

“Os pilares da fogueira”: a construção do discurso cristão contra a bruxaria na Idade Média (séc. XIV)*

LUDMILA NOEME SANTOS PORTELA**

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Nos fins da Idade Média, manuais inquisitoriais tornaram-se instrumentos de poder que condenaram milhares de almas à fogueira. Alguns destes manuais dedicaram-se em grande parte a esmiuçar e combater a bruxaria como prática mágica demonolátrica, imputando sobretudo às mulheres o estigma de agenciadoras do diabo em um plano maligno de ataque à cristandade. Este discurso contra a bruxaria foi construído paulatinamente como um contraponto de alteridade à identidade cristã enquanto grupo majoritário de poder.

Palavras-chave: Bruxaria; Discurso; Idade Média.

Abstract: In the Late Middle Ages, inquisitorial manuals became instruments of power that condemned thousands of souls to the Inquisition. Some of these manuals were largely devoted to scourging and combating witchcraft as a magical and demoniacal practice, imputing to women, above all, the stigma of the devil's agents on an evil plan to attack the Christians. This discourse against witchcraft was built gradually as a counterpoint of alterity to the Christian identity as a majority group of power.

Keywords: Witchcraft; Discourse; Middle Ages.

* Recebido em: 28/11/2017 e aprovado em: 11/12/2017.

** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas/UFES, com pesquisa em andamento intitulada *Entre a tolerância e o estigma: a condição dos judens em Castela sob a legislação de Afonso X (séc. XIII)*, financiada pela Capes. Mestre em História (PPGHIS/UFES). Professora servidora efetiva do Estado do Espírito Santo. E-mail: ludmilaportela@yahoo.com.br.

Em seu período de surgimento e composição, durante a antiguidade romana, o cristianismo foi por muito tempo rechaçado como uma crença inferior àquela professada pela sociedade então praticante do paganismo e intensamente ligada às forças da natureza e a um imaginário amplificado acerca do poder de diversos deuses e deusas controladores dos fenômenos cotidianos comuns, uma crença baseada, sobretudo, na força do sobrenatural. Em seu âmago e desde o princípio, o cristianismo professava uma fé pautada na existência de um único Deus que, aos poucos, se transformou em um oponente severo às práticas pagãs, sobretudo ao tornar-se a religião oficial do Império.

A conversão do Império ao cristianismo não se deu de um dia para o outro. A conquista da supremacia pelos cristãos exigiu séculos de embates, desde o nascimento de Cristo até o estabelecimento do cristianismo como religião oficial do Império por Teodósio, em 379 (RUSSEL, 1993, p. 26). A ascensão de Teodósio ao cargo mais alto do Império assegurou o apoio do estado romano ao catolicismo, alavancando um intenso embate contra seus rivais considerados hereges, em especial o arianismo, o judaísmo e o paganismo (HILLGARTH, 2004, p. 59). Com o passar do tempo o ataque ao paganismo tornou-se uma condenação a toda e qualquer prática ligada à magia, astrologia e adivinhação, sendo sumariamente vinculada à feitiçaria.

Para além das fronteiras do Império, o processo de cristianização da Europa só se completou no século VII, na Inglaterra, século IX, na Alemanha, ou mesmo em idos do século XII, na Escandinávia. Durante esse período, a visão corrente a respeito da magia foi sendo transformada pela teologia cristã de maneira áspera. Um dos mais influentes teólogos da Igreja, Agostinho argumentou que a magia funcionava como uma espécie de obra do diabo para impossibilitar a salvação das almas.¹ A identificação entre paganismo e práticas mágicas, na visão cristã, tornou-se cada vez

¹ Em *De Civitate Dei e Divinatione Daemonium*, Agostinho, em repúdio ao gnosticismo, esclarece que aqueles que atuam nos níveis da feitiçaria e da adivinhação estão sempre em contato com espíritos baixos, inquietos e infelizes, que se manifestam a partir de sacrifícios impuros, através do sangue ou de outras coisas sujas. Esses espíritos só se buscam quando se deseja fazer o mal (CARDINI, 1996, p. 10).

mais forte, assim como a perseguição aos seguidores de tais crenças (RUSSEL, 1993, p. 28).

Os processos contra as acusadas de feitiçaria ocorreram, inicialmente, de forma esporádica. A perseguição regular, muitas vezes, só ocorreu de forma localizada, à medida que as ocorrências cotidianas menos fortuitas chamavam atenção das comunidades, levando-as a crer que eram produto da feitiçaria (KUNZE, 1989, p. 203). O paganismo como modelo de religiosidade continuava a existir, sendo, por vezes, incorporado às práticas cristãs na medida em que estas se desenvolviam (JONES; PENNICK, 1999, p. 286).

Os caminhos percorridos pela cristandade até a afirmação de seu poder e influência na Europa Ocidental, durante o medievo, criaram paulatinamente um sistema de representações² em que a atitude maniqueísta empenhou-se em identificar os elementos exteriores à fé cristã como representantes de todo o mal. A bruxaria, em especial, passou a ser vista como uma grande conspiração demonolátrica que, muitas vezes, não encontra correspondência com a realidade da prática da magia, a não ser no imaginário daqueles que professavam a fé cristã com fervor. A origem desse modelo de representação parece repousar sobre três pilares: a diabolização da mulher, especialmente aquela que não se encontrava sob poder e controle masculino, como viúvas e solteiras, num ato de caráter essencialmente misógino; a elaboração da demonologia pela teologia clerical, como forma de combater todo modelo de fé que não se adequasse às normas proclamadas pela cristandade; o pânico das comunidades locais em relação a acontecimentos cotidianos nefastos explicados, em seu imaginário mental, pelas ações do diabo, num anúncio eminente do apocalipse e do poder de Satã (NOGUEIRA, 1995, p. 13).

Nessa perspectiva, é necessário que se tente compreender de que forma as estruturas coletivas de pensamento influenciaram a criação de

² O conceito de representações utilizado na pesquisa diz respeito àquele proposto por Roger Chartier (1987, p. 17), em que “esquemas intelectuais criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado”.

símbolos e metáforas estigmatizadoras³ que se perpetuaram através dos tempos a respeito das práticas da magia e da bruxaria. Este artigo busca compreender, através da investigação das dimensões e fronteiras tênues entre o real e o imaginário⁴ da cristandade, de que forma as práticas mágicas se concretizaram como diabólicas e nefastas no interior do discurso cristão, voltando-se contra o feminino de maneira severa.

No sentido de afirmar seu domínio sobre os aspectos da vida social e espiritual no ocidente europeu durante a Idade Média, o cristianismo buscou desqualificar e inferiorizar os grupos classificados como hereges, infiéis e pagãos considerando-os ímpios e seguidores do diabo, seu expoente maior de malignidade. A bruxaria foi, aos poucos, transformada em um modelo de seita a ser combatida pelos cristãos. Os documentos cristãos de repúdio à bruxaria funcionaram como discurso de controle e repressão, na tentativa de conter os avanços de práticas identificadas com o demônio e, ainda, de proclamar os prejuízos impostos pela mesma à vida cotidiana dos indivíduos e comunidades atingidos por acontecimentos nefastos e trágicos. Os manuais inquisitoriais elaborados por autoridades cristãs colaboraram para a criação, manutenção e continuidade da ideia da bruxaria como signo do diabo, do mal e da promiscuidade feminina.

A bruxaria como heresia

As realidades sociais, passíveis de análise e exploração na busca por uma compreensão humana do processo histórico e seus sujeitos, são

³ O conceito de estigmatização utilizado na pesquisa refere-se à teorização proposta por Elias e Scotson (2000) e encontra-se explicitado na página 22 deste trabalho.

⁴ O conceito de imaginário diz respeito a uma dimensão cultural e criadora das sociedades. Para Le Goff, o imaginário pertence ao campo da representação, uma vez que expressa uma realidade exterior percebida, capaz de alimentar o homem e fazê-lo agir. Assim, o que se considera real em uma sociedade é fruto do próprio imaginário, dando a ele forma e conteúdo. No contexto da História Cultural, o campo das representações “engloba todas e quaisquer traduções mentais de uma realidade exterior percebida”, em um complexo processo de abstração que associa as representações sociais a imaginários específicos (LE GOFF, 1994, p. 11).

construídas a partir de lugares sociais singulares. As concepções acerca do social e de seus grupos constituintes dão-se à luz de representações culturais próprias, susceptíveis a diferentes leituras e apreensões (CHARTIER, 1987, p. 16). A construção dos símbolos ligados à bruxaria na Europa Ocidental e a oposição do cristianismo a tais elementos mesclam representações sociais imbuídas de significantes variáveis e, ao mesmo tempo, peculiares.

Na obra intitulada *O processo civilizador*, de Norbert Elias (1993, p. 10), a condição humana é vista como uma prolongação lenta e arrastada do próprio homem em seu papel de agente e sujeito do processo histórico. Dessa natureza provém a existência de estruturas hierarquizantes em que grupos dominantes, autodenominados importantes em seu espaço-tempo, forjam e aplicam estigmas depreciativos a grupos inferiorizados e desqualificados em um meio social específico.

O processo de estigmatização de um grupo social só se faz de forma efetiva na medida em que o grupo inferiorizado corrobora com os parâmetros a ele impostos pelo grupo estabelecido em um maior nível hierárquico. É o reconhecimento próprio de uma minoria como *outsider*, e a reprodução dos valores a ela imputados, o grande legitimador dos estigmas sociais intergrupais (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 27). Quando esta lógica de submissão e auto reconhecimento é de alguma forma rompida, abre-se caminho para o surgimento de um movimento de inversão do *establishment* social, em que o equilíbrio de poder torna-se mutável. Assim, ocorrem por vezes “movimentos de ascensão e declínio dos grupos ao longo do tempo” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 36) podendo os grupos estabelecidos tornarem-se inferiorizados enquanto os grupos estigmatizados passam a ocupar e integrar posições que até então lhes eram negadas.

O discurso cristão construiu-se, ao longo da Idade Média, como um discurso fortemente legitimador do cristianismo frente a outros grupos de poder, com forte capacidade de imposição de parâmetros depreciativos àqueles que estivessem fora dos limites da religião auto representada como única e verdadeira. O processo de construção e legitimação do poder do cristianismo deu-se com a inversão do equilíbrio social de um grupo até então inferiorizado pelos romanos e pela comunidade que os cercava. O poder de contra estigmatização do cristianismo possibilitou que o mesmo

passasse de grupo inferiorizado à ocupante das mais altas categorias de poder no ocidente europeu medieval, de forma a influenciar sobremaneira o pensamento e o funcionamento daquela sociedade.

O discurso de estigmatização da bruxaria, que atingiu seu auge com a publicação de manuais inquisitoriais nos séculos XIV e XV, deve ser analisada com vistas ao discurso autoproclamado de superioridade da fé cristã em relação a outras crenças ou tradições. O discurso da Igreja foi capaz de influenciar alguns segmentos do meio social de preconceitos mutuamente reconhecidos por adeptos e fiéis, dada a identificação dos mesmos com a religiosidade católica predominante. É clara, nesse sentido, a posição politicamente privilegiada do cristianismo, que se afirmava superior em sua fé e qualidades e o *outro*, hereges, infiéis, bruxos e dissidentes desumanizados e facilmente identificáveis com a representação do mal no cristianismo, o diabo e seus demônios. A luta de representações travada nesse cenário envolve a rotulação depreciativa das práticas da bruxaria a partir de dois pilares: a estereotipação e o preconceito⁵ que, em última instância, tornaram-se mecanismo de desqualificação das diversas identidades incluídas no processo.

As diferenciações desenvolvidas ao longo dos processos de relacionamento social humano emergem, portanto, das características de identidade que, ora individuais ora coletivas, surgem como aparato sistematizador de conflitos sociais binários capazes de opor homens e grupos caracterizados pelo *eu* e o *outro*. De acordo com Woodward (2000, p. 8), essas relações desenvolvem-se na medida em que o caráter identitário é qualificador das características de afinidade de um grupo específico e, ao mesmo tempo, desqualificador da identidade do outro em todos os aspectos que o separam em termos de linguagem e simbologia representativa.

⁵ Como estereótipo entende-se “esquemas mentais próprios do senso comum que simplificam uma realidade [...], tornando-a inteligível pela eleição de determinadas características reducionistas” de determinados grupos sociais. O preconceito define-se como “um julgamento positivo ou negativo formulado sem exame prévio e sem reflexão crítica a respeito de um indivíduo ou de um grupo, havendo sempre a tendência a se considerar o pior comportamento detectável no grupo contra o qual se exerce a discriminação (SILVA, 2000, p. 24).

O processo de afirmação da identidade cristã no mundo europeu ocidental deu-se a partir de um essencialismo identitário histórico e cultural: a evocação de um passado de repressão e perseguição, a fim de legitimar sua identidade presente como um produto da História (SILVA, 2000, p. 37). A inversão do papel social de grupo inferiorizado à instituição dominadora fortaleceu-se através da ideia de que o processo histórico em si é capaz de referendar a superioridade do cristianismo como o grupo dos ‘escolhidos por Deus’ para um papel social superior na hierarquia das crenças e religiões.

A partir dos acontecimentos conturbados que pautaram o século XIV, com episódios de escassez de alimento em diversas regiões, conflitos armados nos espaços rural e urbano, guerras e disseminação da peste bubônica, além dos cismas políticos da Igreja e das agitações por uma reforma moral do clero, reforçou-se a manifestação de outras categorias sociais que se tornaram expressivas no sentido de contestar a ordem vigente imposta pelo cristianismo no mundo medieval. A Igreja precisou buscar novamente a reafirmação de seu poder e as atribuições sagradas do mesmo, frente à proliferação das heresias, adotando um discurso cada vez mais inflamado em relação à superioridade da fé cristã. No século XV, o cristianismo buscou sobremaneira reestabelecer as bases de seu poder político através de um discurso e uma prática coercitiva, em um ambiente de crise identitária.⁶ Tal construção esteve atrelada à lógica de oposição binária, em que tudo aquilo que está identificado com o padrão normativo (a cristandade) é bom, é sagrado, provém de Deus, enquanto tudo aquilo que foge a esse caráter (hereges, bruxas, judeus) é identificado com seu oposto, o mau, o profano, que provém do diabo. Os grupos não adeptos do cristianismo foram, assim, marcados por meio de símbolos e associações específicas que os identificaram com tudo aquilo que, em seu significante mais profundo, mostrava-se contrário à concepção cristã da realidade.

⁶ Pode-se afirmar que a irrupção de vários movimentos contestatórios à ordem cristã vigente no mundo europeu medieval provocou uma crise de identidade dentro do próprio Cristianismo, a partir do qual o mesmo buscou reafirmar seus valores e suprimir o crescimento de seitas ou grupos que não se adequassem ao seu modelo de fé. “A identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe ser fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (MERCER, 1990, p. 4).

Em *A produção social da identidade e da diferença*, Silva (2000, p. 74) esclarece que o conceito de identidade é um parâmetro de referência daquilo que é e, ao mesmo tempo, um sistema de diferenciação daquilo que não é. Há, portanto, uma forte tendência em afirmar o que é como norma, descrevendo, avaliando e excluindo aquilo que não é através de um jogo de forças em que as definições estão ligadas a imposições, hierarquias e poder. A perseguição dos cristãos aos grupos denominados hereges e, especialmente, às bruxas, no século XV, pauta-se na exclusão das mesmas do lugar social ocupado pelo grupo dominante, associando-as às esferas mais baixas dos valores cristãos.

Nesse sentido, a bruxaria aparece como uma representação essencialmente contrária à fé cristã. A representação torna-se um sistema de significação capaz de atribuir sentido e criar uma nova identidade oposta àquela que a define e aponta. “A identidade e a diferença são estreitamente dependentes da representação. É por meio da representação [...] que a identidade e a diferença adquirem sentido” (SILVA, 2000, p. 91).

Para Chartier (1991), as relações de representação são modalidades variáveis criadas em um contexto histórico-social específico que permitem discriminar determinadas características e apontá-las como signos da diferença. As representações e simbologias impostas pela Igreja Católica do medievo à bruxaria são os pilares sobre os quais se constroem a identidade de seus praticantes, seja na ótica do próprio cristianismo no sentido de desumanizá-los e inferiorizá-los, seja na prática de grupos ou indivíduos auto identificados com as forças malignas combatidas pelos cristãos, no sentido de proclamarem sua autonomia como seres e atores sociais. A representação torna-se, nesse contexto, um parâmetro que considera simbologias socialmente construídas como realidades seguras, o que de fato não se sustenta. Entretanto, no nível das mentalidades⁷ “[...] a representação

⁷ As críticas dirigidas pela chamada História Cultural ao termo *mentalidade* e seu conceito possui importantes apontamentos e reflexões com as quais concordamos. Entretanto, muitos autores referenciados neste trabalho utilizam-no, cabendo sua colocação aqui apenas como elemento de análise destes autores, e não necessariamente de nossa proposta teórico-metodológica.

transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência interiorizada, necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta” (CHARTIER, 1991, p. 185).

O discurso cristão misógino de repressão à bruxaria passa, portanto, pela intencionalidade dos enunciados propostos pelos porta-vozes da teologia católica ao longo do século XV. Deve-se considerar, para o estudo histórico, a inexistência de discursos neutros, uma vez que um discurso é também “[...] um ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos” (BRANDÃO, 2002, p. 12). Os sentidos inerentes ao discurso devem ser interpretados à luz de seus aspectos sociais e políticos. O conceito de discurso procura dar conta do caráter duplo da linguagem que é ao mesmo tempo formal (linguístico) e subjetivo (extralinguístico). Para analisar corretamente um discurso, deve-se ter em conta o quadro institucional de produção deste, além dos embates históricos, sociais e políticos sobre o qual o discurso sustenta (BRANDÃO, 2002, p. 18).

É importante perceber que o interlocutor de um texto, aqui representado pelo corpo da cristandade católica, entre leigos e eclesiásticos, não pode ser categorizado como elemento passivo na construção de símbolos e atribuição de significados de um discurso. A enunciação, como fato histórico-social, está atrelada às características de intersubjetividade humana. O momento da produção comunicativa é também o momento da busca por interlocutores concretos que, por sua vez, possuem papel preponderante e individual na leitura que fazem da palavra, por si um elemento de plurivalência (BRANDÃO, 2002, p. 10).

O discurso compõe-se como um conjunto de enunciados que possuem como parâmetro formador uma mesma realidade discursiva. Nesse sentido, o discurso é também um fenômeno de dispersão, formado por elementos que não possuem necessariamente um princípio de unidade, mas que remetem a uma formação discursiva própria. Imbuído de uma nova concepção da História como ruptura, descontinuidade, onde não há espaço para projetos humanos ou divinos, Foucault (1972) atribui ao discurso uma característica privilegiada. Para ele, descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o

que ele diz (ou quis dizer, ou disse sem querer); mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito.

Diante dessas perspectivas, a linguagem enquanto substrato do discurso, em sua forma textual, não trata de um mesmo objeto visto de ângulos diferentes, mas de uma ampla multiplicidade de objetos (VEYNE, 1971). “As diferentes perspectivas pelas quais se observa um fato, ou acontecimento, dão origem a uma multidão de diferentes objetos de conhecimento, cada qual com suas características e propriedades” (ORLANDI, 2000, p. 15).

Manter uma relação menos ingênua com a linguagem significa compreender que em um dado discurso não existe uma verdade oculta a ser revelada, mas sim variadas possibilidades interpretativas que o analista de um texto deve ser capaz de apreender e explicitar (ORLANDI, 1999, p. 10). O sujeito do discurso não é, necessariamente, aquele que decide conscientemente os sentidos de um texto, mas sim o ator de um lugar social sobre o qual ele enuncia.

A construção do discurso legitimador do cristianismo foi lenta e gradual. Em princípio, o discurso da Igreja esteve voltado às discussões de ordem teológicas que se faziam necessárias para a elaboração dogmática de uma instituição em vias de formação. Esse discurso se modificou aos poucos, ganhando contornos mais nítidos e pragmáticos. As transformações do discurso da Igreja ao longo da Idade Média tiveram como pano de fundo o momento histórico estabelecido e o reforço insistente dos mecanismos de legitimação do poder cristão. Ainda que a culminância do discurso cristão contra a bruxaria possa ser encontrada na publicação de manuais como o *Manual dos Inquisidores*, de Nicolau Eymerich e o *Malleus Maleficarum*, de Heinrich Kramer e James Sprenger, respectivamente nos séculos XIV e XV, o processo de consolidação das ideias contidas nos mesmos ganhou forma gradualmente. Uma série de elementos discursivos desenvolvidos por autoridades eclesiásticas, especialmente após o século XII, colaboraram para a construção do edifício argumentativo da obra, assentando-se sobre a autoridade própria que o discurso religioso carrega consigo.

O discurso religioso cristão acerca da bruxaria, no século XV, pode ser caracterizado como um discurso autoritário.⁸ Tal discurso é sustentado por uma tendência à monossemia, uma vez que a polissemia própria ao discurso se encontra, no discurso religioso, contida, estancada. Entretanto, é necessário salientar que a monossemia não se constitui em característica própria de qualquer tipologia textual. Ao contrário, o discurso autoritário, amparado em aspectos polissêmicos próprios da linguagem, tende a enrijecer tal característica, buscando ao máximo estancá-la, numa tendência à monossemia ideal (ORLANDI, 2006, p. 240).

Dessa característica emerge uma outra, importante para a compreensão do papel do discurso religioso em uma sociedade. Comumente, é condição intrínseca ao discurso a ideia de reversibilidade, a partir da qual o locutor e o ouvinte não podem ser fixados em lugares próprios na construção e significação do discurso. Ao contrário, tais sujeitos interagem de forma fluida, onde a relação entre ambos se define fora de seus lugares próprios, um em função do outro, criando o espaço peculiar da discursividade (ORLANDI, 2006, p. 230). Tomando-se, para essa análise, a categoria de discurso religioso, o mesmo apresenta como característica a inexistência de uma reversibilidade de fato, contraposta por uma ilusão – não como engano, mas como sentimento – da reversibilidade, capaz de sustentar esse discurso.

O discurso religioso, especialmente em se tratando do cristianismo católico, sustenta-se em uma ampla gama de discursos, que vão desde os seus testamentos, sermões e teologias até seus rituais, sacramentos e cerimônias (ALTHUSSER, 1974, p. 10). Dentro dessa lógica, Deus define-se a si mesmo, sendo o sujeito por excelência, que é por si e para si. O indivíduo, ao contrário, possui característica de passividade. Essa multidão de sujeitos passivos se sustenta pela existência de um outro sujeito único, absoluto.

⁸ A tipologia do discurso aqui utilizada foi proposta por Eni Orlandi. A autora considera a existência de 3 tipos principais de discurso: discurso polêmico, discurso autoritário e discurso lúdico. Orlandi elenca, ainda, que o discurso religioso pertence comumente à esfera do discurso autoritário, devido as suas características próprias, tendência à monossemia e consequente ilusão de reversibilidade (ORLANDI, 2006, p. 239).

“Deus é o Sujeito e os homens são os seus interlocutores-interpelados, os seus espelhos, os seus reflexos” (ORLANDI, 2006, p. 241).

A submissão dos sujeitos ao Sujeito dá-se no sentido do reconhecimento, identidade e apaziguamento, funcionando como aspecto de duplicidade: o ser é sujeito, mas deve assujeitar-se. Existe na relação entre Deus e os homens, portanto, uma subjetividade livre e a submissão. Tal submissão não ocorre no sentido da força ou da coerção física, mas no âmbito da moralidade, em que a força é transformada em direito e a obediência é transformada em dever. O discurso religioso produz-se, com tal efeito, na fala de Deus, traduzida na voz dos profetas bíblicos, do clérigo, ou de qualquer representante seu. Esses aspectos são capazes de produzir um mecanismo de mistificação, no qual uma voz torna-se o lugar de outra, sem que de fato se apresente o caminho pelo qual essa voz se representa em outro falar (ORLANDI, 2006, p. 245).

A mistificação presente no discurso religioso não possui relação com o imaginário, mas com o simbólico. Decorrem do imaginário as apropriações que se fazem desse discurso em outras esferas do cotidiano, mas não de seu conteúdo. O conteúdo do discurso teológico é dotado de simbologia representativa, em que a voz do clérigo não quer dizer, mas *é* a voz de Deus, não podendo seu representante modificá-la de nenhuma forma. Mantém-se, assim, a separação entre a significação divina e a linguagem do homem, derivada da assimetria entre os planos espiritual e temporal, este inferior àquele. Tal aparato cria uma obscuridade própria desse discurso, tornando a significação inacessível e, ao mesmo tempo, desejada (ORLANDI, 2006, p. 244).

A obscuridade do discurso permite que diversas interpretações sejam feitas do mesmo conteúdo discursivo. Além de um limite imposto pela autoridade do enunciador, essas leituras diferenciadas passam a ser tidas como transgressão, instituindo cismas e sectarismos. Além disso, para ser ouvido por Deus, o homem precisa obedecer as regras de bondade, mérito e fé. Diante de modelos de crença que se alternem a essa dupla lógica – leitura passiva e obediência – surgem os grupos socialmente excluídos da tradição. É nesse âmbito que se colocam os discursos inferiorizadores e estigmatizadores daqueles que não professam, na medievalidade, a fé cristã católica, sejam estes hereges, infiéis, pagãos, e/ou acusados de bruxaria.

A magia e o imaginário cristão medieval

A Idade Média configura-se como um período da história em que a imaginação e o sentimento religioso compunham as bases da compreensão do homem sobre o universo e sobre si mesmo. Carentes de princípios científicos sólidos, até então pouco desenvolvidos, e buscando responder a suas indagações mais profundas sobre a existência, os homens do medievo encontravam-se submersos em uma série de crenças reais ou imaginárias capazes de sustentar o equilíbrio dos acontecimentos que o circundavam. Para a Idade Média, nada parecia impossível: “[...] a descrença não fazia parte do universo mental do homem de então” (FEBVRE, 2009, p. 39). O sentimento religioso cristão e a magia conviviam de perto em um espaço de adaptação dos sentimentos, especialmente o medo⁹ e por vezes confundiam-se enquanto padrão de comportamento ou “visão de mundo”.

Em fins do século XIV, a representação da bruxaria medieval possuía contornos nítidos e se alastrava pela Europa Ocidental. Constituíam-se de uma mescla de quatro características principais: a bruxa era um indivíduo que praticava *maleficium*,¹⁰ causando dano através de meios sobrenaturais; havia se entregado ao diabo, agindo como sua serva; voava pela noite com propósitos malignos de se alimentar de crianças e praticar o mal; reunia-se periodicamente no sabá noturno, paródia infame da missa cristã com rituais de canibalismo,

⁹ O termo medo possui aqui um significado pouco rigoroso ou individual, pautando-se em uma experiência coletiva que recobre uma gama de emoções que podem ir do temor simples a uma apreensão dos “mais vivos terrores” (DELUMEAU, 1996, p. 24). Dessa forma, compreendemos o medo como elemento característico das emoções do homem do medievo, na forma de hábito constante de temeridade às mais diversas ameaças, reais ou imaginárias, ao qual se poderia estar sujeito. Nesse conjunto de emoções podem ser referenciadas o espanto, o pavor, a inquietação, a ansiedade, a angústia, sentimentos inerentes ao imaginário do homem medieval em seu cotidiano.

¹⁰ Diferente do conceito de magia, entendido como aplicação de princípios e forças sobrenaturais no intuito de causar transformações sensíveis na realidade, o conceito de *maleficium* está ligado, para o homem medieval, à utilização maléfica do princípio da magia. Norman Cohn (1997, p. 194) esclarece que “originalmente, [*maleficium*] significava ação maligna ou diabólica”. A partir do século XIV, o termo passou a ser empregado em documentos oficiais da Igreja com o sentido de “causar dano por meios ocultos, significado que persistiu ao longo de toda a Idade Média” (COHN, 1997, p. 194).

orgia e adoração ao mal (COHN, 1997, p. 193). Mas nem sempre tais ideias acerca de um culto satânico caminharam juntas. Este estereótipo cunhou-se gradativamente, através da junção de uma série de crenças diversificadas sobre o que de fato significava a magia para aquela sociedade.

É destarte inegável que o cristianismo medieval sustentava-se, por vezes, em elementos de caráter mágico, tais quais o poder curativo das relíquias sagradas e a transubstanciação da hóstia e do vinho em corpo e sangue de Cristo. Entretanto, possuidora de um corpo dogmático estruturado e racional, a religião, em especial a cristã, configura-se em um corpo comunitário de fiéis e sacerdotes para os quais as práticas religiosas e os cultos não obedecem a princípios individuais, mas coletivos e hierarquicamente determinados. Deriva daí uma divergência substancial, apontada por Malinowski (1944, p. 173), entre religião e magia, qual seja suas atitudes pragmáticas em relação às coisas do universo. A primeira diz respeito a princípios fundamentais da existência humana, enquanto a segunda trata de assuntos específicos e concretos do cotidiano do indivíduo.

Como se posiciona, então e de fato, a magia na história do Ocidente cristão? Os dicionários e enciclopédias trazem inúmeras definições. Neles, a magia possui caráter pré-científico, sendo apontada como uma espécie de arte “[...] primitiva, entremeada ou não com elementos de fundo religioso, destinada a provocar fenômenos extraordinários junto a uma ordem natural do cosmos”. É possível encontrar, ainda, o verbete que a define como “[...] arte de reduzir a serviço próprio, por meio de práticas ocultas, as forças da natureza, ou captar as influências do mundo invisível” (ENCYCLOPAEDIA, 1962, p. 117).

Tais formulações devem ser problematizadas e discutidas. A partir de uma abordagem antropológica, não possibilitam, do ponto de vista historiográfico, uma correta compreensão do fenômeno e de seus desdobramentos ao longo da Idade Média. Para Nogueira (1991, p. 12),

[...] a colocação da magia, da religião e da ciência em diferentes estágios de evolução do comportamento humano é uma tese insustentável, uma vez que [...] estas são coexistentes [...] interagem e, muitas vezes, se completam.

Em um enfoque positivista, Alfred Maury (1972, p. 9) denomina a magia como uma espécie de “[...] naturalismo supersticioso, incoerente, uma ciência que tem como finalidade submeter ao homem as forças da natureza, colocando em seu poder as obras de Deus”. Por outro lado, uma visão católica da magia a aponta como “arte de produzir na natureza efeitos superiores ao poder dos homens, com a ajuda de demônios” (DE PLANCY, 1969, p. 240). De cunho simplista, tais conceitualizações não exprimem a especificidade do termo e sua aplicação ao espaço da Europa medieval, onde a história parece fornecer a única base segura para a compreensão do fenômeno da magia, a origem de suas práticas e sua evolução através de situações mentais específicas.

Nogueira salienta a imprecisão de uma separação rígida entre os termos magia-religião. Considerando-a sobre seus aspectos culturais no ocidente medieval, tal distinção se torna perigosa, pois não leva em conta a religiosidade intrínseca aos praticantes da magia, assim como o elemento mágico presente nos rituais religiosos. Para Nogueira (1991, p. 14),

[...] magia e religião se miscigenam e se interpenetram, impondo, em última instância, uma estrutura dialética sem a qual não existiria o conjunto sacro-profano, uma ordem moral [...] e uma existência simbólico-imaginária onde se inscreve a possibilidade de superação mental de uma realidade social. Em resumo, todo o sistema religioso funciona em conjunto, ou não funciona.

Para o mundo europeu medieval, a magia é percebida como um sistema capaz de equilibrar frustrações e anseios, incompreensões e expectativas, de modo a romper a barreira do real e do material com vistas a um imaginário possível. A magia torna-se, assim, um elemento de explicação para fenômenos nefastos, um elemento estranho que não poderia ser compreendido senão pela via sobrenatural. Para Delumeau (1996, p. 376),

[...] na estrutura de uma sociedade que ainda permanecia amplamente no estágio mágico, [a magia] era necessária, portanto, como bode expiatório, sendo, aliás, verdade que certos indivíduos realmente procuraram desempenhar esse papel de enfeitiçador.

Nesse sentido, a feitiçaria emerge como exercício prático da magia, com o objetivo de provocar reações específicas e conscientes sobre o meio natural e o universo. Como em todas as formas de magia, a feitiçaria baseia-se no entendimento do universo como um corpo único, dotado de ligações ocultas, que determinam os fenômenos naturais. O feiticeiro é aquele que detém conhecimento suficiente para, por meio de ações práticas e técnicas, produzir resultados que influenciem essas ligações. Nesse sentido, encontram-se as práticas de adivinhação, predições futuras, feitiço de poções e amuletos, trabalho com ervas, pedras e astrologia (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 22). A feitiçaria pode ser simples e mecânica ou mais complexa, invocando a ajuda de seres invisíveis ou espíritos.

A palavra feitiçaria relaciona-se, no latim, à ideia de *fatum*, ou destino. Em primeira instância, a feiticeira apresenta-se como conselheira capaz de efetuar elucubrações mágicas e intervir em situações passionais, com conhecimentos de perfumista e envenenadora. A essa personagem arquetípica, pode-se resgatar as figuras de Circe e Medea, filhas de Hécate.¹¹ A primeira tem como característica sobressalente a sedução e o encanto, enquanto a segunda representa a tragicidade do feminino, colocada sobre o erotismo fracassado, que tem como ponto de ação a prática do mal e a vingança (NOGUEIRA, 1991, p. 27). São estas características, a ação benéfica para a cura dos males da paixão e o domínio das forças do mal, que se transmitem de sua correspondente greco-romana para a feiticeira medieval.

¹¹ Hécate é considerada, pela mitologia grega, uma divindade tripla: lunar, infernal e marinha. Suas aparições davam-se a noite e tinham por hábito assustar os viajantes, especialmente marinheiros. Suas três faces simbolizavam, ainda, a virgem, a mãe e a senhora, representativas de seu poder sobre o tempo. De sua relação com o deus Hélio nasceu Circe, que herdou da mãe o poder da feitiçaria. Circe tinha como hábito transmutar homens em animais. Possuía habilidades de adivinhação e, versada na arte da sedução, era capaz de produzir venenos e poções eficientes, representando os males incontroláveis do amor carnal. Do relacionamento de Hécate com o rei Eetes nasceu Medea, profunda conhecedora das artes mágicas. A utilização da feitiçaria para enganar o pai e o assassinato cruel do próprio irmão fazem de Medea uma personagem de sentimentos contraditórios, profundamente cruéis, e da feitiçaria uma perigosa arma em suas mãos.

Assim, as atividades da feiticeira foram transportadas de sua antiga negatividade ética, contrária aos desígnios da coletividade, para integrar-se ao mal cósmico, em toda sua plenitude [...]. Mas, apesar das condenações, os homens da Idade Média necessitam da presença da feiticeira como terapeuta de seus males físicos e sociais [...]. A consciência medieval resgata da Antiguidade a ideia de ação mágica benéfica, que justifica a existência da boa feiticeira que, na visão popular, empregava seus conhecimentos para curar ou amenizar doenças (NOGUEIRA, 1991, p. 28).

Tal visão ambivalente da feitiçaria não tardou a ser rechaçada pelo discurso cristão. Sustentando veementemente a proibição à prática da magia ou o recurso à feitiçaria, a Igreja medieval não fazia objeções à crença no sobrenatural, como a utilização de remédios ou as tentativas de prever o tempo, desde que tais ações possuíssem explicações baseadas em fenômenos naturais observáveis. Entretanto, qualquer alegação de obtenção de resultados por meio de conhecimentos ocultos era imediatamente colocada sob suspeita. Isso porque, na concepção cristã, os efeitos naturais ou sobrenaturais só podiam emanar de duas fontes: Deus ou o Diabo (THOMAS, 1991, p. 215). As ações comandadas por homens de fé, que obedecessem aos rituais da Igreja, como o poder da água benta ou a cura pela intercessão dos santos, eram aceitos e apregoados nos círculos cristãos. Todo o resto era obra de Satã, tornando-se abominável e condenável.

No desenvolvimento da demonologia cristã medieval, Satã era visto como o grande opositor cósmico de Deus. Sua presença era constante e pessoal, possuindo o mesmo uma realidade indiscutível para o homem do medievo. Sua função principal era arrastar os fracos espíritos para o caminho do mal, constituindo os pecadores membros do exército do Diabo em sua luta contra a cristandade. As tempestades, doenças estranhas, crimes bárbaros, assim como qualquer tipo de infortúnio, estavam colocados sob a alçada das ações do Demônio no mundo, através de agentes humanos que com ele se relacionavam.

A aplicação do conceito de demonolatria a qualquer ação de cunho mágico, pela cristandade medieval, transformou a simples feitiçaria, de

caráter urbano e individual, em um culto ao próprio Satã (NOGUEIRA, 1991, p. 32). Adquirindo contornos maléficos, a bruxaria tornou-se, então, elemento de pavor e escárnio, devendo ser combatida por todos os fiéis da Igreja (THOMAS, 1991, p. 386). Assim, a bruxaria passou a ser identificada como uma condição maléfica adquirida a partir de um pacto com as forças das trevas, servindo aos exércitos diabólicos. Nesse universo em que

[...] o dualismo entre Deus e o Demônio faz parte do próprio universo medieval, [...] a bruxaria encontra-se em franca rebelião contra a ortodoxia, o que a diferencia e afasta da feitiçaria e da magia, apesar dessas práticas viverem ao seu lado [...]. Os atos maléficos (*maleficium*) constituem uma atividade puramente secundária na questão da bruxaria, um subproduto de uma falsa religião. É a noção de que a bruxa recebe os seus poderes de um pacto deliberado com o Diabo que a distingue das outras atividades mágicas (NOGUEIRA, 1991, p. 40).

Há que se considerar, ainda, outro importante elemento presente na conformação do universo mental acerca da bruxaria durante o medievo: os resquícios do paganismo. A ideia da bruxaria enquanto reminiscência dos “cultos de fertilidade pagãos” que se alastraram pela Europa e culminaram no desenvolvimento de uma religião oculta enquanto resposta a opressão do cristianismo deve ser no mínimo problematizada, uma vez que tal permanência secreta e organizada no tempo parece carecer de possibilidade e comprovação histórica (DELUMEAU, 1996, p. 371). Entretanto, a manutenção, durante o medievo, de ritos e condutas religiosas herdadas do paganismo, especialmente no nível cotidiano, apresenta-se como uma realidade apreensível. Adquirindo aspecto de folclore, é possível colocar em destaque a “[...] sobrevivência, através das formas sincréticas e sob exteriores cristãos, de ritos pré-cristãos e de resíduos pagãos” (DELUMEAU, 1996, p. 372) na Europa ocidental durante o medievo.

No nível da permanência do paganismo, sobretudo em ambientes rurais, os teólogos cristãos fizeram uma identificação importante: a prestação de sacrifícios e libações, que possuem como elemento primordial

a feitiçaria e a convocação de deuses pagãos, é nada menos que a convocação de demônios sob a ordem de Satã (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 45-46). O *Canon Episcopi*, escrito por Regino de Prüm¹² no século IX e recebido pelos círculos cristãos como declaração oficial da Igreja sobre as questões ligadas à magia, elenca que

[...] algumas mulheres pecaminosas são pervertidas pelo Diabo e desencaminhadas por ilusões e fantasias induzidas por demônios, pelo que acreditam que cavalgam a noite em animais na companhia de Diana¹³, a deusa pagã, e de uma horda de mulheres. Acreditam que no silêncio da noite percorrem distancias enormes. Dizem obedecer as ordens de Diana e, em certas noites, são convocadas para servi-la (*apud* RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 61).

Graças a essa associação, tornou-se corrente a pregação cristã de que qualquer um que incorporasse as suas práticas cotidianas elementos pagãos ou de feitiçaria, estaria concorrendo para a causa do diabo no mundo, qual seja frustrar a salvação oferecida por Deus.

Outro elemento importante para a construção do discurso cristão sobre a bruxaria medieval foi seu aspecto herético. Nesse sentido, o pacto com o diabo serviu como a base de transformação da feitiçaria em heresia. A espontaneidade do pacto foi a chave para a transmutação da feiticeira em

¹² De origem franca e nobre, Regino foi monge e abade da região de Prüm, na Alemanha ocidental, entre 892 e 915, ano de sua morte. Escreveu a obra *Chronicon* em 908, uma importante narrativa das lutas internas que ocorreram no Império Franco após o falecimento de Carlos III em 888. Especialista em direito canônico, elaborou a coleção *De Ecclesiastica Disciplina*, da qual faz parte o *Canon Episcopi*, recebido pelos cristãos da época como declaração oficial da Igreja acerca dos problemas relacionados à sobrevivência do paganismo e da condenação à prática da magia. O documento esteve em voga até o século XVII, tendo sido citado por diversos teólogos e autoridades da Igreja (LOYN, 1997, p. 314).

¹³ Filha de Júpiter e Latona, Diana era considerada a deusa da lua e da caça. Vigilante de sua castidade, obteve do pai permissão para não se casar. Indiferente ao amor, tinha por gosto a caça. Seu culto e sacrifícios davam-se em templos rústicos, localizados em bosques e florestas. Durante a Idade Média, Diana passou a ser identificada como consorte do Diabo, a quem as bruxas serviam e adoravam em seus cultos. A Inquisição foi responsável por alimentar ainda mais tal concepção.

bruxa, dada a sua livre iniciativa em servir às forças do mal. Decorre, daí, que a rendição de culto a Satã configura-se na renúncia à Igreja e a Cristo, a maior e mais perigosa das heresias (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 65).

Dessa forma, todos os argumentos antes dirigidos aos judeus e heréticos, recaíram também sobre a prática da bruxaria. Somaram-se às acusações demoníacas, a profanação da eucaristia e do crucifixo, a orgia, o infanticídio ritual e o canibalismo, todos concorrendo para a formação e difusão da ideia do sabá,¹⁴ o culto demoníaco e pecaminoso das bruxas.

O desenvolvimento das questões demonolátricas ao longo do medievo e o discurso da teologia escolástica proposta por importantes pensadores do cristianismo forneceram, no século XV, a base para a afirmação do papel feminino da bruxaria. Como princípio do mal e adversário das forças celestes, o Diabo era um personagem de grande poder. A tradição judaico-cristã, de essência patriarcal, não poderia imputar ao universo feminino tal qualidade, adotando a representação diabólica uma forma eminentemente masculina. Embora a homossexualidade não fosse descartada, a relação sexual com o diabo, no sabá, dava-se majoritariamente com mulheres, o que ajudou a determinar a supremacia do alcance das acusações de bruxaria ao universo feminino (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 73).

Para Jean Delumeau (1996, p. 350), apesar do papel social da feitiçaria na Europa Ocidental como mecanismo de projeção dos sentimentos de medo, frustração e incompreensão típicos do homem medieval, a percepção do cristianismo sobre os perigos da concentração de tais poderes em mãos individuais, onde a Igreja não possui jurisdição, levou à aplicação de padrões demonizadores e heréticos às práticas mágicas, transformando em bruxas

¹⁴ O termo sabá aparece no final da Idade Média como nomeação para festividades não-cristãs em que vigoravam antigas práticas pagãs camponesas. A palavra é oriunda do *shabat* judaico, também considerado ritual proscrito. Aos poucos, o imaginário medieval passou a atribuir aos sabás a característica de ode ao demônio com a utilização do sexo orgiástico, tornando-se “festas macabras nas quais se comia carne de recém-nascidos, entrava-se em transe e após danças frenéticas as bruxas copulavam com o diabo” (ZORDAN, 2005, p. 30).

todas aquelas que de alguma forma causassem insegurança para os padrões firmes e rígidos da fé.

Em consonância com tal visão, Keith Thomas (1991, p. 239) reafirma que a visão sobre a feitiçaria, apregoada pela cristandade ocidental, recrudescer os elementos negativos da mesma. Considerada ameaça às funções próprias da religiosidade cristã, a aplicação dos princípios da demonologia às práticas mágicas concorreram para a transformação da bruxa em um indivíduo aliado ao exército de Satã em conflito com as forças de Deus e da salvação.

A perseguição inquisitorial contra a bruxaria no século XV serviu como reforço à cristalização de uma imagem construída gradualmente. Os elementos da perseguição estavam articulados de forma a dificultar a inocência e facilitar a prova de culpabilidade.

Os inquisidores estavam instruídos sobre o que procurar, e por meio de interrogatórios, ameaças e tortura eram geralmente capazes de descobrir bruxaria onde quer que ela existisse, e onde quer que não. Cada condenação cristalizava a imagem da bruxa mais concretamente na consciência popular e estabelecia mais um precedente para as gerações de futuro inquisidores (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 77).

Magia e religião são elementos distintos de uma mesma característica do homem medieval: a crença em algum modelo de espiritualidade. As práticas da feitiçaria e da bruxaria aparecem, sob o pano de fundo da história, como uma tentativa de controle do real e apreensão do invisível, dando ao imaginário predominância sobre a matéria. A prática da Inquisição teve importante papel de reforço e cristalização, no imaginário da Idade Média, dos perigos da magia e da bruxaria, contribuindo para a disseminação de uma imagem que se transformou, no pensamento do século XV, em ameaça real. O simbolismo da bruxa europeia não é, pois, um conceito estanque e coerente, mas uma categoria nascida da frouxa relação entre fenômenos mágicos, religiosos, históricos e sociais.

Referências

- ALTHUSSER, L. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Lisboa: Presença, 1974.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Ed. Unicamp, 2002.
- CARDINI, F. Magic and Witchcraft in the Middle Ages and the Renaissance. *Psicologia USP*, v. 7, n. 1/2, p. 10, 1996.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, 1991.
- _____. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.
- COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Barcelona: Alianza, 1997.
- DE PLANCY, Collin. *Dicionário Infernal*. Lisboa: Cavalo de Ferro, 1969.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os 'outsiders': sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- EYMERICH, Nicolau. *Directorium Inquisitorum – Manual dos Inquisidores*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- HILLGARTH, J. N. *Cristianismo e Paganismo (350-375): a conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2004.
- JONES, Prudence; PENNICK, Nigel. *História da Europa Pagã*. Portugal: Europa-América, 1999.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Mallens Maleficarum – O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010.
- KUNZE, Michael. *A caminho da fogueira*. São Paulo: Campus, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

- LOYN, Henry Royston (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MAGIC. In: *Encyclopaedia Americana*. 36th ed. New York: Americana Corporation, 1962.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *A scientific theory of culture and other essays*. Chapel Hill: North Carolina Press, 1944.
- MAURY, Alfred. *Magia e Astrologia*. Rio de Janeiro: Artenova, 1972.
- MERCER, K. Welcome to the jungle. In: RUTHERFORD, J. (org). *Identity: community, culture, difference*. Londres: Lawrance and Wishart, 1990.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Nascimento da bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes*. São Paulo: Imaginário, 1995.
- _____. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991.
- ORLANDI, Eni de L. P. O discurso religioso. In: _____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes, 2006.
- _____. *Discurso e Leitura*. Campinas: Ed. Unicamp, 2000.
- _____. *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.
- RUSSEL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. *História da Bruxaria*. São Paulo: Aleph, 2008.
- RUSSEL, Jeffrey B. *História da feitiçaria: feitiçeiros, hereges e pagãos*. Rio de Janeiro: Campus, 1993.
- SILVA, Tadeu T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tadeu T. (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra dos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire?* Paris: Seuil, 1971.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tadeu T. (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ZORDAN, Paola B. M. B. G. Bruxas: figuras de poder. *Estudos Femininos*, v. 13, n. 2, p. 331-341, 2005.