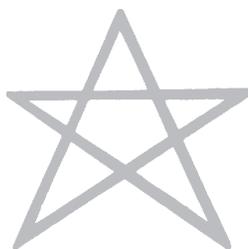


**E**STE ARTIGO (1) NÃO PRETENDE APRESENTAR DADOS NOVOS SOBRE A HISTÓRIA DOS PROCESSOS DE FEITIÇARIA EM GERAL, NESTE OU NAQUELE PAÍS. VISA APENAS CONTRIBUIR PARA A DISCUSSÃO SOBRE A HISTORIOGRAFIA DOS PROCESSOS DE FEITIÇARIA, SOBRE OS PRESSUPOSTOS IMPLÍCITOS EM ALGUMAS ABORDAGENS CORRENTES E SOBRE A CONTRIBUIÇÃO QUE PODERÁ SER DADA PELA ANTROPOLOGIA PARA A COMPREENSÃO DESSE OBSCURO EPISÓDIO NA HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO EUROPÉIA.

DURANTE AS ÚLTIMAS TRÊS DÉCADAS A INVESTIGAÇÃO



ROBERT ROWLAND

# MALEFÍCIO E REPRESENTAÇÕES COLETIVAS:

ou seja, por que na  
Inglaterra as feiticeiras  
não voavam



**ROBERT ROWLAND**  
é professor  
catedrático do  
Departamento de  
Antropologia do  
ISCTE de Lisboa  
e professor do  
Departamento de  
História e Civilização  
do Instituto  
Universitário Europeu  
de Florença.

neste domínio tem feito muitos progressos. Já se tornou possível a publicação de uma síntese útil e equilibrada como a de Brian Levack (2), e a própria quantidade da investigação realizada traduziu-se na expressiva possibilidade de uma antologia em doze volumes dos artigos mais significativos, organizada pelo mesmo Brian Levack (3). Mas apesar desses progressos os nossos conhecimentos são ainda muito fragmentários. Existe uma maior consciência da variabilidade do fenômeno, tanto no espaço como no tempo (4), e dos riscos inerentes a qualquer proposta de interpretação global. Sinal disso é o efeito provocado, hoje, pela releitura do brilhante ensaio de Hugh Trevor-Roper, inicialmente publicado em 1967 (5): por um lado, deparamos com uma procura de interpretação global, do gênero que nos menos ambiciosos dias de hoje já é bastante difícil encontrar, o que é extremamente estimulante; mas, por outro lado, temos a sensação clara de que se trata de um discurso de outros tempos, já incapaz de corresponder às nossas preocupações.

A solução não reside, obviamente, apenas na multiplicação de estudos locais, ou mesmo regionais, que pouco mais poderão fazer que confirmar a variabilidade do fenômeno. Uma vez que é ela que põe em causa as interpretações gerais, a solução pareceria dever consistir em análises comparativas, que tenham como objeto – e como *explicandum* – essa mesma variabilidade. Mas se olharmos para o que tem sido feito constatamos que continua a fazer falta um quadro de referência conceptual capaz de estruturar, tornando-os realmente comparativos, os estudos monográficos sobre determinados países ou períodos.

Tentarei, por conseguinte, refletir neste artigo sobre o quadro de referência que seria necessário para qualquer análise comparativa e sobre a maneira como um quadro conceptual desse gênero se poderá traduzir num modo mais consciente – e mais crítico – de abordar as fontes disponíveis e de formular as questões.

Vou tentar fazê-lo através da discussão de um exemplo concreto, que levanta problemas para qualquer análise comparativa e para qualquer tentativa de interpretação geral.

Trata-se do problema do caráter peculiar da feitiçaria inglesa e da ausência, em quase todas as fontes inglesas – processos de feitiçaria, as suas descrições nos inumeráveis folhetos de cordel que circulavam na época, e tratados sobre o problema da feitiçaria –, de referências explícitas ao sabá ou ao vôo das feiticeiras (6).

Trata-se, evidentemente, de um problema que exige uma análise comparativa. Mas mesmo a formulação das questões que uma tal análise deveria englobar encontra-se comprometida pela ausência de um quadro de análise apropriado e geralmente aceito pela comunidade científica. Qual é, por exemplo, o verdadeiro problema, o verdadeiro *explicandum*: a referência estereotipada ao sabá nos processos realizados na Europa continental, ou a ausência de tais referências nos processos ingleses? Onde é que reside a dificuldade: no vôo das feiticeiras continentais? No fato de as feiticeiras inglesas não voarem? Ou na coexistência dessas duas representações diferentes da feiticeira no âmbito de uma mesma e única matriz cultural e teológica europeia?

O problema não é novo e já foi abordado por alguns autores que realçaram a importância do enquadramento jurídico dos processos de feitiçaria. Keith Thomas sugere, por exemplo, que a explicação poderá residir nas diferenças entre as tradições jurídicas inglesas, derivadas do direito germânico, e da Europa continental, baseadas no direito romano (7). Do mesmo modo Norman Cohn procura a explicação na diferença entre o processo inquisitório utilizado nos países de direito romano e o processo acusatório que a Inglaterra herdou do direito germânico e manteve até nossos dias. Essas explicações pareceriam ser confirmadas pelo fato de a Escócia, país de direito romano, estar em questões de feitiçaria mais próxima da Europa continental que da vizinha Inglaterra, enquanto nas áreas da Suíça, onde se continuou a utilizar o processo acusatório, a representação da feitiçaria era mais semelhante à inglesa (8).

Mas uma tal explicação, apesar de plausível, é muito parcial. Falta explicar, por exemplo, como e por que diferenças de natureza jurídica repercutiriam sobre as representações

1 Este texto é uma versão revista de uma conferência pronunciada na USP (departamentos de História e Antropologia) em maio de 1995. Uma versão anterior fora apresentada no colóquio "Stregoneria e streghe nell'Europa moderna", organizado pela Biblioteca Universitária de Pisa em 1994, e encontra-se em vias de publicação, em italiano, nas atas respectivas (Pacini Editore, Pisa). Ambos os textos retomam, desenvolvendo-os, argumentos inicialmente apresentados no meu ensaio: "Fantastical and Devilish Persons: European Witch-beliefs in Comparative Perspective", in B. Ankarloo e G. Henningsen (orgs.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

2 B. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Londres, Longman, 1987.

3 Idem, *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*, Nova York, Garland Publishing, 1992.

4 Cf. o volume organizado por Ankarloo e Henningsen (op. cit.), que constitui uma boa exemplificação da variedade de situações observáveis no espaço europeu.

5 H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969 (inicialmente publicado em *Religion, the Reformation and Social Change*, Londres, Macmillan, 1967, pp. 90-192).



6 A partir dos trabalhos de Evans-Pritchard nos anos 20 e 30, a antropologia britânica tem trabalhado com a distinção entre os termos *witch* e *sorcerer*. *Witch* seria alguém capaz de fazer mal por meios sobrenaturais (ou "místicos"); *sorcerer* uma pessoa que para o mesmo efeito se servisse de meios materiais (ervas, objetos mágicos, etc.). Essa distinção, que segundo Evans-Pritchard corresponde às representações da feitiçaria entre os azandes do Sudão (cf. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937), foi adotada na descrição das crenças de outros povos africanos e, no contexto europeu, tem sido por vezes considerada como equivalente à diferença entre a *bruxa* (diabólica, voadora, freqüentadora do sabá) e a *feiticeira* (curandeira, especialista em magia amorosa e curas de tipo supersticioso). Não estou convencido que a distinção tenha o mesmo sentido em culturas diferentes, e recordo que em muitas línguas europeias ela não existe sequer. Para o contexto europeu prefiro utilizar o termo *feiticeira* para englobar o conjunto das pessoas acusadas de utilizarem poderes mágicos ou forças ocultas.

7 K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971.

8 N. Cohn, *Europe's Inner Demons*, Londres, Sussex University Press, 1975; cf. C. Lerner, *Enemies of God: the Witch-hunt in Scotland*, Londres, Chatto and Windus, 1981.

da feitiçaria. Quando muito, só podem constituir uma parte da explicação que procuramos. E, na falta de um enquadramento conceptual adequado, não estamos sequer em condições de dizer que parte dessa explicação elas poderiam representar.

O problema tem que ver, ao nível mais elementar, com a maneira como abordamos as fontes à nossa disposição e com o estatuto que conferimos às informações que elas nos transmitem.

Para a grande maioria dos historiadores, com efeito, a feitiçaria é um delito imaginário. Mas se nós estivermos convencidos, *a priori*, de que as pessoas acusadas de feitiçaria não poderiam ter cometido os delitos de que eram acusadas, com que critérios poderemos avaliar os textos e documentos que afirmam e descrevem essas coisas que nós reputamos impossíveis? Como devemos proceder, enquanto historiadores, se logo de partida estivermos convencidos de que todas as acusações e todas as confissões de feitiçaria, mesmo as espontâneas (e as houve), eram objetivamente falsas? Costuma dizer-se que

a primeira tarefa do historiador é levar a cabo uma crítica de suas fontes. Mas no caso da história dos processos de feitiçaria a tarefa, pelo menos na sua forma tradicional, torna-se impossível, e os pressupostos do historiador – a sua posição de ceticismo ou incredulidade quanto à possibilidade objetiva de muitas das ações de que as feiticeiras eram acusadas – acabam por determinar as questões que podem ser formuladas. Pergunta-se, assim, como foi possível que pessoas cultas, inteligentes e racionais, de que Jean Bodin é o exemplo emblemático, possam ter atribuído às feiticeiras ações evidentemente impossíveis? Ou, então, como foi possível que tantas pessoas acusadas de feitiçaria em lugares e épocas diferentes tivessem acabado por confessar terem cometido aquelas mesmas ações impossíveis, como terem freqüentado o sabá e terem sido transportadas pelo ar montadas em cima de um animal, uma vara, ou o proverbial (mas na realidade não muito freqüente) cabo de vassoura?

Essas perguntas, e outras do mesmo gênero, contêm em si mesmas os termos das

respostas possíveis: responsável por tudo isso terá sido o peso das superstições, o obscurantismo de instituições como a Inquisição, a tortura, ou simplesmente uma concepção diferente, fruto da ignorância, das fronteiras do possível.

Mas essa condenação do obscurantismo e da superstição, veiculada pela historiografia liberal e protestante, não constitui uma resposta adequada. Tampouco permite enfrentar o problema específico – o da variabilidade das representações da feitiçaria – que constitui o ponto de partida para a nossa discussão. Tentemos outra via.

## II

Sabemos muita coisa sobre o que se pensava e escrevia acerca das feitiçarias européias e do que supostamente eram capazes de fazer. Mas sobre o que “realmente” faziam não sabemos quase nada. Quase todos os historiadores que se têm ocupado dos processos de feitiçaria consideraram que isso constitui um obstáculo à nossa compreensão do que “realmente aconteceu”, e atribuem o fato ao caráter seletivo das fontes que temos à nossa disposição.

Quase todas as nossas fontes – tratados demonológicos, descrições de processos e da execução de condenados, e os papéis originais que integram milhares de processos nos tribunais seculares, episcopais e inquisitoriais – foram produzidas por “caçadores de bruxas”, ou elaboradas no âmbito (ou à margem) da repressão institucionalizada da feitiçaria.

Isso leva, com alguma justificação, a uma atitude crítica e de desconfiança perante as informações contidas nesse tipo de fonte. A atitude tradicional do historiador faz com que tente ter em linha de conta as inevitáveis “distorções” que isso comporta, e que tente descortinar a “realidade objetiva” que se esconderá por trás do documento e das suas distorções.

Uma tal posição, quando aliada à convicção de que todas as acusações e confissões de feitiçaria eram objetivamente falsas, conduz a uma atitude de descrença em relação às fontes e leva-nos a recorrer às nossas próprias convicções para avaliar o que lemos nos

documentos. Isso conduz, como acabamos de ver, a um beco sem saída metodológico.

Mas as “distorções” não são apenas o resultado do tipo de fontes que temos à nossa disposição. Refletem também a própria natureza das crenças acerca da feitiçaria, que também encontramos em outros tipos de sociedade. Antes de classificarmos as nossas fontes como pura e simplesmente mentirosas, ou de procurar explicações externas para a sua homogeneidade e as suas distorções, conviria alargar o campo de análise e perguntar o que se passa nesses outros tipos de sociedade no que toca à representação das feitiçarias (ou dos feitiçeiros) e às concepções quanto àquilo que são capazes de fazer. Convém, por outras palavras – como indica, aliás, o fato de eu ter passado a empregar o presente etnográfico –, recorrer ao que nos podem ensinar os estudos antropológicos sobre a feitiçaria.

Desde a publicação em 1937 de estudo de Evans-Pritchard sobre a feitiçaria azande (9), os antropólogos têm estudado a feitiçaria em muitas sociedades, a maioria das quais africanas. Esses estudos permitem aprofundar a nossa compreensão das relações que num plano mais geral podem existir entre crenças, representações coletivas e estrutura social. E apesar das diferenças entre essas sociedades, e entre o conjunto dessas sociedades e as sociedades européias no início da época moderna, as conclusões que se podem retirar desses estudos antropológicos são bastante relevantes para a compreensão do fenómeno da feitiçaria na Europa (10).

Em muitas sociedades “tribais”, e em particular nas africanas, as pessoas possuem crenças muito elaboradas acerca da natureza da feitiçaria e prontificam-se logo a explicá-las ao antropólogo interessado. Para além de todas as variações entre uma sociedade e outra há certos elementos que podemos encontrar em quase todas elas. A figura do feitiçeiro (ou da feitiçeira) constitui uma representação de forças sobrenaturais de malevolência e, por conseguinte, a origem do infortúnio. As crenças acerca da feitiçaria enquadram-se, assim, no sistema de crenças religiosas desses povos, exatamente do mesmo modo como a crença na existência e nos poderes do demô-

9 E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*

10 O que segue será necessariamente muito esquemático. A melhor introdução aos estudos antropológicos sobre a feitiçaria continua a ser, em minha opinião, L. Mair, *Witchcraft*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969.

nio faz parte do sistema religioso de uma sociedade cristã. O mundo dos feiticeiros e feiticeiras representa também, nessas sociedades africanas, uma espécie de “anti-sociedade” ou mundo às avessas, concebido como estrutura sistemática de negações ou como inversão simbólica do mundo “normal”.

Entre os navahos, por exemplo, os feiticeiros fazem reuniões noturnas presididas por um “feiticeiro chefe”. Os seus ajudantes são hierarquizados, sendo alguns ricos, os outros pobres. Ficam nus no meio de grandes cestos cheios de carne humana, e durante as suas reuniões têm relações sexuais com mulheres mortas (11).

Os feiticeiros kagurus reúnem-se em lugares desertos e isolados (como montanhas ou aldeias abandonadas), onde participam de banquetes necrófagos. Andam ao contrário, caminhando sobre as mãos. Pintam-se com cinzas para ficarem brancos, e urinam e defecam nas casas das pessoas. Entre os mbugwes, ao contrário, os feiticeiros vão montados em hienas para as suas reuniões na floresta, onde praticam rituais obscenos. Os feiticeiros

lugubras, que são agentes de um Deus das Trevas, têm a pele branca ou cinzenta; dançam nus, praticam o incesto, a fornicação e o adultério, são ávidos por carne, e são associados a determinados tipos de animal, como o sapo, a cobra, a lagartixa, a rã, o chacal, o leopardo, o morcego, o macaco (12). Os cewas e os nyakusas comem carne humana e são capazes de voar. O feiticeiro nyakusa tem um pitão no ventre e voa de noite, transformado em pitão (ou montado em cima de um pitão), para atacar as pessoas, sugando-lhes a substância interior, ou fazendo secar o leite das vacas (13).

Esses atributos e comportamentos dos feiticeiros e feiticeiras não servem, contudo, para orientar as investigações quando um indivíduo pensa que está sendo vítima de feitiçaria.

A vítima não pergunta “Quem é que se parece com um feiticeiro?”, nem “Quem é que se comporta como um feiticeiro?”, mas “Quem poderá desejar o meu mal?”, ou “Com quem é que minhas relações não são o que deveriam ser?”.



11 C. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Cambridge, Peabody Museum, 1944.

12 J. Middleton e E. H. Winter (orgs.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, Routledge, 1963.

13 M. Marwick, *Sorcery in its Social Setting*, Manchester University Press, 1965 (cewa); M. Wilson, “Witch Beliefs and Social Structure”, in *American Journal of Sociology*, LVII 4, 1951, pp. 307-13 (nyakusa).

Quando Max Marwick começou o seu trabalho de campo entre os cewas, a casa onde moravam ficou infestada por corujas que faziam tanto barulho “dançando” no teto que nem ele nem sua mulher conseguiam dormir. Visto que os cewas acreditam que as corujas são familiares de feiticeiros, e que a infestação poderia ter sido provocada por um feiticeiro, Marwick aproveitou a oportunidade para investigar o fenômeno. Consultou um adivinho, que por sua vez interrogou o antropólogo – usando para o efeito uma cabaça falante – acerca da sua rede de parentesco e do estado de suas relações com cada um dos seus parentes mais próximos. Após ter descoberto que o antropólogo tinha dois tios paternos, declarou que um deles era o responsável pela infestação de corujas dançantes. Perguntado qual dos dois, o adivinho respondeu, mostrando algum conhecimento dos hábitos sociais dos europeus e bastante habilidade, que era aquele que lhe escrevia cartas mais raramente; e aconselhou Marwick a pedir formalmente a esse tio que fizesse cessar o feitiço (14).

Em outras sociedades há procedimentos tradicionais para identificar o responsável por um feitiço. Normalmente esses procedimentos são suficientemente flexíveis para permitir a identificação precisa de uma ou mais pessoas cujas relações com a vítima não são o que deveriam ser. Feita a identificação do presumível responsável pelo feitiço, desencadeiam-se mecanismos que visam restabelecer relações normais entre esse responsável e a vítima, ou – caso isso não seja possível – eliminar o foco de tensão afastando o feiticeiro da comunidade. Em algumas sociedades as pessoas acusadas de feitiçaria têm de submeter-se a um ordálio, ingerindo uma substância venenosa. Conseguir sobreviver a essa prova é a única maneira de o suspeito demonstrar a sua inocência (15). Em última análise, é o estado das relações sociais da vítima e de quem é acusado de feitiçaria, entre si e com o resto da comunidade, que irá determinar o desfecho de todo o processo.

A partir do momento em que se começa a procurar identificar o responsável por um ato de feitiçaria, os atributos fantásticos ou animalescos e os comportamentos anti-soci-

ais que fazem parte da representação do feiticeiro e da natureza da feitiçaria deixam de desempenhar qualquer papel relevante. As pessoas que acabam por ser acusadas são pessoas normais, não os seres fantásticos descritos por quem fala da feitiçaria em geral ou no abstrato. As pessoas acusadas de feitiçaria entre os dinkas não possuem cauda, apesar de os mesmos dinkas afirmarem que uma das características que distinguem um feiticeiro do resto das pessoas é justamente o fato de possuir uma cauda (16).

Essa contradição aparente é antes uma questão de ênfase, e reflete a dupla função das crenças acerca da feitiçaria. A um primeiro nível, constituem uma explicação para a existência do mal e do infortúnio. Os feiticeiros e as feiticeiras, que sob esse aspecto são concebidos em termos coletivos, são *inimigos da comunidade*, a encarnação sistemática de tudo o que, na sociedade em questão, é considerado como anti-social. Ao segundo nível, pelo contrário, os feiticeiros são *indivíduos anti-sociais* que existem no interior da sociedade. São inimigos de outros indivíduos, e a sua malevolência (no caso de a acusação ter aceitação social) fornece uma explicação para os infortúnios e as desgraças individuais.

Em algumas sociedades africanas essa distinção funcional traduz-se na existência de dois tipos de feiticeiro: os “feiticeiros da noite”, que são figuras elaboradas, improváveis, a encarnação simbólica da malevolência anti-social; e os “feiticeiros vulgares”, que existem no interior da sociedade, cujos atributos são mais “normais”, e que são inimigos de outros indivíduos (17).

Os estudos antropológicos sobre a feitiçaria têm privilegiado as acusações porque são observáveis e, por conseguinte, analisáveis diretamente. Mas depois da primeira fase de análise, que consiste em ver quem acusa quem de que e com quais conseqüências, o problema da interpretação reaparece.

Nos estudos antropológicos são duas as tradições principais. Na primeira analisam-se as crenças a respeito da feitiçaria no contexto do sistema global de crenças da sociedade em questão. Nesse caso, o problema

14 Idem, *ibidem*, pp. 5-6.

15 Cf. A. González Echevarría, *Invenção y Castigo del Brujo en el África Negra*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1984. É impossível estabelecer com que frequência – visto que tais práticas foram logo proibidas pelas administrações coloniais – quem administrava o veneno regulava a dose em função de um desfecho socialmente desejável.

16 G. Lienhardt, “Some Notions of Witchcraft among the Dinka”, in *Africa*, XXI/4, 1951, pp. 303-18.

17 Trata-se de uma tradução literal dos termos *night-witch* (ou *nightmare witch*) e *everyday witch*, utilizados por Lucy Mair, Monica Wilson e outros antropólogos de língua inglesa.



central passa a ser o de explicar até que ponto e por que as crenças relativas à feitiçaria têm a função de explicar a existência do mal e do infortúnio. Essa tradição de análise remonta ao estudo de Evans-Pritchard, de 1937, sobre os azandes (18). Na outra tradição, ao contrário, o estudo das acusações leva a privilegiar o contexto social e as características sociológicas de acusadores/vítimas e de acusados/feiticeiros. Uma resposta à pergunta “Por que fulano acusou sicrano?”, ou “Por que razão tendem as pessoas com essas características a acusar pessoas com aquelas características?”, seria um primeiro passo no caminho para a compreensão do fenômeno das acusações de feitiçaria enquanto tal.

Os dois tipos de análise, e os dois aspectos das crenças a respeito da feitiçaria, são obviamente complementares. Para que tenha sentido acusar alguém de feitiçaria é preciso que exista uma crença coletiva na existência e nos poderes de feiticeiros e feiticeiras. É nesse sentido que Monica Wilson se refere a essas crenças como constituindo o “pesadelo estandardizado de um grupo” (19). E essas

crenças a respeito da feitiçaria, independentemente da relação que numa sociedade determinada possa existir entre os “feiticeiros da noite” e os “feiticeiros vulgares”, ou entre a representação coletiva e o tipo de pessoa que na prática é acusada de feitiçaria, alimentam-se e adquirem sentido graças à suposta existência e atividade no interior da comunidade dos feiticeiros individuais.

### III

Vistas à luz desses estudos antropológicos as fontes disponíveis para o estudo da feitiçaria na Europa adquirem outro significado. A demonologia da Igreja medieval e moderna pode ser vista como o “pesadelo estandardizado” da sociedade européia (20). As tensões internas das comunidades européias pré-industriais, que estavam na origem das acusações de feitiçaria, são equivalentes, de um ponto de vista analítico, às tensões descritas pelos antropólogos em comunidades africanas.

O que nós vemos nas fontes são os modos

18 E. E. Evans-Pritchard, op. cit.

19 Monica Wilson, art. cit.

20 Esta analogia não significa, evidentemente, que as representações teológicas e eclesiais do poder do demônio fossem sempre e por toda a parte homogêneas. Mas, apesar das diferenças de ênfase e de interpretação, os elementos centrais da representação demonológica da feitiçaria – a apostasia, o sabá e os malefícios – não foram postos em causa nem pelas discussões entre teólogos nem pela Reforma.

historicamente específicos de articulação na Europa, em lugares e períodos diversos, destes dois aspectos das crenças a respeito da feitiçaria, no âmbito – e eis uma diferença radical em relação à situação africana – de instituições relativamente especializadas no exercício e manutenção do controle social (tribunais eclesiásticos, inquisitoriais e seculares).

A demonologia abstrata da Igreja justificava os atos específicos de acusação perante os tribunais e fornecia as categorias de base e o quadro conceptual para a tentativa de demonstrar que as feitiçarias deveriam ser punidas. Uma tal demonstração exigia que fosse estabelecida uma relação entre as atividades presumidas das feitiçarias de aldeia e os atributos das “feitiçarias da noite”, e que fosse estabelecida uma relação entre a mulher acusada de estar na origem do infortúnio da vítima e o mundo às avessas da representação coletiva.

Essa representação coletiva era concebida em termos essencialmente sincrônicos como uma estrutura de negação, abstrata e atemporal. As mulheres suspeitas de feitiçaria executavam seqüencialmente ações concretas no contexto de uma rede complexa de relações sociais. Independentemente do significado concreto e anti-social de tais ações – uma maldição, um olhar venenoso, a assistência negada – era preciso atribuir a cada uma, para que pudesse justificar um ato de acusação, um sentido no contexto da representação coletiva. Era preciso traduzir a estrutura sincrônica numa seqüência diacrônica de ações e acontecimentos.

Essa tradução era efetuada, em parte, pelos tratados, que tomavam elementos dos processos e os incorporavam na representação demonológica, produzindo um catálogo completo daquilo que se poderia esperar de uma feitiçaria. Tornavam assim mais elaborada e completa a imagem abstrata da “feitiçaria da noite”, e ao mesmo tempo forneciam aos juízes um guia coerente das ações de que poderia, com plausibilidade teológica, ser culpada qualquer pessoa acusada simplesmente de ser feitiçaria.

Para além dos numerosos tratados possuímos um sem-número de documentos e des-

crições de processos. Os textos mais completos contêm confissões muito elaboradas, nem todas obtidas sob tortura. Não é possível, hoje em dia, separar aquilo que o acusado realmente acreditava ter feito daquilo que lhe foi sugerido pela interrogação e pela tortura (21).

Qualquer tentativa de procurar a “realidade objetiva” do outro lado dos documentos é assim inútil – e de qualquer modo, como já vimos, o que parecerá verdadeiro ou fabricado irá depender mais das pressuposições de cada historiador que de qualquer tipo de critério objetivo.

Seria mais útil considerar essas confissões, tal como os tratados pelos quais eram estruturadas, e a cuja elaboração deram um contributo indireto, como o modo através do qual foi estabelecida uma relação entre as “feitiçarias da noite” dos demonólogos e a feitiçaria vulgar das aldeias e outras comunidades.

#### IV

Entre os estudos sobre a feitiçaria européia, as obras de Joseph Hansen e Henry Charles Lea não têm quase rivais (22). Ambos os autores se preocupavam com o que consideravam ser uma *ilusão* de massa, com o problema de compreender como homens de notável inteligência e erudição tivessem podido aceitar como verídicas as evidentemente fantásticas conjecturas dos demonólogos, e tivessem consentido no massacre de dezenas de milhares de velhas inocentes.

“Não há páginas da história humana [escrevia Lea num texto que resume o seu ponto de vista] mais cheias de horror do que as que contam a ‘bruxomania’ [*witch-madness*], que durou três séculos, do XV ao XVIII. [...] Esta bruxomania era essencialmente uma doença da imaginação, criada e estimulada pela perseguição da feitiçaria. Onde quer que passasse o inquisidor ou o magistrado civil para a destruir pelo fogo, nas suas pegadas nascia uma nova colheita de feitiçarias. Se uma velhota maltratada reagisse com uma maldição, e por algum acaso morresse a vaca ou adocesse o filho de quem a tivesse ofendido, era logo indicada como feitiçaria. O juiz não

21 Cf. a análise sugestiva de E. Delcambre: “La Psychologie des Inculpés Lorrains de Sorcellerie”, in *Revue Historique du Droit Français et Étranger*, XXXII, 1954, pp. 383-404, 508-26.

22 J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, Munique-Leipzig, R. Oldenbourg, 1900; idem, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgungen im Mittelalter*, Bonn, Carl Georgi, 1901; H. C. Lea, *Materials toward a History of Witchcraft* (org. A. C. Howland), University of Philadelphia Press, 1939.

tinha dificuldades em conseguir a confissão que quisesse, com uma lista completa de cúmplices. Todos os que tivessem sofrido infortúnios apressavam-se a apresentar as suas suspeitas e as suas acusações. Cada ato de acusação alargava o círculo, até que quase toda a população estivesse envolvida. Seguiam-se as execuções, não às dezenas, mas às centenas” (23).

O horror, a indignação e uma necessidade urgente de encontrar uma explicação racional para esta explosão de irracionalidade, para esta face obscura do Renascimento, aliaram-se com a erudição paciente para produzir obras monumentais cuja influência perdura até os nossos dias.

Essa influência faz-se sentir de duas maneiras. Por um lado, havia os pressupostos liberal-racionalistas que exigiam uma explicação racional para a irracionalidade da caça às bruxas. Por outro lado, e como consequência, a atenção concentrou-se sobre a repressão da feitiçaria – sobre como e por que a perseguição teve início, e sobre como e por que a repressão diminuiu na segunda metade do século XVII.

Subjacente a toda essa orientação havia três postulados de base: que só circunstâncias excepcionais poderiam ter induzido homens como Jean Bodin a aceitar a realidade da feitiçaria; que o debate entre crentes e cétricos (exemplificado pela polémica entre Bodin e Weyer) era uma luta entre a razão e a não-razão, cujo desfecho estava predeterminado (24); e que as feiticeiras não tinham existência real, que a feitiçaria era uma doença da imaginação.

Essas preocupações e esses pressupostos estiveram na origem das questões que até há pouco tempo caracterizavam as discussões sobre a feitiçaria na Europa. Indagava-se até que ponto a feitiçaria tinha existido “realmente” e até que ponto era invenção dos juizes (25). Perguntava-se como foi possível, mesmo admitindo que houvesse algum fundamento “real” para as acusações naquilo que Trevor-Roper (26) chama a “desorganizada credulidade camponesa” e “um difuso folclore de superstições camponesas”, que esses elementos fossem inflacionados até o ponto

de se transformarem em pretexto para execuções em massa. Procurou-se avaliar a responsabilidade dos teólogos, da Inquisição, de uma visão do mundo “escolástica” ou “aristotélica” (27). E perguntava-se por que levou tanto tempo para que a razão se afirmasse e os homens deixassem de tentar reprimir delitos imaginários.

Com as fontes à nossa disposição estas perguntas não têm resposta, pelo menos em termos dos seus próprios pressupostos epistemológicos e historiográficos. Depois de Lea e Hansen, o trabalho mais útil não tem consistido em novas tentativas de responder às grandes questões oitocentistas, mas no trabalho persistente nos arquivos locais e regionais.

A análise qualitativa de um número restrito de processos parecia suficiente, dada a deprimente monotonia do seu conteúdo, para tentar responder às questões formuladas pela historiografia tradicional; mas o tipo de informação que podia ser fornecido mesmo por resumos mais sintéticos, desde que fosse analisada uma amostragem suficientemente ampla e representativa, teve como consequência que outras questões, como as que foram formuladas pelos antropólogos interessados na sociologia das acusações, começaram a parecer significativas para o historiador também.

## V

Num artigo célebre que apareceu num dos primeiros números da revista *Annales* (28), Lucien Febvre contestou a idéia de que a aceitação da realidade da feitiçaria por parte dos homens e das mulheres do século XVI, fossem eles juizes, vítimas ou feiticeiras, pudessem ser considerada como irracional ou como manifestação de credulidade. Em nítida contraposição ao racionalismo da historiografia tradicional Febvre defende uma perspectiva de relativismo cultural (não muito distante da postura adotada por muitos antropólogos) e insiste que a crença na realidade da feitiçaria fazia parte do mundo mental do século XVI, e que esperar da parte dos homens e mulheres desse tempo uma atitude racionalista parecida com a nossa é puro anacronismo. A sua aceitação da realidade da

23 H. C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, Nova York, Macmillan, 1906-1907, IV, pp. 206-7.

24 Cf. G. Zilboorg, *The Medical Man and the Witch during the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935, cap. 3; e E. W. Monter, “Law, Medicine and the Acceptance of Witchcraft, 1560-1580”, in *European Witchcraft*, Nova York, Wiley, 1969.

25 Recorde-se, aqui, a discussão suscitada pelas teses de Margaret Murray e reavivada pela discussão em torno do estudo de Carlo Ginzburg sobre os *benandanti*. Cf. C. Ginzburg, *I Benandanti: Stregoneria e Culti Agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turim, Einaudi, 1966; e as teses contrárias defendidas por R. Muchembled, “Satanic Myths and Cultural Reality”, in B. Ankarloo e G. Henningsen (orgs.), op. cit., pp. 139-60.

26 Trevor-Roper, op. cit., pp. 9, 12.

27 Trevor-Roper (op. cit.) atribui responsabilidades à tradição escolástica, no que é seguido por J. Caro Baroja (“Witchcraft and Catholic Theology”, in B. Ankarloo e G. Henningsen (orgs.), op. cit., pp. 19-43), que afirma que os ensinamentos de São Tomás contribuíram para a violência da perseguição. Uma opinião diametralmente contrária foi recentemente expressa por José Matos Paiva (*Bruxaria e Superstição num País sem “Caça às Bruxas”*: Portugal, 1600-1774; tese de doutoramento, Faculdade de Letras de Coimbra, julho de 1996), que incluiu o caráter conservador de um pensamento teológico dominado pela figura de São Tomás entre os fatores que contribuíram para a brandura relativa da repressão em Portugal e Espanha.

28 L. Febvre, “Sorcellerie, Sottise ou Révolution Mentale”, in *Annales E.S.C.*, III, 1948, pp. 9-19.

feitçaria não é um caso de tolice, reflete a estrutura da visão do mundo característica da época. O que a nós parece estranho não era no contexto do século XVI. Mas de então para cá houve uma espécie de revolução mental, pelo que a nossa visão do mundo já não é a mesma dos homens daquele tempo.

Os estudos antropológicos sobre a feitçaria constituem um *locus classicus* das discussões sobre o relativismo cultural e sobre o respeito pela diferença entre as culturas. Àqueles que consideravam as estranhas práticas e crenças de muitas sociedades tribais como sinal de inferioridade ou de atitudes irracionais, muitos antropólogos responderam que quando são analisadas no contexto da cultura em questão essas crenças adquirem um significado que não tinham isoladamente, e insistiram na necessidade de adotarmos um ponto de vista metodológico que aceite cada cultura como totalidade em si, irredutível a qualquer outra, inclusive a nossa.

Outros, pelo contrário, insistiram que uma cultura irredutível à nossa nos seria por definição incompreensível, e que o relativismo cultural em si não permite relacionar entre si, e portanto comparar, sociedades que são diferentes umas das outras. A solução deve procurar-se na identificação de um ou mais elementos universais que possam servir como ponto de partida para a análise comparativa. Uma das soluções propostas é a de partir de invariantes funcionais que seriam comuns a todas as sociedades, para além das suas diferenças. A comparação entre sociedades diferentes deveria, desse ponto de vista, começar pela identificação de elementos ou instituições que desempenham as mesmas funções, ou pelo menos funções análogas, em cada uma dessas sociedades (29).

## VI

A contribuição da antropologia para a história da feitçaria européia tem pouco a ver, portanto, com o exotismo das crenças ou com a sua aparente irracionalidade, e a proposta relativista de Lucien Febvre não constitui uma alternativa real à historiografia racionalista que pretendia criticar.

Mais útil, pelo contrário, seria uma análise

comparativa que tomasse como ponto de partida a identificação das funções desempenhadas pelas crenças, e pelos seus diversos aspectos, em sociedades diferentes. Em parte, isso é o que já tentei sugerir ao comparar as representações africanas dos “feitçeiros da noite” com as construções demonológicas de teólogos e juizes. Mas o que mais interessa desde um ponto de vista comparativo é a relação que possa existir entre os diferentes aspectos do fenômeno.

Em muitas sociedades africanas, como já vimos, a representação coletiva da natureza de feitçeiros e feitçearas sublinha os seus aspectos negativos e anti-sociais, mas tem muito pouco a ver com as características observáveis das pessoas efetivamente acusadas de feitçaria. Os aspectos improváveis dos “feitçeiros da noite” representam o caráter socialmente perigoso de comportamentos que originam acusações concretas de feitçaria. As pessoas suspeitas de feitçaria são acusadas de terem provocado o infortúnio ou a doença de alguém, ou mesmo de toda a comunidade, mas não de terem *realmente* voado ou comido carne humana. A relação entre os dois aspectos é uma relação *metafórica* em que a referência às características fantásticas dos “feitçeiros da noite” não influi nem sobre a identificação nem sobre a eventual punição das pessoas consideradas responsáveis por atos de feitçaria.

Na Europa, pelo contrário, verificamos que a referência à representação coletiva servia não apenas para sublinhar o caráter perigoso das feitçearas, mas também para orientar as investigações dos juizes e justificar as penas impostas. As pessoas eram de fato acusadas, nos tribunais seculares, eclesíasticos e inquisitoriais, de *serem* “feitçeiros da noite” e de terem *realmente* cometido as monstruosidades que a literatura demonológica atribuía a elas.

É aqui que reside, talvez, a mais importante das diferenças que se podem encontrar entre a feitçaria européia e a africana. Na África as pessoas acusadas de terem enfeitçado um outro membro da comunidade nem sempre são punidas. Mesmo não sendo infreqüente a morte dos acusados de feitçaria, às vezes basta a identificação pública do

29 Para um síntese de toda esta discussão cf.: R. Rowland, *Antropologia, História e Diferença*, Porto, Afrontamento, 1987.



culpado, e a sua admissão de culpa, para restabelecer relações mais ou menos harmoniosas entre os intervenientes. Em outros casos a pessoa acusada de feitiçaria é obrigada a afastar-se da comunidade. Foi só depois dos contatos com os europeus que apareceram movimentos de “caça ao feitiçeiro” (*witch-cleansing movements*) com um número considerável de acusados. Mas mesmo nesses casos o afastamento da comunidade era muitas vezes considerado como uma punição suficiente.

A introdução de processos penais formais e a proibição por parte da administração colonial dos atos de feitiçaria originaram mudanças, entre as quais a eliminação daquela margem de indeterminação que no procedimento tradicional permitia a recomposição das relações entre o acusado e a sua suposta vítima. Uma das principais diferenças entre o caso africano e o europeu está justamente no fato de um processo penal formalizado e baseado em documentos escritos ser muito menos flexível que um sistema judiciário informal e oral como o que

existia em muitas sociedades africanas.

O processo penal europeu, derivado do direito romano, exigia além disso a *tipificação do delito*. No caso do delito de feitiçaria exigia a determinação da natureza e da origem dos poderes utilizados pela feitiçeira. Na fórmula lapidar de Jean Bodin, “*Sorcier est celuy qui par moyens diaboliques sciemment s’efforce de parvenir à quelque chose*” (30). A exigência processual da tipificação do delito, numa sociedade complexa com instituições especializadas de controle social, não era compatível com o tipo de relação, metafórica e flexível, que na África podia existir entre a acusação concreta de malefício e a imagem simbólica, a representação coletiva do feitiçeiro.

Muito se tem especulado, no contexto europeu, sobre as implicações do fato de que em algumas zonas as acusações iniciais diziam respeito a atos de *maleficium* – de ter feito mal a alguém – e que a acusação de terem participado no sabá era introduzida posteriormente, às vezes só nas instâncias superiores do sistema judiciário. Esse fato tem sido

30 J. Bodin, *De la Démonomanie des Sorciers*, Paris, Jacques le Puys, 1580, § 1, 1.

interpretado, por exemplo, como demonstração do caráter erudito do conceito demonológico de feitiçaria, que teria sido imposto pelos juízes no contexto de uma ação judiciária essencialmente coercitiva (31).

Creio que teria sido mais útil, nesse contexto, partir da constatação do fato para perguntar quais são as diferenças entre os mecanismos de controle social que operam no nível de comunidades locais, baseados em acusações que têm a sua origem em tensões vividas e resolvidas coletivamente, e os mecanismos que correspondem a instituições judiciárias formais baseadas no direito escrito; e indagar quais terão sido as consequências da incorporação dos primeiros nos segundos durante o processo de construção do Estado moderno.

## VII

Que este processo não foi teleológico é demonstrado pelo caso dos processos ingleses de feitiçaria, caracterizados pela virtual ausência de referências à representação demonológica.

Se alguém acusasse a feitiçeira de aldeia de ter provocado a morte de uma vaca ou a doença de um filho, e o caso acabasse em tribunal, este tentava estabelecer se a pessoa acusada tinha ou não cometido o fato, sem se preocupar diretamente com a origem ou com a natureza dos poderes utilizados. O processo acusatório, de origem germânica, não previa a tipificação formal do delito de forma a enquadrá-lo nas disposições de um código legal, e não havia motivo para tentar estabelecer se a acusada tinha ou não participado no sabá. Quando muito se podia invocar a presença observada de um ou mais “espíritos familiares” (um sapo, um gato preto, ou outro animal pequeno) na casa da pessoa acusada ou no lugar e momento em que o delito teria sido cometido, mas apenas para confirmar que era uma feitiçeira (coisa que todos, na aldeia, já sabiam) ou que fosse ela, e não outra pessoa, a responsável pelo malefício. O essencial, nos casos de feitiçaria na Inglaterra, eram as relações interpessoais.

Deve-se a Alan Macfarlane a primeira reconstrução sistemática do contexto social de um conjunto de processos desse tipo nas aldeias do condado de Essex durante os séculos XVI e XVII (32). Colocando à rica documentação inglesa o tipo de questão que caracterizava os estudos antropológicos sobre a sociologia das acusações, Macfarlane logrou reconstituir a trama das relações interpessoais que ligavam as pessoas acusadas de feitiçaria, as suas vítimas e os outros intervenientes em cada um desses processos. Conseguiu estabelecer que a quase totalidade das acusações se referia a prejuízos causados a indivíduos, muitas vezes a prejuízos causados à propriedade de outras pessoas, e que a *periculosidade social* das feitiçarias inglesas correspondia ao *somatório, acumulado durante um período de vários anos, das suas relações de hostilidade com outros indivíduos, sem aquela dimensão coletiva que na África está na base da representação simbólica dos “feitiçeiros da noite”*.

De fato, se compararmos os processos ingleses com as acusações de feitiçaria nas sociedades africanas estudadas por antropólogos, veremos que as feitiçarias inglesas correspondem de muito perto ao tipo do “feitiçeiro vulgar” das aldeias africanas, ao tipo de pessoa, na formulação de Lucy Mair, que não gostaríamos de ter como vizinho de casa.

Estas semelhanças levaram Macfarlane a privilegiar, no seu estudo, a comparação direta entre a feitiçaria inglesa e a africana, e a pôr de parte a comparação entre o modelo inglês e os outros modelos europeus (33). Isso, por sua vez, tem levado alguns outros historiadores a argumentarem que o tipo de análise desenvolvido por Macfarlane a partir dos processos ingleses não seria apropriado à natureza dos processos da Europa continental, onde a complexidade do sistema judiciário e a referência inevitável à demonologia faziam da feitiçaria continental um caso à parte, não suscetível de análise em chave antropológica (34).

Na realidade, porém, se procurarmos efetuar uma comparação sistemática entre

31 Cf. as numerosas obras de R. Muchembled, em particular: *Culture Populaire et Culture des Élités dans la France Moderne (XVe au XVIIIe Siècles)*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 302-9; *La Sorcière au Village (XVIe au XVIIIe Siècles)*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 144-60; e *Sorcières, Justice et Société aux 16e et 17e Siècles*, Paris, Imago, 1987.

32 A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970.

33 Para além do modelo típico da Europa continental, em que a representação coletiva se encontra estruturada pelo sabá, seria importante ter em conta o modelo que parece ter estado subjacente à maioria dos processos de feitiçaria na Península Ibérica, em que as evidentes preocupações demonológicas de teólogos e juízes se circunscrevem à figura do pacto com o demônio, e em que o sabá e a ameaça coletiva representada pelo “inumerável exército de Satanás” desempenham um papel muito mais apagado. Cf., a este respeito, a recente tese de J. Matos Paiva (op. cit.). Outras variantes, como a escandinava e a húngara, encontram-se documentadas no volume organizado por Ankarloo e Henningsen (op. cit.).

34 Cf., por exemplo: H. C. E. Midelfort, *Witch-hunting in South-Western Germany, 1562-1684*, Stanford University Press, 1972, p. 4; e E. W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland, Ithaca e Londres*, Cornell University Press, 1976, pp. 10-1.

os três modelos (35), poderemos ver que é a Inglaterra que constitui um caso à parte no contexto europeu, justamente por causa da ausência de referência, nos processos de feitiçaria, à representação coletiva e da semelhança, talvez enganadora, entre os mecanismos de acusação na Inglaterra e em algumas sociedades africanas.

As diferenças podem ser resumidas de maneira muito esquemática.

Na África a relação entre as características das pessoas acusadas de feitiçaria e a representação coletiva é uma relação *metafórica*: a representação coletiva serve para caracterizar a natureza da feitiçaria e os poderes dos feiticeiros, mas não para identificá-los, e ninguém é acusado de ser “feiticeiro da noite”.

Na Europa continental a repressão institucionalizada da feitiçaria (mas não as acusações interpessoais de malefício, que possuem mais analogias com o caso africano) refere-se explicitamente à representação simbólica para determinar a natureza do delito que teria sido cometido pela pessoa acusada. As pessoas são acusadas de terem participado no sabá, de terem voado para lá e de terem cometido *o mesmo tipo de ação que na África é atribuído aos “feiticeiros da noite”*. E uma vez que o processo judiciário é baseado na confissão, muitas vezes obtida sob tortura, são essas mesmas ações que determinam e justificam as penas a que são condenadas.

Na Inglaterra, como no continente, as acusações interpessoais dão origem a um processo judiciário formal no âmbito de instituições especializadas no exercício do controle social. Mas a organização judiciária e o quadro de referência jurídico são diferentes, e mesmo no contexto do processo judiciário toda a ênfase é colocada em ações cometidas no contexto de uma trama complexa de relações interpessoais. A feiticeira de aldeia, mas também a sua representação simbólica (práticas mágicas, espíritos familiares), é contraposta a outros indivíduos, quase nunca à comunidade enquanto tal. E as feiticeiras condenadas à forca na Inglaterra – não à fogueira – o eram não por terem possuído espíritos familiares

ou por serem feiticeiras, mas por atos específicos de feitiçaria cometidos contra outros indivíduos ou a sua propriedade.

As funções sociais desempenhadas pelas crenças acerca da feitiçaria, e as relações entre os diferentes aspectos dessas crenças, são variáveis e dependem em grande medida das características de cada sociedade.

As pessoas condenadas por feitiçaria na Inglaterra eram acusadas, não de voar para o sabá ou comer criancinhas, mas de matar as vacas ou danificar a propriedade de outras pessoas. No continente, ao contrário, no contexto de sociedades complexas, com uma organização judiciária diferente mas igualmente baseada na escrita e em procedimentos formais, e no âmbito da mesma matriz cultural e religiosa da cristandade latina, a repressão institucionalizada da feitiçaria fazia com que as pessoas acusadas de atos de malefício fossem também acusadas de delitos para nós imaginários, e em muitíssimos casos confessaram terem cometido. Na África o contexto judiciário era completamente diferente, e os dois aspectos da representação social da feitiçaria permaneceram separados por uma relação de tipo metafórico.

Se olharmos, não para o *conteúdo* das crenças acerca da feitiçaria (admitindo que seja para nós compreensível), mas para as suas *funções sociais*, temos pelo menos a possibilidade de delinear uma análise comparativa e de definir o problema em termos que permitam respostas metodologicamente mais satisfatórias.

Se quisesse sintetizar o resultado desta comparação diria que a especificidade do caso inglês poderia ser explicada através do fato de, na Inglaterra, por razões que obviamente não posso analisar aqui (36), o *indivíduo*, e não o *grupo* ou a *comunidade*, ter sido instituído como *lugar de produção do sentido da ação social*.

Explicar essa diferença entre a Inglaterra e as sociedades da Europa continental não é evidentemente uma empresa fácil; mas talvez seja menos difícil do que tentar explicar diretamente por que na Inglaterra as feiticeiras não voavam.

35 Deixando de lado modelos secundários, como o ibérico, o de algumas zonas escandinavas, ou o da Hungria.

36 Para uma discussão preliminar cf.: Robert Rowland “Robinson por Computador? Alan Macfarlane e as Origens do Individualismo Inglês”, in *Ler História*, 5, 1985, pp. 83-104.