “uma das tantas iluminações sobre uma angústia coletiva e sobre uma civilização que se sentiu frágil” em um ambiente que lhes exigia explicações que fugiam às suas mãos (DELUMEAU, 1989, p. 30).

A fragilidade está presente em um ambiente em que as crises – vindas de todos os lados – se fizeram constantes no conjunto social. Vemos no contexto do século XIV e sua transição para o século XV, envolvimento com disputas ideológicas, conquistas territoriais, poder político e econômico. Até mesmo condições climáticas que acabavam por afetar as colheitas, levando a um recuo agrícola e, conseqüentemente, a uma onda de fome em toda a Europa, principalmente na Alemanha, França e Inglaterra. Contudo, também se mesclaram nas facetas mais sociais da civilização, como a religiosa e a familiar, esses momentos se deram em um ambiente que presenciou o grande cisma papal, o que acabou por afetar o cenário dos “homens da Igreja”. Os problemas envolvendo questões de saúde foram constantes em boa parte desse período, um dos mais marcantes e que carregou uma gama de crenças nas bruxas foi a peste, que se espalhou por parte do continente, “balançando” a sanidade e a fé cristã (DELUMEAU, 1989, p. 31).

Havia, claramente, distintos e inúmeros motivos para que a sensação do medo se fizesse presente nas sociedades na transição do medievo para a modernidade, fossem eles terrenos e naturais ou fossem sobrenaturais e incompreensíveis. Delumeau (1989, p. 32) buscou, portanto, estabelecer o entendimento de duas formas de medo, elemento esse tão flexível e inflamável que se posiciona de maneira distinta de acordo com cada espaço e tempo social.

Fala a respeito dos medos espontâneos que seriam aqueles que atravessaram milênios no imaginário coletivo da humanidade, medo daquilo que não se conseguia

compreender e explicar, medo do desconhecido que se encontrava nos mares, que carregava e desaparecia com os navios, medo de um universo de estrelas ameaçadoramente estranhas e sombrias ao imaginário das populações, dos fantasmas que desde tempos imemoriais sempre fizeram parte da “oculta obscuridade” do conhecimento sobre a morte. Fala também dos medos refletidos, que se mostravam cíclicos, eles voltavam e tomavam corpo sempre que uma situação dramática se apresentava. Como, por exemplo, as pestes ou o aumento de impostos, a passagem de guerreiros/exércitos, situações que afetavam de forma mais consistente as camadas menos privilegiadas da sociedade. Ao contrário dos medos espontâneos, que afetam todas as camadas, sem distinção.

Esses medos foram indiretamente hierarquizados por inúmeras instituições, das políticas às religiosas, como forma de controle e dominação social. Pelos “homens da Igreja”, se deu o processo de classificar e dar nome ao medo, o demônio e o pecado passam a ser vistos como os perigos mais preocupantes à sociedade, já que consideravam a morte do corpo menos problemática, que a morte da alma. É, portanto, a partir desse contexto que, na esfera inquisitorial³, se fazia presente o direcionamento de “bodes expiatórios” que eram escolhidos, em sua maioria, nos grupos marginalizados que se constituíram enquanto vítimas da mentalidade de seu tempo. A exemplo desses grupos, tem a história os judeus, os homossexuais, os leprosos e as bruxas.

A consequente intensidade do medo como motivador na identificação de culpados pelas “mazelas” que estavam consumindo os séculos XIV e XV, consistiram na necessidade da Igreja em apontar um inimigo claro, o “diabo”. Que “nas primeiras versões do Antigo Testamento, Javé é o Senhor do Universo, que provoca o bem e o mal. A partir do século VI a.C., a figura de Satã – que quer dizer “o adversário”, em hebraico – se separa de Deus e se torna a causa do pecado” (SALLMANN, 2002, p. 18) e vinha sendo inflamado durante a Idade Média, ganhando um lugar especial no imaginário social da renascença.

Compreendemos que a trajetória do imaginário representado no diabo, que é absorvido pela consciência coletiva europeia, se apresenta de acordo com o período histórico que for estudado, de forma distinta, ele (sua representação) se transmuta. Conhecido por diversos nomes e formas, na cultura judaico-cristã, Lúcifer, “outrora criatura preferida por Deus, ainda não era um monstro repulsivo” (DELUMEAU, 1989, p.239):

Satã pouco aparecia na arte cristã primitiva e os afrescos das catacumbas

³As inquisições foram tribunais eclesiásticos de investigações e julgamentos formais contra as heresias e a bruxaria, que acabou sendo incluída na lista das heresias com a bula papal *Super Illius Specula*, do papa João XXII.

tenham-no ignorado. Uma de suas mais antigas figurações, nas paredes da igreja de Baouit no Egito (século VI), o representa sobre os traços de um anjo, decaído, sem dúvida, e com unhas recurvas, mas sem feiura e com um sorriso um pouco irônico. Tentador sedutor nas páginas iluminadas da Bíblia de São Gregório de Nazianzeno (Biblioteca Nacional, entre os séculos VI e IX) [...] (DELUMEAU, 1989, p. 239).

Entretanto, essa imagem menos assustadora e mais “sedutora” do Diabo, acaba se afastando para dar espaço a uma figura mais densa no século XIV, levando em consideração o peso que as crises desse século tiveram sob a Europa, carregou-se de temeridade essa “nova” representação diabólica.

O desenvolvimento gradual do Diabo na arte ocidental como uma figura distinta composta de homem/animal pode ser delineado do século XI ao século XV. Ele havia se tornado, no fim da Idade Média, uma figura familiar e assustadora, pronta para ser adotada como uma divindade alternativa: alto, escuro, magro, hirsuto, com chifres, cascos e asas (RICHARDS, 1993, p.88).

126

Foi essa a figura que se fez mais presente na cultura judaico-cristã – até mesmo na atualidade – a imagem propagada de um “homem/animal” sombrio e maléfico. Poderíamos acrescentar também que, de certa forma, quanto mais crescia o poder simbólico do Diabo – ao passar do Renascimento – mais envolvida com o religioso a sociedade estava. O que acaba por levar no século XV a um “medo desmedido do demônio” (DELUMEAU, 1989, p. 243).

Entretanto, já em um momento em que o Diabo foi identificado como o principal inimigo da Igreja e de seus fiéis, a ele era necessário encontrar elementos que auxiliassem com a propagação de seus malefícios em território humano – um desses malefícios, a peste, criou um pavor na sociedade europeia, sendo que alguns lugares como Albi e Castres, na França, chegaram a perder metade de sua população com a epidemia (DELUMEAU, 1989, p. 109) –. Além disso, as guerras constantes (como as cruzadas e a Guerra dos Cem anos), cisma papal e condições climáticas que destruíam plantações chegaram a levar a população a um “surto” grande de fome e morte.

Logo, considerando que, o corpo do homem é o mais suscetível em “se perder” ao pecado e ao Diabo, nele viu-se a fraqueza humana e a “chance” de vínculo com o malefício do Diabo, sendo que, seguindo as falas dos dominicanos Kramer e Sprenger⁴,

⁴ Mainka apresenta em suas pesquisas, que estudos mais recentes trazem a informação de que o manual foi escrito apenas por Kramer, levando o nome também de Sprenger para que a obra pudesse ganhar maior notoriedade, já

o ser humano possuiria três instâncias, que seriam governadas por três “entidades” distintas: o homem é constituído de espírito, vontade e corpo. O primeiro seria governado por Deus, livre de interferências, já que Deus é o ser mais poderoso existente, o segundo seria mantido por um anjo e o terceiro pelos astros, o componente mais suscetível entre os três, apenas através do corpo é que o homem poderia ser possuído pelo Diabo, e, principalmente, através dos órgãos sexuais, “porque os órgãos sexuais são o local da mulher”, foi ela quem fraquejou e cometeu o pecado original, sendo assim, “cúmplice de Satanás” (MURARO, 2000, p. 39). Seria assim, instaurado o “vilão” do homem na figura do demônio e da sexualidade que se transporta, na maioria das narrativas históricas, para a imagem da mulher.

Quer dizer, aquele pecado que seria o primordial, o ser humano se apossar da árvore do conhecimento, passa a ser sexualizado pelo inconsciente coletivo, e passa então a ser a primeira relação sexual. O *Malleus Maleficarum* inteiro versa sobre isso. E os dois inquisidores que escrevem o livro citam principalmente aquelas mulheres “que tem o imundo orgasmo”, porque “uma mulher só pode ter orgasmo [que é uma coisa proibida por Deus] se ela copula com Satanás”. “Mesmo que ela tenha tido um único homem”, continua o inquisidor, “vocês podem ver uma fumacinha preta que é Satanás ensinando a mulher a ter orgasmos [...]” (MURARO, 2000, p. 39).

127

É por isso, também, que a mulher é considerada bruxa. A combinação entre a revolta, a transgressão contra o homem e as “capacidades orgásticas” são algumas das características identificadas nessas mulheres servas do Diabo, e por consequência, essas deveriam ser temidas (MURARO, 2000, p. 39). Aumenta assim a gradual centralização dos medos na figura feminina e, conseqüentemente, a “caça às bruxas” passa a tomar maiores proporções.

A esse ponto, como entendimento desse pecado sexual ser “destinado” à mulher enquanto seu agente é a compreensão que, por exemplo, é tomada pelos estudos de Le Goff, quando esse apresenta ser o pecado original uma resolução da sexualidade, visão que teria se iniciado durante a Idade Média, coloca que:

O pecado original, fonte da desgraça humana, que figura no Gênesis como um pecado de orgulho e um desafio do homem lançado contra Deus, torna-se na Idade Média um pecado sexual. O corpo é o grande perdedor do pecado

que esse era parte do corpo docente da Universidade de Colônia, tendo bastante prestígio entre os pensadores da época. (MAINKA, 2002, p. 116)

de Adão e Eva assim revisitado. O primeiro homem e a primeira mulher são condenados ao trabalho e à dor - trabalho manual ou trabalho de parto acompanhados de sofrimentos físicos - e devem ocultar a nudez de seus corpos. Dessas consequências corporais do pecado original a Idade Média tirou conclusões extremas (LE GOFF, 2006, p. 11).

Desse modo, até mesmo o pecado original pode apresentar diferentes facetas, bem como a figura feminina, que também possuiria suas ambiguidades. As interpretações desses elementos podem se modificar e se transformar de acordo com a sociedade e a interpretação mais cabível a época que é estudado e ensinado.

***Malleus Maleficarum*, o Martelo das Feiticeiras**

Da mesma maneira que a representação do Diabo se modificou gradualmente, a da mulher enquadrada como serva desse agente do mal, também se fez. Passando por períodos bastante diferenciados, foi da figura "sagrada" – com as primeiras culturas matricêntricas – à "profana" – trabalhando diretamente com o Diabo e contra os "homens de fé".

128 Para considerar a modificação na visão feminina da feiticeira para a bruxa precisamos falar sobre o "silêncio" que consumiu a voz da mulher por tanto tempo na História, tarefa complicada é encontrar escritos vindos das próprias, considerando o fato de que as fontes historiográficas são escassas e as existentes, em sua maioria, são escritas por homens que resumem a história da mulher a estereótipos generalizados (PERROT, 2017, p. 17).

Foram inúmeros os discursos e as imagens relacionadas às mulheres, sendo que essas representações mantinham sempre a "tradição" de ignorar totalmente o que as próprias pensavam a seu respeito. Eram, através das artes, "ensinadas" sobre como ser e como se portar (PERROT, 2017, p. 22). Os homens apresentavam também motivos para que as mulheres fossem submissas e silenciosas donas de casa, foi pelos mais diversos meios, como versos, prosas e teatro, que demonstraram o que poderia acontecer caso essas mulheres se tornassem subversivas – como, por exemplo, a história de Medéia, que corta em pedaços o próprio irmão, além do Gênesis bíblico, "narrativa básica da nossa cultura patriarcal tem servido ininterruptamente para manter a mulher em seu devido lugar" (MURARO, 2000, p. 68).

É apenas por volta da década de 1970 que uma Nova História começa a dar voz às mulheres e as compreensões a respeito do gênero e da contestação acerca da imagem que por séculos foi representada pelo pensamento masculino a respeito desse

feminino, dimensões essas que foram apresentadas tanto pela História, quanto pela Sociologia e Antropologia (PERROT, 1995, p. 15). Essas identificações representadas na figura feminina se apresentam enquanto estruturas motivacionais da criação de papéis específicos às mulheres e aos homens. Prioriza, como Perrot (2017, p. 18) pontua, a vida pública ao masculino, enquanto ao feminino encontra-se a instituição privada da família.

Algumas das mais conhecidas e perpetuadas imagens da mulher são apresentadas pelos discursos bíblicos judaico-cristãos, que constituíram um arquétipo mítico desses agentes históricos. Levando essas questões em consideração e procurando estabelecer como o discurso sobre a mulher se construiu, verifiquemos como se deu o desenvolvimento do imaginário coletivo na figura das feiticeiras e posteriormente sua “transformação” nas diabólicas bruxas, bem como o medo que as seguiu como meio de controle social.

É importante que identifiquemos as diferenças entre a “bruxaria” e a “feiticeira”, assim partimos do entendimento de Laura de Mello e Souza que compreende que,

Muitas são as interpretações acerca da bruxaria e da feiticeira [...] apesar da multiplicidade de interpretações, haveria uma espécie de consenso segundo o qual Circe, Medéia e Canídia seriam feiticeiras, fundamentalmente diferente das bruxas anônimas que se queimaram aos montes na Época Moderna [...] No primeiro caso, não haveria pacto demoníaco, e a feiticeira se encarregaria individualmente de fabricar poções e filtros mágicos com vista a solucionar problemas com os quais se achasse envolvida. No segundo caso, ocorreria pacto – Sujeição ao Príncipe das Trevas – e conjunto de demônios, invocados como auxiliares nas atividades maléficas. Além disso, a prática seria coletiva e, as bruxas, diferente das feiticeiras, integrariam uma espécie de seita demoníaca (SOUZA, 1987, p. 12).

129

Essas mulheres feiticeiras eram as curandeiras das aldeias rurais, parteiras e mulheres que possuíam as “antigas sabedorias” das ervas, dos ritos e das poções “mágicas”, suas “convocações” aos demônios eram feitas para que esses lhe servissem, enquanto o diabo exercia um pacto onde era a bruxa que servia a ele (SOUZA, 1987, p. 20).

Compreendemos, também pelo ponto de vista da Antropologia, que para que as bruxas se fizessem presentes, era necessário que tivessem alguns quesitos básicos que as feiticeiras não continham, como o citado pacto com o Diabo, além de ser necessário

várias mulheres (coletividade) para que os rituais se completassem – o *sabá*⁵ – diferente das feiticeiras que trabalhavam sozinhas, com poções, ritos e ervas (SOUZA, 1987, p.12)

Mas essa foi, uma transformação lenta e gradual, de modo que,

No começo, a feitiçaria europeia era semelhante à de qualquer outra parte do mundo. A transformação foi, em grande parte, fruto da ação do pensamento cristão sobre a sociedade e a religião pagã. Mas o cristianismo não conquistou a Europa de um dia para o outro. Dentro do Império Romano, a conversão existiu séculos desde o nascimento do Cristo até o estabelecimento do cristianismo por Teodósio. Para além das fronteiras setentrionais do Império, o processo só se completou no século VII (Inglaterra), século IX (Alemanha) ou mesmo no século XII (Escandinávia) (...). Durante esse longo período, a teologia cristã foi provocando a transformação gradual da feitiçaria. Santo Agostinho, o mais influente teólogo cristão, argumentou que a magia, a religião e a feitiçaria pagãs foram todas inventadas pelo Diabo com o intuito de induzir a humanidade a afastar-se da verdade cristã (RUSSEL, 1993, p. 26).

Foi, portanto, um longo processo de estabelecimento cristão sobre uma população até então pagã – com seus deuses próprios – e acaba por estabelecer uma linha ressignificada onde os deuses pagãos transformam-se, através do imaginário social construído principalmente pela mentalidade eclesiástica cristã, nos demônios que são invocados pelas feiticeiras e que, posteriormente, são “institucionalizadas” como bruxas (RUSSELL, 1993, p. 28).

Utilizamos o termo “institucionalização” porque a figura da feiticeira “evolui” no campo imaginário, para ser transportada e caracterizada na imagem da bruxa, através de pontuações bem marcantes, como, por exemplo, um “contrato de servidão” que se faz entre a mulher e o Diabo, assim a bruxa passa a “existir” e a fazer parte do cotidiano, dos medos e receios de uma sociedade já abalada com a crise de seu século.

Pouco a pouco a imagem da mulher conectada com a natureza, que preparava poções e fazia seus rituais sozinha, se transformou na bruxa maligna, que tem pacto com o Diabo e é capaz de afligir os maiores malefícios possíveis. Aos inquisidores e juízes, responsáveis por prender, interrogar e julgar essas mulheres, até simples boatos já eram suficientes.

⁵ Delumeau apresenta a discussão historiográfica que se faz presente sobre o *sabá*. Enquanto alguns historiadores negam sua existência, considerando ser parte de alucinações e sugestões criadas e espalhadas por inquisidores, outros compreendem que esse seja um dos principais pontos para a afirmação da bruxaria, enquanto pacto de servidão, são descritas reuniões de bruxas com o próprio Diabo, assembleias noturnas envoltas a orgias e canibalismo (DELUMEAU, 1989, p. 369; SOUZA, 1987, p. 21).

[...] Assim que a suspeita de bruxaria surgia, o juiz deveria intervir sem demora, e proceder a uma investigação e perseguição. Ora, essa suspeita não precisava de muito para ser provocada. Qualquer morte, doença, acidente, qualquer acontecimento desagradável tendo, ou parecendo ter, um caráter imprevisto, podiam ser atribuídos ao sortilégio: uma mulher que paria natimortos, uma queda de costas, do alto de uma escada, o emprego, durante uma discussão, de expressões como “vá para o inferno”; manter hábitos sexuais particulares, mudar frequentemente de domicílio, ficar perturbado ou manter o olhar fixo no chão quando se falava de bruxaria, frequentar ostensivamente as igrejas, possuir um terço em que a cruz tinha um dos braços quebrados, etc...” (SALLMANN, 2002, p. 62).

Tudo o que nesse período (séculos XIV ao XVI) não poderia ser explicado, o que causava medo, o que era substancialmente indefinido pela razão da época, poderia ser artifício de Satã e suas servas. Nesse processo de “caça às bruxas” houve, segundo Sallmann (2002, p. 36), dois momentos mais críticos, que foram entre os anos de 1480 e 1520, no qual o número de vítimas era alto, mas ainda era de competência dos tribunais inquisitoriais. Já nos anos de 1580 e 1670, o nível de vítimas e severidade nas execuções se tornou ainda maior, já que nesse momento os tribunais civis acabam por fazer parte do processo de “caça”.

Parte desse “perfil” estereotipado da mulher maligna que tem sido retratado em diferentes momentos da história nos chama a atenção, vemos que na grande maioria desses momentos é o corpo feminino que representa a personificação daquilo que é maligno e, conseqüentemente, do que precisa ser controlado. O corpo enquanto objeto de controle social e religioso marca uma relação de dominação voltada a caracterização da sexualidade como algo extremamente demoníaco. Encontramos passagens que nos ilustram essa compreensão no discurso do manual inquisitorial *Malleus Maleficarum*, segue:

Passemos a examinar agora os desejos carnis do próprio corpo, de onde provém o mal desarrazoado da vida humana. [...] Ouçamos o que diz Valério a Rufino: “Tu não sabes que a mulher é a Quimera, embora fosse bom que soubesses; pois aquele monstro apresentava três formas: a cabeça, nobre e radiante, era a de um leão; o ventre obsceno era de uma cabra; e a cauda virulenta era de uma víbora.” Queria assim dizer que a mulher, embora seja bela aos nossos olhos, deprava ao nosso tato e é fatal ao nosso convívio. [...] Mentirosas por natureza, o seu discurso a um só tempo nos aguilha e nos deleita. Pelo que sua voz é como o canto das Sereias, que com sua doce melodia seduzem os que se lhes aproximam e os matam. [...] Torna a dizer

Valério Rufino: "A mulher, ao falar, provoca um deleite com sabor de pecado; a flor do amor é a rosa, porque sob o seu botão se escondem muitos espinhos." (KRAMER; SPRENGER, p. 120).

Esse elemento constatado no perigo mortal e na tentação da luxúria se coloca como construção desse estereótipo que se propaga nos discursos misóginos ao longo dos séculos, já que para Kramer "toda a bruxaria tem origem na cobiça sexual, insaciável nas mulheres" e acaba por citar o Provérbio 30: "Há três coisas insaciáveis, quatro mesmo que nunca dizem: Basta!" A quarta seria a boca do útero, pelo que, para saciarem a sua lascívia, copulam até mesmo com demônios (KRAMER; SPRENGER, p. 121).

Esse controle sobre o corpo tem sido largamente utilizado para manter relações de poder e dominação entre as mais diversas sociedades e nos mais distintos módulos hierárquicos. Dessa forma, é o corpo, enquanto parte mais suscetível do ser humano, e em específico o corpo feminino, que é o ponto chave para a ascensão demoníaca e, logo, para a passagem do mal na terra, sendo uma das bases para a construção do discurso de parte do eclesiástico e do livro *Malleus Maleficarum*. Considerando então as questões mais institucionais, como o caso dos julgamentos das mulheres nesse período, também o que tange a procura e o discurso sobre essas "servas do Diabo", é inevitável que falemos desse manual que se mostrou como um guia prático de como identificar, prender, forçar confissões, julgar e executar praticantes da bruxaria.

Não é nossa pretensão, neste trabalho, entrar nos motivos do porquê da "caça às bruxas" ou da crença na feitiçaria, que tem sido bastante estudada por historiadores, mas sim, pontuar os dispositivos discursivos e as formas com que esses se utilizam do elemento medo contido no *Martelo das Feiticeiras*⁶ para apresentar a misoginia contida no pensamento da época e sua ligação com a representação feminina e sua sexualidade. Dito isso, é importante perceber que tanto teólogos, quanto juristas concordavam que a bruxaria era a pior de todas as heresias, pois "o bruxo, além de ser um herege, ao renegar a religião de Deus pela do Diabo, torna-se também um apóstata. Comete o seu crime com total consciência e não por ignorância, como, eventualmente, faria qualquer outro que não comunga da mesma fé." (SALLMANN, 2002, p. 36).

Seguindo esse pensamento, e considerando que, segundo Russell (1993, p. 58) os locais geográficos modificaram as formas de se ver e se compreender a magia, a bruxaria diabólica toma maiores proporções "na França, Alemanha, Suíça, Países Baixos e Itália setentrional [...] depois se propagou à Escandinávia no século XVI e

⁶ Tradução da obra para o português.

XVII” (RUSSELL, 1993, p. 61), e é nessa diferenciação de localidades e profundidade dos discursos inquisitoriais que identificamos o surgimento daquele que foi mais vezes publicado de todos os manuais regulamentadores da “caça às bruxas” – com 28 reedições até o ano de 1669 – o *Malleus Maleficarum* (RUSSELL, 1993, p.64), tendo, inclusive, já uma tradição textual relacionada ao assunto, quando, por exemplo, podemos citar *Formicarius* (1436), de Johannes Nider⁷.

Dois anos antes dele ser apresentado à sociedade europeia em 1486, o dominicano alemão (que seria um dos autores da obra trabalhada) chamado Heinrich Kramer, também conhecido por alguns autores como *Institoris*, através de sua influência na corte papal, persuadiu o então papa Inocêncio VIII a criar uma bula que teve como objetivo ampliar os poderes dos inquisidores, incitando assim uma repressão mais dura à bruxaria. O nome dessa bula seria conhecido como *Summis Desiderantes Affectibus* (DELUMEAU, 1989, p. 353 e RUSSELL, 1993, p. 64), dando ainda mais “incentivo” a Heinrich para, dois anos depois, publicar a obra *Malleus Maleficarum*, com a bula papal como seu prefácio.

Tomemos conhecimento que a bula contribuiu para identificar certas magias como parte da heresia, entretanto, não se posicionou e nem mesmo tocou na questão de *sabá* ou de pactos demoníacos. Mas, por possuir várias lacunas e ser de fácil fluidez em questões de interpretações, foi bastante utilizada na literatura demonológica. (DELUMEAU, 1989, p. 528)

Importante apresentar o fato de que, mais de um século antes disso, especificamente no ano de 1326, outra bula papal havia sido publicada pelo então papa João XXII, a *Super Illius Specula*, que foi a “aprovação” papal para que a feitiçaria fosse incluída na lista das heresias, ganhando – os inquisidores – a habilitação para persegui-las (DELUMEAU, 1989, p. 352).

Com a “legalização”⁸ da bruxaria e o aval papal para uma repressão ainda mais reforçada, o ano de 1486 e subsequentes, marcaram assim, um perigoso período da modernidade europeia, imerso em acusações, tortura e morte. Cujas referências estas, dividem o manual inquisitorial.

O *Malleus* declarou que os quatro pontos essenciais da bruxaria eram: a renúncia da fé católica, a devoção de corpo e alma ao serviço do Mal, a oferta ao Diabo de crianças não-batizadas e a prática de orgias que incluíam relações sexuais com o Diabo. [...] A razão pela qual a bruxaria era praticada, em grande maioria, por mulheres, declarou Institoris, é que as mulheres

⁷ Cf. *Malleus Maleficarum*, p. 199.

⁸ No sentido de compreendê-la enquanto legítima a fim de assim combatê-la.

são mais estúpidas, volúveis, levianas, mais frágeis e mais carnis do que os homens (RUSSEL, 1993, p. 64).

Essas concepções a respeito das essencialidades para a prática da bruxaria podem ser vistas também através de imaginários sociais projetados nessas populações por meio de representações da feitiçaria que os cerca. Observamos esses imaginários desde a antiguidade ao medievo como, por exemplo, o *Canon Episcopi* que apresenta crenças populares e “invocado pelos demonólogos para justificar a repressão, serviu para fixar a imagem da bruxa que voa à noite, atravessando janelas e paredes ou entrando por chaminés para participar de *sabá*, escanchada em uma vassoura ou um animal” (SALLMANN, 2002, p. 29). Essa narrativa se concretiza com o *Malleus*, utilizando-se de citações de Cícero, do Eclesiástico, de São Tomás de Aquino, entre outros, torna constante a agressão ao feminino. Como quando cita “*Eclesiástico*”: “É melhor viver com um leão ou um dragão que morar com uma mulher maldosa.” “Toda a malícia é leve, comparada com a malícia de uma mulher” (KRAMER; SPRENGER, p. 114). A forma com que essas imagens são construídas no imaginário das populações, que se firmam em símbolos carregados de figuras que deveriam ser igualmente temidas e evitadas, nos mostram como as instituições – como foi o caso da Igreja – são capazes de interferir e manipular as maneiras de se ver e entender as práticas sociais, transformando o medo em objeto de poder para dominação.

134

E nos faz pensar, mais uma vez, que “escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas”, como afirmou Michelle Perrot em seu livro *Minha história das mulheres* (2017, p. 16). Da mesma forma, quando a vimos ser escrita, é com a voz e com a visão do masculino sobre o feminino, estereotipada e generalizada, que retratando o medo do homem em relação à mulher, considera que a ela era preciso ou ser piedosa, ou escandalosa para existir na história, processo esse que se deu por séculos (PERROT, 2017, p. 17-18).

Não foi diferente com a construção da imagem do feminino diabólico no *Malleus Maleficarum*, ao contrário, acabou por reforçar uma imagem já conhecida de humilhação e dicotomia entre o bem e o mal na mulher,

Da perversidade das mulheres fala-se no Eclesiástico, 25: “Não há veneno pior que o das serpentes; não há cólera que vença a da mulher. É melhor viver com um leão e um dragão que morar com uma mulher maldosa” [...] “Toda a malícia é leve, comparada com a malícia de uma mulher.” [...] “Que há de ser a mulher senão uma adversária da amizade, um castigo inevitável, um mal necessário, uma tentação natural [...] Portanto, sendo pecado dela divorciar-se, conviver com ela passa a ser tortura necessária [...] (KRAMER e SPRENGER, p. 114-115).

E segue, com a complementação da figura bíblica de Eva, como uma referência à generalização da mulher enquanto ser falho e referenciando a sexualidade como grande pecado:

Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária a retidão do homem. E como, em virtude dessas falhas, a mulher é animal imperfeito, sempre decepiona e mente (KRAMER; SPRENGER, p. 116).

Assim, a mulher se apresenta essencialmente condenável e perversa diante da visão dos dominicanos, que a propagam com a forte influência do *Malleus*, discurso que segundo palavras de Muraro (2000, p. 100-101), trouxe a ressonância de tradição dualista e misógina. Considerando que, nesses parâmetros, o dualismo é visto como uma luta em que se coloca o “corpo e o mal contra o espírito e o bem”, sendo a mulher vinculada, através da figura bíblica de Eva, ao corpo e ao pecado original, pois os inquisidores compreendem que “é verdade que no Antigo Testamento as Escrituras têm muito a dizer sobre a malevolência das mulheres, e isso em virtude da primeira mulher sedutora, Eva, e de suas imitadoras;” (KRAMER; SPRENGER, p. 116)

135

Relatos como esse estão presentes durante todo o discurso observado no manual inquisitorial citando, inclusive, como referências, políticos romanos como Cato de Utica: “Se pudéssemos livrar o mundo das mulheres, não ficaríamos afastados de Deus durante o coito. Pois que, verdadeiramente, sem a perversidade das mulheres, para não falar da bruxaria, o mundo ainda permanecia à prova de inumeráveis perigos” (KRAMER; SPRENGER, p. 119). É através de pensamentos como esses que podemos identificar a construção de um discurso misógino contida no *Malleus* não se direcionando “apenas” às mulheres acusadas de bruxaria, como se estende à imagem da mulher de maneira geral, como uma representação da maldade do mundo.

Considerações finais

Dar nome, cor e rosto a um “bode expiatório” parece ter sido um dos grandes trabalhos não apenas dos dominicanos Kramer e Sprenger, como também do discurso jurídico, do médico e do religioso da época. Dessa forma, encontrar inimigos em comum para culpar pelos acontecimentos que se deram durante a transição entre medievo e a modernidade, e firmar esses inimigos em potencial proporcionou um combate mais

claro entre o clero “salvador” e a malignidade destrutiva do Diabo incorporada nas mulheres “perversas”.

Diante disso, observamos que inúmeras sociedades no passado foram levadas a diabolizar determinadas minorias marginalizadas, seja o caso que trabalhamos aqui, as bruxas, sejam pessoas doentes, imigrantes, ou hereges, que acabaram abarcando diversas categorias, e foram levadas a essa posição como objetos de ataque, alvos dos poderes então vigentes naquela sociedade (HANCIAU, 2004, p. 51). Às mulheres, que já possuíam um histórico que incorria em características inferiores e mais “malévolas” que os homens, restou o peso da acusação de servidão demoníaca como essência de um medo que poderia ser controlado pela salvação dos “homens da igreja”.

É, portanto, inegável que essa “caça” desenfreada que a Igreja e posteriormente alguns tribunais se utilizaram para exterminar milhares de vidas humanas, transformou o ambiente histórico e o olhar que a sociedade alcançou quanto ao entendimento desses sujeitos. As acusações (torturas, julgamentos e sentenças de morte) feitas a cada uma dessas pessoas se mantém marcada perpetuamente na História, e é essencial que não se percam, considerando que a luta das mulheres contra a opressão de um patriarcado vigente se apresenta constante ao decorrer da vida social.

136

Referências

- CHARTIER, Roger *et al.* **A história cultural.** Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300 - 1800.** Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HANCIAU, Nubia. **A Feiticeira no imaginário ficcional das américas.** Rio Grande: Da Furg, 2004.
- KRAMER, Heinrich. **Malleus Maleficarum: O Martelo das feiticeiras.** Tradução de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 2011.
- LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa.** Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LE GOFF, Jacques. **Uma história do corpo na Idade Média.** Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MAINKA, Peter Johann. A Bruxaria nos tempos modernos: Sintoma de crise na transição para a Modernidade. **Revista História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, p. 111-142, 2002. Editora UFPR.

- MURARO, Rose M. **Textos da Fogueira**. Brasília: Ed. Letra viva, 2000.
- PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. **Cadernos Pagu**, n. 4, p. 9-28, 1995.
- PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução de Angela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto. 2017.
- PORTELA, Ludmila Noeme Santos. **O Malleus Maleficarum e o discurso cristão ocidental contrário à bruxaria e ao feminino no século XV**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo Espírito Santo, Vitória. 2012.
- RUSSEL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks **História da Feitiçaria: Feiticeiros, Hereges e Pagãos**. Tradução de Álvaro Cabral; William Lagos. Rio de Janeiro: Campus, 1993.
- SALLMANN, Jean-Michell. **As Bruxas noivas de satã**. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Tradução de Guacira Lopes Louro. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667> Acessado em: 20/09/2019.