

Religião e Sociedade



- O DIABO
- Na sala de visitas
- Em Belindia
- No serião
- Nas mulheres
- Na poesia

Comissão Editorial

Alba Zaluar, Duglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*), Edênio Valle, Eduardo Viveiros de Castro, José Jeremias de Oliveira Filho, Peter Fry, Pierre Sanchis, Rubem César Fernandes (coordenador)

Seção de Poesia e Documento

Coordenação: Grażyna Drabik

Coordenação de Ilustrações

Antonio Augusto Fontes e Grażyna Drabik

Conselho de Redação

Afonso Gregory, Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Cândido Procópio F. de Camargo, Carlos Brandão, Christian Lallive D'Épinay, Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Eduardo Hoornaert, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Heloisa Helena Martins, Jacy Maraschin, Jether Pereira Ramalho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Lísias Nogueira Negrão, Luis Eduardo Wanderley, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Pedro Ribeiro de Oliveira, Ralph Della Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz, Rubem Alves, Thales de Azevedo, Thomas Bruneau, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie, Zeno Osório Marques.

Secretário de Redação

Flavio Lenz

Diagramação

Valéria Alencar de Brito

Capa

Otávio Studart
Versão de "Bode Sabático", gravura de Eliphaz Levi em seu *Transcendental Magic*, 1896.
Reproduzida de *Magic*, de Francis King: Londres, Thames and Hudson, 1975.

Ilustrações

p. 5 – Desenho de Sete em reprodução fotográfica de Antonio Augusto Fontes.

- p. 25 – "Encantamento do amor. Jovem bruxa preparando-se para a noite sabática".
Escola Flamengo, séc. XVII.
- p. 39 – Gravura reproduzida de *Graphic Works of Max Klinger*, org. por J. Kirk T. Varnedor: Nova Iorque, Dover Publications Inc., 1977.
- p. 93 – Xilogravura de Samico em reprodução fotográfica de Antonio Augusto Fontes.

Os desenhos da seção de poesia foram reproduzidos de *A serpente e o pensar*, de Paul Valéry: SP, Editora Brasiliense, 1984; e de *Time, rhythm and repose*, de Marie-Louise von Franz: Londres, Thames and Hudson, 1978.

Outros: ver créditos nas ilustrações.

© 1985 ISER/CER

RELIGIÃO E SOCIEDADE está aberta para colaboração, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação.

RELIGIÃO E SOCIEDADE é editada em colaboração pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER).

Toda correspondência deve ser enviada para *Religião e Sociedade*, R. Ipiranga, 107, Laranjeiras, CEP 22231, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Pedidos de venda e assinaturas devem ser pagos em cheque nominal para Editora Campus Ltda.

EDITORA CAMPUS LTDA.

Rua Barão de Itapagipe, 55
Rio Comprido CEP 20261
Telefone: (021) 284 8443
Rio de Janeiro RJ Brasil

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

Sumário

Editorial

Leszek Kolakowski

O Diabo

Jacqueline Pitanguy

O sexo bruxo

H. R. Trevor-Roper

A fobia às bruxas na Europa

Luiz Mott

Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano (Séculos XVI ao XVIII)

Eduardo Diatahy B. de Menezes

A quotidianidade do Demônio na cultura popular

Alba Zaluar

O diabo em Belíndia

Yvonne Maggie

O diabo na sala de visitas

POESIA

Grażyna Drabik

Nota introdutória

A serpente, Satanás e Mefistófeles:

Livro de Jó, Jung, Goethe, Jorge de Lima, Paul Valéry, Sharon Olds, Z. Herbert (Fragmentos e poemas)

RESENHA

Maria Maia de Oliveira Berriel

Exu – Símbolo e função, Tese de doutorado de Liana Sálvia Trindade

ABSTRACTS

*E*ditorial

Preparar um volume sobre o Diabo (ou os demônios) revelou-se uma tarefa mais difícil do que imaginávamos a princípio. As primeiras idéias, que pareciam claras, turvaram-se à medida que eram remexidas pelas leituras dos originais. Adiamos a publicação por uma vez, e chegamos a considerar um segundo adiamento, como se a coragem nos faltasse diante d'Ele (d'eles?). A decisão de soltar, afinal, o que já tínhamos reunido veio, portanto, mesclada de sentimentos contraditórios. Os progressos feitos revelavam que havia ainda um bom caminho a percorrer, antes que chegássemos a um ponto satisfatório.

Bem sabemos que estas indecisões contrastam com o que ocorre em outros meios. A presença do demônio é cotidianamente normal na cultura popular, como indica a pesquisa de Eduardo Diatahy. Permeia os perigos e as imagens do banditismo marginal nas grandes cidades, conforme o texto de Alba Zaluar. Virou estrela da TV Globo, personagem central de uma novela de sucesso, comentada por Yvonne Maggie. Mas parece que nós, criadores e consumidores da cultura erudita local (científica ou teológica), perdemos a familiaridade com os poderes do Demo.

O fascínio persiste, mas protegido pela projeção sobre as percepções alheias — do popular, do marginal, da ficção (Hollywood à frente), do tempo passado. A parte mais densa deste número tem um caráter histórico.

Outra forma de distanciamento é adquirida por um efeito metodológico: deslocar a atenção para as *acusações* de possessão demoníaca. Estudamos então

os processos, os mecanismos de perseguição, a lógica das explicações acusatórias, abrindo mais uma via de acesso para o conhecimento da estrutura social e da dominação simbólica que ela contém. Por este caminho, aprendemos com Trevor-Roper que “a fobia às bruxas na Europa” é um fenômeno mais moderno que medieval, parte integrante das guerras religiosas (hoje diríamos “ideológicas”) características da modernidade.

As acusações cristalizam estigmas, marcas infames dos preconceitos dominantes. O prazer e a fúria despertados pela consciência do homossexualismo na Inquisição brasileira tornam-se evidentes no artigo de Luiz Mott. Jacqueline Pitanguy retoma um outro fio da mesma meada, questionando a norma implícita das acusações, que identificavam a bruxaria como uma atividade feminina.

São idéias importantes, que coincidem na desconfiança diante da polaridade entre Deus e o Diabo, o Bem e o Mal, vertente maniqueísta sempre presente na tradição cristã. De tanto condená-la, alguns de nós chegam mesmo a invertê-la, com expressões várias de simpatia pelo “diabo oprimido”... É esta mais uma figura das muitas faces diabólicas apresentadas no ensaio enciclopédico de Leszek Kolakowski.

Foi o *distanciamento*, portanto, que caracterizou o trabalho materializado neste número de *Religião e Sociedade*. É um caso, no entanto, em que a distância não implica indiferença, como há de se notar, sobretudo na seção de poesia.

O Diabo*

Leszek Kolakowski**

É fácil perceber a importância do Diabo. Basta lembrar quantas obras-primas da literatura européia (Dante, Milton, Marlowe, Goethe, Van den Vondel, William Blake, Thomas Mann) não existiriam sem ele, e o que aconteceria com nossa pintura e nossas catedrais se tudo que se refere ao Diabo desaparecesse delas. Esta é a maneira mais superficial, ainda que válida, para se considerar a importância do Diabo. Sua permanência na cultura européia (apesar de períodos de declínio, mudanças no significado ou na natureza de sua atividade) demonstra que sua presença está profundamente enraizada em nossa mente.

A origem do Diabo não é clara, e não sabemos tampouco se nos livraremos dele algum dia. (...)

DEFINIÇÃO

O Diabo é uma criatura racional, incorpórea, e tem por objetivo, fundamentalmente, a maldade, ou seja, é dominado inteiramente pelo desejo de fazer o mal. Uma noção geral como esta é aplicável a várias imagens do Diabo,

* Este artigo, escrito em 1977, é um verbete da Enciclopédia de Ciências Sociais da Editora Einaudi, Itália. Nesta versão, razões de espaço forçaram-nos a realizar cortes no texto original, os quais foram indicados com o sinal "(...)".

** Filósofo — All Souls' College, Oxford.
Tradução do polonês: Rubem César Fernandes.



Sch
1-986

encontráveis em diversas religiões, doutrinas filosóficas e crenças populares. Eis alguns dos principais tópicos que podem nos ajudar a distinguir entre as idéias correntes sobre o Diabo:

1. O Diabo é uma única pessoa, ou serão eles muitos (e quantos serão)?
2. Sua posição atual é o resultado de uma queda — ou seja, será ele um anjo decaído — ou terá existido como espírito do mal desde o começo, e neste caso será contemporâneo de Deus?
3. Será capaz de incorporar-se nas pessoas, animais e outras formas carnisais? Será capaz de agir fisicamente e de gerar crianças em seres humanos?
4. Terá o poder de influenciar a vida humana, seja tentando e depravando as pessoas, seja causando-lhes sofrimentos físicos?
5. A sua situação é irremediável, ou poderá ser convertido e salvo, voltando então para o Reino de Deus?
6. O mundo material encontra-se completamente sob o seu domínio?
7. Qual a maneira mais eficiente de lidar com ele — lutar, evitá-lo, fazer-lhe saudações, tornar-se seu amigo?

As idéias e as polêmicas mais importantes a respeito do Diabo podem ser resumidas nestas perguntas.

(...) Entre etnólogos do século XIX era corrente a opinião de que as formas de religiosidade mais primitivas e originais seriam baseadas no culto ao Diabo. (...) O simples fato de que as pessoas empenhavam-se para aplacar o ódio dos deuses ou espíritos foi evocado para sugerir que lidavam com forças do mal — seres racionais e benfazejos não exigiriam sacrifícios sangrentos, nem presentes custosos, e em princípio não deveriam provocar o medo. Parece, no entanto, que essas interpretações atribuíam às sociedades arcaicas certas regras racionalizadas de negociação com os deuses que são características dos padrões contemporâneos. Supunham, além disto, que aqueles seres deveriam ser, necessariamente, ou bons ou maus, por inteiro. Na realidade, nos identificamos mais com os primeiros deuses e demônios: às vezes delicados e prestativos, outras vezes maldosos, caprichosos, vingativos e injustos; mesmo o deus do Pentateuco revela inquietantes incoerências de caráter, as quais não são surpreendentes, nem raras, entre os seres humanos. Espíritos inteligentes totalmente maus surgiram mais tarde na Mitologia, em oposição, aliás, a deuses que encarnavam o bem puro. Surgiram, portanto, com uma visão dualista do mundo.

É possível que divindades benfazejas e amorosas tenham aparecido em construções mitológicas sem os correspondentes pessoais que encarnam o mal. É o caso, por exemplo, de doutrinas filosóficas derivadas do neoplatonismo. Não conhecemos, por outro lado, mitos ou doutrinas que afirmem estar o universo

inteiramente governado por um onipotente espírito do mal. Com certeza, uma visão tão terrível não seria suportável para a mente humana. (...)

O DIABO DO VELHO TESTAMENTO

A história do Diabo, nas diversas fases da religião do Velho Testamento, é complicada e obscura. A Bíblia não oferece uma chave explicativa clara para a identidade da serpente que induziu nossos antepassados à desobediência, tornando-se pois responsável por todas as infelicidades humanas através dos tempos. É apenas a serpente, animal particularmente sagaz. Não há razões para identificá-la com o anjo decaído, ou com o Satã do livro de Jó. Ainda que o nome "Satã" fosse originariamente genérico ("o adversário"), aparece naquela excelente narrativa (Jó 1,2) como nome próprio de um espírito misterioso. Ele age seguindo as ordens divinas, e parece ser inimigo dos homens, mas não de Deus. Nada sugere a idéia de um criminoso irrecuperável, condenado eternamente pelos seus pecados.

O Velho Testamento não menciona a queda dos anjos, e aliás não menciona a sua criação, tampouco. Esta história, contudo, é relatada no livro apócrifo de Enoque, cuja versão etíope foi descoberta no século XVIII. Segundo os especialistas, este livro exerceu considerável influência sobre a demonologia cristã dos primeiros tempos. Nesta crônica, os anjos decaídos vieram à Terra, sob a liderança de Samiaz, tomaram mulheres do gênero humano e deixaram como legado uma raça de gigantes (veja-se Cap. 6, 1 e seguintes). O Velho Testamento fala, evidentemente, de bruxos e bruxas (Lev. 20,27; Dt. 18,10-11; I Sam. 18,8-9), e ordena que sejam apedrejados até a morte (base teológica para as perseguições dos bruxos na Europa do fim da Idade Média e do Renascimento). No Velho Testamento, contudo, não há qualquer vínculo explícito entre a bruxaria e os demônios. As alusões aos maus espíritos, identificados via de regra com os deuses estrangeiros, aparecem em diversos lugares (p. ex., Lev. 17,7; Dt. 32,17; 2). Lúcifer é mencionado em uma frase obscura (Is. 14,12). No todo, entretanto, o Velho Testamento não oferece fundamentação para uma doutrina demonológica conseqüente. Alguns importantes filósofos judeus da Idade Média negaram simplesmente a existência do Diabo. Entre eles estão Maimônides, Ibn Ezra e Gersônides. Os diabos sobreviveram, contudo, nos livros apocalípticos, na literatura talmúdica, e na Cabala. São também lembrados nos manuscritos do Mar Morto, onde Satã é identificado ao Diabo. No Talmude de Jerusalém, as hostes infernais quase não aparecem, mas são bem desenvolvidas no Talmude da Babilônia. A Cabala, por sua vez, sistematizou laboriosamente as informações existentes sobre o Reino das Trevas. Segundo W. Scholem, as influências das demonologias árabe e cristã foram combinadas nos textos cabalísticos às inspirações de origem germânica e eslava. Fala-se neles do relacionamento sexual de demônios de ambos os sexos com os seres humanos, gerando ademais uma categoria especial de demônios.

Graças a essas fontes, conhecemos muitos nomes de reis, rainhas e príncipes diabólicos: Azazel, Belzebu, Asmodeus, Lilith, Agrat, Baal, Bilar. Alguns deles foram deuses de religiões mais antigas do Oriente Próximo.

O judaísmo contemporâneo mostra-se ainda menos preocupado com o reino dos infernos do que o Cristianismo. Quanto ao Eblis muçulmano, recusou-se a obedecer a Deus quando este lhe ordenou que se humilhasse diante dos homens. Segundo o Corão, contudo, foi-lhe dado o tempo necessário para a penitência e a reparação dos seus pecados.

O DIABO DO NOVO TESTAMENTO

Pode-se dizer, grosseiramente, que o Satã do Velho Testamento, o torturador de Jó, estava a serviço de Deus para fazer o trabalho sujo que precisava ser feito. Não era, pois, um inimigo de Deus. Os diabos, por sua vez, eram deuses estrangeiros. Já o Novo Testamento apresenta uma imagem ambígua de um Diabo que é, ao mesmo tempo, inimigo de Deus e realizador de Sua vontade.

Jesus Cristo expulsou demônios (Mt. 9,32-34; Mc. 1,34); falou do fogo eterno preparado para o Diabo e os seus anjos (Mt. 25,41); mencionou Belzebu (Mt. 12,26-27; Mc. 2,23-26; Lc. 11,15-20). Foi pessoalmente tentado pelo Diabo (Mt. 4,1-11; Mc. 1,12-13; Lc. 4,1-13), ainda que pareça estranho que o Diabo, com a sua grande inteligência, pudesse verdadeiramente acreditar que fosse capaz de desencaminhar o Filho de Deus.

O Diabo vangloria-se como senhor de todos os poderes do mundo (Lc. 4,5-6), e é denominado Príncipe deste mundo. Estas afirmações, combinadas à frase de Jesus de que o seu Reino não é deste mundo, podem sugerir que a vida terrena está sob o domínio de Satã. São Paulo fala da entrega dos corpos dos pecadores a Satanás, para a salvação das suas almas — (I Cor. 5,5). A queda dos anjos é vagamente mencionada nos Evangelhos (Lc. 10,8), mas é confirmada com maior clareza na epístola de São Pedro (II Pdr. 2,4) e no Apocalipse. Aí, o Diabo aparece como um dragão derrotado por Miguel e seus anjos; é identificado com a antiga serpente e com Satã (Ap. 12,7-9; 20,2). Assim, a demonologia vaga do Velho Testamento adquire formas mais nítidas.

A descida de Cristo ao inferno, que seria mais tarde introduzida no Credo Apostólico, não está registrada univocamente nas escrituras canônicas. Foi, contudo, magistralmente descrita no evangelho apócrifo de Nicodemus. Uma parte excepcional desta história é a disputa entre os demônios mais poderosos. Um acusa o outro de haver provocado, impensadamente, a morte de Jesus, cuja conseqüência foi a libertação de todos os pecadores das profundezas do inferno.

Assim, nos primeiros momentos do cristianismo, várias noções sobre o Diabo foram estabelecidas:

1. Os diabos são anjos que pecaram por orgulho, e por esta razão foram lançados ao inferno, por Deus. São muitos, ainda que não conheçamos o seu número exato;

2. Detestam a Deus e os seres humanos; mas por outro lado servem a Deus quando atormentam os condenados ao fogo eterno. Não é claro se estas criaturas malvadas obtêm algum prazer sádico com o seu trabalho; e se o fazem, porque Deus permite que se divirtam;
3. A sua mentira provocou a queda do primeiro casal humano, que resultou no domínio da morte, do sofrimento e do desejo sexual sobre a Terra. Continuam a tentar e a enganar as pessoas, ainda que nos limites estabelecidos por Deus; mas os seres humanos têm sempre o poder de resistir à tentação (ao menos, é o que podemos deduzir de Cor. 10,13);
4. A queda dos demônios é irreversível. No entanto, esta última afirmação não foi inteiramente assimilada pela tradição cristã. Orígenes, em *De Principiis*, esposou a crença na redenção universal, e incluiu Satã, juntamente com todas as almas humanas, na salvação futura. Encontramos o mesmo pensamento em São Jerônimo;
5. O poder dos diabos sobre a criação é muito extenso, mas não é sem limites. Aproveitam-se da corrupção causada pelo pecado original, mas não são seres independentes. Podem apenas agir dentro dos limites aceitáveis por Deus;
6. Uma das ações tipicamente diabólicas é a possessão, ou seja, a unificação do espírito demoníaco com a mente humana: é a maneira mais perversa de conquistar almas e revelar a sua força. Nestes casos, a Igreja responde com a arma do exorcismo;
7. Corrompida pelo pecado original, a natureza humana inclina-se fortemente para o mal e cai vítima dos enganos de Satã com facilidade. Impõe-se, pois, uma vigilância constante diante do atormentador. A perdição não é nunca obra exclusiva do Diabo. Ao contrário, supõe a colaboração da vontade livre do ser humano. Cada um é responsável e cada um é agente da própria queda. A Salvação, por outro lado, requer uma intervenção positiva da graça divina.

A INFLUÊNCIA DO MANIQUEÍSMO

A questão do Diabo foi revolvida no mundo cristão pela polêmica contra a heresia maniqueísta. O profeta Mani formulou a sua doutrina na Pérsia do terceiro século, a qual foi difundida desde o norte da África até a China. Perseguido pelos Zoroastrianos, pelos cristãos e pelos chineses, sobreviveu apesar de tudo até o século X, e ressurgiu mais tarde em algumas seitas medievais (Aman-tes de Deus e Cátaros). A elaborada cosmologia maniqueísta falava de uma luta entre o Reino da Luz e o Reino das Trevas, cada um deles governado por uma complexa hierarquia de anjos. A batalha entre as duas potências, distintas e independentes entre si, teve início temporal (invasão do Diabo nos domínios de Deus) e terminará com a vitória final da luz e o retorno de Jesus. Em seu transcurso, a guerra permeia tudo que existe: em cada pessoa humana, as forças da luz enfrentam as forças diabólicas, que se ancoram nos elementos naturais, e que se expressam no ódio e no desejo carnal. Nossa salvação consiste, pois, na resis-

tência às pressões da matéria — princípio de uma moral ascética em todas as esferas da vida terrestre (sexo, nutrição, bens materiais).

No maniqueísmo, ao contrário da antiga mitologia iraniana, o Deus da Luz e o Príncipe das Trevas não eram gêmeos nascidos de um mesmo Deus primordial; e esses dois personagens da crença maniqueísta não eram compatíveis com a doutrina cristã predominante. Em primeiro lugar, atribuía-se ao mundo demoníaco uma posição independente, tão primordial quanto o Reino da Luz; não se admitia, portanto, que a totalidade do ser fosse obra de um único e bom criador, questionando-se então a onipotência e a infinitude divinas. (...) Ademais, os maniqueístas entregavam todo o mundo material ao controle dos demônios. O corpo, enquanto tal (diferentemente da concepção de Zoroastro e do Cristianismo ocidental), pertencia à esfera do mal, o que implicava negar a encarnação de Jesus Cristo. Na polêmica cristã, da qual participou Santo Agostinho, foram estes o principais pontos críticos.

O ENIGMA DO DIABO CRISTÃO

O Diabo apareceu com freqüência, embora não exageradamente, nos escritos dos primeiros doutrinadores da Igreja, e sua presença estava logicamente relacionada com as indagações mais fundamentais da teologia cristã. Deus foi o único Criador, e neste sentido o Ser, enquanto tal, se identificaria com Ele. Seria expressão da Sua bondade — o universo da criação revelaria Deus e cantaria a Sua glória. O mundo do mal seria pura negatividade, *privatio*. Tudo que é, é bom, segundo a avaliação feita por Deus ao contemplar a Sua criação, exceção feita à espécie humana, que ainda aguardava o *fiat* respectivo. Enquanto existente, o próprio Satã seria bom, sua maldade sendo uma espécie de vácuo ontológico, uma ausência de bem, sem qualquer qualidade positiva.

Por outro lado, considerando-se a auto-suficiência e a perfeição absoluta de Deus, o mundo da criação parece ser uma negação da divindade, ao invés da sua revelação. Este mundo não pode existir por si mesmo. É passageiro e não tem outro fundamento senão o próprio Deus. Não seria mais apropriado pensá-lo como “nada”, antes que “algo”, em consonância com a especulação dos neoplatônicos, como Plotino? O nada e o mal coincidem, assim como coincidem o ser e o bem. O mundo da criação é mau, portanto; não admira que esteja submetido ao Diabo. Esta conclusão era inaceitável para a ortodoxia cristã. Era tentadora, no entanto, e apareceu mais de uma vez nas margens do cristianismo. Na linguagem cristã escrita, a palavra “mundo” adquiriu conotações pejorativas (*mundus immundus*), divergentes das fórmulas gerais da teologia. Sugeriria uma oposição radical entre o Criador e a criação. O título de “Príncipe deste mundo”, atribuído ao Diabo no Novo Testamento, corroborava essas idéias. Toda a história do Cristianismo é atravessada pela noção de que a diferença entre o mundo e o Reino não se reduz a uma medida de grau. São como campos inimigos. Esta idéia não é tão presente na filosofia cristã inspirada no pensamento aristotélico, mas é forte na tradição de Agostinho (todo alemão conhece o hino de Lutero,

no qual o Príncipe deste mundo aparece como o senhor natural da realidade finita e perecível). É este, então, o enigma metafísico do Diabo: se somente Deus é *ser* no sentido próprio da palavra; se o nosso ser é divino na medida em que realmente é, não deveríamos então considerar toda a realidade criada como uma grande ilusão, que é má justamente por não *ser*, e que não é justamente por ser má? O enigma tem também o seu lado moral: se somente Deus é bom, como disse Jesus, não deveríamos então buscar o auto-aniquilamento por amor a Deus? Santo Agostinho afirmou que quando os homens seguem a sua própria vontade, eles são semelhantes ao Diabo. A queda do Diabo consistiu justamente no desejo de agir segundo a própria vontade. Este desejo em si mesmo, independentemente do objeto a que fosse dirigido, instaurou um pecado irreparável. Santo Anselmo de Canterbury também valorizou esta idéia. Em suma, a vontade do espírito criado, seja ele angelical ou humano, é má, não por se dirigir a um objeto determinado, mas pelo simples fato de ser uma vontade *própria*. Mas isto leva diretamente à teoria (nunca admitida por Santo Agostinho) de que o caminho da salvação está em uma perfeita passividade. Na passividade perfeita dar-se-ia uma identificação com Deus. Muitos místicos chegaram a esta consequência, evidentemente próxima da metafísica neoplatônica — se o *ser* é um, a diversidade das coisas é, por assim dizer, um *anti-ser*. A própria individualidade surge como uma patologia do *ser*. Devemos, pois, aniquilar tudo que faça de nós seres distintos, e buscar o retorno à unidade primordial do Absoluto. Nossa vitória sobre o Diabo realizar-se-ia no auto-aniquilamento. Acontece, no entanto, que a idéia cristã tradicional de salvação pressupõe, com toda clareza, a preservação da personalidade humana e as suas distinções, mesmo nas mais elevadas instâncias de união com Deus.

Essa questão, que não encontra solução satisfatória no Cristianismo, é reveladora da posição ambígua em que se acha o Diabo. Devemos lutar contra ele, mas temos razões ontológicas para temer que, em sua queda, ele arraste a totalidade do mundo criado, incluindo as nossas almas individuais. Os praticantes populares do Cristianismo não precisaram esquentar a cabeça com os problemas de consistência ontológica; e os metafísicos permitiram-se esquecer eventualmente os danos que as suas argumentações poderiam causar à massa dos fiéis; mas quando os dois lados da ontologia cristã se confrontaram, o enigma do ser e do mal, que é o enigma do Diabo, revelou-se sem solução.

ANTICRISTO

Além das funções que deveria cumprir no começo do mundo, o Diabo cristão teria ainda importantes tarefas a realizar em seu final. Foi ele quem pôs em movimento toda a história da humanidade, uma história de dificuldades, de sofrimento e de infelicidade. É natural, portanto, que se imagine que ele não vai desistir facilmente de suas conquistas, e que aumente consideravelmente as suas atividades na última fase da destinação humana. A literatura apocalíptica judaica pré-cristã possui a figura de um poderoso inimigo que, nos últimos dias, tenta

destruir a parcela fiel da humanidade. Sua imagem é semelhante, em parte, à dos tiranos históricos que perseguiram os judeus. Não é dito com clareza, contudo, que ele é o Diabo. Não é certo, tampouco, se Jesus pensava na figura diabólica quando falou dos falsos cristos que haveriam de surgir nas vésperas da Segunda vinda, iludindo o povo com falsos milagres (Mt. 24, 24-31; Mc. 13, 22-27). Os falsos profetas poderiam ser, por exemplo, pessoas recrutadas pelo Diabo em sua derradeira e terrível batalha. Quando São Paulo afirmou que a parusia seria precedida do domínio de um grande pecador (*homo ille scelerosus, filius perditus*) que pretende ser Deus (II Tes. 11, 2-12), não disse que o grande impostor seria o próprio Satanás. Nas cartas de São João, onde a expressão "Anticristo" é mencionada (I J. 11; 18; 22; 4,3; II J. 1,7), parece designar um nome genérico, aplicável a todos que não reconhecem a encarnação de Cristo. Mas é compreensível que o déspota cruel acabasse identificado com os monstros do Apocalipse, cujas características eram semelhantes às suas; e eles eram, sem dúvida, encarnações das forças do inferno. Consolidou-se, assim, a idéia de que a última e gloriosa vitória divina seria precedida de um crescimento dialeticamente radical da maldade na Terra. Os cristãos seriam perseguidos com a maior crueldade, e Satanás governaria o mundo.

O Anticristo foi identificado ao Diabo nos escritos de diversos autores cristãos dos primeiros tempos, entre eles Ireneus e Orígenes; e o interesse por ele voltou seguidamente na história do Cristianismo, sobretudo nos momentos de crise, desgraça e guerra. Muitos governantes e tiranos, inclusive alguns papas, foram identificados com a terrível Besta por autores ortodoxos e heréticos. A presença de tais personagens históricos era interpretada como um sinal do *escaton*. Entre os reformadores radicais do século XVI, corria a noção de que Roma seria a morada do Anticristo. Mais tarde, a figura do Anticristo perdeu em significação, tanto entre católicos como entre protestantes, juntamente, aliás, com o declínio das expectativas apocalípticas. Hoje, mal chega a ser mencionado nas grandes igrejas. Nunca desapareceu, contudo, das periferias do Cristianismo ou da literatura ocultista. Nelas, a especulação sobre o lugar e o tempo da chegada do Anticristo continua viva.

A figura do Anticristo concentrou todos os sentimentos negativos despertados pelos períodos de desgraças e grandes tensões na história da Europa. Ele modificava o sentido da desgraça e, afinal, ajudava as pessoas a resistir a ela — explicava as misérias da vida como um sinal da grande libertação que estava por vir, e transformava o desespero em esperança.

Deve-se notar, no entanto, que esta função específica do Diabo no fim da história continha idéias duvidosas para a ortodoxia. A imagem da última batalha entre as forças das Trevas e os regimentos celestiais poderia contaminar a imaginação cristã com aquela conhecida tendência dualista, desta feita por intermédio da literatura apocalíptica judaica. Segundo a filosofia cristã padrão, a onipotência divina limita a ação do Diabo àquilo que lhe é permitido (embora não causado) pelo Senhor. Nesses termos, o último confronto no Armagedon não teria fundamentos ontológicos ou morais. A vontade divina haveria de ser efi-

ciente sem maiores esforços, poderia se livrar do Diabo através de um simples decreto. A grande batalha seria compreensível apenas com a pressuposição de que o reino do mal é uma força independente que deve ser vencida por Deus antes que alcance o triunfo final. Assim, a história do Anticristo indicava, mais uma vez, a importância da herança maniqueísta no Cristianismo.

O DIABO MEDIEVAL

Nosso conhecimento do Diabo medieval vem de fontes diversas. Foi bem codificado em vários escritos teológicos e filosóficos de considerável autoridade, ainda que não figurasse com frequência nas declarações dos papas e dos concílios. É preciso observar, contudo, que embora todas as obras enciclopédicas e sumas da ciência cristã contenham capítulos sobre o tema, seus autores não se prolongavam especialmente nele. Os grandes mestres da igreja medieval não revelavam absolutamente aquele fascínio doentio pelo Diabo que se encontra em autores menores dos séculos XVI e XVII. O mais abrangente tratado demonológico medieval foi confeccionado pelo famoso erudito bizantino do século XI, Miguel Psellus (publicado em latim em Paris em 1977, *Dialogues de Energia seu Operatione Daemonum*).

Uma outra fonte é a arte popular e profissional, os espetáculos da paixão e do natal, a pintura e a escultura. A imagem do Diabo obtida destas fontes é, evidentemente, mais diferenciada e colorida do que a encontrada nas ascéticas obras doutrinárias. Outra fonte é a hagiografia, na qual existem inúmeros relatos da luta dos santos contra o tentador. Entre os santos que foram objeto de ataques e tentações satânicas, os casos mais famosos são os de Santo Antônio do Deserto (séc. III-IV), São Dunstan (séc. X), São Medard, São Benedito de Nursia, São Pelágio. As aventuras de Santo Antônio inspiraram uma rica iconografia.

Quanto aos grandes doutores, como Alberto, Tomás de Aquino, Boaventura, Duns Scot, suas teorias demonológicas não se diferenciam entre si a não ser em pequenos detalhes. Nas questões principais, seguiram os rastros de Santo Agostinho e outros doutrinadores pioneiros, enriquecendo a doutrina herdada em certos pontos específicos.

Façamos, como exemplo, um resumo do ensinamento de São Boaventura no *Breviloquium* e nos comentários à *Sentença II*:

Os anjos foram criados por Deus juntamente com o mundo material (decreto, no primeiro dia), como seres providos de memória, inteligência e vontade livre. São espíritos sem corpo e imortais (deve-se lembrar que Tertulino, Orígenes e Clemente de Alexandria julgavam que os anjos possuem um corpo sutil, invisível ao olho humano). Sua natureza é a mais próxima do ser divino, possuindo uma qualidade sublime que é a mais perfeita possível entre os seres criados. São, contudo, seres compostos, à diferença de Deus (mesmo nestes seres superiores, existe a diferença entre a potência e o ato). Nunca dormem e nunca se cansam (*semper mobiles et infatigabiliter operantes*). Os anjos decaídos também não estão presos à corporeidade. Um único indivíduo, como está escrito em

Marcos 5, 9, foi possuído por uma legião, ou seja, 6666 demônios. Ainda que incorpóreos, podem ser torturados pelo fogo, por efeito de uma ordem especial de Deus.

Os anjos superiores diferenciam-se, a um tempo, enquanto indivíduos e enquanto espécies. Mas os inferiores formam grupos genéricos (Tomás de Aquino, por sua vez, achava que cada anjo, qualquer que seja o seu nível hierárquico, forma uma espécie à parte). A queda foi necessariamente distanciada da criação por algum período de tempo, cuja duração não somos capazes de definir. A opinião contrária, pela qual os anjos teriam parado no próprio momento da sua criação, não se sustenta e mal se diferencia da teoria maniqueísta de que os diabos foram maus desde o princípio. A queda de alguns anjos foi iniciada por Lúcifer, anjo do mais elevado coral (ou seja, um serafim), fruto de sua recusa a submeter-se e de seu desejo de elevar-se acima de toda criatura. Apesar de seu imenso conhecimento, os anjos não foram capazes de prever, ou ao menos de prever com segurança, as conseqüências fatídicas de seu orgulho e de sua inveja. Derrubados pela própria culpa, tornaram a sua ruína irreversível, privando-se da visão de Deus (*factus est impenitens, obstinatus et excaecatus, et exclusus a Dei contemplatione*). Seu único e grande empenho está posto na tentação dos seres humanos, numa tentativa de levá-los à autodestruição. Perderam a sua antiga morada, *coelum empireum*, e habitam o *aer cadigmosas*, à exceção daqueles que atormentam as almas perdidas no inferno. (...)

É fácil compreender por que o pecado dos diabos é irreversível. Diferentemente da espécie humana, estavam bem próximos do Trono de Deus no momento da criação. Devido à própria excelência da sua condição, tiveram um tempo curtíssimo para deliberar sobre a sua sorte. E aí a divisão entre os dois tipos de anjos foi estabelecida para todo o sempre. Os anjos decaídos não podem ser salvos, e os anjos fiéis já não se podem desviar para seguir os passos dos irmãos condenados.

Existe uma hierarquia diabólica análoga à angelical. Iludindo as pessoas, utilizam o seu grande conhecimento e capacidade para realizar pseudomilagres. Podem também prever o futuro, não como profetas, com a certeza dada por Deus, mas de acordo com a sua superior inteligência natural. Seus milagres são falsos no sentido de que não são acontecimentos sobrenaturais. São apenas um aproveitamento inteligente das forças da natureza. As pessoas piedosas conseguem distingui-los dos verdadeiros milagres. Os diabos são capazes de introduzir-se no corpo humano, atormentando os seus donos, mas não conseguem verdadeiramente entrar direto na alma. É necessário que Deus o permita, seja para demonstrar a sua glória, seja para punir ou converter os pecadores, seja ainda para edificar os piedosos.

O Diabo medieval demonstrou sua força e capacidade na bruxaria, e organizou um culto para si no meio do povo. Na Idade Média, assim como mais tarde, a bruxaria implicava sempre uma participação dos demônios. As bruxas e seus perseguidores estavam de acordo quanto a isto (somente nos últimos tem-

pos encontramos bruxas que se definem como tal, negando no entanto qualquer conexão diabólica). Aos olhos da Igreja, a idéia da magia pressupunha também uma participação das forças das Trevas. Mas as pessoas que se dedicavam à magia nem sempre compartilhavam esta opinião da Igreja. Alguns garantiam ser ajudados por forças sobrenaturais que não eram diabólicas.

Não podemos senão especular acerca dos motivos de o Diabo preferir o uso de mulheres, ao invés de homens, como instrumentos para as suas pérfidas ações. Por muitos séculos, o predomínio feminino em tais assuntos foi uma realidade estatística inequívoca. O número de bruxas, por exemplo, foi certamente maior que o de bruxos. As esferas preferidas para a ação diabólica (sexo, crianças, cozinha) eram fortemente associadas às mulheres; mas o Diabo mesmo, via de regra, tinha características masculinas. Não é fácil, contudo, decidir sobre o que veio primeiro — o sexo do diabo e o seu campo preferido de ação, ou o fato de que se utilizava das mulheres como o seu instrumento. (...)

Michelet, em seu livro sobre a bruxaria (1862), explicou em termos de classe a epidemia de satanismo ao final da Idade Média:

“O povo pobre e oprimido, sabedor que a Igreja, e Deus portanto, fica sistematicamente com os opressores, buscou a ajuda do arquiinimigo da Igreja e de Deus. Esta explicação pode ser correta em alguns casos, mas certamente não tem validade universal. Os mais conhecidos exemplos de satanismo, ao menos, não se ajustam a esta interpretação. Não foram obra de pessoas decepcionadas e oprimidas. Por outro lado, o culto do Diabo não exerceu qualquer papel nas heresias populares importantes. As funções secundárias da bruxaria são facilmente compreensíveis: qualquer um podia ser o acusador nos períodos mais intensos de caça às bruxas. A arma apontava em muitas direções e era sobremodo eficaz. Não admira, portanto, (...) que as acusações de bruxaria se combinassem a todo tipo de interesses e conflitos humanos — políticos, financeiros, eclesiásticos, particulares e públicos.”

O DIABO MODERNO E AS BRUXAS

As atrocidades da caça às bruxas são descritas em inúmeros estudos e não há necessidade de repetir aqui aquelas histórias sombrias. Esteve ligada à Inquisição, embora não só a ela, desde o século XIII. A caça às bruxas foi permitida ou mesmo ordenada por alguns papas, a começar por Gregório IX (1227-1241), que nomeou na Alemanha o primeiro dos grandes inquisidores, Conrad de Marburgo. Ordenações e bulas especiais foram editadas nos séculos XV e XVI durante os pontificados de Eugênio IV, Inocente VIII, Alexandre VI, Leão X. Deve-se lembrar que a caça às bruxas não foi realizada sempre e em toda parte com o mesmo entusiasmo. Algumas províncias e algumas cidades foram objeto de ataques diabólicos, particularmente ferozes durante alguns anos. Dependia isto de várias circunstâncias, entre as quais, naturalmente, o empenho e a capacidade dos inquisidores.

Não é verdade, contudo, que a bruxaria e a caça às bruxas fossem “superstições medievais” superadas pelas “luzes” acesas pelo Renascimento. Se fosse assim, deveríamos observar um declínio sistemático da demonomania nos séculos

modernos, o que não ocorreu. O famoso manual dos inquisidores, lição enciclopédica sobre a bruxaria, *Malleus maleficarum*, foi escrito e publicado nos anos 80 do século XV. Seu autor ou inspirador foi o inquisidor alemão Jacques Sprenger. A obra teve inúmeras edições e foi traduzida para muitas línguas no decorrer do século e meio seguinte. Outra obra importante desta disciplina devemos a João Trittemius (*Antipallus mallificiorum*).

Os processos de bruxaria e o desmascaramento de devotos fiéis ao Diabo foram esporádicos na Idade Média. A verdadeira explosão de atividade satânica veio mais tarde, e as perseguições mais intensas às bruxas tiveram lugar na segunda metade do século XVI e primeira metade do XVII. São destes tempos as maiores monstruosidades da história da luta contra as forças infernais. Estiveram, com certeza, vinculadas às guerras religiosas que se seguiram à Grande Reforma. Os países e as regiões onde o conflito entre Reforma e contra-reforma foram os mais violentos, experimentaram também as mais intensas perseguições às bruxas. Católicos e protestantes competiram entre si na crueldade. Nenhum país europeu escapou à moda geral, mas a Alemanha, a França e a Escócia destacaram-se sensivelmente quanto às dimensões e à frequência dos processos. Em comparação com os séculos da Reforma e do Renascimento, a Igreja medieval foi cuidadosa e moderada na prática do desmascaramento dos demônios. A nenhum pensador medieval ocorreu jamais que o mundo estivesse tão povoado de bruxos que apenas alguns poucos felizardos teriam escapado ao serviço demoníaco. Esta idéia seria esposada com frequência alguns séculos mais tarde. As leis contra a bruxaria foram abolidas na maioria dos países ao final do século XVII, sobrevivendo ainda em alguns por várias décadas. Geralmente, sobrevivem lá onde as lutas religiosas haviam sido menos obstinadas, e a caça às bruxas menos epidêmica (Polônia, Áustria, Espanha). Parece que o Diabo interessou-se menos pela América. O famoso processo das bruxas de Salem nos anos 1692-93 foi um acontecimento excepcional, atípico para o Novo Mundo (os juízes, aliás, tiveram mais tarde de reconhecer o seu erro — coisa nunca acontecida na Europa).

Eis as idéias principais características da demonologia dos séculos XVI e XVII: a idéia do pacto assinado entre as bruxas e o Diabo; os sabás infernais, com rituais próprios e com a participação do Diabo em pessoa; a relação sexual de demônios masculinos e femininos com amantes humanos. Inúmeras confissões foram obtidas, é claro, pela tortura. Não há dúvida, contudo, de que muita gente se considerava bruxa e realizava magia destrutiva apelando para a ajuda do Diabo. A bruxaria e a perseguição às bruxas não são características exclusivas do mundo cristão. A maioria das sociedades primitivas (embora, de certo, não todas) possuía a magia socialmente aceita (produtiva e médica) e também a magia destrutiva, com a punição ou mesmo a morte de bruxos. (...)

É verdade, contudo, que o interesse pela demonologia diminuiu nas grandes igrejas no decorrer do século XVII. A obsessão com o satanismo, por outro lado, continuou viva em muitos autores, vivendo às margens das igrejas e em alguns sectários. Pierre Poiret, por exemplo, insistia que a maioria dos habitantes da Terra assinou um pacto formal com o Diabo. Aqueles que negam a realidade da

bruxaria, segundo ele, são justamente os principais suspeitos. Um dos truques mais corriqueiros do Demônio é convencer as pessoas de que ele não existe. Seus colaboradores são, pois, facilmente identificáveis ao negarem a sua existência.

A POSSESSÃO DIABÓLICA

Além das tentações e da bruxaria, o Diabo tentou por séculos realizar golpes mais ambiciosos: ligar-se a almas humanas. Os casos de possessão demoníaca são mencionados diversas vezes nos Evangelhos, e foram considerados por muitos dos primeiros doutrinadores da Igreja, inclusive Santo Agostinho. As práticas e as fórmulas do exorcismo foram consolidadas na Igreja desde os primeiros tempos. O fenômeno da possessão criou, no entanto, algumas dificuldades teóricas. É fácil conceber a ação do demônio no corpo humano, mas a união com a alma, ainda que parcial, é mais difícil. Feitos dessa ordem seriam possíveis somente a Deus, como é evidenciado pelos raros casos de experiência mística. Ora, na possessão ocorre um ataque direto do Demônio sobre a alma, alcançando algum tipo de união com ela. Todo o problema da relação entre o corpo e a alma estava em jogo nesta questão.

Pierre de Berulle, mais tarde Cardeal e fundador da Congregação Oratorium na França, publicou em 1599 um Tratado sobre os energúmenos, onde defendia a realidade da possessão contra naturalistas e céticos. Afirmou que os casos de possessão tornaram-se mais freqüentes desde o momento da encarnação, pois a maior ambição de Satanás é imitar Deus e realizar a união hipostática por conta própria. A possessão é um evento antinatural, no qual duas almas se fundem, por assim dizer, em uma única alma, união que resulta antes do ódio que do amor. Considerando-se a corrupção humana após a queda, cada um de nós pode ser vítima destes perversos ataques, até mesmo um bebezinho, no qual as portas são abertas para o Diabo não por pecados pessoais, mas pela degradação geral da natureza humana. Não há como resistir à possessão por meios naturais, tais como a medicina. Apenas a energia da Igreja e os exorcismos eliminam eficientemente essas inomináveis expressões da maldade demoníaca.

Parece então que a corrupção da natureza humana faz possível a possessão; e embora o energúmeno seja freqüentemente culpado das suas aflições, ninguém é capaz de livrar-se do assaltante pelas próprias forças, acabando por perder o controle sobre o seu corpo e a sua alma.

A possessão, assim como a bruxaria, acompanhou a história européia. A França do século XVII foi o cenário de alguns famosos casos de possessão individual e coletiva. O de maior repercussão foi o eficiente ataque do Diabo no Convento das Ursulinas em Loudin, nos anos 30. Dois dos atores principais do drama descreveram-no em detalhes: Madre Joana dos Anjos e o exorcista principal, Pe. Jean Joseph Surin, da Companhia de Jesus (...). Os atormentadores da Madre Joana incluíam-se entre os mais elevados dignitários da hierarquia infernal, a partir do próprio Leviatan. Um deles, Isacaron, Demônio da luxúria,

foi forçado a um juramento e confessou aos exorcistas vários segredos das zonas infernais.

Foi então revelado que a causa imediata da revolta dos anjos e sua queda foi a informação, transmitida por Deus, de que pretendia assumir a forma humana. Os revoltados recusaram-se a curvar-se em adoração diante de uma figura humana (a teoria de que a queda dos diabos teria por causa o ódio a Jesus era já conhecida na teologia católica. Foi defendida por Francisco Suarez, entre outros). Pela mesma fonte somos também informados sobre o número dos demônios (os mais elevados na hierarquia, ex-serafins, chegam a 30 milhões; os inferiores são em menor número).

O livro de Surin é digno de nota, porque é o mais próximo, em toda a literatura, daquilo que poderíamos chamar um relato de primeira mão. Depois de uma batalha bem-sucedida com o Diabo, Surin tornou-se objeto da fúria diabólica e foi possuído por 20 anos. Conhecemos também em detalhes a história do seu sofrimento graças às suas cartas e memórias. Revelava nelas uma personalidade dividida: uma parte da sua alma fora violentada e possuída pelo Diabo, enquanto a outra permanecia em união com Deus.

TRÊS FACES DO DIABO

Nos séculos XVIII e XIX, até os nossos dias, o Diabo manteve-se sempre vivo, embora fosse forçado a uma vida subterrânea. Foi ridicularizado por muitos autores do Iluminismo e tratado como um triste produto da ignorância, uma lamentável relíquia do obscurantismo, um estranho caso de "alienação" religiosa (devido a razões não muito claras, a humanidade gostaria de "personificar" os seus defeitos).

Mesmo sem contar a viagem de Swedenborg ao inferno (*De Coelo et eius mirabilibus, et de inferno*), pode-se dizer que o Diabo foi uma figura bastante popular entre os românticos. Foi às vezes tratado humoristicamente, e outras tantas com a maior seriedade. Perdurou na literatura ocultista do século XIX, na obra de Eliphaz Lévi (sob o pseudônimo de Alfons Louis Constant), de Papus (pseudônimo Gérard Encauss) e outros. Surgiu novamente como uma figura fascinante da poesia, do romance e da pintura no neo-romantismo, em toda a Europa. Os vários aspectos do Diabo alternaram-se segundo o tempo e as circunstâncias culturais. Podem-se distinguir três principais faces do Diabo: terrível, grotesca e trágica.

A face terrível do Diabo é a mais próxima do ensinamento oficial católico e protestante. Transparece na pintura e na escultura religiosas, nos sermões e tratados demonológicos. É o impiedoso e cruel mestre do fogo e do gelo, que se compraz com os indizíveis sofrimentos dos condenados. (...)

A face grotesca é igualmente antiga. Encontra-se no folclore popular mundo afora, incluindo a China, em numerosas lendas, histórias e anedotas populares. Algumas delas foram incorporadas pela grande literatura. O Diabo grotesco aparece muitas vezes nos festejos natalinos. É um Demônio tolo e desajeitado, que

se deixa ludibriar pelo camponês esperto. É às vezes provido de um ótimo senso de humor. A sua presença e o insucesso das suas imposturas reforçam os sentimentos positivos que temos de nós mesmos, diminuindo ou limitando o lado terrível do impiedoso sádico do Reino das Trevas. Os *jinn*s islâmicos também evidenciam vez por outra uma característica grotesca e divertida, como por exemplo nas *Mil e uma noites*.

O Diabo trágico é sobretudo uma figura literária. Milton, autor de *O paraíso perdido*, foi talvez o principal responsável por esta imagem do Diabo: tem dignidade e uma inteligência fria; é um perdedor orgulhoso; conhece a sua sorte, e ainda que pudesse se salvar, inclinando-se diante do Senhor e confessando a sua culpa, preferiria sofrer; sua desobediência é respeitável; *Non Serviam* é a sua divisa; o inferno é a *terra irredenta* de Deus, não lamentável depósito dos decaídos.

Parece que o Diabo grotesco foi mais popular entre os românticos, enquanto que o Diabo trágico foi o Diabo *par excellence* do neo-romantismo. Mefistofeles, de Goethe, reuniu dimensões terríveis e trágicas. O Satanás de Baudelaire é, sobretudo, o Satanás de Milton.

O Diabo é associado com diversos animais — seus disfarces, súditos ou símbolos. Seus animais preferidos são a cobra e o bode (é assim que aparecia nos sabás), mas há outros que também são utilizados: morcegos, corvos, leões, dragões, cães, sapos, elefantes. Há casos de animais queimados devido às suas relações com o Diabo, e há os de animais por ele possuídos, como galos, por exemplo. O Diabo foi freqüentemente pintado em formas monstruosas, combinações esdrúxulas de diversos animais. Não é claro por que a cobra e o bode foram privilegiados.

QUANTOS SÃO?

Nunca houve consenso quanto ao número exato dos diabos. O Talmud babilônico afirma que cada pessoa possui mil espíritos do lado direito e outros mil do lado esquerdo, o que daria uma soma impressionante, sobretudo considerando-se a população atual da humanidade. Indicações pouco claras no Capítulo 12 do Apocalipse sugerem que um terço de todos os anjos tomou parte na grande revolta, mas nenhum número absoluto é mencionado. Certo bispo do século XV apresentou um total de 133.306.688. Vierus reduziu este número a alguma coisa acima de 44 milhões. No século XVII, contudo, alguns pensadores liberais afirmaram que Satanás é nome próprio referente a uma única entidade. Tivemos portanto monodemonismo ao lado de polidemonismo. As diferenças de opinião nesta matéria são vastas, portanto. Não há qualquer declaração oficial da Igreja a este respeito.

O DIABO REJEITADO PELA IGREJA

Considerando-se a importância do papel do Diabo na interpretação cristã da história cósmica e humana (sem ele, não haveria a queda da humanidade, e

não haveria portanto a Redenção e a Encarnação; não haveria morte, sofrimento, trabalho; é possível que não houvesse o conhecimento), é impressionante a pobreza de informações a seu respeito nas fontes oficiais da Igreja. O Diabo não foi incluído no Credo de Nicéia. Seu nome aparece ocasionalmente nas fórmulas do batismo e nos dogmas concernentes à redenção e à queda do ser humano. O que aprendemos sobre ele nas afirmações dogmáticas compõe contudo um *corpus* bastante pobre. Na história da Igreja católica foi mencionado oficialmente apenas algumas vezes, por ocasião de condenação de doutrinas heréticas, em geral de herança maniqueísta. (...)

Não dá para construir um bom *corpus* demonológico só com este material. A esperança teológica tentou cuidadosamente, ao longo dos séculos, compensar a pobreza das afirmações dogmáticas. Desde o século XVIII, a teologia católica tornou-se cada vez mais econômica nas questões demonológicas, as quais foram, por sua vez, apropriadas pelas forças religiosas periféricas: ocultistas, satanistas amadores, grupos sectários marginais, algumas personalidades. Em nosso século, a maioria dos teólogos parece embaraçada e envergonhada com o problema do Diabo. Dão a impressão freqüente de que prefeririam livrar-se daquilo que lhes parece ser uma relíquia embaraçosa. A teologia liberal, católica e protestante, simplesmente evita o mundo demoníaco, ou menciona-o apenas como uma metáfora, um símbolo tradicional, uma abstração. As pesquisas demonológicas nas grandes igrejas tornaram-se uma raridade (o volume *Études Carmelitaines*, dedicado a Satanás, é uma exceção). Alguns escritores amadores cristãos, contudo, não o esqueceram. Deve-se lembrar a seleção de cartas escritas pelo Diabo mais velho ao debutante, publicada por C. S. Lewis (*The Screwtape Letters*, 1942, e também *Screwtape Proposes a Toast*); a obra de Papini, que renovou a teoria de Orígenes, anunciando que a salvação está ainda aberta para os anjos decaídos (*Il diavolo*, 1953). A confirmação do ensinamento tradicional da Igreja sobre o Diabo, feita pelo Papa Paulo VI, em 1972, não obteve maior repercussão.

Está claro, contudo, que o Diabo não entregou os pontos. O interesse pela sua atividade cresceu na última década no mundo ocidental, fora do âmbito das grandes igrejas. A popularidade de livros e filmes dedicados ao Diabo, à bruxaria e a temas afins, como vampiros e lobisomens, dá testemunho de que a sensibilidade humana para com o Reino das Trevas continua viva. (...) Assim, o Diabo rejeitado pela Igreja mudou-se para as formas religiosas marginais, e de lá faz o caminho de volta, reconquistando terrenos, ao invés de se deixar cair no esquecimento da escuridão. A angelologia no sentido próprio, que pesquisa a vida e as características dos anjos leais, praticamente não existe (teremos de esperar que o livro sobre os anjos, publicado em 1975 pelo popular pregador norte-americano Billy Graham, mude a situação quanto a este aspecto).

A ESTRANHA SITUAÇÃO DO DIABO NO MUNDO DE HOJE

O declínio do Diabo na Europa em seguida ao século XVIII, sobretudo no Cristianismo tradicional, é freqüentemente explicado como um fruto do raciona-

lismo crescente, do esclarecimento geral e da invasão dos costumes científicos no pensamento humano. Basta um pouco de reflexão, contudo, para lançar sérias dúvidas sobre essa explicação. A popularização das doutrinas racionalistas e o culto da ciência, no sentido adotado em nossa cultura desde o século XVIII, deveriam atingir a Deus com força maior do que aos anjos, sejam eles decaídos ou não. No entanto, é o contrário que ocorre. Um absoluto pessoal é mais difícil de aceitar nos limites do rigor racionalista e mais difícil de compreender com as categorias científicas. Não conseguimos explicar, nem conceber, de que maneira um Deus pessoal possa ser infinito e onipotente. Não compreendemos por que deveria criar um mundo de coisas finitas e vulneráveis à corrupção. Não sabemos ainda, apesar das bibliotecas sobrecarregadas de tratados teológicos, como permite que o mal tenha tamanho poder etc. Todas as tentativas de um melhor esclarecimento dos atributos divinos, bem como de Seu método de dirigir o mundo, segundo as categorias racionais, levaram sempre a contradições insolúveis: como conciliar a onisciência divina com a liberdade humana; como um Senhor onipotente e bom permite que o mal domine o mundo; como podem a graça e a natureza coexistir; ou ainda, nos termos de um mundo especificamente cristão, como é possível a Santa Trindade e como poderia Deus assumir a forma humana. Alguns teólogos, sobretudo aqueles de orientação panteísta e mística (Nicolau de Cusa é o mais famoso entre eles), afirmam que a nossa lógica, com o princípio da não-contradição, inclusive, é inadequada para se pensar Deus e a infinitude. Ora, a maioria dessas dificuldades desaparece quando pensamos sobre os diabos e os anjos. São criaturas finitas; seu conhecimento e sua inteligência são limitados; ainda que consideravelmente superiores aos humanos, são semelhantes aos nossos. Parece ser muito mais fácil compreender tais criaturas e ser mais provável que as encontremos algum dia. Se o espírito incorpóreo é concebível (discute-se muito quanto a isto entre os filósofos, numa linguagem racionalista), a existência de seres angelicais, bons ou maus, não é absurda, contraditória ou impensável. No entanto, sabemos que a crença em Deus em nossa cultura é mais respeitável do que a crença nos anjos. Estes são rotineiramente apresentados como um fruto de superstições e como sobrevivências do obscurantismo.

Se do ponto de vista racionalista a crença na existência dos anjos não é mais irracional do que a crença na existência de Deus, antes o contrário, devemos buscar outras explicações para o declínio do Diabo. Algumas hipóteses explicativas podem ser apresentadas, as quais não são necessariamente exclusivas ou contraditórias entre si:

1. O Diabo existe, mas devido a razões que desconhecemos prefere iludir-nos com a idéia de que é uma fantasia;
2. As grandes igrejas sofrem uma enorme pressão da crítica atéia e fazem-lhe uma concessão ambígua — não podem abdicar de Deus, mas podem, sim, evitar o assunto dos anjos e não mencioná-lo no ensinamento público;

3. As grandes igrejas, embaraçadas pelo fato de que a idéia do Diabo está vinculada historicamente com a caça às bruxas, nos séculos XVI e XVII, preferem não associar aquelas perseguições aos seus credos;
4. A humanidade, sobretudo suas camadas mais esclarecidas, torna-se cada vez mais otimista (com ou sem razão, mas com certeza não como um resultado lógico de análises racionais). Afasta então a crença no Diabo, pois ela ameaça a esperança na construção de um mundo pleno de felicidade, satisfação e fraternidade.

Se esta última hipótese (n.º 4) é correta, ela requer, por sua vez, alguma explicação. Poderíamos talvez relacioná-la com a primeira hipótese: as razões por que o Diabo prefere que não criamos em sua existência tornar-se-iam então evidentes.

CONCLUSÃO

A origem do Diabo em nossa cultura não é conhecida. Neste sentido, ele é tão misterioso quanto todos os símbolos religiosos fundamentais e todas as crenças que dão sentido ao mundo. O Diabo, assim como outros fenômenos culturais universais, assumiu, é claro, formas as mais diversas e participou de todos os tipos de conflitos humanos. Todas as funções secundárias que exerceu (psicológicas, políticas ou artísticas) não fundamentam, contudo, quaisquer conclusões quanto às suas origens ou eventual desaparecimento. O fato de que os símbolos religiosos foram inseridos em todas as questões humanas, e aproveitados para todos os fins possíveis, não demonstra absolutamente que possuam um caráter apenas instrumental. Ao contrário, faz pensar que possuem sentidos universais, a-históricos e autônomos.

Não é provável que o Diabo desapareça da vida humana. Apesar de todos os disfarces e apesar de declínios temporários, tornou-se um elemento duradouro da cultura. Se a religião sempre foi uma tentativa de dar sentido à totalidade da vida humana — uma exigência que a ciência não é capaz de atender —, então o Diabo é um elemento irremovível de um mundo com sentido. É questionável, igualmente, se devemos desejar o seu desaparecimento. Sua presença mantém viva em nós a sensibilidade para o mal. Faz com que sejamos sensíveis e céticos diante de esperanças otimistas de uma salvação total de tudo e de todos, ou de uma harmonização de todas as energias ativas no mundo. A fé na salvação universal existiu, com certeza, também no Cristianismo. É uma tradição que nunca morreu, e que ainda está conosco. Nela, o Diabo está ausente. Ela é portadora de ilusões e de falsas esperanças, que só fazem bem ao coração do Diabo.

O *sexo bruxo**

Jacqueline Pitanguy**

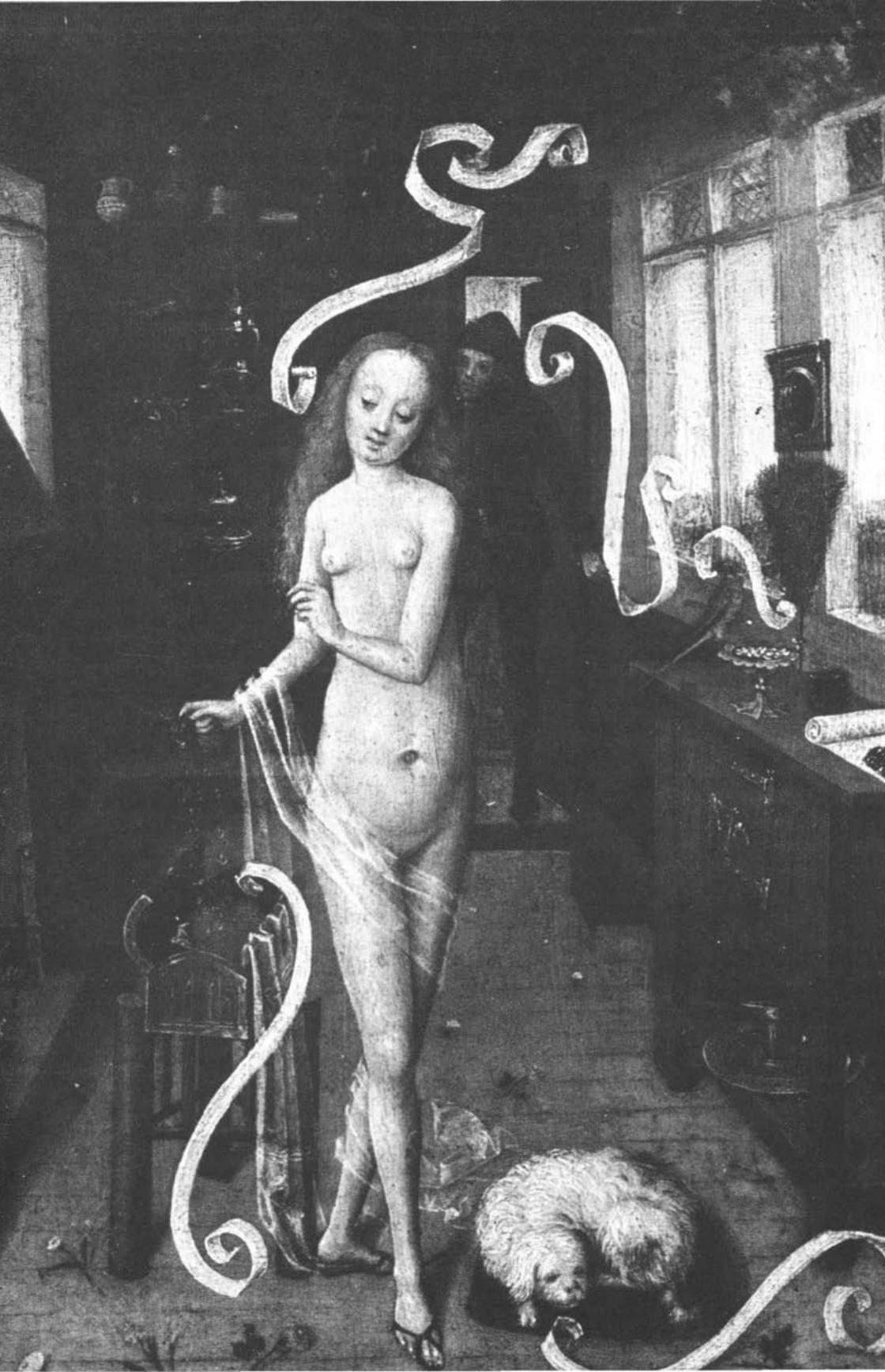
I — INTRODUÇÃO

As análises das práticas e estruturas de poder têm, freqüentemente, colocado em segundo plano o desvendamento das formas como a assimetria sexual se processa e se reproduz em sociedades históricas concretas. É somente a partir da última década que as ciências sociais vêm incorporando, em forma mais significativa, a análise das relações entre os sexos como objeto de estudo.

Dentre as inúmeras questões que se abrem neste campo, vem me intrigando, particularmente, a associação que diversas culturas, em diferentes momentos históricos, estabelecem entre a mulher e o mal. As palavras de Pitágoras de que “existe um princípio bom que criou a ordem, a luz e o homem, e um princípio mau que criou o caos, a escuridão e a mulher” — devendo ser entendidas na especificidade das relações sociais em que se inserem — indicam, entretanto, uma polarização na definição dos sexos, que parece ecoar ao longo da História. Refiro-me aos discursos que falam de “essências”, de “naturezas” ou de “princípios” diversos e opostos para homens e mulheres e que, deslocando a assimetria sexual do campo das relações sociais que a produzem, reafirmam -o

* Este trabalho é parte da tese “A bruxa como categoria política de acusação”, que a autora está desenvolvendo para o Doutorado na USP.

** Socióloga — Doutoranda da USP em Ciência Política.



“fixo” e o “eterno” — porque “natural” — da condição social do homem e da mulher.

É, portanto, sobre a produção social de uma “natureza” feminina impura, desordenada e maléfica, sobre as práticas e discursos que instituem o que é desordem e malefício e, conseqüentemente, o que é ordem e bondade para o sexo feminino, que me proponho a levantar, neste artigo, algumas questões. Dentro desse campo de indagações bastante amplo, a instituição histórica da figura da bruxa, tomada enquanto metáfora do mal, constitui a questão central.

O discurso inquisitorial é o lugar privilegiado para a observação do surgimento desta categoria social “maldita”, pois, através dele e das práticas punitivas que ele instaura, esta categoria se concretiza historicamente: milhares de mulheres foram, de fato, queimadas enquanto bruxas:

“A ordem de seu Bispo (1515), Genebra queimou, no espaço de três meses, nada menos que 500. O Bispado de Bamberg queima, de uma só vez, 600 e o de Wurtzburgo 900. (...) Remy, no seu livro dedicado ao Cardeal de Lorena (1519), dá como certo o fato de ter queimado, em dezesseis anos, 800 feiteceiras. (...) Esta comissão (do parlamento de Bordéus, em 1609) julgou em quatro meses umas 60 ou 80 feiteceiras e examinou 500 igualmente marcadas com o sinal do diabo...”¹

Sendo discurso inquisitorial uma prática institucional historicamente situada, o fenômeno da caça às bruxas — que é ao mesmo tempo o processo de fabricação desta categoria — encontra seus nexos na dialética interna e na evolução da sociedade medieval e renascentista. Seus parâmetros correspondem, portanto, aos limites históricos daquele universo econômico, político e cultural, pois não é possível oferecer uma definição de bruxaria comum a momentos diversos e sociedades diferentes.

A literatura referente à bruxaria européia é unânime em apontar a inexistência de informação documental a partir das “próprias bruxas”: suas vozes aparecem unicamente nos documentos acusatórios. A bruxaria só adquire, portanto, realidade histórica, no momento em que autoridades religiosas ou laicas a tornam objeto de perseguição. Sem negar a possibilidade da existência de um núcleo de práticas sobre as quais tenha se apoiado a elaboração teórica do fenômeno, pode-se, no entanto, afirmar que a história da bruxaria, neste contexto histórico-cultural, é, basicamente, a história de sua perseguição.

Este trabalho indaga sobre a coerência interna e a lógica social do processo de produção da categoria bruxa e representa, neste sentido, uma tentativa de recolher cinzas espalhadas desordenadamente e vozes esquecidas:

“Na quinta-feira, XVI dia do dito mês de setembro, ela foi condenada e julgada (diante do tribunal do Príncipe Soberano de Neuchatel) a ser levada ao local de execução dos malfetores e a ser queimada viva, de forma a que seu corpo se transforme em cinzas,

¹ MICHELET, Jules. *Sobre as feiteceiras*. Lisboa, 1974, ed. Afrondite. pp. 180-184-190.

a fim de que, quando soprem os quatro ventos, eles as levem (as ditas cinzas) de maneira que não reste nenhuma memória dela.”²

II — DEMONOLOGIA

Pode-se tomar a instauração da Inquisição como um posicionamento do aparato hierárquico da Igreja, dentro do qual se desenvolve então, fundamentalmente, o Cristianismo, no sentido de compreender, interpretar e dominar o universo religioso da Idade Média que, impregnado por concepções do paganismo greco-romano e germânico, comportava ainda uma diversidade de seitas religiosas que se pretendiam alternativas à ortodoxia da Igreja.

A dinâmica da atuação da Inquisição como agente de Cristianização pode ser descrita, a grosso modo, por três linhas gerais:

- a perseguição à heresia, principalmente às seitas dos cátaros e valdenses, nos séculos XII e XIII;
- a perseguição aos judeus e cristãos-novos, desenvolvida essencialmente na Península Ibérica.
- a perseguição à bruxaria, particularmente relevante nos séculos XVI e XVII, e nas regiões hoje correspondentes à França, Itália, Alemanha, Áustria, Suíça...

O século XIV assiste a importantes transformações na organização política e econômica da sociedade medieval. A grosso modo, entre tais transformações que instauram as bases do capitalismo e desarticulam os alicerces políticos e econômicos do sistema feudal, destacam-se o fim do Império, a crise do papado, o surgimento de forças políticas e econômicas como a cidade, o príncipe territorial, o Estado Nacional... Do ponto de vista jurídico, os antigos processos da ordália, do juramento, do duelo judiciário ou da transação entre particulares vão sendo substituídos pelo procedimento do inquérito, estabelecido primeiro nos tribunais eclesiásticos, em seguida na jurisprudência leiga.

Este século assiste também a uma sucessão de epidemias que chegam a acarretar um bloqueio do crescimento demográfico e um deslocamento populacional significativo em direção às cidades, com o abandono das vilas e núcleos rurais, menos aparelhados no combate às pestes. Ao mesmo tempo, nas cidades, a nova classe mercantilista tende a assumir maior peso nos mecanismos de poder.

É neste período, amparada na insegurança coletiva própria às épocas de rápida transformação e na visão religiosa de mundo que lhe é característica, que se estabelece, através de dispositivos papais e tratados demonológicos, a realidade da bruxaria, modificando-se o pensamento da Igreja a este respeito.

² Sentença do processo de Claude Brunye, 1568. Citado por R. Muchembled, in *La Sorcière au Village*. Paris, 1979, ed. Archives Gallimard, Julliard.

De fato, no século X a lei canônica (*Canon Episcopi*) conclui que os que acreditavam em vôos noturnos, metamorfoses e poder das bruxas em modificar o tempo eram infiéis e pagãos. Até meados do século XIV, reuniões noturnas nas florestas, resquícios do paganismo, não eram consideradas pela Igreja como magia herética. O posicionamento desta instituição frente ao universo de crenças e práticas religiosas parece ter seguido dois movimentos básicos: por um lado a crença mágica é assimilada à heresia popular. Por outro, posteriormente, a heresia é assimilada ao malefício. No âmbito do paganismo, a magia era punida em razão direta dos danos materiais que provocava. Esta concepção foi gradualmente substituída pela visão eclesiástica, segundo a qual a magia era, em si, um crime, independentemente de seus efeitos concretos.

Assim, por exemplo, a idéia do vôo humano pelo ar, concepção antiqüíssima que exercerá relevante papel no que se refere à caça às bruxas, só vem a ser considerada como fenômeno real e herético no final do século XIV, e como fenômeno maléfico — posto que esta transposição do corpo se daria com a ajuda do Demônio — no século XV. Desta forma, apesar de que em 1320 o manual inquisitorial de Bernard Gui, *Practica Inquisitionis Haereticae Pravitates*, levanta a suspeita de que mulheres cavalgavam pelo ar no séquito da divindade Diana, a própria Igreja ainda não admite esse fenômeno como real. Só no final desse século ela reconhecerá a real eficácia da magia, sendo que no século seguinte ocorre uma reversão em sua posição: antes era herege quem acreditava na bruxaria; agora é herege aquele que não acredita na mesma. Passa a ser considerada diabólica a tese de que a magia é ilusória, pois, ao mascarar a realidade, tal tese permitiria sua difusão. Como afirma Szacs:

“Os homens que acreditavam na feitiçaria criavam feitiçeiros ao atribuir esse papel a outros e, às vezes, a si mesmos. Dessa maneira, literalmente, fabricavam feitiçeiros cuja existência, como objetos sociais, provava a realidade da feitiçaria.”³

A partir, portanto, do século XIV, e mais precisamente durante o século XV, a crença na bruxaria enquanto intermediação com o Demônio é ordenada em um coerente complexo de tratados demonológicos, nos quais ela é sistematizada em categorias teológico-jurídicas.

É possível pensar, como o faz Trevor-Hoper, que tais tratados representassem um esforço de sistematização do Reino das Trevas, sistematização esta complementar àquela já realizada pela *Summa Theologiae* com relação ao Reino de Deus.

O pacto com Satã, a relação sexual com o Demônio e a estrutura hierárquica e sistemática do reino de Satanás são assim elaborações teóricas do final da Idade Média. Até o século XV, era rara a perseguição à feitiçaria, sendo que, ao ocor-

³ SZACS, Thomas S. *A fabricação da loucura*. Rio, 1978, Zahar ed. p. 20.

rer, esta tinha caráter individual, e os acusados respondiam pelo uso de sortilégios, mas não por diabolismo.

Pode-se afirmar que dos séculos XV a XVII, a definição de bruxaria na Europa diz respeito, sobretudo, à comprovação do estabelecimento de contato com o Demônio. Esta ocorrência principal, caracterizante do delito, se acompanha de outros fatos complementares: o lugar e a forma de contato, o transporte ao local (o vôo), os sinais ou marcas comprobatórias do encontro com Satanás, os malefícios decorrentes...

A sistematização da estrutura teórica da demonologia estaria terminada nas duas últimas décadas do século XV. Datam daí dois documentos que marcam o início da caça às bruxas como um fenômeno sistemático e centralizado, diverso portanto da esporadicidade com que se caracterizava até então: trata-se da Bula *Summis Desiderantes Affectibus*, promulgada pelo Papa Inocêncio VIII, em 1484, e do tratado demonológico *Malleus maleficarum*, de 1486, obras dos dominicanos Heinrich Institor (Krämer) e Jakob Sprenger. O advento da imprensa favoreceu a difusão destas obras, que se multiplicaram pela Europa em inúmeras edições. A propagação e o raio de influência deste livro fica evidente se se considera que as bibliotecas européias têm em torno de 29 edições, realizadas na Alemanha, Itália, França e Suíça, entre 1494 e 1669.

Naquela bula, Inocêncio VIII delega a Institor e Sprenger a reorganização da Inquisição na Alemanha, ao mesmo tempo em que reforça os poderes do Santo Ofício frente às autoridades eclesiásticas locais:

“... chegou realmente aos Nossos ouvidos, afligindo-Nos com amarga tristeza que, em alguns lugares do Norte da Alemanha, bem como nas províncias, cidades, territórios, distritos e dioceses de Mainz, Colonia, Trêves, Salzburg e Bremen, muitas pessoas de ambos os sexos, sem preocupação com sua própria salvação e afastando-se da Fé Católica, se abandonaram a demônios, *incubi e succubi*. (...) Em virtude de Nossa autoridade Apostólica, Nós decretamos que os acima mencionados Inquisidores (Institor e Sprenger) recebam poder para proceder a justa correção, prisão e punição...”

Já o *Malleus maleficarum*, considerado por muitos como o mais eficaz dos tratados demonológicos, tem por objetivo principal refutar, utilizando o método escolástico, qualquer argumento que lançasse dúvida sobre a realidade da bruxaria. Este tratado ampara-se na definição de bruxaria como crime de lesa-majestade, afirmando: “Quando for levantada uma acusação deste tipo, qualquer um pode dar evidência, tal como nos casos de lesa-majestade. Porque a bruxaria é alta traição contra a Majestade de Deus, razão pela qual devem ser levados à tortura a fim de que confessem.”

Este modelo demonológico fornece o arcabouço teórico e os instrumentos legais para as grandes perseguições que sacudirão a Europa nos séculos XVI e XVII e que se verificam com igual intensidade nos países protestantes. De fato, tanto Lutero como Calvino aderiram à proposição de que a bruxaria era real e herética, fundamentando-se na Bíblia para legitimar a perseguição.

Uma abundante literatura demonológica de origem laica e religiosa prolonga o impacto do *Malleus*: em 1579, Jean Bodin, intelectual humanista autor da *Republica*, publica *De La Demonomanie des Sorcières*, onde contra-argumenta a tese levantada pelo médico Johan Weyer de que as mulheres acusadas de bruxaria estariam, de fato, sofrendo alucinações causadas pelo Demônio; Nicolas Remy, advogado e caçador de bruxas, publica *Demonolatreae*, que se soma aos trabalhos de Martin del Rio (1599), Henri Bouguet (1602) e Pierre de Lancre (1612).

Um frenesi de perseguições, que se estendem pelo final do século XVI e início do XVII, é alimentado por esta produção teórica, cuja pretensão de oferecer explicações totalizantes transparece claramente nas palavras de Remy:

“Tudo que é desconhecido deriva, pelo que me consta, do maldito domínio da demonologia; porque não existem fenômenos inexplicáveis. Tudo o que não é normal é obra do Demônio.”⁴

Cabe ainda ressaltar que, no modelo demonológico, importa não apenas a definição da bruxa ou bruxo como criatura maléfica mas, sobretudo, o caráter coletivo deste malefício. Os tratados demonológicos falam, assim, de seitas, de grandes movimentos sociais organizados que, enquanto tais, ameaçam a ordem “natural” e social.

Tentar compreender por que, a partir da conclusão deste arcabouço teórico, a perseguição à bruxaria se manteve por mais de 200 anos, significa perguntar não só sobre o seu conteúdo intelectual, mas também pelo seu significado social. Como afirma Trevor-Hoper:

“Quando dominada por um grande medo, a sociedade procura, naturalmente, pelo estereótipo do inimigo e, desde que a bruxa se tornou o estereótipo, a bruxaria será a acusação universal.”⁵

O estabelecimento da bruxaria como realidade permitiu que, nestes séculos, as idéias de desordem e desvio com ela se confundissem. Era a bruxa o estereótipo social do medo e do perigo. Sinalizando o proibido, esta figura maléfica indicava, ao mesmo tempo, o permitido, ressaltando publicamente, pelo mesmo efeito, o aceitável e o inaceitável. Confundindo-se com a desordem, sinalizava, simultaneamente, fronteiras da ordem.

Entretanto, a bruxaria não tem apenas um caráter genérico de sinalização de todo o mal: ela é o mal específico da mulher.

⁴ REMY, Nicolas. *Demonolatria*. Citado por Rossell Hope Robbins, in *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. New York, 1959. Crown Publishers Inc.

⁵ TREVOR HOPER, H. R. “Witches and Witchcraft; An Historical Essay”. In: *Encounter* (II), 1967, 28, 3-25 June e (II) 1967, 28, 13-34 May.

III — O SEXO BRUXO

I

"A maldade da mulher é tratada em *Eclesiasticus XXV*: 'Não existe nenhuma cabeça por sobre a cabeça da serpente: e não existe nenhuma vingança maior que a vingança da mulher. Eu prefiro viver com um leão e um dragão do que manter casa com uma mulher (...).' Por este motivo, S. João Crisóstomo afirma, no texto, 'Não é bom se casar: o que mais é a mulher além de uma inimiga da amizade, uma inescapável punição, um mal necessário, uma tentação natural, uma calamidade desejada, um perigo doméstico, um mal da natureza, pintada com cores suaves.' *Malleus maleficarum*.

"Tu deverá usar sempre o luto, cobrir-te de farrapos e machucar-te pela penitência a fim de reparares o erro de teres feito com que o género humano se perdesse... Mulher, tu és a porta do diabo." Tertuliano.⁶

Da Pandorra grega, que abriu a urna contendo todos os males, à Eva judaica, que come do fruto proibido e induz o homem a fazê-lo também, a mulher tem sido, em diferentes culturas, associada à origem do mal, inspirando medos diversos no homem.

Apesar de a atitude de Jesus Cristo para com o sexo feminino, expressa nos Evangelhos, não só denotar caridade mas ser, inclusive, inovadora com relação à tradição judaica (Jesus cerca-se de mulheres que o acompanham até o momento final, sendo as primeiras testemunhas da Ressurreição), o patriarcalismo judaico e o greco-romano, próprios do contexto cultural onde se desenvolve o Cristianismo, concorrem para que, já com São Paulo, o discurso da Igreja relativo à mulher se apresente de forma ambígua. De fato, ora este adquire características universalistas e libertárias — "Não existe nem judeu nem grego, nem escravo nem homem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós fazeis um em Jesus Cristo." (Galatas, III, 8) — ora explicita, claramente, a autoridade do homem sobre a mulher —

"...as mulheres devem calar-se nas assembléias porque não lhes é permitido tomar a palavra: que elas se mantenham na submissão como a própria lei o diz." (I Coríntios, XIV, 35).

A Igreja parece, assim, defrontar-se com o problema da conciliação entre a idéia de igualdade proposta nos Evangelhos e a idéia de inferioridade da mulher, própria ao pensamento judaico e greco-romano. Para St. Agostinho, possuindo todo o género humano corpo e alma, enquanto nos homens a matéria reflete o espírito feito à imagem de Deus, na mulher apenas a alma possui reflexos divinos, pois seu corpo constitui um permanente obstáculo ao exercício da razão.

⁶ Tertuliano, citado por Jean Delimaux in *La Peur en Occident*. Paris, ed. Faillard, 1978. p. 311.

St. Tomás acompanha a St. Agostinho, afirmando que a mulher foi criada de forma mais imperfeita que o homem, mesmo no que toca à sua alma, e reafirma a inferioridade biológica da mulher, baseando-se na ciência aristotélica em que só existia, na realidade, um único sexo, o masculino, posto que a mulher não desempenhava papel ativo na concepção, sendo apenas receptáculo do sêmen.

O poder desagregador atribuído à mulher tem ainda um significativo elemento de poluição e contaminação, atribuído, por diversas culturas dentre as quais a Cristã, ao *sangue menstrual*.⁷

Ao lado da Igreja, também a medicina — apoiada na ciência aristotélica na qual o calor vale mais que o frio e o seco mais que o úmido, sendo o sexo feminino mais frio e úmido que o masculino — contribuiu significativamente para a construção do estereótipo da inferioridade da mulher.

Assim, Ambroise Paré, médico e cientista eminente do século XVI, vê no organismo feminino a prova da inferioridade da mulher:

“... a semente mais quente e mais seca engendra o macho e a mais fria e úmida a fêmea. (...) Como a umidade é menos eficaz que a secura, a fêmea se forma mais tarde que o macho.” E, ainda, “Se os órgãos sexuais femininos são internos, isto se deve a que a imbecilidade de sua natureza não conseguiu expeli-los, colocando tais partes fora, como no caso do homem.”⁸

Laurent Joubert, conselheiro e médico do Rei Henrique III e reitor em medicina na Universidade de Montpellier, reafirma enfaticamente a inferioridade da mulher frente ao homem: “O macho é mais digno, excelente e perfeito que a mulher, que é como um defeito, à falta de melhor.”⁹

O próprio John Weyer, que estabeleceu uma querela com os inquisidores e demonólogos pedindo maior clemência para com as mulheres acusadas de feitiçaria, baseia sua argumentação na inferioridade biológica da mulher, que afetaria seu espírito, tornando-o melancólico, débil, frágil, inconstante. Convém lembrar que a visão de que as mulheres acusadas de bruxaria seriam “melancólicas” e inconstantes, foi reapropriada pela maioria dos historiadores e médicos dos séculos XIX e XX, tendo exercido relevante papel na estruturação do conceito psiquiátrico de histeria.

Ao atribuir à mulher o papel de principal protagonista na intermediação herética com o sobrenatural maléfico, o modelo demonológico não estava, portanto, “criando” o medo da mulher nem a imagem de um sexo feminino peri-

⁷ Discutindo a questão da impureza ritual, Mary Douglas, in *Pureza e Perigo*, São Paulo, 1976, ed. Perspectiva, introduz a idéia da separação que é muito pertinente na análise da forma como diversas culturas tratam a mulher menstruada, separando-a para evitar o perigo da contaminação.

⁸ *La Peur en Occident*, op. cit., pp. 328, 329.

⁹ Ibid.

goso, desordenado, impuro, mas tão-somente apropriando-se desta idéia e fornecendo provas de sua veracidade através da ação punitiva dos tribunais.

Neste sentido, pode ser atribuída ao domínio da cultura a desvalorização social do sexo feminino, expressa em discursos laicos e religiosos, em doutrinas legais, hábitos, comportamentos e atitudes; e ao domínio da ideologia o discurso demonológico que, apropriando-se dessa desvalorização cultural do feminino, constrói uma categoria política de acusação: a figura da bruxa.

A inquisição castiga um maléfico já exercido que o inquérito reconstitui e a fogueira pune, funcionando assim como um mecanismo corretivo que, ao instituir a figura da bruxa como categoria social concreta, é, ao mesmo tempo, produtor de verdades. Como coloca Foucault:

“Admitir que o poder produz saber, que poder e saber estão diretamente implicados, que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder.”¹⁰

Ao afirmarem, no *Malleus maleficarum*, que “deve-se dizer a heresia das feiticeiras e não dos feiticeiros, pois estes pouco valem”; que “se hoje queimamos as mulheres é por causa de seu sexo”; que “existe um defeito na formação da primeira mulher, pois ela foi feita de uma costela torta, colocada em oposição à do homem, e que ela é assim um ser vivo imperfeito, sempre enganador”, Kramer e Sprenger estavam apenas explicitando mais nitidamente uma relação entre mulher e malefício própria à cultura judaico-cristã.

Para M. Romanello, a feminização da bruxaria teria como um de seus primeiros indicadores a obra do dominicano Girolamo Visconti, de 1460, *Lamarum Striarum Opusculum*.

De fato, a bruxaria, magia herética e maléfica que corresponde ao estabelecimento de uma relação com o sobrenatural satânico, passa a adquirir, sobretudo a partir do século XV, conotações sensuais. As bruxas, dotadas de sexualidade insaciável, copulavam com o Demônio em cerimônias orgiásticas (*Sabbat*), realizadas nas florestas. A cópula com o Demônio, a forma que este toma durante o ato sexual (*incubi* ou *succubi*) e mesmo a possibilidade de que as bruxas engendrem crianças concebidas pelo Diabo, são preocupações fundamentais da teoria demonológica:

“Com relação às bruxas que copulam com o Demônio, existe também muita dificuldade em considerar os métodos pelos quais tais abominações são consumadas. De parte do Demônio: em primeiro lugar, de que elementos é feito o corpo por ele assumido; em segundo lugar, se o ato se acompanha sempre de ingestão de sêmen recebido de outro; em terceiro lugar, com relação ao tempo e ao lugar, se acaso ele comete este ato mais freqüentemente em um tempo do que em outro; em quarto lugar, se o ato é invisível para qualquer um que esteja por perto...”¹¹

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Vozes, 1979.

¹¹ INSTITUTOR, H. and SPRENGER, J. *Malleus maleficarum*. New York, 1971, Dover Inc. Publications. p. 44.

O discurso médico vai de par com o discurso da Inquisição e institui a bruxa na curandeira, na parteira. De fato, era a mulher que exercia, basicamente, a cura das populações camponesas, tanto no que se refere à gestação e ao parto, como no alívio das dores e sintomas, através do manejo das ervas e poções. A terapia médica secular era então praticada, basicamente, pelos marginais à Igreja: os judeus, as mulheres. Segundo o *Malleus*, as parteiras superavam, em maldade, a todas as mulheres... A história da bruxaria confunde-se, assim, também com a história da instituição médica, no sentido de que também o saber médico instaurava o saber da curandeira como perigoso. Como diz Szacs:

“...porque a Igreja medieval, com o apoio de reis, de príncipes e das autoridades civis, controlava o ensino e a prática médica, a Inquisição (a caça às bruxas) constitui, entre outros, um dos primeiros exemplos da oposição do profissional no sentido de admitir as capacidades e o direito dos 'não profissionais' de curar os pobres.”¹²

A fabricação da bruxa pelo discurso demonológico ocorre, portanto, no marco de uma luta pelo monopólio da legitimidade de conhecimentos por parte da Igreja (saber de intermediação com o sobrenatural) e da Medicina (saber de cura), e a história da caça às bruxas vai de par com a demarcação histórica das esferas de atuação institucional destes saberes.

II

A figura da bruxa como símbolo do perigo, da desordem, do malefício e da impureza constituiu, por mais de três séculos da História européia, uma de suas principais categorias políticas de acusação.

Sem pertencer totalmente à esfera do profano, a bruxa tampouco pertence ao sacro, e sua presença nesta esfera é vista como invasora e poluente:

“...as bruxas são os equivalentes sociais de besouros e aranhas que vivem nas fendas das paredes e nos lambris. Elas atraem o medo e a aversão que outras ambigüidades e contradições atraem em outras estruturas de pensamento, e a espécie de poder a elas atribuído simboliza seu *status* ambíguo e indeterminado.” Mary Douglas.¹³

Agente do Demônio, ela acarreta efeitos desordenadores para a totalidade do sistema social. De fato, a categoria política de acusação contamina, na medida em que invade espaços, na tentativa de se apropriar de objetos institucionais. Ao atravessar tais fronteiras, esta categoria acarreta perigo, não só para si mesma, mas também para outras, pois ameaça posições de domínio e poderes articulados na estrutura social.

Não se deve esquecer que o judeu constitui outra importante categoria de acusação, sendo que, no período em questão, a perseguição a este grupo, esta-

¹² SZACS, T. *op. cit.*, p. 122.

¹³ DOUGLAS, Mary. *op. cit.*, p. 121.

belecida por decreto papal de 1478, com a finalidade de distinguir o judeu converso e o cristão, foi realizada sobretudo pela Inquisição espanhola. Foi este o principal “bode expiatório” da Península Ibérica.

Se a bruxaria era a categoria de acusação por excelência, esta não era, portanto, “neutra”: a mulher e a bruxa se confundiam, não só em termos concretos — calcula-se que para cada dez feiticeiros punidos ou processados, nove eram mulheres — como pela própria elaboração teórica dos requisitos necessários ao estabelecimento da intermediação com o reino de Satanás.

Neste sentido, ao representar uma sinalização do mal, a figura metafórica da bruxa permitiria a instauração de uma percepção social da mulher como perigo. A fogueira constituiria, assim, não apenas um mecanismo corretivo aplicado a situações particulares, mas também, e sobretudo, um mecanismo de efeitos preventivos no sentido de que a explicação do comportamento desviante é um exercício de pedagogia social, que reafirma as fronteiras da ordem.

A indagação básica que este trabalho formula diz respeito à realização entre uma figura específica, a bruxa, e uma categoria geral, a mulher. Se é possível pensar que é no campo maior de táticas e estratégias, visando a manutenção do poder eclesiástico e a instauração do saber médico, que Inquisição e bruxaria, ou o inquérito e o crime, encontram sua lógica, permanece a questão em torno da mulher. Por seu efeito de poluição e contágio, a bruxa, instaurada pelo castigo a atuações demarcadas — o exercício de uma sexualidade desordenada, em parceria com o Demônio, e a invasão de espaços institucionais, dentre outros — ameaça o conjunto da sociedade e constitui um alerta para a categoria feminina em geral. Cabe lembrar que esta categoria, a partir sobretudo do século XIV, sofreu importantes modificações em sua posição social.

As modificações econômicas e políticas ocorridas na Europa nos séculos XIV e XV afetaram, significativamente, a situação social da mulher. Até o século XIV sua participação no mercado de trabalho e em decisões políticas da esfera pública parece ter sido intensa. No que se refere ao trabalho, a mulher tinha acesso a todas as profissões ou ofícios, podendo inclusive chegar a ser, por morte do marido, mestre de corporações. Direitos e costumes asseguravam-lhe a gestão de seus próprios bens, o cuidado dos negócios da família na ausência do marido — que era freqüente, pois os homens estavam envolvidos em constantes guerras —, a participação nas decisões da comunidade e a ajuda na defesa dos feudos. A reintrodução do direito romano, no século XIV (conceito do *pater familias*), a centralização do poder político e a desarticulação da economia feudal foram relevante retrocesso na condição social da mulher.

A cristianização da Europa significou também um processo de afastamento da mulher da participação nos rituais de intermediação com o Divino, à diferença, ao que tudo indica, da que desfrutava nas religiões pagãs.

Há ainda uma outra área onde a atuação da mulher sofre, a partir do século XV, importante retrocesso. A cura e o parto foram, tradicionalmente, atividades exercidas pelas mulheres. Nos anos 1400, instaura-se uma nova profissão, a medicina, estabelecida sobre a proteção da Igreja e das classes dominantes.

Surge o médico do rei, do príncipe. Na competição pelo poder do exercício da cura, torna-se necessário desarticular o concorrente representado pela mulher — a parteira, a curandeira — encarregada, por séculos, da saúde da população.

A medicina dos séculos XV, XVI e XVII não só bipolariza e contrasta o corpo do homem e da mulher, enquanto perfeito *versus* imperfeito, como também trabalha junto aos inquisidores. De fato, os médicos eram freqüentemente chamados para opinar se determinada doença ou calamidade era ocasionada por fatores naturais ou malefícios, bem como para procurar, no corpo do suspeito, o sinal do Demônio (uma marca qualquer que servisse como prova do pacto). Valiam-se também da introdução de longas agulhas no corpo do acusado, à procura de regiões indolores, ocasionadas pelo contato com o Demônio.

Esta competição entre médicos e curandeiras é estabelecida muito antes do advento da tecnologia médica moderna, sendo que a Medicina é, então, de cunho essencialista, apoiada na lógica e não na observação. Inversamente, as curandeiras possuíam uma base empírica de conhecimentos de ervas e plantas.

III

Esta percepção social do feminino como algo perigoso verifica-se, portanto, num contexto de redistribuição do poder entre os sexos. A bruxa seria, assim:

— efeito da reafirmação do poder eclesiástico como detentor do monopólio da relação com o sobrenatural;

— efeito da forma em que esta instituição se estrutura internamente, calcada num poder masculino que alija progressivamente a mulher da participação nos rituais religiosos e a exclui da hierarquia institucional, ao mesmo tempo em que reafirma o valor da castidade para o clero;

— efeito da inter-relação da Igreja com as novas formas de poder político — o príncipe, o monarca —, formas que se instauram concomitantemente ao afastamento da mulher das esferas públicas da sociedade medieval;

— efeito da afirmação da instituição médica como detentora do saber curativo.

Circunscrita a espaços de atuação cada vez mais restritos, a mulher seria, então, perigosa, no sentido de que opressão e resistência caminham juntas. Assumindo o discurso da Inquisição, fazendo-se bruxa, ela reafirma seu poder de controle sobre o mundo estabelecendo formas alternativas de contato com o sobrenatural.

A caça às bruxas, que submeteu milhares de mulheres à ação punitiva dos tribunais, diminui a partir do final do século XVII. Este declínio se insere no quadro maior do paulatino declínio da utilização da punição do corpo como espetáculo público. A elevação geral do nível de vida, o crescimento demográfico, o aumento das riquezas e das propriedades e a apropriação do corpo como valor de mercado levaram, segundo Foucault, a novas estratégias para o exercício do

castigo e a uma transformação nas formas pelas quais o corpo é investido pelas relações de poder. No final deste século, o inquérito desvincula-se de sua forma inquisitorial, assumindo moldes de pesquisa empírica.

IV

A figura da mulher-bruxa ou da bruxa-mulher se contrapõe a da Virgem Maria, metáfora do bem para o sexo feminino, mediadora legítima entre Cristo e a humanidade em que vai de par, no campo literário, com a teoria do amor-cortesão que valoriza a figura feminina por sua espiritualidade.

No exercício do poder (que sabe não saber), a Virgem cala, consente, obedece, é pura. Ao sexo contido, sublimado, casto, se contrapõe o sexo exercido, desordenado, demoníaco, desordenador e impuro.

Mulher do Demônio ou Mãe Virgem, a bruxa e Maria não podem ser tomadas como instrumentos de disciplina da mulher, na medida em que não estabelecem padrões de comportamento exequíveis. Devem, no entanto, ser vistas como modelos identificatórios abstratos que, em nossa cultura, assinalam, ainda hoje, o bem e o mal absolutos para o sexo feminino.

A fobia às bruxas na Europa*

H. R. Trevor-Roper**

O SURGIMENTO DA FOBIA

A crença em feiticeiras nos séculos XVI e XVII, ao contrário do que poderiam supor os profetas do progresso, não era uma superstição remanescente dos tempos antigos, em vias de dissolver-se. Era uma força nova e explosiva, que vinha se expandindo temerosamente e de modo constante, com o passar do tempo. Naqueles anos de aparente iluminação, em um quarto do céu, pelo menos, as trevas indiscutivelmente levavam vantagem sobre as luzes.

Sim, vantagem. Seja qual for o desconto que atribuamos à mera multiplicação dos testemunhos após a descoberta da imprensa, não resta dúvida de que a fobia às bruxas aumentou, e de forma assustadora, principalmente após o Renascimento. Aumentou a credulidade entre as camadas dominantes; seus mecanismos de expressão tornaram-se mais terríveis; mais vítimas foram sacrificadas

* Trechos do livro de H. R. Trevor-Roper, intitulado *Religion, reformation and social change*, 1967, capítulo 3. "The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries" (A fobia às bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII), pp. 90-192.

** Historiador.

● Versão anterior desse capítulo foi publicada com o título "Witches and witchcraft" (Feiticeiras e feitiços). *Encounter*, vol. 28 (1967), n.º 5, pp. 3-25 e n.º 6, pp. 13-34.

●● Tradução do inglês: Jaime Benchimol.



a essa fobia. O período 1550-1600 foi pior do que o período 1500-1550, e os anos 1600-1650 foram ainda piores! Tampouco é possível desvincular inteiramente a fobia da vida espiritual e intelectual daqueles anos. Ela foi fomentada pelos ilustrados papas do Renascimento, pelos grandes reformadores protestantes, pelos santos da Contra-Reforma, pelos eruditos magistrados e clérigos da época de Scaliger e Lipsius, Bacon e Grotius, Bérulle e Pascal. Se esses quase dois séculos configuram uma época de luzes, temos de admitir que, em relação a pelo menos um aspecto, a Idade das Trevas foi mais civilizada, visto que não havia caça às bruxas. É claro que existiam crenças em bruxas — um folclore disperso, constituído por superstições camponesas: lançar encantamentos, produzir tempestades, conversar com espíritos, praticar magia simpática. Tais crenças são universais, no tempo e no espaço, mas não é com elas que estou preocupado neste ensaio. Interessa-me a “demonologia” organizada e sistemática, que a Igreja medieval construiu a partir dessas crenças, e que adquiriu, nos séculos XVI e XVII, terrível impulso próprio.

Ao fazermos esta distinção necessária entre a fobia às bruxas organizada e as variadas crenças em bruxas com as quais foi construída, temos de admitir que a Igreja da Idade das Trevas fez o que pôde para dispersar estes resíduos de paganismo que posteriormente a Igreja da Idade Média exploraria. É claro que não foi totalmente bem-sucedida. Bem cedo alguns mitos pagãos, bem como deuses e ritos pagãos, infiltraram-se na síntese cristã, alojando-se em suas fendas externas. Santo Agostinho, em particular, com sua mente barroca e sua credulidade africana, contribuiu muito para preservá-los: eles formam uma decoração acessória e bizarra na imensa construção doutrinária que ele, com sua autoridade, legou à cristandade ocidental. Mas, de modo geral, a Igreja, como civilizadora de nações, desdenhava esses velhos contos de carochinha. Constituíam o refugio fragmentário do paganismo que a luz do Evangelho havia dispersado.

Assim, no século VIII, deparamo-nos com São Bonifácio, o apóstolo inglês da Germânia, declarando categoricamente que não era cristão acreditar em feitiças e lobisomens (pp. 178-82).¹ No mesmo século, Carlos Magno decretava a pena de morte para os que queimassem supostas feitiças na recém-convertida Saxônia. Tal prática, afirmava ele, era “um costume pagão”.² No século seguinte, Santo Agobardo, bispo de Lyon,³ repudiava a crença em feitiças que produziam mau tempo, e outro dignitário eclesiástico desconhecido declarava que os

¹ LEA, H. C. *Materials toward a History of Witchcraft*. Organizado e editado por A. C. Howland; Introdução de G. L. Burr, New York, 1957.

² *Capitulatio de Partibus Saxoniae*, Cap. 6. Este decreto, promulgado em Paderborn em 785 d.C., foi impresso por Wilhelm Boudriot, *Die alt-germanische Religion (Untersuchungen zur allgemeinen Religions-geschichte*, C. Clemen (ed.), Heft 2, Bonn, p. 53, 1928).

³ Em seu *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, escrito cerca de 820 d.C.

vãos noturnos e as metamorfoses constituíam alucinações, e quem nelas acreditasse “é sem dúvida um infiel e um pagão”. Esta afirmação foi incorporada à lei canônica, tornando-se conhecida como *canon Episcopi* ou *capitulum Episcopi* (pp. 178-82).¹ Passou a ser doutrina oficial da Igreja. No século XI, as leis do rei Coloman, da Hungria, não reconheciam as feiticeiras, “posto que não existem” (p. 1.252).¹ John de Salisbury, por sua vez, repudiou no século XII a crença no *sabbat* de feiticeiras, qualificando-a de sonho fabuloso (p.172).¹ Nos séculos subseqüentes, quando se construiu a fobia às bruxas, toda esta doutrina salutar teve de ser invertida. As leis de Carlos Magno e Coloman seriam esquecidas. Negar a realidade dos vãos noturnos e das metamorfoses passaria a ser oficialmente considerado herético; o *sabbat* das feiticeiras tornar-se-ia fato objetivo, negado apenas (escreveria um doutor da Sorbonne, em 1609⁴) por pessoas mentalmente desequilibradas; atribuído à ingenuidade dos clérigos e magistrados, aquele inconveniente texto da lei canônica, o *canon Episcopi*, seria refutado.

No final da Idade Média, a inversão estava consumada. Por volta de 1490, após dois séculos de investigações, foi estabelecida a nova e positiva doutrina da feitiçaria, em sua forma final. Doravante, seria apenas uma questão de aplicar a doutrina: buscar, aprisionar e destruir as feiticeiras cuja organização fora definida.

No final da Idade Média, os frades semearam; no século XVI, os magistrados ceifaram; e que colheita abundante de feiticeiras obtiveram! Parece que toda a cristandade está à mercê dessas horripilantes criaturas. Em países onde não eram conhecidas anteriormente, as feiticeiras, agora, de súbito pululam, e quanto mais de perto se examina, maior número delas se acha. Todos os observadores contemporâneos são unânimes em afirmar que as feiticeiras estão se multiplicando num ritmo incrível. Adquiriram poderes até então desconhecidos, uma organização internacional complexa e hábitos sociais de indecente sofisticação. Algumas das cabeças mais poderosas da época desviam-se das ciências humanas para explorar este continente recém-descoberto, esta América do mundo espiritual. E os detalhes que descobrem, constantemente confirmados por muitos outros pesquisadores — pesquisadores de campo em câmaras de tortura e pesquisadores acadêmicos ou confessionais em bibliotecas e claustros —, tornam os fatos mais seguramente estabelecidos, e as perspectivas mais alarmantes do que nunca.

Considerem o quadro configurado em qualquer momento do período que se estende de 1580 a 1630; período que corresponde à maturidade de Bacon e que reúne Montaigne e Descartes. Uma simples vista de olhos em qualquer relato dos especialistas reconhecidos na época revela uma situação alarmante. Milhares de velhas — e não apenas velhas — haviam confessado seus pactos

⁴ *Joannis Filesaci Theologi Parisiensis Opera Varia*, 2.^a ed., pp. 703 ss., “De Idolatria Magica Dissertatio”, Dedicatória. Paris, 1614.

secretos com o Diabo, que emergira como grande potentado espiritual. O Senhor das Trevas empenhado em recuperar seu império perdido. Todas as noites, essas imprudentes senhoras untavam-se com “ungüento do Diabo”, feito da gordura de crianças assassinadas; assim enebadas, conseguiam se insinuar por fendas, por buracos de fechaduras e por chaminés; montavam em vassouras ou fusos ou cabras voadoras; e no fim de uma longa viagem aérea, indescritivelmente fatigante, chegavam ao diabólico encontro, o *sabbat* das feiticeiras. Em todos os países, havia centenas desses *sabbats*, mais numerosos e concorridos que as feiras e corridas. Eram conhecidos nada menos que 800 pontos de encontro somente em Lorraine. Alguns países possuíam centros nacionais ou até internacionais. Era o caso de Blockberg ou Brocken, no maciço do Harz, na Alemanha; do “grande e delicado prado” chamado Blakulla, na Suécia; e do enorme antro de La Hendaye, no sudoeste da França, onde se reuniam não menos que 12 mil feiticeiras para a assembléia conhecida como *Aquelarre*.

Os encontros também ocorriam com notável freqüência. A princípio, os interrogadores de Lorraine supunham que eles se realizavam apenas uma vez por semana, na quinta-feira; mas, como sempre, quanto mais se buscavam as evidências, mais graves eram as conclusões a que se chegavam. Verificaram que os *sabbats* aconteciam na segunda, quarta e sexta-feira e no domingo, e logo se descobriu que a terça-feira era reservada como dia suplementar. O quadro afigurava-se bastante alarmante, demonstrando a necessidade de uma vigilância sempre maior por parte da polícia espiritual.

E o que acontecia quando a feiticeira chegava ao *sabbat*? Ah, os detalhes, inquestionáveis, eram até muito bem autenticados! Primeiro, ela tinha a surpresa de encontrar quase todas as suas amigas e vizinhas, as quais nunca suspeitara que fossem feiticeiras. Com elas, havia grande número de demônios, os seus amantes, aos quais se haviam ligado pelo pacto infernal. Acima de todos, reinava o imperioso senhor de cerimônias, o deus de seu culto, o Demônio em pessoa, que aparecia, às vezes, como um homenzarrão negro e barbado, mais comumente como um bode malcheiroso, ou então como um grande sapo. Os presentes reconheciam seu senhor. Juntavam-se para adorar o Diabo, dançavam ao seu redor ao som de uma música macabra, produzida por curiosos instrumentos: crânios de cavalos, toros de carvalho, ossos humanos etc. Então o beijavam como prova de vassalagem, sob o rabo se fosse um bode, nos lábios se fosse um sapo. Depois, obedecendo ao seu comando, entregavam-se a promíscuas orgias sexuais ou sentavam-se para um banquete, com iguarias que variavam conforme a imaginação nacional. Na Alemanha, eram fatias de nabo, paródias da hóstia; na Savóia, crianças assadas ou cozidas; na Espanha, cadáveres exumados, preferencialmente de parentes; na Alsácia, fricassês de morcegos; na Inglaterra, o cardápio, mais razoável, era carne assada e cerveja. Mas essas requintadas distinções gastronômicas não faziam muita diferença: todos concordavam que a comida estava fria e insossa, e, por alguma misteriosa razão demonológica, nunca era admitido um ingrediente básico: o sal.

Eis o *sabbat* das feiticeiras, orgia coletiva e culto comunal da nova religião diabólica. Nos intervalos entre esses atos de devoção pública, as velhas tinham, é claro, boas obras a praticar em casa. Dedicavam-se a amamentar espíritos familiares em forma de fuinhas, toupeiras, morcegos, sapos e outras criaturas do gênero; a urdir a morte dos vizinhos ou a de seus porcos; a produzir tempestades, causar pestes ou provocar impotência nos recém-casados; e como penhor de sua servidão, constantemente mantinham intercurso sexual com o Diabo, que aparecia para as feiticeiras como *incubus* e, para os feiticeiros, como *succubus* (pois até mesmo o Diabo abomina o vício desnaturado⁵).

Aquilo que Gibbon chamou “a casta severidade dos padres”, foi bastante exercitado por este último tema, e nenhum detalhe escapou a seu minucioso e douto exame. Como amante — estabeleceram — o Diabo era de uma “frieza glacial” ao toque; seu abraço não proporcionava nenhum prazer — pelo contrário, somente dor — e faltavam-lhe algumas partes. Mas não havia frigeidez no sentido técnico: suas atenções eram de uma solidez formidável, até opressiva. Alguns doutores estavam convencidos de que ele podia fecundar as feiticeiras (de que outra maneira, perguntavam os teólogos católicos, poderia ser explicado o nascimento de Lutero?); outros, porém, negavam essa possibilidade, e havia ainda os que insistiam em que só certas criaturas semelhantes a vermes, conhecidas na Alemanha como *Elben*, podiam resultar de tais uniões. Além disso, era objeto de grandes controvérsias se o poder procriador do Diabo era seu mesmo, como afirmava um especialista franciscano (“por retificação de nossa Santa Madre Igreja”), ou se, sendo ele neutro, operava com matéria tomada de outros. Ótima questão teológica estava em causa aqui, e muito empenho e erudição foram dedicados a elucidá-la na solidão dos claustros. Alguns renomados teólogos conjecturavam que o Diabo se provia espremendo os órgãos dos mortos. Esta visão foi adotada (entre outros) por nosso rei Jaime.⁶ Outros especialistas sustentavam teorias diversas, mais profundas que decentes. Em seu conjunto, porém, a Santa Madre Igreja obedecia à sentenciosa asserção do Angélico Doutor São Tomás de Aquino, que, depois de Santo Agostinho, deve ser considerado como o segundo fundador da ciência demonológica. De acordo com ele, o Diabo podia expelir, como *incubus*, somente aquilo que houvesse previamente absorvido como *succubus*. Portanto, alternava lepidante essas posturas... Em certas épocas, as fantasias intelectuais do clero parecem mais bizarras do que os delírios psicopáticos do manicômio, onde, com mais freqüência do que se imagina, foram concebidos.

Assim eram as feiticeiras humanas, a quinta-coluna de Satã na Terra, seus agentes de primeira linha na luta pelo controle do mundo espiritual. Ao longo de todo o século XVI, e durante boa parte do século XVII, os homens credi-

⁵ Exceto aparentemente na Alsácia. Ver REUSS, R. *L'Alsace au 17^e siècle* (Paris, 1898), vol. 2, 106. Em outro lugar “a nobreza de sua natureza” o repudia.

⁶ James VI, *Demonologie, in form of a Dialogue...* pp. 66 e ss. Edinburgh, 1597.

taram na realidade dessa luta. Os leigos podiam não aceitar todos os detalhes esotéricos fornecidos pelos especialistas, mas acatavam a verdade geral da teoria, e, sendo assim, eram incapazes de argumentar contra seus mais doutos intérpretes. Os especialistas, então, efetivamente dominaram o campo. Durante dois séculos, o clero pregou contra as bruxas e os magistrados as condenaram. Ano após ano, livros e sermões inflamativos advertiam o público cristão do perigo e conclamavam o juiz cristão a exercer maior vigilância, mais perseguição. Confessores e juízes eram providos de manuais contendo as mais recentes informações; nas aldeias, o ódio era estimulado de modo a assegurar o desmascaramento de bruxas; praticava-se a tortura para arrancar e enriquecer confissões, e os magistrados complacentes eram denunciados como inimigos do povo de Deus, guardiães relapsos da cidadela sitiada. Talvez esses “protetores de feiticeiras” fossem, eles próprios, feiticeiros. Na hora do perigo, quando parecia que Satã estava em vias de conquistar o mundo, seus agentes eram encontrados em toda parte, mesmo em assentos de juízes, em cátedras universitárias e em tronos reais.

Mas a campanha contra as feiticeiras resultou, de fato, na diminuição de seu número? Em absoluto. Quanto mais ferozmente eram perseguidas, mais numerosas pareciam se tornar. No início do século XVII, os farejadores de feiticeiras ficam histéricos. Seus manuais adquirem proporções enciclopédicas de um pedantismo lunático. Exigem, e por vezes obtêm, expurgos em massa. Por volta de 1630, o massacre supera todos os recordes anteriores. Converte-se num holocausto, no qual os próprios advogados, juízes e clérigos vão se juntar às velhas nos postes das fogueiras. Isso pelo menos deve ter provocado uma agonizante reavaliação.

E, de fato, foi ao desencadear a maior de todas as purgas — talvez pela revulsão que tenha causado — que a firmeza dos caçadores de bruxas começou a ceder. Em meados do século XVII, na década de 1650, o ceticismo, até então infrutífero, começa, por fim, a se impor. Imperceptivelmente, a base toda da fobia começa a se desfazer, tanto nos países católicos como nos protestantes. Nos anos 1680, a batalha é efetivamente vencida, pelo menos no Ocidente. O declínio dos velhos hábitos mentais ainda se arrastará por algum tempo; haverá bolsões de resistência aqui e acolá, recorrência de perseguições, vez por outra, mas de alguma maneira apagou-se a força vital que as sustinha. Embora os argumentos possam se repetir, o julgamento e a queima de feiticeiras voltam a ser episódios esporádicos, como tinham sido antes do Renascimento. O lixo da mente humana que, por dois séculos, devido a algum processo de alquimia intelectual e pressão social, se condensara num sistema coerente e explosivo, afinal se desintegra. Volta a ser lixo. (...)

EMERGÊNCIA DE CRENÇAS SISTEMATIZADAS

A mitologia da caça às bruxas (...) foi articulada pela pressão social. Numa sociedade religiosa, tal articulação assume em geral a forma de heresia. Mas antes de examinarmos qualquer heresia, convém perguntar quem, de fato, a

articulou. Foram os próprios heréticos, ou foram os inquisidores que a articularam para os heréticos? Esta é uma questão importante, pertinente a muitas heresias na História. Aplica-se, entre outras, aos albigenses e valdenses. Assim, quando os inquisidores descobriram uma nova “heresia” sob as ruínas daquela dos albigenses, naturalmente nós formulamos a mesma questão. Teriam eles realmente descoberto a nova heresia ou a inventaram?

Alguns escritores especulativos argumentam que a demonologia do século XVI era, em essência, um sistema religioso real, a antiga religião pré-cristã da Europa rural que a nova religião asiática de Cristo levava à clandestinidade, mas não destruíra completamente. Isso, porém, significa confundir os fragmentos dispersos de paganismo com o sistema grotesco, no qual só muito depois foram ordenados. Os povos primitivos da Europa — como de outros continentes — tinham conhecimento de encantamentos e feitiços, e a noção de vôo noturno “com Diana ou Heródias” perdeu-se nos primeiros séculos cristãos; mas a substância essencial da nova demonologia — o pacto com Satã, o *sabbat* das feiticeiras, o intercurso carnal com demônios etc. — e a estrutura hierárquica e sistemática do reino do Diabo constituem produto autônomo do final da Idade Média.⁷ Todas as evidências indicam que a nova mitologia deve inteiramente o seu sistema aos próprios inquisidores. Assim como os anti-semitas construíram, a partir de fragmentos desconexos de escândalo, sua mitologia sistemática envolvendo assassinatos rituais, poços envenenados e a conspiração mundial dos Sábios de Sião, os Martelos de Bruxas elaboraram a mitologia sistemática do reino de Satã e seus cúmplices a partir do lixo mental da credulidade camponesa e da histeria feminina. Uma vez deslanchada, esta mitologia — tal como a outra — ganhou ímpeto próprio. Estabeleceu-se como folclore, gerando suas próprias evidências, e atuando muito além de seu lugar de origem.

O modo como se estabeleceu este folclore fica bem claro quando se lêem os sucessivos manuais dos inquisidores. Em luta contra os inimigos da Fé, facilmente cindiram o mundo em luz e trevas. Tendo sistematizado o reino de Deus numa *Summa Theologiae*, nada mais natural que sistematizar o reino do Diabo

⁷ A idéia de que as crenças em feiticeiras eram relíquias em extinção de uma religião pré-cristã sistemática foi sustentada primeiramente por Jacob Grimm, que, em seu livro *Deutsch Mythologie* (Göttingen, 1835), argumentou que o culto às feiticeiras não era senão a antiga religião teutônica. Nisto foi contestado por Soldan, segundo o qual, na medida em que continha conceitos pagãos, tais conceitos remontavam não ao paganismo germânico, mas ao romano (e portanto ao grego e oriental). (SOLDAN, W. G. *Geschicht der Hexenprozesse*, Stuttgart, 1843, p. 494). A distinção talvez seja demasiadamente sutil: possivelmente alguns dos ingredientes mais grosseiros, embora justificados a partir de fontes literárias, derivassem diretamente do paganismo germânico. Seja como for, o sistema demonológico, que não se confunde com os detalhes particulares nele incorporados, é comprovadamente escolástico e medieval. Não vale a pena nos determos nas fantasias da recente Margaret Murray. Elas foram muito apropriadamente, se não irritadamente, rechaçadas por um verdadeiro estudioso como “palanfrório insípido” (C. L. Ewen, *Some Witchcraft Criticisms*, 1938).

numa *Summa Daemonologiae*. O método foi o mesmo: a única diferença residia na natureza do material. As evidências essenciais do reino de Deus haviam sido fornecidas por Revelação. Já o Pai das Mentiras não se havia revelado tão abertamente. Para penetrar os segredos de seu reino, era portanto necessário basear-se em fontes indiretas. Tais fontes só podiam ser membros do serviço de espionagem do inimigo: em outras palavras, as feiticeiras obrigadas a confessar. (...)

Contudo, se a teoria sobre o reino de Satã, com sua hierarquia de demônios e feiticeiras, baseava-se, em última análise, nas confissões das feiticeiras, como eram obtidas essas confissões? Tal questão é crucial. Se as confissões eram fornecidas espontaneamente, temos de admitir ao menos a "realidade subjetiva" das experiências confessadas, e, nesse caso, a notável semelhança entre as confissões, que converteu muitos críticos do século XVI, torna-se um problema real. Por outro lado, se as confissões eram obtidas por tortura, o problema mal se coloca. A similaridade de respostas pode ser explicada pela combinação de perguntas idênticas e dor insuportável. (...)

É fácil perceber que por trás da maioria dos julgamentos de feiticeiras na Europa estava, direta ou indiretamente, a tortura, criando feiticeiras onde não existiam e multiplicando tanto as vítimas como as provas. Sem tortura são inconcebíveis os frenéticos pânico de bruxas da década de 1590 e do final da década de 1620. Mas será que, na verdade, podemos atribuir toda a fobia à tortura, como parecem fazer alguns escritores liberais? Será lícito supor que a feitiçaria não tinha nenhum outro fundamento além do fanatismo e da lascívia dos inquisidores, enfeitiçados por suas próprias invenções? Devo confessar que considero difícil acreditar nisso. O problema me parece mais complexo. Se as confissões fossem apenas uma resposta à tortura, teríamos de explicar por que, mesmo na Inglaterra, onde não havia tortura judiciária, as feiticeiras confessavam crimes absurdos;⁸ por que as pessoas se submetiam tão docilmente a essa mania; e, sobretudo, por que alguns dos homens mais originais e instruídos da época não só aceitaram a teoria da feitiçaria, como positivamente consagraram seu gênio à missão de propagá-la. (...)

Quando descemos a detalhes, fica claro que somente a sugestão externa não explica as confissões das feiticeiras. Lendo sobre os casos, encontramos a todo momento feiticeiras que confessam espontaneamente detalhes esotéricos, sem nenhuma evidência de tortura. Esta espontaneidade, mais do que as próprias confissões, convenciam homens racionais de que eram verdadeiros os detalhes. (...)

É claro que os inquisidores dominicanos (e) (...) seus sucessores (...) não descobriram um mundo oculto de demônios, objetivamente presente (como supunham). Nem sequer descobriram uma ilusão sistemática, uma falsa religião pagã por trás da verdadeira religião de Cristo. Não resta dúvida de que havia

⁸ "Observem também", escreveu Reginald Scot, com que facilidade podem ser levadas a confessar aquilo que nunca praticaram, nem estaria ao alcance do homem praticar." (*Discovery of Witchcraft*, 1584, epístola a Sir Thomas Scot, J.P.)

algumas sobrevivências pagãs na feitiçaria, assim como havia sobrevivências pagãs no Cristianismo. Em Lorraine, por exemplo, o *sabbat* era assinalado, a propósito, nas “elevações” antigamente destinadas aos cultos pré-cristãos.⁹ Mas o que se recolhia eram meros fragmentos, não um sistema: os inquisidores é que forneciam o sistema. Também é verdade que os inquisidores não inventaram um sistema puramente imaginário, na acepção comum deste termo: podem ter usado sua ingenuidade para criá-lo, mas não criaram as evidências básicas em que o sistema se apoiava, evidências estas encontradas nas confissões das supostas feiticeiras; e como tais confissões pareciam genuínas às feiticeiras que as faziam, dificilmente podemos culpar os inquisidores por considerá-las também genuínas. O que era “realidade subjetiva” para o penitente, era “realidade objetiva” para o confessor. Com tais fragmentos de verdade, espontaneamente oferecidos — ainda que amplificados também por sugestão ou tortura —, era possível construir, pela lógica, pelo “racionalismo” da época, a imagem global do reino de Satã.

A RELAÇÃO COM O CONFLITO RELIGIOSO

Se os evangelizadores católicos detonaram a caça às bruxas, os evangelizadores protestantes logo a retomariam e a estenderiam. Já na década de 1540, houvera sinais de advertência. Em 1540, na Wittenberg de Lutero, quatro feiticeiras foram queimadas. Nessa questão, o próprio Lutero era tão crédulo quanto qualquer dominicano, e quanto mais velho ficava, maiores demonstrações dava de acreditar em *succubi*, *incubi*, vãos noturnos e tudo o mais. “As feiticeiras”, declarou, “deviam ser queimadas mesmo que não fizessem nenhum mal, simplesmente por manterem o pacto com o Diabo.”¹⁰ Em Zurique, os sucessores de Zwinglio não imitaram sua moderação.¹¹ Em Genebra, Calvino empregava a mesma linguagem de Lutero. “A Bíblia”, declarou num sermão aos eleitos sobre a Feiticeira de Endor, “nos ensina que existem as feiticeiras e que elas devem ser executadas. . . Deus ordena expressamente que todas as feiticeiras e encantadoras sejam mortas; e esta lei de Deus é uma lei universal.” A lei de Deus era formulada mais explicitamente em Êxodos (22,18): “Tu não consentirás que uma feiticeira viva.” Este saboroso texto alimentaria as pregações do clero protes-

⁹ Cf. Étienne Delcambre, *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e et XVII^e siècle* (Nancy, 1948-51), fasc. I, pp. 149-53.

¹⁰ Nikolaus Paulus, *Hexenwahn und Hexenprozess, vornehmlich im 16ten Jahrhundert* (Freiburg -im- Breisgau, 1910), § II, “Luthers Stellung zur Hexenfrage”, mostra a crescente credulidade de Lutero. Lutero baseava suas crenças explicitamente na Bíblia e contos de carochinha, mas era, é claro, um frade renegado, e embora não reconhecesse tal fonte, sem dúvida estava familiarizado com a demonologia mais sistemática dos inquisidores.

¹¹ Paulus, *Hexenwahn und Hexenprozess*, § VIII. O afastamento da igreja zwingliana do liberalismo de seus fundadores foi mais acentuado no século seguinte. Ver o relato de Bartholomäus Anhorn, *Magiologia* (Basel, 1674), in Lea, *Materials*, p. 747.

tante — luterano, calvinista e zwingliano — proferidas com ardor feroz durante todo o século seguinte; e faziam questão de enfatizar que a lei de Deus, diferentemente da lei do Imperador, não abria exceção em favor das “boas feiticeiras.”¹²

Onde quer que fossem, levavam consigo a fobia às bruxas. Foram os pastores protestantes os primeiros a introduzi-la na Dinamarca;¹³ missionários calvinistas implantaram-na na Transilvânia.¹⁴ Como os dominicanos, anteriormente, os evangelistas protestantes introduziram a mitologia sistemática da Inquisição em países que, até então, só conheciam as desconexas superstições do mundo rural. Pregadores luteranos levaram a caça às bruxas, na década de 1560, a Brandemburgo, Württemberg, Baden, Baviera e Mecklenburg. Foi a revolução calvinista que produziu a primeira lei contra as bruxas na Escócia, em 1563, dando início a um século de terror. Um ano antes, o Parlamento Inglês aprovara a primeira lei geral contra as feiticeiras. Tanto na Escócia como na Inglaterra, a pressão proveio dos “exilados marianos” — clérigos protestantes que, nos tempos de perseguição, se haviam sentado aos pés de Calvino e outros reformadores, na Suíça e Alemanha.¹⁵

¹² Paulus, *Hexenwahn und Hexenprozess*, § IV, “Die Bibel als Autorität für protestantische Hexenverfolgung”, oferece muitos exemplos do uso desse ditoso texto. Para um resumo do inegável efeito do Calvinismo, ver BURR, G. L. “New England’s place in the history of witchcraft”, in *Proceedings of the American Antiquarian Society*, 1911, reimpresso in *George Lincoln Burr: His Life and Selections from His Writings* (Ithaca, N. Y., 1943), pp. 352-77.

¹³ O oráculo dinamarquês foi Niels Hemmingsen (Hemmingius), que publicou seu *Admonitio de Superstitionibus Magics Vitandis*, em Copenhague, em 1575. Estudou em Wittenberg com o sucessor de Lutero, Melanchthon, e demonstra um pouco do bom senso de seu mestre. Mas mostra-se firme com relação à questão da “boa” feiticeira; “similis est impietas nocere et prodesse arte magica”; e rejeita explicitamente a velha distinção da Lei Romana.

¹⁴ MÜLLER, F., *Beiträge zur Geschichte des Hexenglaubens und des Hexenprozesses in Siebenburgen* (Brunswick, 1854), pp. 16 e seguintes.

¹⁵ Sobre a Escócia, ver BLACK, G. F. “Witchcraft in Scotland, 1510-1727”, *Bulletin of the New York Public Library*, vol. 41, n.º 2 (nov. 1937). Sobre a Inglaterra, Wallace Notestein, *History of Witchcraft in England, 1558-1718* (New York, 1909). Notestein assinala que as primeiras perseguições sob a nova lei foram explicitamente relacionadas, pelo magistrado que as conduziu, às opiniões trazidas da Suíça por Jewel: “Existe um homem de grande astúcia e conhecimento, recentemente chegado ao reino de nossa Sereníssima Majestade, que a advertiu de que há uma companhia e várias feiticeiras na Inglaterra; em consequência disto, eu e outros de seus magistrados fomos encarregados de deter tantas quantas houver nestes termos” (p. 46). Pode-se acrescentar que o primeiro manual sobre crenças em bruxas publicado na Inglaterra veio também da Suíça. Era o livro de Lambert Daneau, *De Veneficis... Dialogus*, do qual Thomas Twyne publicou uma tradução em 1575. O livro de Daneau fora escrito em Gien, próximo de Orléans, onde era pastor huguenote; mas foi publicado em Genebra, para onde fugiu após o massacre de São Bartolomeu, e onde outrora aprendera suas doutrinas do próprio Calvino.

É inegável a responsabilidade do clero protestante pela reativação da caça às bruxas em meados do século XVI. Isso levou alguns comentaristas a argumentarem que o protestantismo tem especial responsabilidade quanto a essas crenças — um absurdo que decorre de se julgar em base excessivamente limitada. Para refutar tal conclusão, basta remontar aos tempos dos dominicanos, ou, senão, olhar à frente para o exemplo dos jesuítas, pois se os dominicanos tinham sido os evangelizadores da Contra-Reforma medieval, os jesuítas foram os evangelizadores da Contra-Reforma quinhentista. Se os evangelizadores protestantes levaram a caça às bruxas aos países que conquistaram para a Reforma, os católicos também a transportaram aos países que reconquistaram para Roma. Alguns dos mais famosos missionários jesuítas destacaram-se na propagação da fobia às bruxas. (. . .)

Portanto, examinando nesse contexto a reativação da caça às bruxas nos anos 1560, constatamos que não é produto nem do protestantismo nem do catolicismo, mas de ambos, ou melhor, de seu conflito. Assim como os evangelizadores dominicanos medievais imputaram crenças em feiticeiras a toda a sociedade que resistia a eles, os evangelizadores do século XVI, tanto católicos como protestantes, culparam pelas mesmas crenças as sociedades que a eles se opuseram. O recrudescimento da absurda demonologia do *Malleus* não foi consequência lógica de nenhuma idéia religiosa: foi a consequência social da guerra ideológica reatualizada e do clima de medo que suscitou. Os partidos lançaram mão de uma mitologia já existente, elaborada num contexto semelhante por seus antecessores medievais. Talvez, às vésperas da Reforma, aquela mitologia estivesse languescendo. Quem pode afirmar o que teria acontecido se Erasmo triunfasse ao invés de Lutero e Loyola? Neste caso, o Renascimento poderia ter conduzido diretamente ao Iluminismo, e a fobia às bruxas seria lembrada como uma insânia puramente medieval. Mas não foi assim. O embate frontal de católicos e protestantes, representando duas formas de sociedade incompatíveis, remeteu os homens de volta ao antigo dualismo entre Deus e o Diabo, e o hediondo reservatório de ódio que parecia estar secando foi subitamente reabastecido. (. . .)

Não há dúvida de que o recrudescimento da caça às bruxas na década de 1560 estava diretamente articulado ao reinício da guerra religiosa. Pode-se comprovar isso pela geografia: todas as irrupções significativas coincidem com territórios onde a dissidência religiosa não é intelectual — uma divergência de opiniões —, mas social — um cisma da sociedade. Visitando sua diocese, o Bispo Palladius, o reformador da Dinamarca, acusou de praticarem feitiçaria aqueles que recitavam preces ou fórmulas católicas; “e as feiticeiras”, disse ele, “nesses dias de pura luz evangélica, devem ser queimadas”.¹⁶ Quando o Bispo Jewel, recém-chegado da Suíça, declarou à rainha Elizabeth que as feiticeiras e os bruxos “nos últimos anos aumentaram assombrosamente neste reino de Vossa

¹⁶ Ver JANSSEN, J. *A History of the German People at the Close of the Middle Ages*, traduzido por M. A. Mitchell e A. M. Christie (1896-1925), vol. 16, p. 307.

Alteza”, e pediu medidas contra eles, estava declarando a guerra protestante contra a Inglaterra católica de Maria Tudor.¹⁷ A perseguição na Inglaterra foi mais violenta em Essex e Lancashire — duas regiões onde o catolicismo era forte e os evangelizadores puritanos particularmente enérgicos. Os calvinistas escoceses, quando obtiveram sua lei contra as feiticeiras, estavam declarando guerra à sociedade católica. A Alemanha e a Suíça foram igualmente países onde ambas as religiões se defrontaram em aguda oposição social. Na Alemanha, a perseguição foi mais persistente na Vestfália, centro da heresia medieval e do anabatismo no século XVI.¹⁸ Na Suíça, as cidades calvinistas guerrearam contra o campesinato obstinado do campo.¹⁹ Na França, a antítese geográfica não foi menos clara. As mesmas áreas que haviam aceitado as heresias medievais tornaram-se, no século XVI, a base sólida dos huguenotes; nas Guerras de Religião, o sul protestante contrapôs-se ao norte católico, e Languedoc foi o último reduto do protestantismo, assim como fora o último reduto dos albigenses. Era natural, portanto, que as feiticeiras fossem encontradas em ilhas protestantes como Orleans ou Normandia; que em 1609 toda a população da Navarra protestante fosse acusada de feiticeira;²⁰ e que a capital dos incendiários de bruxas fosse Toulouse, o grande centro da vingativa ortodoxia católica.

A mesma conexão pode ser demonstrada à luz da cronologia. O recrudescimento na década de 1560 demarca o período da evangelização protestante. Daí por diante, quase toda irrupção local relaciona-se à agressão de uma religião

¹⁷ NOTESTEIN, W., *History of Witchcraft in England*, p. 116.

¹⁸ Escrevendo em Lemgo (Vestfália), em 1716, MEINDERS, H. A. refere-se aos teríveis abusos na perseguição às bruxas cometidos na Vestfália, de 1600 a 1700, quando cidades inteiras, especialmente Herford e Lemgo, foram devastadas (citado em Lea, *Materials*, p. 1432; cf. também as observações de Jacob Brunnemann, *ibid.*, p. 429). Contudo, a perseguição começara bem antes de 1600. Em Lemgo, em 1583, Scribonius já havia publicado seus argumentos em favor da prova da água-fria, usada agora geralmente “in hisce nostris regionibus, praesertim vero in Westphalia”. Dedicou suas obras aos magistrados de Lemgo e Osnabrück, acusados posteriormente de “iniquidade e injustiça” contra as feiticeiras por Ewich e Neuwaldt. O jurista Anton Praetorius, da Vestfália, escreveu contra a caça às bruxas, em 1598-1602, protestos motivados pelas execuções que testemunhou lá (ver Paulus, *Hexenwahn und Hexenprozess*, § X, “Der calvinische Prediger Anton Praetorius, ein Bekämpfer der Hexenverfolgung”). Para dados estatísticos sobre a perseguição em Osnabrück nas décadas de 1580 e 1590, consultar Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* (Bonn, 1901), p. 545, n.º 1.

¹⁹ Assim, nas áreas dominadas pela cidade de Berna, protestante e de língua alemã, as vítimas provinham principalmente do Pays de Vaud, católico e de língua francesa: ver TRESCHSEL, F., *Das Hexenwesen im Kanton Bern* (1870) e VUILLEUMIER, H., *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois* (Lausanne, 1927-33), vol. II, pp. 642-721.

²⁰ Pierre de l'Ancre o declara repetidas vezes em *L'Incrédulité et mescréance du sortilège pleinement convaincue* (Paris, 1622).

contra a outra. As Guerras de Religião inauguram o pior período de perseguição às bruxas na história da França. A irrupção no País Basco em 1609 anuncia a reconquista católica do Béarn. As terríveis irrupções na Alemanha, em Flandres e na Renânia na década de 1590, e novamente em 1627-9, assinalam os estágios da reconquista católica. Compreensivelmente, os historiadores católicos da Alemanha repisam com veemência as perseguições das décadas de 1560 e 1570, quando eram os protestantes que queimavam bruxas.²¹ Estes, no entanto, podem vingar-se recuando à campanha dominicana do final da Idade Média, ou remetendo, mais adiante, aos triunfos católicos do início do século XVII.

Haveria alguma diferença entre a fobia protestante e a católica? Teoricamente, sim. Os católicos herdaram toda a tradição medieval dos últimos padres e escolásticos, ao passo que os protestantes rejeitavam tudo o que o papado corrupto havia acrescentado à Bíblia e aos primitivos padres. Teoricamente, portanto, deviam ter rejeitado toda a ciência demonológica dos Inquisidores; pois ninguém ousaria dizer que *succubi*, *incubi*, diabinhos ou lobisomens, gatos ou vassouras constassem da Bíblia. Este argumento foi constantemente levantado por críticos protestantes isolados, mas não surtiu nenhum efeito sobre seus teóricos oficiais. Certos escritores calvinistas podiam se mostrar mais intelectuais e austeros na descrição dos detalhes,²² mas em geral católicos e protestantes igualavam-se em matéria de credulidade. Com sua autoridade, Lutero transmitiu todas as fantasias dos dominicanos a seus discípulos, e as confissões das feiticeiras eram consideradas como um suplemento imaculado da Sagrada Escritura. No fim das contas, então, católicos e protestantes concordavam quanto aos fatos, citando-se mutuamente para ilustrar detalhes. O católico Binsfeld cita os protestantes Erasto e Daneau; o calvinista Voetius e o luterano Carpzov citam o dominicano *Malleus* e o jesuíta del Rio. Estavam igualmente de acordo em denunciar os cétricos infames que insistiam em lhes dizer que as supostas bruxas não passavam de velhas senhoras iludidas, “melancólicas”, e que a Bíblia, ao recomendar a morte às “feiticeiras”, não se referia a pessoas como elas. Em ambos os lados, terríveis denúncias se abatiam sobre esses neutros na guerra santa, esses “pro-

²¹ Assim, a idéia central de todos os ensaios eruditos de Nikolaus Paulus, publicados com o título *Hexenwahn und Hexenprozess*, consiste em demonstrar: (a) que antes da Reforma, todos os homens, inclusive os humanistas, acreditavam em feitiçaria, de modo que os inquisidores católicos não têm nenhuma culpa especial; (b) que no final do século XVI, os protestantes queimaram muitas bruxas. Embora Paulus inventarie as perseguições protestantes até o final do século XVII, não demonstra nenhum interesse pelas perseguições ocorridas de 1590 a 1630, realizadas predominantemente pelos católicos.

²² Assim, William Perkins (*A Discourse on the Damned Art of Witchcraft*, Cambridge, 1608) não menciona *succubi* nem *incubi* — que tampouco figuram nos julgamentos das feiticeiras na Inglaterra — e repudia tudo que possa ser encarado como “con-juração” papista; mas aceita o pacto com o Diabo e o seu poder, por permissão divina, de operar quaisquer milagres que desejasse; daí podia decorrer logicamente tudo o mais, mesmo sem a ciência dominicana.

tetores de bruxas”, que, junto com juizes complacentes, constantemente eram acusados de feiticeiros e condenados, também, a arder na fogueira.

O MALGRADO CETICISMO

E quem eram os céticos? O mais famoso foi Johann Weyer, um sobrevivente dos dias civilizados de Erasmo, discípulo do platônico Cornelius Agrippa de Netteshiem, doutor em medicina, que estudara na França humanista de Francisco I e exercera o ofício na Holanda erasmiana. Em 1550, foi convidado a instalar-se em Cleves pelo tolerante duque erasmiano de Cleves — Jülich-Berg-Marck, William V.²³ Sob sua proteção e por ele encorajado, escreveu em 1553, com a idade de quarenta e oito anos, sua famosa obra intitulada *De Praestigiis Daemonum*. Embora aceitasse a realidade da feitiçaria e o mundo platônico dos espíritos, argumentava que as atividades confessadas pelas feiticeiras, pelas quais eram então queimadas em toda a Alemanha, constituíam ilusões provocadas quer por demônios, quer por doença. Depois de escrever o livro, Weyer enviou cópias a seus amigos e aguardou o resultado.

A reação foi formidável. Weyer decidira publicar seu livro precisamente no momento em que ressurgia a fobia às feiticeiras, após longo período de calma. Na verdade, foi isso que o levou a escrevê-lo. Mas esse platônico erasmiano — “o pai da psiquiatria moderna”, como já foi chamado — não era mais escutado por uma geração que repudiara Erasmo. Um companheiro médico o saudaria como profeta do Iluminismo, um Hércules triunfante da superstição,²⁴ mas seus outros leitores pensavam diferente. Weyer foi advertido pelos amigos de que seu livro precisava ser destruído ou reescrito, e acusado pelos inimigos de “valdense”, partidário de Wycliff, doido. Seu livro foi denunciado pelo calvinista francês Lambert Daneau, queimado pela Universidade Luterana de Marburg e incluído no Index pelo governador católico da Neerlândia, o Duque de Alba, que acabaria obtendo seu afastamento da corte de Cleves. Contudo, o livro foi lido, e em 1577 Weyer publicou uma continuação, na qual se congratulava pelo seu efeito salutar. Infelizmente, teve de acrescentar, os tiranos haviam agora reiniciado suas perseguições sangüinárias, e por isso buscava, mais uma vez,

²³ O pai de William V, João III, realizara uma reforma erasmiana em seus ducados, mantendo, como tutor de William, Conrad von Heresbach, amigo de Erasmo (ver WOLTERS, A., *Conrad von Heresbach*, Elberfeld, 1867); Carl Binz, *Doctor Johann Weyer...* 2.ª ed. (Berlim, 1896), p. 159, descreve William V como “der in den Grundsätzen des Erasmus erzogene Herzog”. A própria posição de Weyer é ilustrada pelo fato de que todo seu capítulo XVIII constitui um extrato da *Apologia adversus articulos aliquot per monachos quosdam in Hispaniis exhibitos* de Erasmo (Basel, 1529). Weyer era um protestante, mas é preciso deduzir seu protestantismo: nunca é declarado nem por ele, nem por seus inimigos — mais uma evidência de sua moderação erasmiana. (Ver Janssen, *A History of the German People*, vol. 16, pp. 320-21.) Sobre Weyer, ver também Leonard Dooren, *Doctor Johannes Wier, Leven en Werken* (Aalten, 1940).

²⁴ Esse companheiro médico era Johann Ewich, cuja carta foi publicada por Weyer.

expor seus erros. O segundo livro veio cair por casualidade nas mãos de Jean Bodin, justamente quando este espumava de indignação contra a tolerância dos magistrados franceses e a infame neutralidade da corte francesa: a corte “erasmiana” e “platônica” de Catarina de Médicis.²⁵ Como se já não houvesse escrito suficientes tolices, Bodin apressou-se a acrescentar um apêndice denunciando Weyer como infame defensor de bruxas, cúmplice criminoso do Diabo.

Houve outros cétricos após Weyer, mas nenhum deles aperfeiçoou materialmente sua obra. Assim como a demonologia dos caçadores de bruxas, católicos ou protestantes, foi estabelecida em sua forma final no *Malleus*, a filosofia básica dos cétricos, católicos ou protestantes, foi definida por Weyer, e nem uma nem outra foi modificada pelos argumentos repetidos ao longo de um século. Todo campeão da ciência demonológica, de Daneau e Bodin em diante, tinha o cuidado de atacar os “vãos delírios” de Weyer; nenhum cétrico, pelo menos em obra impressa, fez mais do que reiterar seus argumentos. O mais famoso de seus sucessores, o inglês Reginald Scot, ainda que inspirado por experiências próprias, aceitou os argumentos de Weyer, e desde então Weyer e Scot figuram juntos, como dupla infame, nos livros dos ortodoxos. O próprio rei Jaime VI, da Escócia, escreveu seu tratado sobre *Demonologie* para refutar Weyer e Scot, quando ascendeu ao trono inglês, uma de suas primeiras providências foi mandar queimar a obra de Scot. E o calvinista holandês Voëtius, enfurecido também com os dois cétricos, para repudiar seus argumentos, recorre a inatacável autoridade: Weyer fora refutado pelo rei James, e Scot “pela incineração pública de todas as cópias de seu livro”.²⁶

Os inimigos de Weyer, Scot e demais cétricos acusavam-nos sempre de negar a realidade da feitiçaria. Seus defensores insistiam com impaciência que isso não era verdade. E realmente não era. Weyer acreditava implicitamente no poder de Satã, mas não que idosas senhoras fossem seus agentes. “Sinceramente não nego que existam feitiçarias”, escreveu Scot, “. . . mas detesto as opiniões idólatras concebidas a seu respeito.” Até o término da caça às bruxas, embora sempre ouçamos falar que alguns cétricos não acreditavam na própria existência

²⁵ Jean Bodin acusou Carlos IX de ser um defensor de feitiçarias em seu *De la démonomanie des sorciers* (Paris, 1580). Henrique III foi objeto da mesma acusação reiterada nos panfletos da Liga, datados de 1589. Ver, por exemplo, *La Vie et faits notables de Henri de Valoys; L'Athéisme de Henri de Valoys; Les Sorcelleries de Henri de Valoys; Charmes et caractères de sorcelleries de Henri de Valoys trouvez en la maison de Miron, son premier médecin*. O caráter erasmiano da Corte de Catarina de Médicis é bem analisado por Frances Yates, *The Valois Tapestries (Studies of the Warburg Institute, 1959)*, pp. 102-8. Sobre Henrique III como protetor de “mágicos” platônicos, ver Frances Yates, *Giordano Bruno*, p. 180, 1964.

²⁶ *Gisberti Voetii Selectarum Disputationum Theologicarum... Pars Tertia* (Utrecht, 1649), pp. 539-632, “de Magia”. É curioso observar a severa deferência dos calvinistas pela autoridade pública: ele nunca menciona Scot sem acrescentar *eius liber titulo “Discoverie of Witchcraft” in Anglia combustus est, fuit tamen liber ille publico auctoritate combustus* ou qualquer outra frase do gênero: e.g. pp. 544, 551, 564.

das bruxas,²⁷ na verdade nunca ouvimos os repúdios. Até o fim, o argumento mais radical contra a fobia às bruxas não foi o de que as bruxas não existiam, nem mesmo de que era impossível o pacto com Satã, mas simplesmente o fato de que os juízes erravam em sua identificação. As “pobres mulheres caducas”, como Scot as chamava, arrastadas para os tribunais e capazes de confessar — seja por meio da tortura, seja por delírio — que eram feiticeiras, na verdade não tinham feito nenhum pacto com o Diabo, nem se rendido a seus encantos, nem causado dano a homens ou animais. Eram apenas “melancólicas”. Tal doutrina, bastante enfadonha, levou sucessivos comentadores ortodoxos a acessos de indignação. Não podia ser refutada, mas também não conseguia refutar a fobia às feiticeiras. Logicamente deixava-a intocada. (...)

A base intelectual da caça às bruxas permaneceu firme ao longo de todo o século XVII. Nenhum crítico aperfeiçoou os argumentos de Weyer; nenhum atacou a substância do mito; tudo o que os sucessivos cétricos fizeram foi colocar em dúvida sua interpretação prática: questionar o valor das confissões, a eficácia da tortura, a identificação das feiticeiras, individualmente. O mito, propriamente, permaneceu intocado, pelo menos em aparência. Por mais artificial e recente que fosse, tornara-se parte integrante da estrutura de pensamento, e o tempo o entrelaçara de tal modo a outras crenças e, inclusive, a interesses sociais, que parecia impossível destruí-lo. Em épocas felizes, os homens podiam esquecê-lo, pelo menos na prática. No princípio do século XVI, parecia haver boas chances de que fosse esquecido — isto é, de que se desintegrasse de novo em esparsas superstições camponesas. Mas os tempos felizes não perduraram. A luta ideológica entre Reforma e Contra-Reforma — aquela tenebrosa luta que foi tão desastrosa para a história intelectual europeia — fez renascer a moribunda fobia às feiticeiras, assim como tantos outros hábitos decadentes de pensamento: fundamentalismo bíblico, história teológica, aristotelismo escolástico. Tudo isso parecera estar retrocedendo na época de Erasmo, Maquiavel e Ficino, mas reapareceu uma geração depois para bloquear o progresso do pensamento por mais um século.

Cada etapa crucial da luta ideológica da Reforma representou também uma etapa na revitalização e perpetuação da caça às bruxas. Na década de 1480, os dominicanos declararam guerra ao que para eles eram resíduos de heresia medieval. Foi a época de Édito das Bruxas e do *Malleus*, e da reiterada perseguição naqueles “frios vales alpinos” onde del Rio enxergaria posteriormente a

²⁷ “Feiticeiras, se é que existem tais criaturas” é uma frase que aparece em registros ocasionais — e.g. nas observações de um soldado inglês na Escócia (ver *Letters and Papers Illustrating the Relations between Charles II and Scotland in 1650*, Scottish History Society, 1894, p. 136). Edward Fairfax em *A Discourse of Witchcraft...* (1621) refere-se às pessoas que “pensam que as bruxas absolutamente não existem”, tendo sido informado de que eram muitas, “algumas até homens de valor, religiosos e honestos”. Mas esta descrença absoluta não é encontrada sob a forma de argumentação escrita.

fonte eterna de feitiçaria, e Milton, o berço antigo do protestantismo. Na década de 1560, os missionários protestantes lançaram-se à evangelização das regiões do norte da Europa, cujos soberanos haviam aderido à nova fé, e num instante a caça às bruxas foi por eles restabelecida. A partir de 1580, a Contra-Reforma católica começou a reconquistar o norte da Europa, e a fobia tornou-se, de novo, um terror católico — desempenhando agora os jesuítas o papel de evangelizadores, em lugar dos antigos dominicanos. Nessa época, o espanhol Francisco Peña, jurisconsulto canônico na Cúria Romana, recolheu e resumiu as conclusões dos inquisidores romanos: pois nenhuma matéria, escreveu ele, era então mais intensamente discutida pelo clero católico que a necromancia e a adivinhação.²⁸ Por fim, a Guerra dos Trinta Anos, último estágio da luta ideológica, suscitou a pior de todas as perseguições: a *epidémie démoniaque*, que alcançou seu auge em 1629, ano da restauração católica. (...)

DECLÍNIO GRADUAL DA FOBIA

O declínio e o aparente colapso da fobia às bruxas no final do século XVII, enquanto outros estereótipos sociais do gênero mantinham-se em vigor, constitui uma revolução surpreendentemente difícil de documentar. Vemos a continuação das controvérsias. Nomes importantes aparecem em ambos os lados — mas as figuras mais importantes, pelo menos na Inglaterra, manifestam-se em favor da tobia, não contra ela. Como podem John Wagstaffe, obscuro e embriagado erudito de Oxford, e John Webster, o pacato pároco e cirurgião de Yorkshire, competir com os nomes de Sir Thomas Browne e Richard Baxter, e dos platônicos de Cambridge Ralph Cudworth, Henry More e Joseph Glanville? E, no entanto, nenhum dos lados oferece argumentos novos; repetem os argumentos que sempre foram usados. De parte da ortodoxia, observa-se certa cautela: os detalhes mais grosseiros e despropositados dos demonologistas são silenciosamente abandonados (embora advogados e clérigos escoceses e continentais continuassem a evocá-los), dando-se aos argumentos uma base mais filosófica. De parte dos céticos, porém, não se registra nenhum avanço. Webster não tem nada de mais moderno que Weyr. Não obstante a falta de novos argumentos de ambos os lados, a crença intelectual desfez-se discretamente. Apesar de alguns surtos finais, os julgamentos de feitiçarias terminaram. As leis contra as feitiçarias foram repelidas, quase sem discussão.

Fala-se que os países protestantes estiveram na dianteira dessa mudança. Em 1700, Inglaterra e Holanda seriam países há muito tempo emancipados, enquanto que os principados católicos da Alemanha ainda pegavam fogo. No interior da Alemanha, segundo um estudioso alemão, os estados protestantes

²⁸ *Nulla est fere hodie frequentior disputatio quam quae de sortilegiis et divinationibus suscipitur*. Quanto a Peña, ver Hansen, *Quellen*, pp. 357-9. Ele concluiu que os *incubi* e *succubi* eram reais, e que os vôos noturnos conduzindo ao *sabbat* tinham sido comprovados incontestavelmente.

abandonaram as perseguições uma geração antes de os católicos.²⁹ Em sociedades mistas, como a Alsácia, os senhores católicos sempre se mostraram mais violentos que os protestantes.³⁰ E é certo que os manuais católicos continuaram a insistir na doutrina demonológica mesmo depois que os escritores protestantes oportunamente a esqueceram. Contudo, em vista da indiscutível responsabilidade que tiveram as igrejas protestantes em fomentar a caça às bruxas após 1560, devíamos talvez ser cautelosos em atribuir qualquer virtude especial ao Protestantismo por resistir-lhe depois de 1650. As doutrinas luterana e calvinista foram tão intolerantes, e o clero luterano e calvinista tão feroz quanto os católicos; e onde o clero calvinista e luterano desfrutou efetivamente do poder — como na Escócia ou em Mecklenburg, a caça às bruxas perdurou tanto quanto em qualquer país católico. Até o derradeiro momento, as honras mantiveram-se equilibradas entre as duas religiões. Se a última vez que se queimou uma bruxa na Europa foi na Polônia católica, em 1793, esse foi um ato ilegal: os julgamentos de bruxas foram abolidos na Polônia em 1787. A última execução legal ocorreu na Glarus protestante, na Suíça, em 1782. Significativamente, a fobia, que nascera nos Alpes, para lá se retirou antes de morrer. (...)

Para que as fobias às bruxas fossem atingidas em seu âmago, e não apenas questionadas em seus aspectos periféricos, era claramente necessário refutar toda a concepção do reino de Satã. Nem Weyr, nem Scot, nem Spee fizeram isso. Ao longo dos séculos XVI e XVII, acatou-se como axioma da fé que a Igreja estava empenhada numa luta de vida ou morte contra Satã. Os autores do *Malleus* haviam prognosticado, em tom lastimoso, o iminente fim do mundo, cujos desastres eram em toda parte visíveis,³¹ e os escritores protestantes, reacionários nesse ponto como em tudo o mais, empregaram e exacerbaram a mesma linguagem. No início do século XVII foram ressuscitadas idéias milenares, esquecidas desde a Idade Média, tendo sido considerada a maior descoberta de um século científico o cálculo realizado por um futuro membro da Royal Society do até então indefinido número da Besta.³² Só no fim do século, um escritor ousou desafiar toda a idéia do Reino de Satã. Foi o sacerdote holandês Balthasar Bekker, que em 1690 publicou a primeira versão do primeiro volume de seu *de Betoverde Weereld*, ou “O mundo encantado”.

Desde então, Bekker foi considerado o mais perigoso inimigo das crenças em feiticeiras. Os ortodoxos denunciaram-no com invectivas descomedidas. Tal

²⁹ Sigmund Riezler, *Geschichte der Hexenprozessen in Baiern* (Cotta, 1896), p. 282.

³⁰ Reuss, *L'Alsace au 17^e siècle*, vol. 2, p. 105.

³¹ *Cum inter ruentis seculi calamitates, quas (proh dolor!) non tam legimus quam passim experimur... mundi vespere ad occasum declinante et malicia heminum excrescente...* etc. etc. *Malleus maleficarum* (Apologia).

³² Ver as exclamações líricas do célebre puritano, o divino William Twisse, em seu prefácio ao livro de Joseph Mede, *Key of the Revelation* (1643) e cf. a carta de Twisse a Mede nas obras deste, *Works*, editadas por John Worthington (1664), vol. 2, pp. 70-71.

como Greve — setenta anos antes —, foi perseguido pelo clero calvinista da Holanda e, por fim, expulso do sacerdócio, apesar de protegido pela cidade de Amsterdam. Consta que os dois primeiros volumes de sua obra venderam 4 mil exemplares em dois meses, e foram traduzidos para o francês, alemão e inglês. Choveram panfletos contra Bekker. A ele se atribuiu a responsabilidade pelo término das queimas de bruxas na Inglaterra e Holanda³³ — embora nunca se tenham queimado bruxas na Inglaterra e há muito tempo se houvesse deixado de fazê-lo na Holanda. Diz-se, com frequência, que Bekker golpeou o coração da fobia às bruxas ao destruir a crença no Diabo.³⁴

Talvez o tenha feito em teoria, mas será que o fez na prática? Examinando a questão de perto, encontramos razões para duvidar disso. A reputação de Bekker no exterior parece ser, em grande parte, um mito. (...) De qualquer modo, ele não repudiou a crença no Diabo. Simplesmente acreditava que o Diabo, ao ser expulso do Céu, fora aprisionado no Inferno, ficando impossibilitado de interferir nos assuntos humanos. É improvável que este argumento puramente teológico pudesse provocar uma revolução no pensamento. Em suas considerações particulares acerca das feiticeiras, Bekker inspirou-se, como ele próprio admitiu, em Scot, e não foi avante.

Além disso, seu radicalismo foi renegado, posteriormente, por adversários talvez mais eficazes da fobia às bruxas. Ninguém contribuiu mais para destruir a fobia na Alemanha luterana do que os pietistas da Universidade de Halle, cujo líder, nesse aspecto, foi o cristão Thomasius, o defensor da língua vernácula. Numa série de livros, a começar por uma tese universitária em 1701, Thomasius denunciou a insanidade e a crueldade dos julgamentos de feiticeiras. Teve, porém, o cuidado de se dissociar de Bekker. Existe um Diabo, protesta Thomasius, e existem feiticeiras: “negar isso seria dar mostras de grande presunção e imprudência”. Mas Weyer, Scot e Spee demonstraram que as feiticeiras julgadas na Alemanha são muito diferentes daquelas cuja morte é prescrita pela Bíblia; que a demonologia da Igreja é uma mistura de superstição pagã e judaica; e que as confissões arrancadas sob tortura são falsas. A todo momento, Thomasius protesta contra a falsa acusação de que não crê no Diabo. Faz questão de dizer que acredita no Diabo e ainda que ele opera, externa e invisivelmente: apenas não crê que o Diabo tenha chifres e rabo. Acredita em feiticeiras, mas não crê em seu pacto com o Diabo, no *sabbat*, em *incubi* e *succubi*. Analisando seus argumentos, verificamos que nem ele nem seus companheiros de Halle foram além de Scot ou Spee ou daqueles escritores ingleses, como Wagstaffe e Webster,

³³ Jacob Brunnemann, *Discours von betrüglichen Kennzeichen der Zauberey* (Stargard, 1708), citado em Lea, *Materials*, p. 1.427.

³⁴ Esta questão foi levantada por Soldan, em 1843, tendo sido repetida desde então.

cujas obras foram traduzidas para o alemão.³⁵ E, no entanto, fica claro também que os argumentos sustentados em vão por Scot e Spee foram eficazes quando evocados por Thomasius. A fobia às bruxas não entrou em colapso porque Bekker desalojou o Diabo de sua posição central: o Diabo decaiu silenciosamente, junto com a crença nas feiticeiras;³⁶ e a explicação por que a crença nas feiticeiras decaiu — razão pela qual os argumentos críticos considerados implausíveis em 1563, 1594 e 1631 tornaram-se plausíveis em 1700 — continua um mistério. (. . .)

CONCLUSÃO

Sugeri que a fobia às feiticeiras dos séculos XVI e XVII deve ser analisada tanto em seu contexto intelectual como social, para que sua força e duração sejam compreendidas. Não é correto encará-la, como tendiam a fazer os historiadores liberais do século XIX, como simples delírio, desvinculado ou desvinculável da estrutura social e intelectual da época. Se fosse assim — se nada mais fosse que uma construção intelectual artificial dos inquisidores medievais —, seria inconcebível que se prolongasse por dois séculos após sua plena formulação; que essa formulação nunca tivesse sido alterada posteriormente; que as críticas fossem tão limitadas; que nenhuma crítica pudesse, de fato, neutralizá-la; que os maiores pensadores da época tivessem se absterido de atacá-la abertamente; e que alguns deles, como Bodin, a apoiassem até ativamente. Para concluir esse ensaio, tentarei resumir a interpretação que apresentei.

Em primeiro lugar, a fobia às bruxas foi produto de uma situação social. Em seu período de expansão, no século XIII, a sociedade “feudal” da Europa cristã entrou em conflito com grupos sociais que não podia assimilar, e cuja defesa da própria identidade foi encarada, de início, como “heresia”. Por vezes, tratava-se realmente de heresia: idéias heréticas, de origem intelectual, são com frequência assumidas por sociedades dispostas a afirmar sua independência. Assim, idéias maniqueístas, difundidas, ao que parece, por missionários búlgaros, foram abraçadas pela sociedade racialmente distinta da França pirenaica, e idéias “valdenses”, concebidas nas cidades da Lombardia e do Ródano, foram adotadas nos vales alpinos onde a sociedade “feudal” nunca pôde se estabelecer. A Igreja medieval, como órgão espiritual da sociedade “feudal”, declarou guerra a essas

³⁵ Uma tradução alemã do livro de Wagstaffe, *Question of Witchcraft Debated* (1669), foi publicada em Halle, dedicada a Thomasius, em 1711. O próprio Thomasius escreveu um prefácio para a tradução alemã do livro de Webster, *The Displaying of Supposed Witchcraft*, publicado também em Halle, em 1719.

³⁶ As observações de um oficial francês que visitou a Holanda com Condé em 1673 — quase vinte anos antes de Bekker escrever — demonstram quão pouco este contribuiu para a destruição da crença em feiticeiras entre os leigos holandeses. Relatou o oficial que, naquela época, a maioria dos holandeses considerava o Inferno como uma “ilusão” e o Paraíso como “uma quimera agradável”, inventada pelo clero para estimular a virtude. Ver STOPPA, G. B., *La Religion des Hollandois...* (Paris, 1673), p. 88.

“heresias”; e os frades, que travaram a guerra, definiram em seu curso tanto a ortodoxia como a heresia. (...)

A elaboração da nova heresia, assim como da nova ortodoxia, foi obra da Igreja católica medieval, em particular de seus membros mais ativos, frades dominicanos. Não se pode burlar ou rodear esse fato com nenhum argumento. Os elementos da fobia podem ser não-cristãos, ou até pré-cristãos. A prática de encantamentos, o produzir bom ou mau tempo, o uso de magia simpática, podem ser universais. Os conceitos de pacto com o Diabo, de voar à noite para o *sabbat*, de *incubi* e *succubi*, podem provir o folclore pagão dos povos germânicos.³⁷ Mas a articulação desses vários elementos numa demonologia sistemática, capaz de proporcionar um estereótipo social à perseguição, foi obra exclusiva não da cristandade, mas da Igreja católica. A Igreja ortodoxa grega não oferece nenhum paralelo. (...)

Ao que tudo indica, foi essa a origem do sistema. Ele foi aperfeiçoado no curso de um conflito local e era, a princípio, aplicado localmente. Mas a construção intelectual, uma vez acabada, era, em si mesma, universal. Podia ser aplicada em qualquer lugar. E seu emprego generalizou-se no século XIV, aquele século de crescente introversão e intolerância, entre as misérias da Peste Negra e da Guerra dos Cem Anos na França. O primeiro dos papas de Avignon, eles mesmos bispos da recalcitrante Languedoc, deu novo impulso à fobia. A arma forjada para ser usada contra sociedades não conformistas foi empregada para destruir indivíduos não-conformistas: enquanto os inquisidores nos Alpes e nos Pirineus continuavam a multiplicar as provas, as facções políticas beligerantes da França e Borgonha faziam uso delas para destruir seus inimigos. Cada episódio espetacular robustecia o poder do mito. Tal como o judeu, a feiticeira tornou-se o estereótipo do não conformista incurável; e na decadente Idade Média, ambos foram utilizados como bodes expiatórios para os males da sociedade. A fundação da Inquisição Espanhola, que deu aos “Reis Católicos” poderes para destruir o judaísmo na Espanha, e a promulgação do Édito das Feiticeiras, conclamando cidades e príncipes da Alemanha a destruírem as feiticeiras, podem ser considerados como dois estágios de uma mesma campanha.

Ainda assim, o mito poderia ter se dissolvido no início do século XVI. A nova prosperidade poderia ter removido a necessidade de um bode expiatório social. As novas idéias de Renascimento poderiam ter destruído sua base intelectual. Vimos que nos anos 1500-1550, a caça às bruxas arrefeceu fora de seu lugar de origem, nos Alpes. Nesse período, o aristotelismo purificado de Pádua corrigiu a extravagância da física escolástica; o neoplatonismo de Florença proporcionou uma interpretação mais universal da Natureza; o novo espírito crítico dos humanistas restringiu os absurdos medievais. Todos esses movimentos intelectuais, em si mesmos, eram ambivalentes, mas, reunidos, podiam ter sido efica-

³⁷ Isso é afirmado por Weiser-Aall em Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglauben III* (Berlim e Leipzig, 1930-31), pp. 1828 e ss., s.v. “Hexe”.

zes. De fato não o foram. Em meados do século XVI, a caça às bruxas foi reativada e estendida, e os anos compreendidos entre 1560 e 1630 foram marcados pelos piores episódios de sua longa história. Parece indiscutível que a causa dessa reativação foi a regressão intelectual provocada pela Reforma e pela Contra-Reforma e o renovado evangelismo das igrejas rivais. A primeira infundiu nova vida à cosmologia medieval pseudo-aristotélica, da qual a demonologia era agora parte inseparável; a última transportou para o norte da Europa o mesmo padrão de forças que os dominicanos já tinham posto em ação nos Alpes e Pirineus, onde haviam provocado resposta semelhante.

A Reforma é considerada, por vezes, como um movimento progressista. Não resta dúvida de que de início o foi, pois começou como humanismo. Contudo, nos anos de luta, de guerra ideológica, o humanismo foi logo esmagado. Os grandes doutores da Reforma, assim como os da Contra-Reforma, e seus numerosos lacaios clericais, eram essencialmente conservadores, e da tradição medieval conservavam muito mais do que estariam dispostos a admitir. Podiam rejeitar a supremacia romana e remontar, para a montagem do sistema de sua Igreja, à organização rudimentar da idade apostólica. Podiam suprimir as incrustações de doutrina, o monasticismo, as “devoções mecânicas”, a astúcia clerical da “corrompida” Igreja medieval. Mas estas rejeições eram superficiais. Sob sua disciplina e doutrina religiosa “purificadas”, os reformadores conservaram toda a infra-estrutura filosófica do catolicismo escolástico. Não houve nenhuma física protestante nova, nenhuma visão exclusivamente protestante da Natureza. Em cada esfera do pensamento, o calvinismo e o luteranismo, assim como o catolicismo da Contra-Reforma, marcaram um recuo, uma obstinada defesa de posições fixas. E sendo a demonologia, tal como foi desenvolvida pelos inquisidores, uma extensão da cosmologia pseudo-aristotélica, foi defendida não menos obstinadamente. Lutero talvez não citasse o *Malleus*; Calvino talvez não assumisse uma dívida para com os escolásticos; mas a dívida era clara, e seus sucessores a reconheceriam. A demonologia, como a ciência da qual fazia parte, constituía uma herança comum que não podia ser negada por tais reformadores conservadores. Situava-se num plano mais profundo que as disputas superficiais acerca de práticas religiosas e da mediação do sacerdote. (. . .)

Com a reconquista católica, uma geração depois, repete-se o mesmo padrão. Os missionários católicos também descobrem obstinada resistência. Também a consideram a um só tempo social e individual; também a encontram em regiões determinadas: no Languedoc, Vosges e Jura, na Renânia, nos Alpes alemães. Também a qualificam ora como heresia protestante, ora como feitiçaria. Os dois termos são às vezes intercambiáveis, ou pelo menos a fronteira entre ambos é vaga como entre algígenses e feiticeiras no passado. As feiticeiras bascas, afirma de l'Ancre, foram educadas nos erros do calvinismo. Nada contribuiu mais para espalhar essa peste pela Inglaterra, Escócia, Flandres e França, declara del Rio (repetindo Maldonado, outro jesuíta), que *dica Calvinismi lues*. “A feitiçaria floresce com a heresia, e a heresia com a feitiçaria”, clamava o católico inglês

Thomas Stapleton, dirigindo-se aos complacentes doutores de Louvain.³⁸ Seu argumento — suas próprias palavras — foi posteriormente repetido, e com outros rótulos doutrinários, pelos protestantes luteranos na Alemanha. Sempre que os missionários de uma igreja estão retomando a sociedade de seus rivais, a “feitiçaria” é descoberta debaixo da delgada superfície da “heresia”.

Assim progride, ao que parece, a fobia às bruxas como movimento social. Mas ela não é apenas um movimento social. Pode ser difundida deliberadamente, em épocas de crise política, como um dispositivo político para destruir inimigos poderosos ou pessoas perigosas. Desse modo, foi usada na França nos séculos XIV e XV. Pode também propagar-se cegamente, por impulso próprio, em épocas de pânico. Quando um “grande medo” se apodera da sociedade, esta sociedade naturalmente busca em seu meio o estereótipo do inimigo; e desde que a feitiçeira se tornou o estereótipo, a feitiçaria passou a ser a acusação universal. Acusação difícil de refutar nas regiões onde o preconceito popular era auxiliado pela tortura judiciária: basta imaginar o alcance da Conspiração Papista na Inglaterra em 1679, se todas as testemunhas tivessem sido torturadas. São nesses momentos de pânico que verificamos a intensificação da perseguição às velhas, as vítimas habituais do ódio nas aldeias, e a juízes e clérigos instruídos, cujo crime consiste em haver resistido à caça às bruxas. Daí aqueles episódios terríveis ocorridos em Trier, Bamberg e Würzburg. Daí também aquela exclamação desesperada do bom senador de l’Arne, de que outrora os feiticeiros eram *hommes vulgaires et idiots, nourris dans les bruyères e la fougère des Landes*, mas agora, sob tortura, confessam terem visto no *sabbat une infinité de gens de qualité que Satan tient voilez et à couvert pour n’estre connus*.³⁹ Quando a elite da sociedade é acusada de estar coligada com seus inimigos, isso é um sinal de “grande medo”.

Finalmente, depois de fixado, o estereótipo cria seu próprio folclore, que se torna uma força em si mesma centralizadora. Se este folclore já não existisse, se já não tivesse sido elaborado, por medo social, com elementos da superstição popular — no âmbito de uma cosmologia intelectualmente aprovada —, pessoas psicopáticas teriam vinculado suas alucinações sexuais a outras figuras, talvez mais individualizadas. Em última análise, isso é o que acontece hoje. Mas uma vez criado e impresso pelo clero em todas as mentes, o folclore servia como estereótipo a um só tempo psicológico e social. O Diabo, com suas visitas noturnas,

³⁸ *Crescit cum magia haeresis, cum haeresi magia*. A dissertação de Thomas Stapleton sobre a questão, intitulada *Cur magia pariter cum haeresi hodie creverit*, pronunciada em 30 de agosto de 1594, foi publicada em *Thomae Stapleton Angli S.T.D. Opera Omnia* (Paris, 1620), vol. 2, pp. 502-7.

³⁹ P. de l’Ancre, *Tableau de l’inconstance des mauvais anges et démons* (Paris, 1613), dedicado a Mgr de Sillery, chanceler de França.

seus *succubi* e *incubi*, seu pacto solene prometendo novo poder para satisfazer o espírito de vingança social e individual, tornara-se “realidade subjetiva” para mulheres históricas num rude mundo rural ou em comunidades artificiais — em mal-regulados mosteiros como em Marselha, Loudun, Louviers, e especialmente em regiões como o País de Labourd, onde (segundo de l’Ancre) as mulheres dos pescadores eram deixadas em desamparo durante meses. E como as mais variadas pessoas vinculassem suas ilusões ao mesmo padrão imaginário, tornavam real este padrão para os outros. A ciência dos escolásticos era empiricamente confirmada pela confissão de cada indivíduo isolado.

Por todos os lados, então, o mito era construído e sustentado. Havia, é claro, diferenças locais, assim como diferenças temporais: diferenças de jurisdição e de procedimento. Um governo central forte podia controlar a caça às bruxas, ao passo que onde prevalecia a liberdade popular, ela corria à solta. A Inquisição, centralizada na Espanha ou Itália, ao monopolizar a perseguição, manteve baixa sua produção, ao passo que no norte dos Alpes a livre concorrência entre bispos, abades e pequenos senhores, cada qual com sua própria jurisdição, manteve as fornalhas o tempo todo acesas. A vizinhança de uma grande universidade de fama internacional, como Basel ou Heidelberg, exercia um efeito salutar, enquanto que um pregador fanático ou magistrado superzeloso numa província atrasada podia infectar toda a zona. Contudo, estas diferenças só influíam nas práticas do momento: o mito em si mesmo permanecia universal e constante. Intelectualmente lógico, socialmente necessário, experimentalmente comprovado, tornara-se um *datum* na vida européia. O racionalismo não podia atacá-lo, pois, como sempre acontece, o próprio racionalismo só operava no contexto intelectual da época. O ceticismo, manifestação de desconfiança da razão, não era capaz de proporcionar um substituto. Na melhor das hipóteses, o mito podia ser contido, como no início do século XVI, mas não se evaporava: permanecia no fundo da sociedade, como um poço estagnado, facilmente inundável, facilmente revolvível. Enquanto se mantivesse intacta a estrutura social e intelectual da qual fazia parte, qualquer medo de caráter social podia inundá-lo, qualquer luta ideológica podia agitá-lo e nenhuma operação fragmentária seria capaz de enxugá-lo efetivamente. Críticos humanistas, cientistas de Pádua, podiam tentar corrigir a base filosófica do mito. Psicólogos ou médicos como Weyer, Ewich e Webster chegaram a refutar sua aparente confirmação empírica. Homens humanitários como Scot e Spee, por razões naturais, expuseram o absurdo e denunciaram a crueldade dos métodos por meio dos quais era propagado. Mas para destruir o mito, para secar o poço, essas operações meramente locais já não bastavam. Toda a estrutura social e intelectual que o continha, que se havia cristalizado ao seu redor, precisava ser rompida. E tinha de ser rompida não na base, no poço imundo onde se haviam acumulado e onde foram sistematizadas as crenças em feiticeiras, mas em seu centro, onde eram reavivadas. Em

meados do século XVII, isso foi feito. Então a síntese medieval, que a Reforma e a Contra-Reforma prolongaram artificialmente, foi enfim rompida, e através de sua crosta fendida, a água imunda do poço escorreu. Daí por diante, a sociedade perseguiria seus dissidentes como huguenotes⁴⁰ ou como judeus; descobriria novos estereótipos, o “jacobino”, o “vermelho”; mas o estereótipo da feiticeira desfizera-se.

⁴⁰ Em 1685, Luís XIV expulsou os huguenotes da França como um grupo inassimilável, mas que eu saiba, as acusações de feitiçaria tão furiosamente brandidas contra os huguenotes do sul, em 1609, não se repetiram. Os huguenotes tornaram-se de novo, *per se*, o estereótipo do ódio social, e como tal permaneceram por muito tempo, como demonstra o caso Calas, em 1762. O significado social deste caso é bem analisado por D. D. Bien em *The Calas Affair: Persecution, Toleration and Heresy in Eighteenth-Century Toulouse* (Princeton U.P., 1960).

Etnodemonologia: ***aspectos da vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano (Séculos XVI ao XVIII)****

Luiz Mott**

I — INTRODUÇÃO

“Renunciar à bruxaria é, na realidade,
renunciar à Bíblia. Deus e o Diabo
só aparecem aos que crêem neles.”

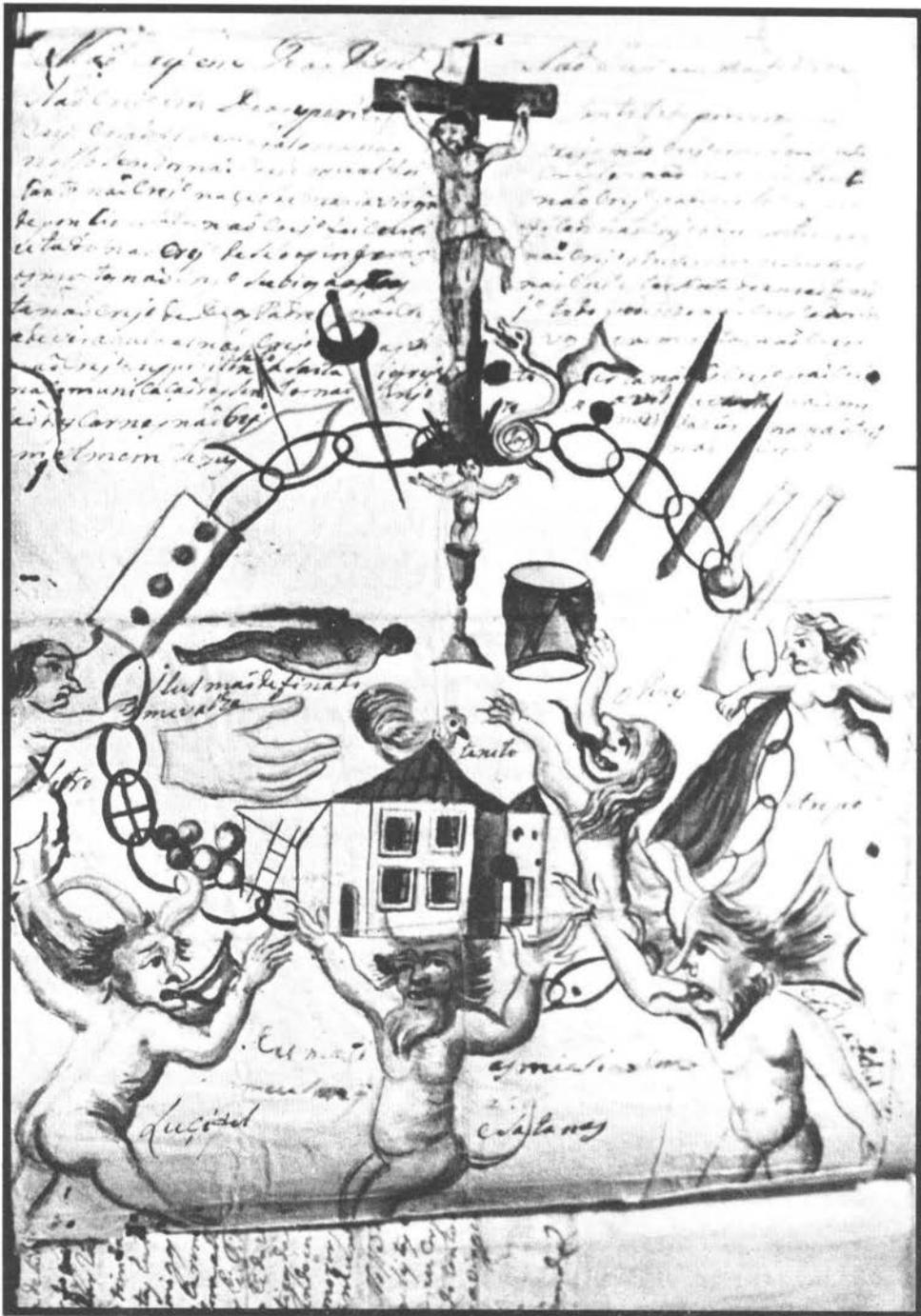
(J. Wesley, 1768)

“Deus deixaria de existir se não fosse o Demônio”, muito bem dizia K. Seligmann, um dos mais conceituados demonólogos modernos, salientando com

* Comunicação apresentada na 14^ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, de 15 a 18 de abril de 1984, Brasília, D.F.

** Antropologia — UFBA

N. do A.: Este material faz parte de uma pesquisa mais ampla sobre a sexualidade e moralidade no Brasil colonial e na atualidade, tendo sido coletado entre abril-novembro de 1983, nos arquivos portugueses, através de uma bolsa do CNPq, a quem mais uma vez declaro minha gratidão. Fui auxiliado, durante quatro meses, por Aroldo Assunção, no trabalho arquivístico. Sou também grato ao Dr. Roberto Albergaria, por ter-me indicado diversas obras sobre demonologia, e com o qual discuti alguns tópicos deste trabalho. O Dr. Francisco Pinheiro igualmente forneceu-me indicações bibliográficas, ficando-lhe igualmente devedor. Minha estada em Brasília, durante os dias desta reunião da ABA, foi financiada pela Coordenadoria de Pós-Graduação da UFBA, que também recebe meus agradecimentos.



Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Inquisição de Lisboa, processo nº 14.649 de Matias Gonçalves Guizando,
preso em Olinda (PE) em 1803.

esta afirmação a estrutura maniqueísta fundamental que rege a maior parte das religiões,¹ inclusive a “nossa”, posto que tanto o autor destas linhas quanto a maioria de meus leitores certamente foram socializados na crença de um Deus amigo e bom e de um Diabo inimigo e mau.

W. Muhlmann, ao tratar dos messianismos revolucionários do Terceiro Mundo, dizia com propriedade que “há épocas ricas em demônios”,² e Seligmann apontou o século XIII como o período em que a demonologia atingiu seu clímax. M. Certeau, ao estudar o famigerado episódio da possessão demoníaca de Madre Joana dos Anjos e de suas companheiras do Convento de Loudun, considera o século XVI e o início do XVII como os mais satânicos da Europa cristã, estancando-se em parte a demonopatia com a publicação, em 1637, do *Discurso do Método*, contribuindo o cartesianismo para fulminar das mentes tais credences obscurantistas herdadas da Idade das Trevas.³ A abertura do primeiro “Templo do Diabo” no Brasil, em Aracaju, faria de nosso século uma época de revivescência demonolátrica?

Após oito meses mergulhado nos manuscritos da Inquisição arquivados na Torre do Tombo (Lisboa), consultando milhares de documentos (denúncias, confissões, processos e regimentos) referentes à ação do Santo Ofício na repressão aos “crimes” de heresia, sodomia, bigamia e feitiçaria, encontramos no meio destes papéis velhos, dezenas de documentos que descreviam com riqueza de detalhes diversos episódios envolvendo relações sexuais do Demônio com homens e mulheres que, por esta abominação, foram presos e sentenciados pelo Tribunal da Inquisição. Assim, com base notadamente nestes Processos Inquisitoriais — em sua quase totalidade inéditos — reconstruiremos os principais aspectos da sexualidade do Espírito do Mal no mundo ibero-americano (Portugal, Espanha e Brasil colonial): a forma como apareceu às pessoas por ele possuídas, sua *performance* na relação sexual, suas preferências na seleção das criaturas para parceiros de sua infernal volúpia. Analisaremos por conseguinte as práticas sexuais do Capeta nas seguintes modalidades relacionais:

- 1) o Demônio heterossexual: íncubo e súcubo
- 2) o Demônio homossexual: lésbica e sodomita agente.

Como antítese de Deus, Satanás é a personificação do mal, da impureza e da luxúria. Portanto, nada mais lógico que o “Impuro” (como Jesus o chamou) se mostrasse coerente com sua vocação contraditória: como Anjo de Luz, fora criado por Deus assexuado, posto que “anjo não tem sexo”; expulso da celestial companhia dos Querubins e Serafins, Lúcifer concentrou em si toda a volúpia do

¹ SELIGMANN, K. *História da magia*. Lisboa, Edições 70, 1976:205.

² MUHLMANN, W. *Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde*. Paris, Gallimard, 1968:183.

³ CERTEAU, M. *La possession de Loudun*. Paris, Ga Julliard, 1970:9.

mundo imundo, tornando-se, *ipso facto*, não só o primeiro símbolo sexual — a Serpente que enganou Eva — como também tendo o poder de travestir-se em ser humano ou animal e seduzir os filhos de Eva através de sua insaciável e irresistível sensualidade.

II — O DIVINO ESPOSO

“Beija-me com os beijos de tua boca!
Teus amores são mais deliciosos que
o vinho!” (*Cântico dos Cânticos*, I, 1)

O ensinamento ainda contemporâneo do Cristianismo em relação ao Demônio não deixa a menor dúvida quanto à sua real existência. “É doutrina certa e revelada por Deus, portanto verdade de fé, que existem espíritos maus. São seres espirituais, inteligentes, livres, criaturas de Deus, feitas para o céu, mas que, no momento da provação, se revoltaram contra o Criador, sendo condenados à exclusão da vida beatífica. Pouco importa seu nome: Demônio, Satanás, Diabo ou Exu. Jesus Cristo preferiu estas três primeiras denominações, mas também o chamou de Pai da Mentira, Príncipe deste Mundo, Inimigo, e Espírito Imundo, o Forte, Impuro.”⁴

Se em diversas religiões — do Egito aos terreiros de candomblé da Bahia, da Grécia à Índia — as divindades manifestam muita semelhança com os mortais, não apenas em sua aparência antropomórfica, mas inclusive em seu comportamento e trato, quer com outros seres celestiais, quer com os humanos — manifestando inclusive comportamentos sexuados e práticas sexuais nem sempre as mais edificantes e “normais” — na nossa tradição, tanto Javé quanto as Três Pessoas da Santíssima Trindade são asceticamente assexuadas, “puros espíritos”.⁵ Mesmo tomando Deus a forma humana, como há dois milênios sucedeu com Jesus Cristo, sua encarnação e vida foram inquestionavelmente assexuadas: foi o Espírito Santo que fecundou Maria Santíssima, sem defloração nem orgasmo, permanecendo a Mãe de Deus sempre Virgem; antes-durante-e-depois do parto. Mistério inefável, dogma que todo cristão deve acreditar, e que causou a perdição de muitos dos que questionaram, mal interpretaram ou negaram a pureza da Virgem Maria e sua Imaculada Conceição.⁶

Apesar da ordem divina do “crescei e multiplicai-vos”, o sexo na tradição judaico-cristã sempre foi alvo de uma série de tabus, abominações e cuidados.⁷ O ideal de perfeição para os cristãos devia ser o celibato. Considerando, porém,

⁴ KALVERKAMP, D. & KOPPLENBURG, B. *Ação pastoral perante o espiritismo*. Petrópolis, Vozes, 1961:178.

⁵ *Catecismo romano ou teologia dogmática e moral para uso dos fiéis*, pelo Abade Ambrósio Guillois. Porto, Livraria Internacional, 1878.

⁶ LEACH, E. R. *Nascimento Virgem*, in MATTA, Roberto da, *Edmund Leach*, S. Paulo, Editora Ática.

⁷ DOUGLAS, Mary. “As abominações do levítico” (mimeo.).

que apesar da força do espírito a carne sempre foi fraca, o celibatário Paulo Apóstolo, o principal intérprete de Cristo, prudentemente recomendava: “É melhor casar, do que se abrasar.”

Deus, segundo ensina o catecismo, “é um puro espírito, perfeitíssimo, eterno e criador do céu e da Terra”. Como espírito puro, obviamente, é assexuado. Não obstante a distância física existente entre o Criador e suas criaturas, não contentes com a prática da Teofagia Eucarística, alguns santos e sobretudo santas mantiveram contatos extremamente íntimos com o Filho do Pai Eterno. Várias são as virgens que trocaram seus corações mortais com o Sagrado Coração de Jesus: Santa Gertrudes, Santa Mechtildes, Santa Margarida Maria, Santa Catarina de Sena, Santa Magdalena de Pazzi. Uma dessas eleitas, Santa Margarida Maria de Alacoque, visitacionista francesa do século XVII, descreve como se deu o transplante místico de seu coração: “Jesus pediu meu coração, o qual eu supliquei que o tomasse. Depois, tirando de seu peito uma chama ardente em forma de coração, o colocou no meu peito, dizendo: Eis, minha filha bem amada, um precioso penhor de minha paixão. Até hoje eras minha escrava: a partir de agora sois a discípula bem amada de meu coração.”⁸ Outra privilegiada pelo Divino Esposo foi Santa Lutgarde, a patrona da Bélgica desde o século XIII. Além da troca de coração, mereceu outra intimidade de Jesus: num êxtase contemplativo, ao beijar as chagas dos pés do Crucificado, “ele destacou seu braço da cruz, puxou sua serva, pressionando-a contra seu peito, e colocou os lábios de sua serva na chaga sanguinolenta de seu coração”.⁹ Santa Catarina de Sena, a primeira mulher a receber o honorífico título de “Doutora da Igreja”, dominicana do século XIV, além de inumeráveis êxtases, levitações, profecias, milagres variegados, também foi agraciada com particular predileção pelo Criador. Na festa da Circuncisão, quando meditava na primeira efusão de sangue na vida de Cristo, para seu desconsolo Jesus não tomou a mesma iniciativa de puxá-la para que beijasse sua Santíssima Glande, como fizera com a belga Lutgarde levando a boca da freira à chaga de seu divino peito. No entanto, Deus em pessoa lhe fez o seguinte cumprimento: “Vinde a mim, filha bem amada!” e deu-lhe aquele beijo místico de que falam os *Cânticos dos Cânticos*, exalando de Catarina, durante vários dias, um perfume de suavidade extraordinária.”¹⁰

Um último exemplo para que o leitor sinta o clima de misticismo e alucinação dominante na cristandade nos séculos passados: milagres, revelações e “casamentos místicos”, diga-se, *en passant*, reconhecidos como virtuosos por parte da hierarquia católica. É a vez agora de Santa Tereza d’Ávila, declarada em 1970 “Doutora da Igreja Universal”, santa reformadora do Carmelo, cujas obras têm

⁸ BOUGAUD, E. *Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*. Paris, Pous-sieue, 1880:239.

⁹ JONQUET, P. *Sainte Lutgarde*. Bruxelas, Jette Ed., 1907:62.

¹⁰ DRANNE, A. M. *Histoire de Sainte Catherine de Sienne*. Paris, Lethielleux Lib. 1892:54.

sucesivas reedições até hoje. No seu famoso *Castelo Interior* (1577), a mística espanhola descreve o “rpto” divino de que foi alvo: “Querendo arrebatá-me a alma, o Divino Esposo mandou-me cerrar as portas da morada: perdi o fôlego, não pude absolutamente falar, perdi os sentidos, esfriaram-se-me as mãos e o corpo. O toque divino produziu-me dor aguda, ao mesmo tempo saborosa e suave: uma dor deliciosa, um abrasamento. . .”¹¹

Poderíamos citar muito mais casos de santas que mantiveram íntimo contato com Jesus Cristo, seja como eleitas do Divino Esposo, usando aliança de casamento como até hoje fazem as freiras, seja desempenhando a sublime função de “mães” ou “amas de leite” do Menino Jesus, como sucedeu com Sórora Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz. Ex-escrava da Costa da Mina, fundadora do Recolhimento do Parto no Rio de Janeiro (1752), foi alvo de verdadeira idolatria por parte dos fiéis, inclusive do alto clero carioca. Tal “santa”, além de ter sua carapinha caprichosamente penteada pelo Menino Jesus, quando Ele a visitava em sua cela, sempre buscava o peito negro de Sórora Rosa Maria, que, prazerosamente, lhe dava de mamar.¹² Se a Virgem Maria, mesmo depois de parida, continuou intata, nada mais é impossível acontecer neste vale de lágrimas. . .

III — O DEMÔNIO EM CORPO INTEIRO

“O espírito que vi pode ser um demônio
que tem poder para assumir uma forma
agradável.” (Shakespeare, *Hamlet*)

Mesmo afirmando peremptoriamente e lançando mão da fogueira ou da excomunhão para abrigar à crença de que Deus e os Anjos não têm sexo, que o ato sexual em si é fortemente suspeito (Santo Agostinho), que a mulher é um instrumento do demônio e a virgindade o único e verdadeiro ideal para o cristão (São Jerônimo), o certo é que os teólogos sempre ensinaram que, após o pecado de nossa primeira mãe, o Diabo sempre vem tentando os filhos de Eva através da mesma maçã, símbolo do sexto mandamento do decálogo: não pecarás contra a castidade. Até hoje, diga-se, *en passant*, a carne continua a ser o principal motivo que leva os católicos a se colocarem de joelhos num confessionário.¹³ Malgrado a luta ferrenha dos moralistas contra o Espírito Impuro, desde a Idade Média até os Tempos Modernos sempre houve muito mais tolerância face à nudez, à masturbação, ao adultério e mesmo à sodomia, do que o observado no período pós-vitoriano.¹⁴ Se até santas virgens arremedaram com pungente realismo extáticos orgasmos com o Divino Esposo, sendo penetradas pelos raios

¹¹ SANTA TERESA DE JESUS, *Castelo Interior*. S. Paulo, Ed. Paulinas, 1981:144.

¹² Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, n.º 9.697.

¹³ VALENTINI, N. *O Sexo no confessionário*. Lisboa, Ed. Futura, 1974.

¹⁴ BOSWELL, J. *Christianity, social Tolerance and Homosexuality*. The University of Chicago Press, 1980.

do Espírito Santo, raptadas para o interior de moradas secretas, trocando corações e alianças com o Bom Pastor; se tanto na França como na Flandres não são raros os santos “itifálicos” — como São Gil da Bretagne, São Renato de Anjou, São Greluchen, São Foutin de Lyon e tantos outros, cuja devoção popular a esses oragos incluía libações aos bem-dotados falos destes santos varões, seguros protetores contra a impotência e esterilidade,¹⁵ vivendo-se portanto num mundo onde nos próprios tímpanos das catedrais góticas e nos capitéis de suas colunas ainda hoje podemos observar cenas escabrosas de humanos e faunos praticando desde o *cunnilingus* até explícitas felações,¹⁶ não devia causar grande espanto nos séculos passados a ocorrência de episódios relativos à atividade sexual envolvendo “Dog” (que é “God” às avessas) e os mortais. O ideal teológico do Deus assexuado e do sexo pecado exigia logicamente sua contrapartida do Diabo sexualizado e de sexo diabólico.

Se nos séculos passados, sobretudo entre 1536 e 1821 — tempo de duração da Inquisição em Portugal —, muitas pessoas foram presas e processadas por afirmarem não existir céu nem inferno (e, entre esses proto-atéistas, o famoso dicionarista pernambucano Antonio Moraes),¹⁷ outro tanto, talvez em maior número, chegou às barras do Santo Ofício exatamente pelo contrário: por suspeitos de terem pacto e trato com o Príncipe das Trevas. Os motivos do uso das “artes diabólicas”, como feitiços, quimbandos, bolsas de mandinga, adivinhações, patuás, filtros etc. etc., eram tanto para se obter o sucesso material, conhecer-se o futuro, amansar a ira de inimigos ou superiores, como para se descobrirem segredos ou objetos perdidos, proteger-se contra perigos etc. O concurso do Maligno para satisfação de objetivos sexuais constitui um dos aspectos mais interessantes e corriqueiros das práticas cabalísticas no mundo ibero-americano. Os *filtros de amor* e as *cartas de tocar* são encontráveis em todos os continentes,¹⁸ sendo que na Península Ibérica e na América Latina faziam parte das devoções demoníacas perseguidas pelo Tribunal da Inquisição. Os Livros das Visitações do Santo Ofício ao Brasil contêm vários exemplos de tais feitiços: na Torre do Tombo há centenas de processos e denúncias referentes ao uso deste artifício supersticioso para se conseguir, manter ou recuperar parceiros sexuais.¹⁹

¹⁵ BRIFFAULT, R. “O sexo na religião”. In *O Sexo através dos séculos*, S. Paulo, Ed. Piratininga, s/d:51.

¹⁶ Um levantamento bastante exaustivo da iconografia e estatuária referente a esses temas pode ser visto in VILLE VILLENEUVE, Roland. *Erotologie de satan*, Ed. Paris, J. J. Pauvert, 1963.

¹⁷ BAIÃO, A. *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Anuário do Brasil, 1924:101.

¹⁸ MARQUES-RIVIÈRE, J. *Amulletes, talismans et pantacles*. Paris, Payot, 1972.

¹⁹ Cf. os diferentes livros das Visitações do Santo Ofício no Brasil, desde 1591, na Bahia, até 1769, no Grão-Pará.

Abestalhado seria o Cornudo se se contentasse em ter seus poderes invocados e usados pelos mortais, para a realização do gozo venéreo, sem que ele próprio experimentasse os deleites carnis. Se “o Verbo Divino fez-se carne e habitou entre nós”, como diz o evangelista João, o mesmo praticou Lúcifer: fez-se carne venérea, corporificando-se nas mais variadas aparências. Como ensinava o demonógrafo Seligmann, “o Demônio gosta de ser moderno”: enquanto a imagem de Deus é fixa (o bom e sábio Ancião), o Capeta não teve limites na sua imaginação diabólica, quando resolvia aparecer e tentar os filhos de Eva.

Malgrado o ditado popular sugerir que “o diabo não é tão feio como o pintam”, no imaginário ibero-americano tradicional o Coisa-Ruim se apresenta ora com aspecto medonho e aterrador, ora belo e sedutor. Às vezes, com aparência humana, outras, como animais ou monstros.

De acordo com as bruxas espanholas de Cigarramurdi, processadas pela Inquisição de Logroño, em 1610, assim se mostrava Belzebu: “Seu rosto é muito triste, feio e irado. Tem figura de homem negro, com uma coroa de cornos pequenos e três grandes, como se fossem de bode. Dois, tem-nos na nuca, e um outro, na frente, com o qual dá luz, iluminando todos os que estão ao seu redor. A claridade é maior do que a da lua, e muito menor do que a do sol, mas de intensidade bastante para que todas as coisas sejam vistas e reconhecidas. Os olhos, tem-nos redondos, grandes, muito abertos, acesos e espantosos. A barba, como de cabra; o corpo regulando entre o tamanho do homem e o do bode; as mãos e os pés, com dedos de gente, mas todos do mesmo tamanho e pontiagudos; as unhas, como garras; as mãos curvas, como de ave de rapina, e os pés como se fossem de ganso. Tem voz espantosa, desafinada, e, quando fala, soa como um burro quando relincha, mas em tom baixo. Suas palavras são mal pronunciadas, e não se as entendem claramente. Fala sempre com voz triste e rouca, ainda que com muita gravidade e arrogância. O seu semblante é muito melancólico e parece estar sempre encolerizado.”²⁰

Para muitos demonopatas, Lúcifer apareceu ora em figura humana, ora mesclado com atributos também animais, ou então exclusivamente em forma de algum bicho. Vejamos alguns exemplos extraídos dos processos do Santo Ofício de Lisboa:

Segundo a camponesa Catarina Dias, 42 anos, natural da Guarda (Beira Alta), presa em 1759 por suspeição de ser feiticeira, foi aos 12 anos, quando viu o Ferrabrás pela primeira vez: apareceu-lhe em figura de galinha rodeada de pintinhos. Outra vez manifestou-se, entrando pela porta de seu quarto, como “moço bem disposto, com cornos na cabeça”.²¹

Joana Antonia, escrava angolana residente em Lisboa, 16 anos, dizia aos Inquisidores em 1749 que tinha sete anos quando certa feita derramou azeite de

²⁰ Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de reservados, Códice 668, Coleção Moreira. (Transcrição *in* Rego, Y. C. *Feiticeiros, profetas e visionários*. Imprensa Nacional, 1981.)

²¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, n.º 11.974.

seu senhor, e com tanto medo do castigo ia se atirando num poço para se matar, quando o Maioral a chamou: "Eram 11 horas da noite. Tinha a figura de homem não muito velho e bem parecido, e lhe disse que a livraria do castigo de seu senhor caso arrenegasse Deus e só a ele adorasse."²² Outras vezes apareceu-lhe em figura de gato e de cão.

Outra preta, Maria de Jesus (1735), natural de Luanda, recolhida no Hospital de S. Francisco de Lisboa, 28 anos, disse que desde os 12 anos que se comunicava com o Demo, que se lhe apresentava como "homem bem parecido e vestido de alvadio, bonito de cara e feio no corpo, parecendo que era de pau e torto".²³

Uma endemoninhada lusitana, freqüentadora do Convento do Sacramento, das Dominicanas de Alcântara (1748), declarou a uma religiosa do mesmo convento: "Se vira a formosura com que ela via o Demônio, não lhe desagradaria nem poderia resistir ao que ele quisesse."²⁴

José Francisco Pereira, 25 anos, africano da Costa de Judá, escravo em Minas Gerais, fora preso em Lisboa por ter feito e vendido dezenas de "bolsas de mandinga", cuja fórmula o próprio Rabudo lhe ensinara numa praia, quando servia seu senhor em Olinda (1730). Centenas de vezes teve aparições do Demônio, que se mostrava "em figura de homem branco agigantado, com os pés de cabra, pata ou de lebre; quando vinha em figura de mulher, tinha os pés revirados para trás". Também mostrava-se "sem feitio de gente, na figura de bode preto, burrinho, lagarto, sapinho, cágado, galinha com pintos, cobra". Na sua terra natal, quando menino ("fui pilhado aos 12 anos", informou), apareceu-lhe em forma de gato pintado. Quando veio para Lisboa, na altura de Olinda, viu-o como um rapazinho, e passando por Cabo Verde, como homem feito. Centenas de vezes apareceu em figura de mulher: "Às vezes bem parecida, outras vezes, mais feia, sempre de cor branca, às vezes mais moça, outras vezes mais velha, sempre bem trajada e composta."²⁵

Em 1599, na devassa que mandou tirar a Rainha D. Catarina, prendendo 27 bruxas, uma delas disse que Lúcifer tinha "carne pelosa com muita soma de cabelos, como de bode, com o pêlo mais brando e macio".²⁶

A mais famosa "santa" baiana, Sórora Vitória da Encarnação (século XVII), até hoje cultuada no seu Convento do Desterro, teve várias visitas do Maligno. Descreve-o tanto como "disforme etíope com horrendo aspecto", como "um fantasma de palhas, marchando para sua direção no corredor do dormitório de seu convento, ao som de marimbas, trombetas e tambores, com muito estrondo". Viu-o também sob o aspecto de um molequinho negro, bailando ao som de pandeiro,

²² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, n.º 348.

²³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, n.º 2.279.

²⁴ Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Reservados, Códice 862.

²⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, n.º 11.767.

²⁶ Biblioteca Nacional, Seção de Reservados, Códice 681.

fazendo muitos trejeitos e macaquices. Assustou-se muito a humilde freirinha, quando o Tição apareceu-lhe sob forma de um monstruoso pato que, voando pelo corredor do claustro, tudo fazia para pousar em sua cabeça.²⁷

Em síntese, dizia o demonólogo Caesarius de Heisterbach (século XVII): “O Demônio pode aparecer sob a forma de cavalo, gato, cão, boi, sapo, macaco, urso, homem decentemente trajado, garboso soldado, rude camponês, rapariga bonita, reassumindo depois a forma de dragão, negro ou peixe. Ele é o imitador de Deus — Santo Agostinho chamava-o de ‘macaco de Deus’. Porém ele não consegue nunca imitar perfeitamente as criaturas: sempre falta algo.”²⁸ Se fixarmos a atenção nas pinturas de Bosch (1450-1516), ou de Brueghel (1525-1569), entre outros que desenharam cenas diabólicas, teríamos de ampliar esta lista quase *ad infinitum*, tantas são as composições monstruosas que o Príncipe das Trevas utiliza quando resolve assombrar ou seduzir os mortais. Segundo Câmara Cascudo, o Tinhoso só não se transformava em figura dos animais que serviram a Nosso Senhor, quando de sua peregrinação terrena: o boi, porque deu sua manjedoura para o Menino Jesus nascer; o jumento, por tê-lo transportado quando fugia para o Egito; o galo, porque anunciou o seu divino nascimento.²⁹

IV — INCUBOS E SÚCUBOS

“Quem fizer pacto com o Demônio incorrerá,
ipso facto, em excomunhão maior.”
(Constituições do Arcebispo da Bahia)

Inúmeros são os relatos, em toda a cristandade, de demônios que se travestem de mulheres para tentar monges e penitentes. São os famigerados *Súcubos* (do latim *succubare* isto é, *cubare sub*, estar deitado por baixo). Já no século II, os “asparas” tentavam os cristãos primitivos, “espíritos malignos disfarçados em belas mulheres com seus quadris perfumados de sândalo”.³⁰ Pintores como Bosch, Tenniers le Jeune, Lucas de Leyde, Pinturicchio, Durer, entre outros, sem falar nas iluminuras de Lavel e do Retábulo do Museu de Dijon,³¹ registraram todo o encanto sedutor dos súcubos ricamente vestidos e ornados como mulheres fidalgas, capazes de enganar os mais experimentados amantes. As donzelas, constantes nas inúmeras reproduções das “Tentações de Santo Antão”, costumam ser faceiras e sedutoras. Tão bem se travestia o Imundo, que o Bispo Eparchius não percebeu que a sedutora prostituta com quem fornicava era o próprio Satanás, o

²⁷ JABOTAM, Fr. Antonio S. M. *Novo Orbe Seráfico Brasílico*. Rio de Janeiro, Tip. Brasiliense, 1859:718.

²⁸ SELIGMANN, *op. cit.*:211.

²⁹ SOUTO MAIOR, M. *Território da danação: o diabo na cultura popular do Nordeste*. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1975:17.

³⁰ VILLENEUVE, *op. cit.*, (nota 16):45.

³¹ Idem, *ibidem*, p. 110.

mesmo acontecendo com dois monges cistercienses descritos por Gregoire de Tours, que chegaram a viver pecaminosamente com um súcubo por 50 anos seguidos, pensando sempre que se tratava de uma mulher!³²

No material inquisitorial por nós pesquisado, encontramos apenas um caso relativo à aparição do Diabo, enquanto súcubo. Seu parceiro foi o já citado africano José Francisco Pereira, escravo de João Francisco Pedroso, 25 anos, batizado em Recife e crismado em São João del Rey, quando seu senhor fora ocupar o posto de capitão-mor. Sua biografia e imaginação são fantásticas: fora iniciado em Pernambuco nas “artes diabólicas” pelo negro forro Zamita, que era perito em fazer cartas de tocar. No Rio das Mortes conseguiu a oração forte “Justo Juiz Divinal”, cuja função era livrar dos ladrões e inimigos: ao viajar para o Rio de Janeiro, teve seus patuás seqüestrados pelas forças policiais, costume praticado na época para evitar a entrada de mandingas vindas das Minas.

Chegando com seu proprietário em Lisboa, “muitos pretos o perseguiram para que lhes desse mandingas, dizendo que as havia de ter trazido do Brasil”. De fato, levou dois patuás, um deles dado pelo próprio Diabo, numa praia de Olinda:³³ estes, guardava para sua proteção. Posto que muitos lhe pediam bolsas de mandinga, começou, com auxílio de um estudante que copiava as orações fortes mediante o pagamento de um tostão, a comerciar os patuás que fazia, usando para enchimento, além da oração de São Marcos, pedacinhos de Pedra D’Ara, raízes, sementes etc.

Foi através do estudante que copiava-lhe as orações que o infeliz africano foi localizado pelos Inquisidores, que o prenderam aos 6 de julho de 1730. Fez quatro confissões, sempre diminuindo sua culpa de feiticeiro, dizendo nunca ter feito pacto com o Demônio, apesar de acreditar nos seus efeitos e poderes. Aos 17 de agosto foi levado para a sala dos tormentos. Nova confissão, agora em 4 de abril de 1731: confirmou que várias vezes o Demônio lhe apareceu em diferentes feições (cf. p. 5), e que, dias antes de sua prisão, enterrara por precaução seus diabólicos patuás na encruzilhada de São Bento — pisme o leitor! exatamente ao pé onde hoje está a Torre do Tombo (ex-mosteiro de São Bento), encruzilhada das mais cabalísticas, posto que hoje são sete as ruas que aí se encontram. Nesta sessão de confissão que José Francisco narrou suas reuniões diabólicas, realizadas todas as quartas e sextas-feiras, no Val de Cavalinhos, “onde costumava fazer audiência a seus amigos”, contou também que no Campo de Santa Clara, por seis diferentes vezes, subiu ele próprio na forca para tratar com Satanás, dando-lhe cada uma das seis vezes o Demo uma bolsa de mandinga, que vendeu a outros negros. Ainda hoje ostentava — e mostrou aos Inquisidores — a cicatriz no braço esquerdo, prova do pacto que fez com Belzebu, ferindo-lhe com uma navalha, e com o sangue escreveu diversas cartas de toques e orações de mandiga, “que ele, réu, assinou e o Demo bebeu-lhe o sangue, por

³² Idem, *ibidem*, p. 62.

³³ ANTT, Inq. Lxa., n.º 11.767.

isso sente o braço esquerdo com menos fortaleza e é mais curto. Pediu-lhe também o Demo a perna direita, que deu, e às vezes incha com erisipela”. Disse mais: “Que o Demo lhe previa algumas pendências para conseguir mulheres, ou quando seu Senhor o havia de castigar. E o Demo pediu-lhe a alma, dizendo que era o seu Deus e ele por tal o teve e o adorara como Deus e o Demo lhe prometeu a salvação e a esperou dele. E lhe prometia livrá-lo do cativoiro e levá-lo consigo atrás dele, sempre na sua companhia, vesti-lo e calçá-lo bem...” Três dias após esta confissão, já de coração aberto, José Francisco relata suas experiências com o Demônio-Súcubo:

“Aos seis dias do mês de abril de 1731 anos, em Lisboa, nos Estados e casa de despacho da Santa Inquisição, estando aí, de manhã, o Senhor Inquisidor Antonio Ribeiro de Abreu, mandou vir perante si a Joséph Francisco Pereira, réu preso conteúdo nestes autos, e, sendo presente, lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu, e sendo dado juramento dos Santos Evangelhos em que pôs a mão.

“Perguntado se cuidou em suas culpas, como nesta Mesa lhe foi mandado, e quer assentar na verdade delas, sem levantar a si mesmo, nem ainda ao mesmo Demônio falso testemunho? Disse que ele assenta na verdade das confissões que ultimamente fez, porque tudo quanto disse e declarou é a mesma verdade, porque serve ao Demônio por Deus e por tal o adorou e reconheceu e dele esperou a salvação, que o mesmo Demônio lhe ofereceu; e por muitas vezes prometeu e viveu na sua amizade e comunicação, apartado da nossa Santa Fé até o tempo que foi preso nos cárceres do Santo Ofício. Disse mais: que era tão íntimo e familiar o trato que tinha com o Demônio, que com ele se tratou por muito tempo torpe e lascivamente, o que já era em Pernambuco, e servindo-lhe o Demônio em figura de mulher para a sua torpeza, tendo com ele, há muitos anos, cópula carnal, sendo o Demônio nela sempre Súcubo, e algumas vezes a teve o Demônio com ele sodomia, sendo o mesmo Demônio agente na figura de homem. . .

“Disse mais, que quando tinha cópula com o Demônio tomando ele a figura e fazendo o ofício de mulher, o mesmo Demônio lhe aparecia como mulher às vezes bem parecido, outras vezes, feia, sempre de cor branca, às vezes moça, outras vezes mais velha, e sempre bem trajado e composto. E tendo ele exercitado luxúria com muitas mulheres, e por vários modos, deflorando algumas, o que consumava com as mulheres era-lhe mais deleitável, porque nas mesmas achava mais quentura, e na cópula que tinha com o Demônio, servindo-lhe este de mulher, achava aspereza e frialdade. E sempre no mesmo ato de cópula, viu ao Diabo com os dois instrumentos que diferença e pelo qual se conhece um e outro sexo. E achava na cópula que tinha com o Demônio como mulher, que ele tinha frialdade e aspereza naquela carne, o que não achava na das mulheres. Via também que ele tinha as pernas tortas e os pés como de lebre, e experimentava também que menos lhe custava penetrar qualquer mulher com quem tinha cópula, do que o Demônio, servindo-lhe de Súcubo, e mais pronto se achava para derramar no vaso da mulher, do que no do Demônio. E sobre este se dilatava

muito mais tempo, e quando acabava a tal cópula, se achava muito debilitado, com dores nas cadeiras, pelos braços e a maior parte de seu corpo. Disse mais, que em todo tempo mais lhe custava penetrar o Demônio do que a qualquer mulher que não fosse deflorada, e sempre achou por dentro do vaso do mesmo Demônio durezas, frialdades e asperezas, e sempre lhe saía o seu membro viril com dores, mostrando algum sinal de que se lhe tirara alguma película, ficando sempre muito moído e fraco. E no ato de cópula com o Demônio Súcubo, achava nele que fazia os mesmo modos e maneiras que as mulheres com as quais se desonestava, e ele mesmo sempre levantou as roupas que o Demônio trazia, como de mulher. E o mesmo Demônio se preparava para a cópula, como elas costumam fazer, e observou que o vaso do Diabo sempre estava mais apertado do que o das mulheres, mas com o mesmo modo e feição, que no delas se acha.

“Disse mais, que suposto tenha dores e fraqueza e debilidade e ofensa no seu membro viril na cópula que tinha com o Demônio por fazer a vontade ao mesmo Demônio, a consumou com ele muitas e infinitas vezes, o que principiou em Pernambuco e em casa de seu Senhor nesta cidade (Lisboa): ambos dormiam na cama como homem e mulher, fazendo sempre o Demônio figura de mulher, o qual se ia e falava quando estava para amanhecer. E sempre dele foi mais apetevida a cópula com mulheres do que a do Demônio, pela dor e ardor que lhe causavam. E os próprios testículos lhe doíam muito com a tal cópula e se lhe mostravam com dureza e aspereza. E suposto que via ao Diabo servindo-lhe na figura de mulher com um e outro sexo, nunca lhe apareceu com testículos. E nesta sorte, não só em casa de seu Senhor tinha cópula com o Demônio, como mulher, mas também a teve em Val de Cavalinhos, à Boa-Vista, na Cotovia, de trás do Convento de Jesus, no Câmpo de Lã, junto à forca, em Boinosaires e de noite. E quando tinha cópula com o Demônio de dia, era na pedreira de Alcântara.” (...)

E isto é o que tem mais que confessar. E mais não disse. E sendo-lhe lida esta sua confissão, e por ele ouvida, e entendida, disse que estava na verdade. E assinou (com uma cruz) com o dito Inquisidor.³⁴

Conforme dissemos anteriormente, este foi o único caso que encontramos, nos muitos processos de “pacto com o Demônio”, onde o Maligno assume a posição de Súcubo. Quanto aos Demônios Incubos, estes apareciam muito mais freqüentemente no mundo ibero-americano.

Com muito humor versejava Gregório de Mattos na Bahia seiscentista: “Já por vosso menoscabo, depois de injúrias tamanhas, dizem das vossas entranhas, que é morada do diabo: porque no cabo, ou no rabo, me dizia o coração, que se há demo fodinchão, havendo o tal de foder, não podia tal fazer, senão com vosso pismão.”³⁵

³⁴ Idem, *ibidem*.

³⁵ *Obras completas de Gregório de Mattos*. Salvador, Ed. Janaína, s/d, vol. VI:1.314.

De acordo com o Doutor da Igreja São João Damasceno (século VII), os dragões se transformavam em homens para copular à vontade com as mulheres, e São Jerônimo, o tradutor da *Bíblia-vulgata*, dizia que antigamente a serpente seduziu Eva com a tentação da maçã, enquanto que hoje as serpentes, disfarçadas sob a forma viril, inventam mil estratégias para seduzir o sexo frágil.³⁶ Desde os tempos do Paraíso Terrestre que a mulher sempre foi presa privilegiada da serpente. Eis como Leonor Fernandes, demonista do Algarve (1691), relatou seu pacto e trato com Satanás:

"Confessou que tendo estreita amizade e comunicação com certa mulher, lhe dissera esta que se ela queria ser bruxa e feiticeira, e por este meio ter muitos bens, ela a ensinaria. E levada ela Ré da cobiça de adquirir alguma coisa, por ser pobre e desamparada, lhe respondera que sim. E então lhe dissera a dita mulher, que pois tomaria o seu conselho: que fosse para casa e se mandasse sangrar por um cirurgião no braço esquerdo, e em dia de sexta-feira trouxesse o sangue para com ele fazer no mesmo dia de sexta-feira certo bolo que havia de dar a comer ao Demônio. E, com efeito, ela se mandou sangrar em uma sexta-feira no braço esquerdo e lhe levou o seu sangue para efeito de fazer os ditos bolos, que ela não vira, por lhe dizer a dita mulher que, se os visse, não surtiria efeito que desejava e só lhe ordenara que no mesmo dia de sexta-feira das oito para as nove horas da noite viesse a sua casa. E que indo com efeito, àquela hora, achara já na mesma casa duas mulheres, e estando todas quatro, fora a dita mulher à outra casa interior, e de lá trouxera um unguento brando, que mostrava ser amarelo, e mandando despir totalmente a todas, lhas dera o unguento para se untarem, dizendo-lhes que com a tal untura haviam todas ir aonde estavam e as esperavam os Demônios. E untando-se cada uma por baixo dos braços, peitos e pescoço, se vira logo ela, Ré, transformada em figura de rato, e a sobradita mulher na de gato, e as outras duas, uma em galinha e outra em almotolia redonda. E nesta forma saíram todas pela porta afora, junto da qual estava um demônio em figura de corpo humano, negro e com rabo muito comprido, o qual as levava pelos ares com grande velocidade, e as pusera em um campo distante dali mais de dez léguas, onde já estavam mais quatro mulheres, que ela não conhecia, mas vira que elas estavam nuas assim como elas iam, e vira também a sete demônios que ali estavam em figura humana e corpórea de homens, rostos feios e denegridos, membros grossos e todos com rabos compridos. E logo a dita mulher saíra com umas candeinhas que pareciam azuis, e cheirava a enxofre, e a cada uma dava a sua acesa com fogo de pouca luz. E também um pandeirinho; nesta forma fizeram uma dança e folia com os mesmos Demônios, tomando cada uma o seu às costas, servindo-lhe de mula ou cavalo, bailando, correndo e saltando, cantando e dizendo cânticos ao Demônio: que é nosso amigo, é nosso Pai, é nosso Deus, que nos há de dar tudo quanto quisermos e lhe pedirmos. E dando cada uma sua volta, beijava o seu demônio debaixo do rabo em reconhecimento de respeito e veneração. E acabada a dita dança e folia, que duraria duas horas, se apartava cada uma delas com seu Demônio, pouca distância, e com ele tivera ajuntamento carnal à vista uma das outras. E que o seu Demônio lhe dissera, antes do tal ato, que lhe havia de prometer arrenegar a fé que seguira, e que havia de ser sua amiga para sempre, sem que lhe faltasse, porque havendo falta, lhe havia fazer muito mal. E que ele lhe havia dar quanto quisesse e lhe pedisse. E ela lhe prometera cumprir tudo muito pontualmente; e com efeito se apartara logo ali da Fé e de todo coração da Fé de

³⁶ VILLENEUVE, *op. cit.* p. 46.

Cristo Senhor Nosso, e que em tudo havia de seguir os conselhos do dito Demônio, como seguira em todo o tempo que com ele tratara. E então tivera ajuntamento carnal com o tal Diabo que em tudo achara sem diferença alguma de qualquer homem, mais que em ter rabo mui comprido e mãos e pés demasiadamente grandes. E acabado que fora o dito nefário ajuntamento, tornaram todos a bailar e nas voltas beijava cada uma o seu Demônio debaixo do rabo. Depois do que se apartara a Ré com as três mulheres de sua companhia a uma parte, e as quatro que lá estavam à outra parte, e os Demônios para outra, e tornando-se a untar com o mesmo unguento, se transformaram nas figuras em que tinham ido, e o mesmo Demônio que as tinha levado as trouxera outra vez pelos ares à casa onde tinham saído. E isto antes de dar meia-noite, porque dizia a dita mulher que, depois daquela hora, se não podiam fazer tais ajuntamentos. E que chegadas à casa, lhes dissera a dita mulher fizessem o sinal-da-cruz: feito ele, se tornaram em seus próprios corpos, e vestindo-se se recolhera cada qual a sua casa. E ela, Ré, na sua casa sentia grandes acidentes e trabalhos. E que na forma que tem declarado, continuara por tempo de três anos, em companhia das ditas mulheres os ditos ajuntamentos, bailes e folias, em todas as semanas, duas vezes, nas noites de quarta para quinta-feira e da sexta para o sábado, usando sempre da unção do dito unguento assim para irem como para voltarem, indo a diversas partes fazer os ditos bailes e folias e ajuntamentos carnais, e algumas vezes ao Rio Guadiana, onde dentro na água as faziam, trazendo cada uma o seu Demônio às costas.³⁷

Gregório de Mattos, alcunhado “Boca do Inferno”, em outros versos comenta a preferência do Tinhoso pelo *cunnilingus*:

“Dormi co diabo à destra e fazei-lhe o rebolado
 porque o mestre do pecado também quer a puta mestra:
 e se na torpe palestra tiveres algum desar,
 não tendes que reparar, que o diabo quando embreca
 nunca dá a beijar a boca e no cu o heis de beijar.”³⁸

Considerando todo o desprezo, preconceito e abominação com que a tradição judaico-cristã tratava o “vaso traseiro” ou “vaso imundo” (em oposição ao “vaso natural”), sendo a sodomia — quer homo quer heterossexual — uma das mais hediondas e puníveis perversões previstas pelo Levítico e pela Teologia Moral Católica, nada mais lógico que o ritual de iniciação infernal estivesse associado ao ‘beijo no cu’, parte tão desprezada e vergonhosa do corpo humano.³⁹

Em 1559, as bruxas devassadas pela Rainha D. Catarina confirmam o mesmo ritual escatológico: “Levantando com as mãos o rabo do Demônio, lhe dão um beijo nele por lho mandar assim. E tanto que lho dão, logo aí dorme com elas carnalmente.”⁴⁰

³⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, n.º 3.559.

³⁸ GREGÓRIO DE MATTOS, *op. cit.* volume V:1.153.

³⁹ Curiosa a observação de Caesarius de Heisterbach, que o Demo, embora seja imitador de Deus, não consegue nunca imitar perfeitamente as criaturas, sempre falta algo, *dorsa tamen non habemus* (“não temos nádegas”), sendo incapazes de imitá-las, ostentando da traseira outra cabeça horripilante. Seria seu horror-medo de ser súcubo-sodomita?

⁴⁰ Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Reservados, Códice 681.

As bruxas espanholas dão mais detalhes: “Adorando o Diabo como seu Deus, beijam-lhe a mão esquerda, a boca, o peito e as partes vergonhosas, levantando o rabo (igual no que possuem os faunos), descubrem as partes que são muito feias e tem-nas sempre sujas e muito hediondas, e beijam-no também nelas, debaixo da cauda. Enquanto a beijam, recebem uma ventosidade de muito mau cheiro.”⁴¹

Muitas mulheres demonomaníacas disseram terem sido defloradas pelo Maligno: entre elas, a já citada angolana Maria de Jesus (1735). Disse que tinha 12 anos quando teve sua primeira cópula com o Demônio, que se manifestou “em figura de homem bem parecido e vestido de alvadio”. Logo teve cópula com ela e a deflorou.

Também a Sórora Maria do Rosário, dominicana do Convento de Alcântara, quando ainda leiga, aos 7-8 anos de idade, disse que “estando um dia só na sua casa, lhe apareceu o Diabo na figura de homem, que a persuadiu e a incitou para atos torpes, em que ela consentiu. Aos 13 anos fez pacto por escrito com o Demo, usando seu próprio sangue”.⁴²

Belzebu copula com suas discípulas em diferentes lugares: com a citada freirinha, quando leiga, pelas estalagens, depois de professora, em sua cela, numa casa escura do convento, na cozinha e no coro; com as bruxas de Cigarramundi, encostado numa árvore ou no chão, ao som de acompanhamento musical; com várias mulheres, em suas próprias camas de solteiras ou no tálamo nupcial, ao lado de seus maridos, que ficavam magicamente tomados de profundo sono. As mais das vezes, no entanto, é no meio dos matos, nos “conventículos diabólicos”, onde a Serpente Infernal se torna mais sensual.

Após untar-se com unguento que o próprio Capeta lhe confiara num vidrinho, a preta Maria de Jesus, já citada, dizia que saía à noite da casa de seu senhor, no Bairro Alto de Lisboa: ia em camisa, descalça e misteriosamente achava-se no lugar da Moita, do outro lado do Tejo, local que tivemos a ocasião de visitar no verão de 1984. Lá já estavam mais cinco ou seis Demônios em figura de homens, e outras tantas mulheres: “Todos se punham a bailar com castanholas. Os Diabos se punham a abraçar e beijar as mulheres e, no fim, cada Demônio tinha cópula com sua mulher.” A descrição que o escritor romântico Théophile Gautier dá de uma dessas reuniões diabólicas — também conhecida na Europa por *sabbat* — é particularmente interessante:

“Cabeleira ao vento, faces em fogo, as mulheres
Torciam os membros nus em posturas infames
Aretino coraria. Beijos furiosos,
Marmoreavam os seios magoados e os ombros brancos
Dedos negros e peludos crispavam-se nas ancas.
Ouvia-se o sussurro dos choques luxuriosos.

⁴¹ Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Reservados, Códice 668.

⁴² Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Reservados, Códice 862

Das pupilas chispavam clarões elétricos,
 As bocas fundiam-se em abraços lúbricos,
 Tudo eram risos loucos, gritos, estertores!
 Não, nunca Sodoma, nunca sua imunda irmã,
 Horrorizaram o céu, conspurcaram o mundo,
 Com tão odiosos coitos.⁴³

Em Lisboa, o Rabudo parecia ter particular predileção pelo Val de Cavalinhos, para fazer suas bacanais, pois foi aí que se realizaram os “conciliábulo diabólicos” das 27 bruxas presas em 1559, assim como as reuniões satânicas presididas pelo escravo José Francisco Pereira, quase dois séculos depois. Este negro Mina, numa de suas confissões, deu alguns detalhes sobre seus rituais demonolátricos: “De joelhos, diante do Diabo com as mãos levantadas, estando o Demônio na figura de homem, e de instante a instante mudava de cores tanto no rosto como no vestido, e antes e depois de se exercitarem nas torpezas, o adoravam todos e o reconheciam por seu Deus, e no fim da adoração primeira se seguiam as torpezas, e já no fim da adoração última, se seguia o andarem correndo atrás do mesmo Demônio pelos campos da Cotovia, e andarem pelejando e pendenciando como se ensaiando na mandinga, e cantavam todos cantigas.”

Quanto ao desempenho sexual do Tentador, as opiniões de suas parceiras variam. No já citado processo das 27 bruxas lusitanas do século XVI, diziam que nestas ocasiões “dormiam com elas muitas vezes carnalmente, quantas vezes elas queriam, e pelo lugar que queriam, ou traseira ou dianteira, e por sua confiança diz que o gosto que eles dão e causam às mulheres é mui grande, sem comparação com os homens. E que têm suas naturas mui compridas, e todo seu contentamento consiste em luxúria e mais luxúria, em que eles e elas se não acabavam nunca de fartar”.

Também as feiticeiras espanholas referem que o Maioral “conhecia-as carnalmente por ambas as partes, comunicando-se com elas em suas camas, tratando, conversando e se comunicando como se fora seu marido, sem haver outras diferenças como se fora homem, se não que, fosse inverno ou verão, tinha sempre as carnes muito frias e, por mais que fizesse, não as conseguia aquecer”.

A Sórora dominicana, também supra-referida, confessava que o Futrico lhe aparecia todos os dias, “tendo sempre com ela atos luxuriosos como qualquer homem”.

Segundo o demonólogo Roland Villeneuve, autor do já citado *Érotologie du Satan*, São Bernardo exorcizou uma nantesa que durante sete anos manteve contato com o Diabo disfarçado em guapo cavaleiro; Jeanne Harvilliers, cuja mãe a oferecera desde pequena ao Diabo, era visitada por ele toda semana, sempre vestido de negro, com espada, bota e chapéu, copulando com ela mesmo no tálamo ao lado de seu esposo. Jeanne Pothière disse ter sido cavalgada por um Incubo 400 vezes, enquanto que Madeleine de la Croix, talvez possuída do

⁴³ Apud BOUISSON, M. *A Magia*. Lisboa, Editora Ulisseia, s/d:211.

mesmo vírus que a pecadora contemporânea de Cristo, desde os 12 anos gozava com três demônios, sendo seu preferido o que tinha pernas de bode, torso de homem e rosto de fauno. Ensina o mesmo demonólogo que os Incubos do Extremo Oriente não são mais atraentes do que os ocidentais: felpudos, hirsutos, muito lascivos, eles têm o costume de arrancar as roupas das mulheres distraídas, violam-nas dentro d'água ou, tomando o aspecto de um polvo, devoram-lhes o sexo com volúpia.⁴⁴

Muitas das demonopatas ibero-americanas disseram ter engravidado e parido filhos de Satanás. O Doutor Angélico Santo Tomás de Aquino, que quando rapaz foi preso numa torre do castelo de sua família junto com uma prostituta, a fim de ser forçado a ter contato carnal com a mesma, contrariando assim o desejo do futuro dominicano em dedicar-se de corpo e alma a Jesus Cristo, sustentava na sua *Summa Teologia* que *si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum*.⁴⁵ Quer dizer: o sêmen gerador é humano, mas a cópula, conforme já defendera Santo Agostinho, é mesmo com o Diabo. Aliás, muito bem mostrou o cineasta Polansky no seu filme *O bebê de Rosemary* — em perfeita sintonia com o ensinamento teológico, que o Pé-de-Cabra precisa do concurso do sêmen do varão para incorporar-se no fruto do seio de sua amante. Nunca é demais repetir: se o Verbo se fez carne e Jesus nasceu por obra e graça do Espírito Santo, por que o Demônio não imitaria ou, como preferia dizer Santo Agostinho, “macaquearia” a imaginação celestial?

Alguns exemplos: Catarina Dias (cf. nota 21), que disse ter tido cópula com o Capeta de 1733 a 1759, revelou aos Inquisidores que, no decurso destes 26 anos, pariu quatro vezes, “crianças com meio corpo monstro e meio corpo humano, as quais foram para o inferno logo que as parira, levadas lá pelo Demônio, seu pai”. Informou mais: que dois destes Capetinhas nasceram no ajuntamento dos Diabos no meio do campo, e duas vezes em sua própria cama. Apesar de dormir na mesma cama que sua irmã, nunca ninguém percebeu nada, nem sequer que estava pejada.

Sóror Maria do Rosário disse que “concebera do Demônio e dele parira sete vezes, a saber: três cachorros, e outros monstros e gatos, os quais costumava trazer no seu ventre por três meses, e logo que os expulsava, os levava o mesmo Demônio, não sabe para que local. E ainda no tempo em que andava pejada, trazia o ventre mais crescido; contudo, ninguém reparava nisso, nem lhe dizia coisa alguma”.

Martinho Lutero, que em sua vida privou de familiaridade com o Príncipe do Mal, que, segundo suas memórias, passeava pelo seu quarto, dependurando-se no seu pescoço, dormindo em sua mesma cama, ensinava que os filhos do De-

⁴⁴ VILLENEUVE, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, Quaestio 51, art. 3-6, apud VILLENEUVE, *op. cit.*, p. 70.

mônio não viviam muito tempo, mas que desde pequeninos os diabretes eram extremamente vorazes: chegavam a esgotar o leite até de seis amas numa única mamada!⁴⁶ Aliás, não só os diabinhos eram tarados pelos peitos de mulher: uma das demonomaníacas espanholas já referidas revelava que muitas vezes o Arrenegado aparecia-lhe em forma de sapo, “sempre com a cabeça levantada e a cara de Demônio, trazendo ao pescoço cobras e outros répteis. Beltrana Fargue contou que dava o peito ao seu Sapo, e que algumas vezes ele se espichava e saltava do chão a fim de chegar-lhe ao peito. E outras vezes, em figura de rapaz, se lhe punha nos braços para ela se lhe desse o peito”.

Não parece ter havido consenso na cristandade quanto aos frutos monstruosos dos Incubos, pois embora Lutero advogasse que tinham vida efêmera, durante toda a Idade Média o populacho acusava os terríveis hunos e seu títere Átila não apenas de serem “flagelo de Deus”, mas também descendentes destas cópulas diabólicas. Também o famigerado Merlin, o Mago, entre os celtas do tempo do Rei Arthur, era apontado como sendo filho de um Incubo.⁴⁷

Se no desempenho erótico o Coisa Ruim é apontado por suas parceiras e parceiros como satisfatório, às vezes com *performances* mais deleitosas que as dos mortais, fora dos momentos libidinosos seu comportamento assemelha-se ao da maioria dos homens de sua época. Por exemplo: o Tentador enquanto bom representante do sexo forte, “caso a bruxa não fizesse bem seu ofício, a castigava, dando-lhe muitos açoites, espancando-a como pode fazer um rufião à sua manceba”.⁴⁸ Não encontrei referência de bruxas feministas que se rebelassem contra as pancadas de seu macho e senhor — afinal, certamente é nesta época que os mouros ensinaram aos lusitanos que uma surra diária nas mulheres sempre faz bem, pois mesmo que o marido não tenha motivo explícito, com certeza as mulheres saberão por que estão sendo castigadas.

O Demônio familiar da Sórora Maria do Rosário não abria mão de seu direito de castigar sua esposa: “todas as noites que velava Matinas, lhe dava muitas bofetadas, lançando-a pela escada abaixo.” Essa religiosa selara sua união com seu Incubo numa Igreja do Porto, e no seu convento lisboeta “lhe dera uns anéis desponsórios, oferecendo-lhe manjares e bebendo ele primeiro, lhe dizia depois que lhe dava os sobejos porque ela era sua esposa”. Observe o leitor o nível de credibilidade acrítica dos fiéis nestes séculos barrocos: pouco antes de receber os anéis de Belzebu, outra freirinha presenteara a Sórora possessa com uma “reliquia verdadeira do leite santíssimo da Virgem Maria, recomendando-lhe que não a largasse, porque lhe serviria de muito em todos os seus trabalhos espirituais e temporais”. Reliquia, aliás, que também no Brasil tinha seus devotos, pois encontramos um clérigo nos meados do século XVIII em

⁴⁶ VILLENEUVE, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁷ SELIGMANN, *op. cit.*, p. 231.

⁴⁸ Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Reservados, Códice 862.

Minas Gerais que comerciava tal preciosidade: leite em pó da Virgem Maria!⁴⁹ A leitura de Eça de Queiroz, *A Relíquia*, é altamente recomendada sobretudo aos leitores que se fiam em *Agnus Dei*, bentinhos, patuás, figas, relíquias do Santo Lenho, do Santo Sudário etc.

Igualmente digno de nota é o comportamento do Rabão como auxiliar do trabalho de suas esposas. A luandense Maria de Jesus confessou aos Inquisidores que seu Capeta estava a seu lado quando “varria, lavava a casa e o hospital, mas nunca apareceu para ajudar-lhe no serviço pesado de maior trabalho, como era amassar o pão, peneirar, joear o trigo”. Também Sórora Maria do Rosário dizia que o Sarnento dividia com ela várias tarefas: “quando estava na cozinha, ele a ajudava a fazer todo o necessário”.

“Comer o pão que o diabo amassou”... teria esse ditado surgido nesta época para descrever tais circunstâncias da divisão do trabalho entre mulheres e seus Incubos?

V — O DIABO É GAY?

“Duvidar que o Diabo transporta os feiticeiros de um lado para o outro equivale a ridicularizar a história evangélica.”

(Jean Bodin, 1558)

O Pai da Mentira desobedece não apenas a regras consuetudinárias da divisão sexual do trabalho, auxiliando às vezes suas esposas-amantes em serviços tipicamente femininos, como também, para escândalo e confusão dos teólogos, assume no mundo ibérico comportamento sexual desviante, praticando lascivamente inclusive o homo-erotismo e a sodomia.

Seguindo a tradição teológica, baseada no *Expositio Epistolae Pauli ad Romanos*, de autoria do Cardeal Hugo,⁵⁰ nunca doutor algum defendeu que o Diabo fora súcubo *sub specie viri sodomitae*. Diabo e “veado” ao mesmo tempo, segundo os doutores, não havia água benta que curasse! Poderiam constituir perigosa ameaça para os exorcistas, muitos deles inveterados no “vício dos clérigos” — como chamavam nesta época ao homossexualismo. Os doutores iam mais longe em seus devaneios místico-demonológicos: diziam que a sodomia era um crime tão indigno, horroroso e abominável, “que parece feio até mesmo ao Demônio”, segundo se pode ver estampado nas Constituições Episcopais ibero-americanas, inclusive nas Primeiras Constituições do Arcebispado da Bahia

⁴⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, n.º 423.

⁵⁰ Citado na nota 5 do § 959 das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, feitas e ordenadas por D. Sebastião Monteiro da Vide (1707). S. Paulo, Tip. 2 de Dezembro, 1853.

(1707), que serviram de fio condutor para a organização moral e religiosa da América Portuguesa. Diz o § 958:

“É tão péssimo e horrendo o crime de sodomia, e tão encontrado com a ordem da natureza, e indigno de ser nomeado, que se chama nefando, que é o mesmo que pecado em que se não pode falar, quanto mais cometer. Provoca a ira de Deus, que por ele vêm tempestades, terremotos, pestes, fomes e se abrasaram e soverteram cinco cidades, duas delas somente por serem vizinhas da Sodoma e Gomorra onde ele se cometia.”

Não obstante a relutância da teologia moral em dar crédito aos demonistas que diziam ter mantido cópula sodomítica com o Malvado, o povo sempre acreditou mais nos depoimentos dos possessos do que na opinião dos teóricos. *Vox populi, vox Dei...*, e como os rituais de exorcismo costumavam ser públicos, no meio das igrejas ou até das praças, quando era excessiva a ocorrência de curiosos, os gritos, contorsões e diabruras dos energúmenos, devia convencer muito mais fortemente do que o latinório dos exorcistas.

Segundo R. Villeneuve, demonógrafo contemporâneo dos mais eruditos, “certos demônios particulares receberam como missão satisfazer pessoas do terceiro sexo. Cornelius Agrippa dormia com um grande cão negro a quem chamava ‘Senhor’, e Henrique III, famoso pelas relações homossexuais com seus guapos *mignons*, costumava se abandonar nos braços musculosos do férvido Teragon, seu demônio preferido”.⁵¹ Na obra *Croyances Populaires Françaises* (1859), há referência a um monge a quem o Demo prometeu saúde, riquezas e glória em troca de um pequeno sacrifício. “Que sacrifício?”, perguntou o clérigo. “O sacrifício do que há de mais delicioso num homem”, retrucou debochado este Diabo *gay*, que após conhecer sodomiticamente o frade interesseiro, acabou por arrenegar a fé e certamente encontra-se até hoje gozando prazerosamente de seu Incubo nas profundezas do inferno.⁵²

Já nos referimos anteriormente ao fato de que tanto as bruxas espanholas quanto as possessoras lusitanas diziam que o Demo possuía-as seja pela “dianteira”, seja pela “traseira”. Quer dizer: a sodomia heterossexual fazia, portanto, parte da lascívia *diabril*. A cópula anal, seguindo a tradição levítica, era também, para os cristãos, pecado nefando dos mais graves e vergonhosos, posto que significa a junção dos sexos opostos apropriados através do vaso impróprio. Dezenas de portugueses e brasileiros foram denunciados por suas mulheres de terem praticado tal “crime”. (Apenas como curiosidade: segundo a *Revista Playboy*, numa pesquisa realizada nos Estados Unidos em 1973, 30% dos homens solteiros e casados costumavam praticar o coito anal com suas parceiras — um prato cheio para os Inquisidores!)

Contava a angolana Maria de Jesus, deflorada aos 12 anos pelo Diabo, no bairro de Alfama, que nos conventículos satânicos, no lugar da Moita, às vezes

⁵¹ VILLENEUVE, *op. cit.*, p. 69.

⁵² NOGENT, G. *Croyances Populaires Françaises*. Paris, 1859:216-217.

o Capeta (que, segundo ela, “era bonito de cara e feio de corpo”) tinha cópula consigo com sexo de homem, outras vezes, “se tratava torpemente com ela como mulher, com figura de mulher, mostrando ter peitos pequenos e vaso de mulher como o dela, porém mais pequeno. E tinham muitos atos de cópula. . . quatro atos por noite. Quando o Demônio copulava com ela como homem, tinha ela trabalho e dores na parte pudenda; por causa disso, às vezes repugnava tais ações, mas quando era em figura de mulher, que foi por mais vezes, não experimentava dor em si, antes deleite”.

Embora a partir dos meados do século XVII os Inquisidores lusitanos, após uma consulta da Inquisição de Goa (Índia), tenham excluído o lesbianismo da categoria de “sodomia perfeita”, deixando por conseguinte de ser crime, a concupiscência entre mulheres continuava a ser pecado mortal, e, como tal, também praticado pelo Diabo em Portugal dos setecentos. Digno de nota é que, malgrado a ocorrência frequente do tribadismo nos conventos de freiras, não encontramos até agora nenhum caso de monjas demonopatas que tivessem mantido relações sáficas com a Serpente.

Quanto à ocorrência de relações sexuais do Demônio enquanto sodomita, encontramos na Torre do Tombo apenas um episódio, que traz à baila novamente o fantasioso escravo Mina José Francisco Pereira, o mandingueiro mais respeitado em Lisboa no primeiro quartel do século XVIII. Após confessar inúmeras transas com o Rabudo-súcubo (cf. p. 88), este demonopata “disse mais, que também com o Demônio se tratava torpe e lascivamente, ambos com formas de homens, metendo os membros pelas pernas um do outro, e derramando entre elas. E o que o Demônio derramava era cousa fria, e quando o Diabo o procurava pelo vaso traseiro, sempre sentiu que o penetrava e derramava dentro dele cousa fria. Sentia grande dor e aspereza, a barriga lhe começava a doer e sentia nela alguma inchação, e do seu mesmo vaso traseiro deitava sangue. E depois que veio apresentar-se nesta Inquisição, ainda teve cópula com o Diabo, servindo-lhe de mulher, e o diabo teve com ele pelo modo de sodomia que tem declarado, e sempre o Diabo o advertiu para que no Santo Ofício não confessasse nada do que com ele tinha passado, dizendo-lhe que, se confessasse, lhe haveria de dar rigorosos castigos, mas não lhe disse quais haviam de ser”.

A descrição da relação homossexual entre o africano e o Diabo segue o mesmo jargão e estilo com que os Notários do Santo Ofício redigiam as confissões dos réus no crime de sodomia: as variações homo-eróticas idem, posto que centenas de “fanchonos” e “somitigos”, para evitar cometer o crime em sua perfeição, contentavam-se em praticar a “coxeta” (meter *ad invicem* os membros no meio das pernas um do outro), pecado sim, mas não crime suscetível de pena mortal. O Diabo, porém, pratica a perfeita sodomia: *penetratio cum seminis effusione* — penetração com ejaculação.

Uma semana após tal confissão — inédita no Santo Ofício — o mandingueiro acrescenta mais alguns detalhes: perguntam-lhe os Inquisidores: “Qual cópula tinha mais deleite?” (“Oh, curiosidade malsã”, diria Foucault!) “Fazendo o Diabo o papel de mulher”, respondeu o Réu, “a de sodomia lhe era penosa

e dolorosa.” (Apesar de ter anteriormente dito que, quando penetrava a vagina do Tentador, seu pênis saía moído e os testículos doloridos.) Acrescenta mais: que no Val de Cavalinhos não apenas ele, Réu, mantinha cópula dando seu vaso traseiro ao Demônio — o mesmo faziam seus cinco companheiros de feitiço, todos súcubos do Demo Fodichão. E mais: “às vezes o Diabo vinha em mesmo número que seus companheiros; outras vezes vinha só, e servia a todos de homem e de mulher — como mulher dava-se o nome de Virgínia ou Vitória”. Haja tesão para satisfazer aos cinco negros demonomaniacos!

A discussão e avaliação das confissões deste endemoninhado pelos Inquisidores merecem nossa atenção, pois revelam-nos aspectos importantes da teologia moral a respeito dos hábitos sexuais de Lúcifer. Diz o documento: “Foram vistos segunda vez, na Mesa do Santo Ofício, em 16 de abril de 1731, estes autos, culpas e confissões de José Francisco Pereira, homem preto, escravo. Pelo que o Réu confessou, fica em verdade a certeza infalível ter pacto, amizade e comunicação com o Demônio, tratando com o Diabo com familiaridade e torpezas, oferecendo-lhe sua alma, corpo e sangue, que o Demônio lhe tirou, ferindo-o com uma navalha no braço esquerdo, mostrando ainda a cicatriz... e com o mesmo Demônio por muitos anos se tratava torpe e lascivamente, servindo-lhe de súcubo o qual para o tal ato tomava a forma e figura de mulher de instante a instante, e que o Demônio lhe servia de Incubo e penetrava pelo seu vaso prepóstero, o que sucedeu muitas vezes... a qual confissão não se faz inverossímil nem repugnante, nela mostrou-se o Réu em lágrimas em sinal de arrependimento. E sendo examinadas as confissões do Réu, dá respostas que não são de entendimento de um preto e rústico, dizendo o mesmo que em casos semelhantes trazem os Doutores, e nas mesmas torpezas sendo o Demônio Súcubo ou Incubo, experimentava asperezas, dores, frialdades e todos os mais sinais que trazem os Doutores nos ajuntamentos diabólicos torpes e lascivos, assentando que sempre lhe custara mais penetrar o Demônio servindo-lhe de súcubo e com menos deleitação do que as mulheres que deflorava, sendo excessivamente estragado no vício da luxúria. E ainda que consta o Demônio tentando para o pecado nefando, foge de o ver consumir, como dizem os Doutores e também que nunca se soube de confissões das feiticeiras da Espanha, França e Alemanha, que o Diabo tratasse com elas com cópula prepóstera e ajuntamento sodomítico, contudo não consideram os Doutores Velhos inverossímil a confissão do Réu nesta parte assim, porque ele diz que o demônio, ainda servindo de súcubo, estava mostrando a forma e figura de sexo viril, como também porque muitos Doutores têm nas Inquisições da Itália que muitas feiticeiras confessavam que o Demônio se tratava com elas sodomiticamente, e ele sendo cabeça, autor e motor de todas as maldades, não é muito que praticasse com o Réu e com os mais sequazes que declaram assistir aos conventículos diabólicos, esta abominável culpa sendo todos homens, servindo-lhe o Demônio de mulher, mudando a figura crível, e exercitasse com ele a tal espécie de torpeza como espírito torpe imundo e vil, da qual dá o réu verossímil razão dizendo lhe era violenta pela dor e aspereza e frialdade que experimentava, derramando sangue do seu vaso prepóstero e sen-

tindo dor, na barriga inchação. . .” Sua sentença final: açoites pelas ruas públicas de Lisboa, *citra sanguinis effusionem*; ouvir sua sentença no auto público de fé onde fará abjuração da fé; usar o hábito de penitenciado (sambenito) perpetuamente; degredado por cinco anos para remar nas galés del Rei, ficará proibido de entrar em Lisboa para sempre. Castigo razoavelmente pequeno, convenhamos, para um escravo tão possuído pelo Príncipe das Trevas.

VI — CONCLUSÃO

“Vade retro, Satana!”

Gosto do ofício de etnógrafo: meu momento cruciante é o das conclusões e comparações. Com toda humildade, encaminho meus leitores aos etnólogos e *experts* no assunto, pois falta-me tempo, paciência e inspiração para fechar as portas deste meu pequeno inferno com a esperada chave de ouro. Aliás, uma das características da demonocracia é que as portas do Reino das Trevas estão sempre abertas para receber novos moradores. Remeto os interessados em demonologia à bibliografia histórica e antropológica, sobretudo aos estudos relativos à feitiçaria, bruxaria e demonomania nas sociedades tribais, camponesas e urbanas, seja do passado, seja do presente. Compare o leitor meu material com a monografia de Baroja sobre as bruxas espanholas, com a vasta bibliografia relativa às possesas de Loudun, com as das feiticeiras dos Dobu e Azande, estudadas por Fortune e Evans-Pritchard, com a feitiçaria dos Navaho de Kluckhohn, com os trabalhos de Lucy Mair etc. etc. Que cada qual tire suas próprias conclusões e faça as generalizações que achar mais apropriadas: terei imenso prazer em conhecê-las, assim como receber críticas, sugestões etc. (Caixa Postal 2552 — Salvador, BA). Só as bibliografias constantes nos livros de Baroja, Carteau e Mandou ultrapassam 500 títulos: bom proveito!

Não resisto, no entanto, à tentação de fazer alguns comentários, mais de ordem pessoal-existencial, do que teóricos, à guisa de conclusão. Primeiramente, quanto ao próprio título deste trabalho: por que “Etnodemonologia”? Como minha formação é basicamente antropológica, procurei me aproximar do Demônio, tratando-o com os instrumentos próprios de meu ofício, seguindo o conselho do velho feiticeiro Malinowski, na introdução de sua *Vida Sexual dos Selvagens Trobriandeses*: “Em antropologia, os fatos essenciais da vida devem ser expostos simplesmente e de uma maneira completa, numa linguagem científica. Uma tal maneira de proceder não tem nada que possa ofender mesmo ao leitor dotado da sensibilidade mais delicada ou mais inclinado aos preconceitos.”⁵³ Se existe etnobotânica, etnozologia, não vejo por que negar lugar à etnodemonologia, subárea da antropologia da religião que tem como escopo estudar o Demônio dentro de uma perspectiva e metodologia antropológicas.

Perguntaria agora o leitor mais crítico: qual o interesse de se estudar a sexualidade do Demônio? Responderei fazendo algumas digressões. Primeira-

⁵³ MALINOWSKI, P. *La vie sexuell de sauvagès*. Paris, Ed. Payot, 1970.

mente, considero que estudar sistemas sexuais alienígenas — seja dos Trobriandeses, dos Tupinambás ou dos Belzebus dos Quintos dos Infernos — tem importância fundamental no sentido de questionar a “naturalidade” de nossas próprias convicções sexuais. Do mesmo modo que não existe uma religião natural, uma economia natural, identicamente mesmo os axiomas mais inquestionáveis e tabus de nosso referencial sexo-erótico são sempre historicamente condicionados, o que vale dizer suscetíveis de mudança, evolução e até de planejamento. Estudar outras expressões sexuais deve contribuir para uma maior tolerância e abertura no nosso relacionamento pessoal ou social com as assim chamadas “minorias sexuais”, que, do mesmo modo que certas minorias étnicas, são alvo de injusta discriminação e prejuízos sociais.

Neste sentido, não deixa de ser tristemente sintomático que em mais uma reunião da ABA, dos 18 grupos de trabalho reunindo temas os mais variados (da mitologia tupi às favelas e à etnomusicologia), não tenha havido interessados que formassem um grupo de discussão dedicado especificamente à antropologia da sexualidade. Ou os antropólogos e antropólogas são todos anjos, sem sexo, ou novamente Malinowski é quem tem razão: o tratamento aberto do sexo “e de várias vergonhosas mesquinhas e vaidades do homem” (sic), mexe demais com as pessoas, sobretudo com os antropólogos, que preferem não tirar a folha de parreira que cobre o bumbum, o pipi e a perereca, não só da vizinha, mas também do Papa, de Nossa Senhora e do Menino Jesus.

Nos séculos inquisitoriais, boa parte dos desejos insatisfeitos, das frustrações e fantasias sexuais tinha no Diabo seu bode expiatório. Qualquer noviço nas ciências sociais explicaria a visível predominância do sexo feminino em ser alvo da possessão diabólica: cidadãs de segunda categoria, as mulheres ontem e hoje inventaram uma maneira de compensar o confinamento espacial e social que a virgindade compulsória, os cintos de castidade, a clausura e o luto fechado obrigaram durante milênios a metade da humanidade. No sexo frágil, o Impuro encontrou suas mais fiéis aliadas, capazes inclusive dos maiores sacrifícios: desde beijar o rabo até levar muita pancada do Demônio Rufião, ou dos exorcistas menos delicados no manejo do crucifixo e do hissopo de água benta. Há quem tenha interpretado as possessões como condutas revolucionárias de questionamento da ordem cristã: Baroja chega a comparar as bruxas espanholas aos políticos modernos. Será?

Fui criado num mundo de Deus e do Diabo. O inferno descrito por minha mãe e avós já não constava de caldeirões ferventes nem capetas chifrudos. Estas imagens, vi-as nas páginas do catecismo e na História Sagrada. O medo do inferno, contudo, foi uma perseguição constante em toda minha infância e juventude. Mesmo sem ter lido Fausto, tomei conhecimento da troca que este fizera de sua alma com o Diabo, e compulsivamente fui também tentado a imitá-lo. Às vezes tinha medo de que, só de pensar nesta hipótese, mesmo sem pacto explícito, eu já tivesse irreversivelmente realizado a troca diabólica, e meu medo nestas ocasiões fazia-me roer as unhas. Aos nove anos tive uma pneumonia e,

delirando com 40 graus de febre, confundi um vestido de minha mãe pendurado atrás de uma porta com uma aparição de Nossa Senhora: se tivessem meus familiares acreditado na “visão”, quem sabe hoje seria eu o dono de um santuário da Virgem Maria? Aos 11 anos entrei num seminário situado há dois dias de viagem de minha casa. Meu motivo de querer ser padre: garantir minha salvação eterna. Motivo de minha mãe autorizando e estimulando minha vocação sacerdotal: forçar-me, pela convivência num internato exclusivamente masculino, a abandonar precoce maneira efeminada, prenúncio de tendências homossexuais. Fiquei no seminário nove anos seguidos. Aí passei fome, tinha que tomar ducha fria mesmo no inverno, levantar-me às 5h30 min, fazer todo serviço doméstico que, em minha casa de pequenos-burgueses, era função das empregadas. Chorei muito de saudades. O desejo de garantir o céu e a salvação eterna era mais forte, e o tempo fez com que me habituasse à vida austera de seminarista. A imagem que me transmitiram da homossexualidade foi obviamente tão negativa quanto a divulgada pelo catecismo: além de pecado mortal, causa da queda do Império Romano (sic!), e sobretudo calcaram em mim outro medo: a velhice abandonada, triste e solitária da bicha, no fim da vida. Sem falar, é claro, na vergonha para a família de ter um membro pederasta.

Na USP, nos quatro anos de Ciências Sociais com especialização em Antropologia, nenhuma palavra esclarecedora sobre a variedade das opções sexuais e religiosas das diferentes culturas, sobre a “normalidade” das expressões eróticas das “minorias sexuais”, nada sobre o ateísmo.

Quantas lágrimas, angústias, medos, frustrações, privações poderiam ter sido evitados na minha vida se Deus e o Diabo tivessem cada qual metido o rabo entre as pernas e permanecido nos seus respectivos reinos? A religião me afastou de minha família e casa, sufocou minha verdadeira identidade sexual, fez-me investir na vida eterna em detrimento da felicidade presente, atolando-me num vale de lágrimas. Honestamente: deveria calar-me? Foi a Antropologia e o Materialismo Histórico que me abriram a mente — malgrado os antropólogos — para ver a insensatez da fé e a felicidade decorrente da liberdade sexual.

Longe de mim negar o papel “civilizador” das religiões. Adoro as catedrais românicas, as iluminuras dos saltérios medievais, os ex-votos, o tam-tam dos candomblés, o *Cântico dos Cânticos*. Reconheço até que ontem e hoje, nalguns lugares, a crença religiosa e a comunidade de fé foram e podem ser importantes elementos no bem-estar dos povos. Contudo, se formos pesar todo o mal que as religiões causaram e causam ainda hoje na humanidade, somente pessoas irresponsáveis, cientistas adormecidos por suas credices, pela letargia ou comodismo, é que ainda hoje insistem em manter uma pseudoneutralidade, calando-se, quando nossa obrigação, enquanto estudiosos das religiões comparadas, é proclamar que tanto Deus quanto o Diabo — inclusive Oxalá-Tupã e Exu-Nhangá — não passam de invenções criminosas de um bando de espertalhões, cuja finalidade é controlar os incautos. Pajés, inquisidores, babalorixás, todos pertencem à mesma laia dos aiatolás: autoritários, enganadores, mistificadores, exploradores.

Sob a desculpa de respeitar a alteridade, meus professores antropólogos da USP e da Sorbonne, meus colegas da Unicamp e Ufba erraram no que me ensinaram ou testemunharam a respeito da religião, e, por extensão, da sexualidade. Erraram não trazendo à discussão em sala de aula temas fundamentais como sexo, céu e inferno, posto que pela ignorância e desinformação desses temas, centenas e centenas de alunos, entre eles eu, demos passos erradíssimos em nossas vidas. Vocês erraram e são diretamente responsáveis por ter-nos subtraído informações vitais sobre o ateísmo e a liberdade sexual. Que este desabafo sirva de meditação aos místicos, crentes, ogãs e aos que ainda coram em falar de sexo em sala de aula.

Assim sendo, concluo esta comunicação ratificando que, no meu entender, Deus e o Demônio não passam de quimeras, ópio mesmo do povo. E como cientistas sociais, temos não apenas de estudar mas também de desmascarar os ídolos, fazendo da Antropologia uma ciência para o homem, para sua felicidade, contribuindo na consolidação de uma sociedade antropocêntrica, onde a teocracia e a demonocracia sejam peças de museu.

Antropocracia já!

Certa vez, nos meados do século passado, o Demônio apareceu ao francês Colin de Flancy: mostrou-se meio agigantado, com 2m e 40cm. Fez-lhe revelações surpreendentes, registradas no livro *O Demônio pintado por si próprio*:

“No princípio do meu exílio eu não tinha cauda, até que a credice popular ma conferiu. Os chifres foram-me colocados na testa por senhoras e amas que desejavam aterrorizar criancinhas. Minhas orelhas estão inchadas por causa dos socos que os exorcistas aplicam nas orelhas dos possessos. . .”

Cada povo tem o Diabo que merece. Felizmente a Inquisição não mais existe para prender aqueles que afirmam que o inferno é aqui mesmo na Terra. Nós, antropólogos, temos a matéria-prima para comprovar que nossa terra não precisa necessariamente ser o inferno que é, nem que o céu só é alcançado depois da morte. Nem céu nem inferno: a felicidade é possível aqui mesmo.

A *quotidianidade do Demônio na cultura popular**

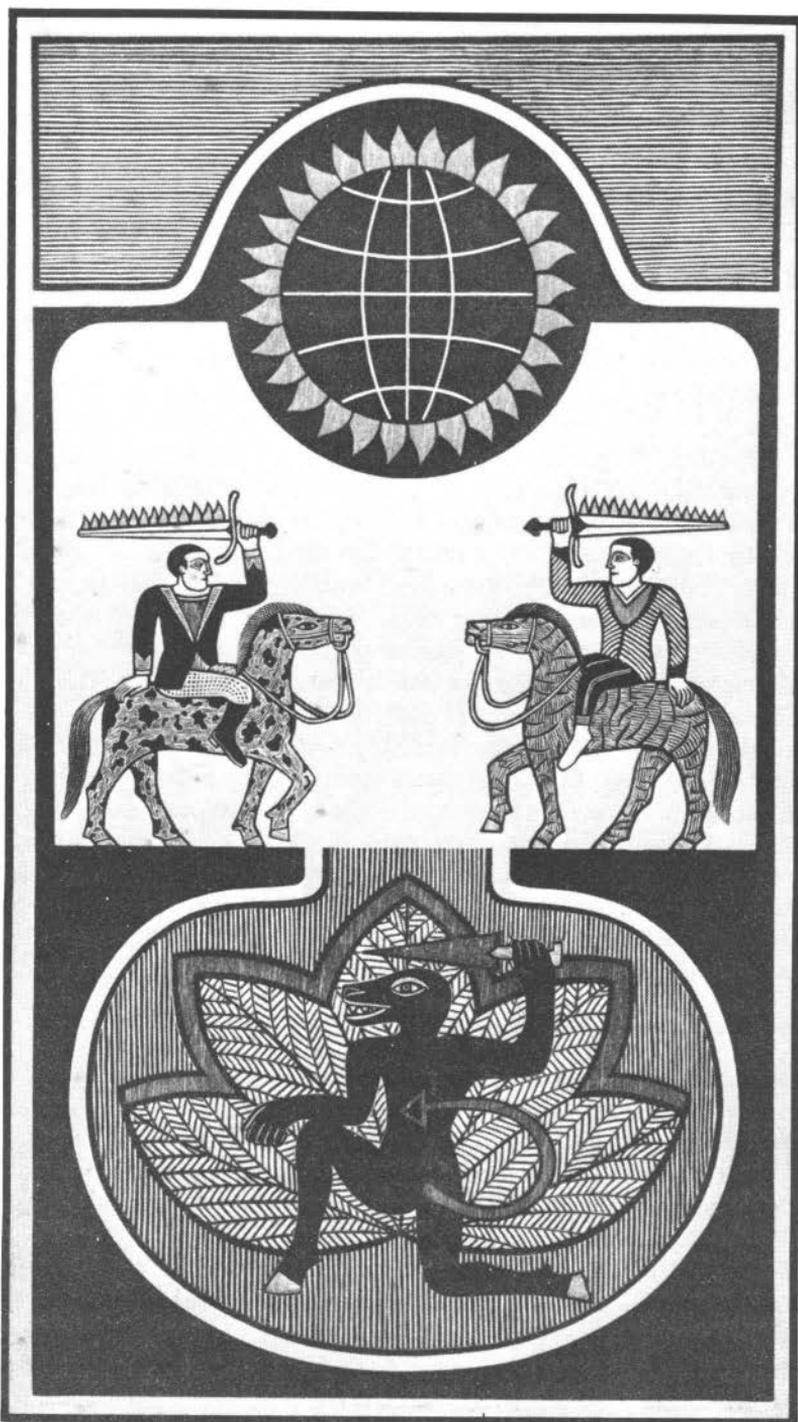
Eduardo Diatahy B. de Menezes**

“Não posso nem quero investigar até que ponto o professor Kumpf acreditava na existência real do Adversário, mas tenho para mim que onde quer que haja Teologia, o Diabo também deve entrar no quadro, preservando sua autenticidade complementar à de Deus. Seria fácil dizer que os teólogos modernos o tomam apenas como um ‘símbolo’. (...) E no que toca ao simbolismo, não entendo por que se deva considerar o Inferno mais simbólico do que o Céu. Quanto ao povo, esse certamente nunca agiu assim. Pelo contrário, sempre sentiu maior intimidade para com a imagem drástica, obscenamente humorística, do Diabo, do que para com a Majestade Suprema.”

Thomas Mann, *Doktor Faustus*.

* Este texto — parte de uma pesquisa mais ampla sobre religião e cultura popular — constituiu inicialmente uma comunicação apresentada no 5.º Encontro Anual da ANPOCS, na reunião do Grupo de Trabalho “Religião e Sociedade” (Nova Friburgo, RJ, 21 a 23 de outubro de 1981). O autor vem empreendendo esta pesquisa com o apoio parcial de uma bolsa, na categoria de Pesquisador I-A, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

** Antropologia — Universidade Federal do Ceará.



Xilogravura de Samico

I. INTRODUÇÃO

Com a intenção de examinar alguns aspectos do universo religioso enquanto componente do *ethos* cultural que se depreende da nossa cultura popular e mais especificamente de nossa literatura de cordel, seremos forçados a viajar juntos durante certo tempo — que espero não seja longo — pelos territórios do Demônio, espaço sempre perigoso e sedutor. Seria obviamente ceder a uma tentação diabólica a pretensão de esgotar aqui todos os aspectos da questão, conforme já observara Frappier a propósito de um tema correlato.¹ Eis por que gostaria desde logo de deixar claro os limites e o caráter preliminar desta minha intervenção.

Neste, como em outros trabalhos que venho desenvolvendo em torno da cultura subalterna em geral e da poesia narrativa nordestina em particular, não me interessa fazer alguma erudição apoiada nas produções simbólicas de nossas camadas populares. Não me move o desejo de ser apontado como folclorista ou especialista neste ou naquele setor desse universo simbólico. Não me identifico como tal, e persigo deliberadamente outros intentos. Minhas reflexões e pesquisas seguem outros rumos e pretendem montar outra linha de considerações. Por um lado, sinto inclinação e até mesmo uma especial paixão por esse campo de produções significantes. Mas, por outro, creio que a razão fundamental que me leva a estudos dessa ordem assenta na convicção de que as diversas formas de manifestação da cultura popular nordestina constituem um dos principais núcleos fornecedores dos materiais que, devidamente examinados, permitirão desvendar algumas das matrizes da significação e do perfil do que se convencionou chamar de Cultura Brasileira, posto que, de modo fragmentário e ainda hesitante, são a análise e a interpretação sócio-antropológica de seus mitos e de seus símbolos, de seus arquétipos, de suas projeções e utopias, que busco explorar e empreender, aqui, na sua relação histórica com nossas estruturas sociais e econômicas. É assim que as hipóteses e decifrações que tentarei esboçar nesta comunicação se apóiam na suposição de que *existe relativa correspondência entre a produção dos discursos e a tessitura concreta da existência coletiva*.

II. A PRESENÇA DEMONIACA NA CULTURA

Para a grande maioria da humanidade, a crença no Diabo e no Inferno constitui de forma perene um artigo de fé; e mesmo para os que não acreditam, ela representa um fato histórico indiscutível. São Gregório de Nissa, por exemplo, um dos componentes da patrística grega, sustentava, com toda convicção, que os demônios se multiplicam entre si como os homens; e Santo Anastácio, em sua *Vida de Santo Antão*, afirmava estar o ar repleto de demônios. A Bíblia inteira, do Gênese ao Apocalipse, tem nesse personagem um dos seus figurantes principais. E a Bíblia, como todos sabemos, constitui indubitavelmente uma das

¹ FRAPPIER, Jean: "Châtiments Infernaux et Peur du Diable d'après quelques textes français du XIII^e et du XIV^e siècle". In: *Histoire, Mythes et Symboles — études de littérature française*. Genève, Droz, pp. 129-136, 1976.

fontes mais freqüentes de nossa cultura tanto erudita quanto popular. Não seria, aliás, completamente ilegítimo dizer que um livro como o de Jó constitui um dos primeiros exemplares de “folheto de cordel”,² *avant la lettre*.

Mas, para além do campo estritamente religioso, praticamente todos os recantos da cultura estão povoados pela presença inelutável do Demônio. Tanto em nossa linguagem erudita quanto na coloquial, são muitas as expressões e a sinonímia ou apelidos em torno da figura do Diabo. Mário Souto Maior³ registrou na linguagem popular 105 apelativos do Diabo e 99 locuções em que este termo ou correlatos comparecem; constatou, ainda, em *Fogo Morto e Água-Mãe* que José Lins do Rego usou os vocábulos “diabo” e “inferno” 94 e sete vezes, respectivamente.

O drama do homem que, em busca de um bem supremo para si, vende sua alma aos poderes do mal — ou seja, a dualidade básica da alma humana que inspira uma das lendas mais fortes do período medieval e que traduz, em última instância, o desejo de transgressão de uma ordem e de uma condição impostas, e, ao mesmo tempo, a orgulhosa afirmação do poder do espírito humano — exprimir-se-á mais tarde no trágico Fausto protestante de Marlowe, que morre abandonado e amaldiçoado; mas será depois restaurado em sua nobreza anterior pelo Fausto de Goethe, o qual reedita a busca do saber e da paixão que atormentava um Abelardo; e continuará como tema fundamental de inúmeras obras posteriores, pelo menos até Valéry e Thomas Mann, para não falar de suas manifestações no domínio das artes plásticas e da música.

Os exemplos poderiam ser multiplicados à vontade. Se a literatura medieval européia está repleta de outras criações demoníacas, os séculos que se lhe seguiram não fugiram a essa temática. É assim que o arguto Maquiavel não se constrangi em escrever ou reelaborar um conto de sabor tipicamente popular — “Belfagor, o arquidiabo” —, em que o Demônio assume a condição de homem e se casa a fim de constatar, e isso vem a ser confirmado,⁴ se de fato é a mulher

² Com efeito, até na sua forma poética e na sua estrutura narrativa o *Livro de Jó* se assemelha aos nossos folhetos que relatam casos exemplares. Quanto à presença do Demônio na sua permanente disputa com Deus, este texto bíblico se inclui de plano na temática deste trabalho; já no que se refere aos sofrimentos e provações a que Jó é submetido até atingir seu triunfo final, a história pode ser comparada — nalguns de seus aspectos — àquela do folheto *Os Martírios de Genoveva*, na bela versão atribuída a Leandro Gomes de Barros.

³ *Território da Danação: o diabo na cultura popular do Nordeste*. Rio, Liv. São José, 1975.

⁴ Bem ao gosto do Renascimento, o conto mistura entidades da mitologia clássica com seres infernais da tradição cristã. Em seu conjunto, a narrativa se compõe de duas histórias: a principal, que dá nome ao conto, e, dentro dela, uma outra em que aparece a costumeira figura do camponês em pacto com o Diabo, quando este quase sempre sai logrado. Seria pertinente indagar por que Maquiavel escreveu esse conto segundo o modelo das narrativas populares e tendo como personagem central um demônio. O fato mesmo de tê-lo denominado “fábula”, juntamente com outros indi-

a origem das misérias de seu companheiro. Rabelais, por sua vez, no *Quarto livro dos fatos e ditos heróicos do bom Pantagruel*, conto mais tarde retomado

Cont. nota 4

cios ou declarações explícitas, mostra claramente que o autor tinha intenções satíricas e políticas. Cito apenas um exemplo para comprovar o segundo desses aspectos: no início da história, quando Plutão, embora se declarando acima de qualquer julgamento, resolve consultar os príncipes infernais, ele comenta: "já que submeter-se às leis e ouvir o parecer de outros é a maior prova de sabedoria que podem dar os que têm poder." (Cf.: Maquiavel: "Belfagor, o Arquidiabo — Fábula do Diabo que se Casou", in: *A Arte da Guerra*, p. 61, etc. Brasília, Edit. Univ. de Brasília, 1980.) Na verdade, o conto inteiro está entremeado de maliciosas críticas e ironias a propósito dos costumes de seu tempo. Mas vamos à narrativa, que resumirei no fundamental:

Relatam as antigas crônicas florentinas que um santo homem, um dia absorto em meditação, teve uma visão em que quase todas as almas dos mortais condenados ao inferno queixavam-se de dever tal infelicidade ao casamento. Os juízes diabólicos estavam confusos e não queriam aceitar essas calúnias contra as mulheres. Apresentaram o seu ponto de vista a Plutão, que deliberou examinar o assunto cuidadosamente com os príncipes infernais, a fim de adotar as melhores medidas para o caso.

Não houve acordo imediato e duas sugestões foram feitas: a primeira dizia ser melhor enviar um Diabo ao mundo sob a forma humana para que descobrisse a verdade; a outra afirmava ser possível chegar ao mesmo resultado sem tanto trabalho, bastando para isso torturar algumas almas. A maioria optou pela primeira e assim foi feito. Como não houvesse voluntários, procedeu-se ao sorteio e foi escolhido Belfagor, o Arquidiabo, que possuía tal título porque antes fora arcanjo.

Recebeu cem mil ducados, com a determinação de visitar o mundo sob a forma de homem, casar-se e viver com a esposa dez anos, após o que deveria retornar ao inferno e relatar os ônus e inconveniências do matrimônio. Durante esse tempo, estaria sujeito a todos os males e infortúnios que afligem os mortais. Dessa forma, Belfagor viajou para Florença com o nome de Rodrigo de Castela, ocultando sua identidade e dizendo vir da Espanha, tendo antes vivido na Síria, onde fizera fortuna. Era um homem jovem, de grande beleza e, como demonstrasse riqueza e magnanimidade, logo surgiram nobres despossuídos, mas com filhas casadouras. Rodrigo escolheu Honesta, filha de Américo Donati, que possuía três outras filhas mais jovens e três filhos já homens feitos. As bodas foram magníficas e Rodrigo logo começou a manifestar as mesmas paixões humanas pelas pompas e honrarias. Dentro de pouco tempo a esposa demonstrou desmesurado orgulho, que cresceu ainda mais ao tomar consciência da afeição que lhe tinha o marido: começou a lhe dar ordens sem piedade e a injuriar-lhe perturbadoramente.

Para viver em paz com a mulher, Belfagor via-se obrigado a fazer grandes gastos. Depois, precisou custear viagens e iniciativas comerciais dos cunhados, destinadas ao fracasso. Assim se foi a maior parte de sua fortuna. A tudo se sujeitava, verificando não perdurarem os criados que conseguia. Até mesmo os diabos menores que trouxera consigo preferiram retornar ao fogo do inferno a ter que viver no mundo sob as ordens de Honesta.

Mergulhado nessa vida inquieta e sem recursos, ele passou a viver de empréstimos enquanto durou o seu prestígio. Contudo, as notícias dos fracassos de seus cunhados levaram os credores a vigiarem-no, pressionando-o. Belfagor deliberou então fugir. E assim fez, numa manhã cedinho, montando um cavalo. Descoberto e perseguido, decidiu deixar a estrada, cruzando os campos a pé. Chegou desse modo à casa de

pelos irmãos Grimm, conta-nos a história de um humilde camponês que consegue ludibriar o Diabo.⁵

⁵ *Le Quart Livre des Faictz et Dicts Héroïques du Bon Pantagruel* (Composé par M. François Rabelais, Docteur en Médecine), Chap. XLV: "Comment Pantagruel descendit en l'isle des Papefiques" e Chap. XLVI: "Comment le Petit Diable feut

Cont. nota 4

João Mateus, um humilde camponês que trabalhava para um proprietário. Belfagor apresentou-se, prometendo que o faria rico para sempre se ele o salvasse dos que o perseguiram. Embora um simples camponês, João Mateus era esperto; vendo que nada tinha a perder, escondeu-o num monte de estrume. Os perseguidores chegaram, mas nada conseguindo arrancar do camponês, continuaram a busca por vários dias até voltarem a Florença, fatigados.

Rodrigo, para testemunhar o seu agradecimento, revelou a João Mateus a sua origem e as condições sob as quais viveu a sua história. Disse-lhe depois o modo como pretendia enriquecê-lo: quando ouvisse dizer que uma mulher estava possuída pelo demônio, ficasse certo de que era ele o causador e que só a deixaria quando o camponês viesse exorcizá-la, cobrando o que quisesse pelo serviço.

Assim ocorreu com a filha de um nobre florentino e, para deixar claro que não se tratava de simples fantasia, ela falava latim, discutia filosofia e revelava os pecados alheios. Surgiu então João Mateus, que cobrou 500 florins e, depois de algumas orações, falou ao ouvido da moça: "Rodrigo, vim para que cumpras o prometido." Ao que este respondeu: "Está bem, mas isso não basta para ficares rico; entrarei na filha do Rei Carlos, de Nápoles, e só sairei com a tua interferência: pede a recompensa que quiseres. Depois, espero que me deixes tranqüilo."

Pouco tempo depois, toda Itália sabia do caso da filha do Rei. De novo o camponês procedeu de modo semelhante e livrou a moça do Diabo. Este, porém, lembrando nada mais dever-lhe, advertiu-lhe: "Não apareças mais à minha frente porque, assim como te fiz o bem, doravante poderei fazer-te o mal."

João Mateus voltou a Florença riquíssimo, com mais de 50 mil ducados. Mas, havendo a filha de Luís VII sido possuída pelo Demônio, mandou o monarca francês buscar o camponês famoso. Depois de muita relutância e escusas, este fmdou por concordar em face de ameaça de enforcamento, caso não curasse a moça. Conseguiu então convencer o Rei de que o caso era gravíssimo, e fez algumas exigências: na praça de Notre Dame, o monarca deveria armar um grande palco que comportasse todos os nobres e clérigos do reino, a fim de que no domingo vindouro assistissem à missa solene, após o que se chamaria a possessa, colocando antes num dos cantos uns 20 músicos com variados instrumentos ruidosos que, a um sinal seu, aproximar-seiam tocando com grande alarido.

O Rei deu as ordens necessárias e tudo se arranjou conforme ele pedira, ocorrendo as cenas desejadas. Antes, porém, o camponês tentou convencer Rodrigo a deixar o corpo da jovem, nada conseguindo a não ser a resposta: "Pensas escapar assim ao meu poder e à cólera do Rei? Vilão, não conseguirás fugir da força." Foram inúteis suas novas súplicas. Então, o camponês deu o sinal aos músicos. Espantado, Rodrigo perguntou o que era aquilo. João lhe respondeu, fingindo medo: "Que Deus me perdoe, meu caro Rodrigo, é tua mulher que vem te buscar."

O susto foi extraordinário. Foi tão grande o seu espanto ao ouvir a referência à esposa que, sem mais refletir se era verdadeiro ou falso o que lhe dissera João, escapou ele trêmulo de pavor. Regressou ao inferno para relatar os aborrecimentos que acom-

Mais perto de nós, entretanto, o professor Mário de Albuquerque,⁶ da Universidade de Lisboa, sustenta que na literatura e nas artes plásticas portuguesas

⁶ In: COELHO, Jacinto do Prado (org.) *Dicionário de Literatura*, 2.º vol., 3ª ed. Porto, Figueirinhas, 1973.

Cont. nota 4

panham o matrimônio e testemunhar os males trazidos pela mulher. Por seu lado, João Mateus, que fora mais esperto do que o Diabo, retornou muito alegre a suas terras.

Cont. nota 5

trompé par un laboureur de Papefiguière". In: REBELAIS. *Œuvres Complètes*, "Bibliothèque de la Pléiade". Paris, Gallimard, pp. 661-664, 1970.

Forneço a seguir uma tradução mais ou menos livre da parte principal da história:

Um lavrador trabalhava o campo quando um diabinho (que não sabia tropejar nem destruir com granizo, exceto apenas sobre a salsa e as couves, tampouco sabendo ler ou escrever) obteve de Lúcifer vir se recrear e folgar nesta ilha de Papafigas, na qual os diabinhos gozaram de grande familiaridade com os homens e as mulheres e aí vinham freqüentemente passar o tempo.

Chegado ao lugar, este diabo dirigiu-se ao lavrador e lhe indagou o que fazia. O pobre homem respondeu que semeava aquele campo de trigo para se ajudar a viver no ano seguinte.

— Mas — disse o Diabo — este campo não é teu; ele é meu e me pertence. Desde o momento que fizeste figa para o Papa, todo este país nos foi adjudicado, proscrito e abandonado. Todavia, semear trigo não é meu ofício. Portanto, eu te deixo o campo, mas na condição de dividirmos o lucro.

— Eu o aceito — respondeu o lavrador.

— Eu entendo — disse o Diabo — que do produto adveniente nós faremos dois lotes. Um será aquele que crescer em cima da terra, o outro será aquele que a terra cobrir. A escolha cabe a mim, pois sou diabo extraído de nobre e antiga raça, enquanto tu não passas de um vilão. Eu escolhi o que ficar debaixo da terra; tu terás o de cima. Quando será a colheita?

— Em meados de julho — respondeu o lavrador.

— Ora — disse o Diabo — então não farei falta. Faz o resto como é de dever: trabalha, vilão, trabalha! Eu vou tentar, com o alegre pecado da luxúria, as nobres freiras de Pettesec, os beatos e os irmãos mendicantes de seus conventos. De seus desejos eu estou mais do que seguro. Logo que se achem reunidos os beatos e as freiras começará a batalha do amor.

Chegada a segunda quinzena de julho, o diabo retornou ao lugar, acompanhado de um esquadrão de pequenos diabinhos na qualidade de coroinhas. Lá, encontrando o lavrador, ele lhe disse:

— Então, vilão, como te portaste desde minha partida? Aqui convém fazer nossa partilha.

— Tem razão — respondeu o lavrador.

Nesse ponto, começou o lavrador, juntamente com os seus, a ceifar o trigo. Os diabinhos igualmente tiravam o restolho de dentro da terra. O lavrador bateu o seu trigo ao vento, joeirou-o, colocou-o em sacos, levou-o ao mercado para vender. Os diabinhos fizeram o mesmo e sentaram para vender o restolho no mercado perto do lavrador. O lavrador vendeu muito bem o seu trigo e com o dinheiro ele encheu

o Diabo ocupa um espaço relativamente reduzido. Todavia, se considerarmos a imensa figura de Gil Vicente, que representa uma síntese entre a literatura erudita e a popular, já teremos, só aí, uma contribuição respeitável: em pelo menos 11 de suas peças os diabos comparecem como figurantes, sendo que em algumas delas o tema central é, eminentemente, diabólico, o que nos permite afirmar que ele nos legou toda uma demonologia.

A literatura brasileira é um pouco mais rica em matéria de Demônio. E é certamente essa familiaridade com a sua presença que leva Guimarães Rosa a colocar como subtítulo de seu *Grande Sertão: Veredas* — “O diabo na rua, no meio do redemoinho...”. Sobrava razão, pois, a Antônio Cândido, quando comentava: “Nas camadas superficiais de *Grande Sertão: Veredas*, surge uma re-

Cont. nota 5

meia bota velha, que levou consigo à cintura. Os diabos nada venderam; bem ao contrário, os camponeses gozavam deles em pleno mercado.

Fechado o mercado, disse o Diabo ao lavrador:

— Vilão, desta vez tu me enganaste, mas da próxima não me lograrás.

— Senhor Diabo — respondeu o lavrador — como poderia eu ter-vos enganado, quem escolheu primeiro? Em verdade, nessa escolha pensáveis enganar-me, nada esperando de fora da terra que me tocou como parte, e achar o grão inteiro daquilo que eu semeiei debaixo e, finalmente, tentar as gentes fracas, beatas e avaras a fim de fazê-las cair em vossos laços. Mas éreis muito jovem no ofício. O grão que vós sobre a terra morreu e corrompeu-se, a sua corrupção se tornou geração do outro que me vistes vender. Assim, escolheste para vós o pior. Eis por que sois maldito no Evangelho.

— Deixemos esse propósito — disse o Diabo. No próximo ano com que poderás semear nosso campo?

— Para tirar bom proveito — respondeu o lavrador — será conveniente semear rabanetes.

— Ora — disse o Diabo — tu és um bom vilão. Semeia, pois, rabanetes, eu os preservarei da tempestade e do granizo. Mas escuta bem: eu guardarei como minha parte aquilo que ficar sobre a terra, tu terás o que ficar embaixo. Trabalha, vilão, trabalha! Eu vou tentar os heréticos: são almas gulosas de grelhados; o senhor Lúcifer tem a sua cólica, isso lhe aquecerá a garganta.

Chegado o tempo da colheita, o Diabo surgiu no local, com um esquadrão de diabinhos mordomos. Lá encontrando o lavrador e sua gente, começou a ceifar e a recolher as folhas dos rabanetes. Depois dele, o lavrador escavou e tirou grandes rabanetes, metendo-os em sacos. Partem assim juntos para o mercado. O lavrador vendeu muito bem o seu produto. O Diabo nada vendeu. O que é pior: zombavam dele publicamente.

E a história continua no capítulo seguinte. O Diabo faz outro trato com o lavrador, cuja mulher entra em cena para ludibriar o Demônio mais uma vez. É curioso assinalar como esta temática é recorrente nos contos populares brasileiros e em nossa literatura de cordel. Com efeito, para citar só um exemplo, há um folheto do poeta e xilógrafo pernambucano Dila, intitulado *São Salviano e Satanás*, em que a temática ressurge com grande semelhança narrativa, só que a associação entre o santo e o demônio na agricultura perdura mais longamente por várias peripécias e, evidentemente, os produtos plantados são nordestinos. Enfim, a mulher do camponês não comparece por óbvias razões.

apresentação da realidade local, com forte carga de pitoresco, ao sabor da nossa tradição novelística. Entretanto, tudo nele é também simbólico. (...) mostrando o dilaceramento de um homem tomado entre o bem e o mal, debatendo sem repouso a validade de sua conduta. (...) Coerente com a efabulação proposta, Guimarães Rosa entra resolutamente no plano mágico, sugerindo para os comportamentos decisivos um substrato simbólico, dissolvendo-os em comportamentos primordiais, até trazer à baila, como signo máximo que percorre todo o livro desde a epígrafe, o arquétipo de todas as divisões do ser: o Demônio.”⁷

Tudo isso, no que diz respeito à nossa *literatura de prateleira*. Sendo o Demônio figura nuclear e razão da urdidura de inumeráveis lendas, narrativas e romances produzidos pelas classes subalternas, L. da Câmara Cascudo, na sua classificação dos contos populares, chega a destacar como uma categoria o tema do “Diabo logrado”. Mas é inegavelmente em nossa *literatura de cordel* que o Diabo, implícita ou declaradamente, constitui um dos personagens centrais da maioria de suas histórias e, quase que invariavelmente, é o móvel fundamental na explicação dos eventos, das situações e dos comportamentos.

Aliás, o Deus e o Diabo da literatura de cordel foram refabricados na Europa cristã a partir de materiais celtas, persas, judaicos e inúmeros outros; e, como antes não existiam aqui,⁸ foram trazidos pelas caravelas coloniais quando da transformação de Pindorama em Terra de Santa Cruz.

III. A SUA ORIGEM

Um mosaico do Batistério da catedral de Florença, representando o *Inferno*, de Dante, nos mostra a hedionda figura de Lúcifer mastigando eternamente o corpo de Judas, o arquiteiro. Viollet-le-Duc, o grande especialista e restaurador da arquitetura medieval francesa, põe em cena o artista Biscornet assinando um pacto com o Demônio a fim de poder completar seu trabalho de serralheria das portas de Notre-Dame de Paris. Já Milton, no *Paraíso Perdido*, faz o anjo rebelde afirmar: “Melhor ser senhor no Inferno do que servo no Céu”.

Mas quem é, afinal, esse personagem que nos veio da Europa?

A sua fonte mais imediata se encontra na doutrina e na prática judaico-cristãs. Mesmo aí, porém, a sua concepção se formou ao longo de milênios, pois suas raízes mais longínquas perdem-se na poeira dos tempos.

A construção do Demônio deve ter sido continuamente reforçada pela tendência do homem a encontrar um bode expiatório — de preferência não-humano

⁷ Cf.: *Tese e Antítese* (ensaios). São Paulo, CEN, 3.ª ed., pp. XII-XIII, 1978.

⁸ Câmara Cascudo sustenta, com segura argumentação, que a noção cristã do Diabo não existia no credo de nossos indígenas. Foi o trabalho de inculcação da catequese colonial que a difundiu, bem como a nossa correlata idéia de Deus. Assim, as respectivas identificações com *Jurupari* e *Tupã* são forçadas pelas traduções jesuíticas e pelo trabalho missionário (Cf.: *Geografia dos Mitos Brasileiros*, 2.ª ed. Rio, J. Olympio, pp. 51-77, 1976; cf., ainda: CARVALHO, Sílvia M.ª S. de: *Jurupari — Estudos de Mitologia Brasileira*. São Paulo, Ática, 1979.)

— a quem atribuir a culpa pelo mal, pela violência, pelo sofrimento e pela infelicidade. Assim, todas as culturas e economias — desde a civilização pastoral, passando pelo xamanismo dos nômades asiáticos, até as demonologias mais recentes, incluindo a da civilização industrial — criaram seus deuses e seus demônios, seus mitos sobre a felicidade e a desgraça, que expressam os seus desejos e os seus temores.

O velho antagonismo entre Deus e Satanás percorre claramente o conjunto dos temas orientais, persas e cristãos. O princípio do mal, a grande serpente da noite, adversária e antítese do bem, já são presentes desde as concepções mais arcaicas. Porém, na religião judaico-cristã, ao invés de um poder primordial, é o próprio Deus quem cria seus anjos caídos.⁹ Assim, a concepção maniqueísta da realidade não parece se prender unicamente a uma corrente religiosa historicamente datada, mas antes parece revelar uma inclinação profunda do espírito humano que determinaria, pois, uma como que constante do processo evolutivo, e que se exprimiria por inúmeros pares antitéticos que reduzem o real a duas dimensões mutuamente exclusivas: Bem e Mal, Deus e Diabo, luz e trevas, verdadeiro e falso, Céu e Inferno, branco e preto, natureza e sociedade, Oriente e Ocidente, rico e pobre, burguesia e proletariado, ciência e ideologia, espírito e matéria, essência e aparência, macho e fêmea, amor e ódio, vida e morte, prazer e dor etc.

Em grego, *Daimôn* não designava o Diabo, mas uma divindade, uma potência divina por oposição a *théos*, um deus pessoal.¹⁰ Só posteriormente esse termo foi tomado em sentido negativo e adjetivado. No Antigo Testamento, a noção de Satã, tal como a conhecemos hoje, estruturou-se progressivamente. No início, significava apenas “adversário” e, mais precisamente, aquele que no tribunal se apresenta como acusador. Aqueles que identificamos, posteriormente, como demônios, são chamados “filhos de Deus”, comparecendo perante Jahweh e com ele dialogando normalmente. Todas as coisas e eventos eram atribuídos a Deus. Já no Novo Testamento, ele é chamado de Satanás, Belial e Belzebub, mas sobretudo são usadas inúmeras denominações perifrásticas: príncipe deste mundo, o maligno, o anjo apóstata, espírito imundo, o grande adversário de Deus etc. O seu campo de atuação é definido como o pecado, de que é a origem, o instigador e o perpetuador; os maus espíritos lhe são submissos e, no Apocalipse, o Anticristo é o seu instrumento. O Novo Testamento supõe assim a existência de um poder do mal, personificado. Discute-se, enfim, se o longo cativo babilônico teria propiciado a contaminação da concepção judaica pelo dualismo persa: *Ahriman*, o princípio do mal, independente de *Ahura Mazda*, deus da

⁹ Cf.: BAYARD, Jean-Pierre. *História das lendas*. São Paulo, Difel, p. 39, 1957.

¹⁰ À margem dessas considerações, mas não sem relação com elas, importa assinalar ainda o paralelismo dos adjetivos “diabólico” e “simbólico”, que se originam respectivamente nos verbos gregos *diabállein* (= separar) e *sybállein* (= reunir). A esse respeito merece ser consultado o excelente ensaio de Eudoro de SOUZA. *Mitologia*. “Cadernos da UNB”. Edit. Univ. de Brasília, 1980 (especialmente a II Parte).

luz. A vitória sobre o Demônio começa com a vinda de Cristo e termina na parusia, no fim dos tempos.¹¹

É esse, em resumo, o legado demonológico que aportou no Brasil com Cabral; foi incrementado pela catequese jesuítica, somada às contribuições indígenas e africanas; e, mais recentemente, reforçada por missionários franceses e italianos.¹²

IV. A QUOTIDIANIDADE DO DEMÔNIO NA LITERATURA DE CORDEL

Após esse rápido retrospecto sobre a presença, a origem e a concepção de Demônio que incorporamos à nossa cultura e que aparece de forma mais intensa e expressiva nas produções simbólicas de nossas classes subalternas, procurarei ater-me agora ao tema propriamente dito desta comunicação.

De pensamentos diversos existem alguns artigos e livros sobre o Diabo na literatura de cordel. Do meu conhecimento, o melhor trabalho sobre o assunto é o ensaio de Mário Pontes, intitulado, com muita propriedade e humor, *Doce como o Diabo*.¹³ Nele, o autor admite a existência de um “ciclo do Diabo” na literatura popular em verso e procura demonstrar como, na sua evolução histórica, ele acompanha as transformações da sociedade nordestina e da mentalidade de sua gente, segundo três momentos identificados como o da transfiguração, o do encontro com o Diabo e o do pacto fáustico. Discordo de Mário Pontes em vários pontos, mas não vamos discuti-los neste trabalho.¹⁴ Como quer que seja, todos esses estudos tratam do Diabo em geral. Já o problema que me preocupa é mais específico: o de procurar saber por que o Demônio é tão presente e tão

¹¹ Inegavelmente uma das melhores fontes de estudos sobre o Demônio é a excelente coletânea organizada pelos “Études Carmelitaine”: *Satan*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1948 (contém uma longa bibliografia sistemática, desde a Antiguidade e Idade Média até a data da publicação). Outra fonte segura é o *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, organizado pelo Dr. A. VAN DEN BORN e colaboradores (Petrópolis, Vozes, 2.ª ed., 1977). Ver ainda: *Homem, Rito & Magia*, 3 vols. São Paulo, Edit. Três, 1974.

¹² Cf., entre outros: ANTOINE, Charles: “La Religion Populaire en Amérique Latine. Fatalisme Traditionnel et Agressions Particulières”, in: DELUMEAU, Jean (sob a direção de): *Histoire Vécue du Peuple Chrétien*. Toulouse: Privat, tome II, chap. 28, pp. 311-335, 1979.

¹³ PONTES, Mário: *Doce como o Diabo — Demônio, utopia e liberdade na poesia de cordel nordestina*. Rio, Codecri, 1979. Outros trabalhos que podem ser consultados, além do ensaio de Mário Souto Maior, já mencionado: PIMENTEL, Altamar: *O Diabo e outras entidades míticas no conto popular*. Coordenadora Edit. de Brasília, 1969; *Rev. Vozes de Cultura*: “Deus e o Diabo na literatura de cordel”, vol. XLIV (8), out. 1970 (vários artigos).

¹⁴ Assinalo apenas alguns dos pontos questionáveis: a) em primeiro lugar, a própria noção de “ciclo” aplicada pelos folcloristas à nossa literatura de folhetos populares; b) em seguida, a duvidosa existência de um “ciclo demoníaco”, já que, segundo a hipótese por mim adotada neste trabalho, o Diabo seria antes um elemento central e permanente na urdidura de toda essa literatura, enquanto pólo da tensão estru-

quotidiano na produção mitopoética de nossas camadas populares. Assim, tentarei trilhar meu próprio caminho, a despeito de estar consciente da influência maléfica e perturbadora do personagem. . .

Começarei apresentando um exemplo comum, a fim de poder situar o problema; a seguir colocarei alguns questionamentos, seguidos de minha hipótese fundamental e da conseqüente argumentação. No final, examinarei alguns folhetos representativos dessa temática demoníaca.

O folheto *A Mãe que xingou o Filho no ventre e ele nasceu com chifre e com rabo, em São Paulo*, do poeta baiano Minelvino Francisco Silva, autodenominado "O Trovador Apóstolo", narra o acontecimento explicitado no próprio título: uma mãe que estava sempre a reclamar de tudo, ao ser convidada pelo marido a participar do ato litúrgico da Sexta-feira Santa, soltou esta imprecação, mostrando a barriga:

"Eu só posso passear
Quando tiver este cão
Que veio me atrapalhar
E fazer condenação.
.....
Só pode ser o diabo
Que tenho comigo aqui
Que bole a noite todinha
Quase não deixa eu dormir."

À meia-noite daquele mesmo dia, começou a sentir estranhos efeitos. Foi levada ao hospital e lá, após uma cesariana, pariu um moleque.

"De rabo, asa e esporão
Com dois chifres na cabeça
Pretos da cor de carvão."

Espantado, o médico tenta liquidá-lo com uma injeção.

"Daquelas que extermina
E aplicou no moleque
Para cortar sua sina
Mas ele sorriu e disse:
Para mim é vitamina."

Cont. nota 14

tural consoante, a qual se cria e se recria sua visão da existência; c) depois, a periodização proposta, que não se sustenta nem na insuficiente documentação apresentada nem no curto lapso de tempo considerado, pois que de fato possui uma duração histórica imensamente mais longa; d) enfim, várias outras questões menores mas substantivas podem ser apontadas em sua argumentação. Discuti-las aqui, contudo, seria alongar ainda mais este trabalho. Em minha tese *O Enigma do Jano Caboclo: Para uma literatura sociológica da literatura de cordel* (Fortaleza: Departamento de Ciências Sociais e Filosofia/UFC, 1980 — mimeogr.), debati o equívoco dos ciclos temáticos que têm fornecido um dos becos sem saída de nossa produção folclorista.

Solicita, então, ao enfermeiro que lhe traga urgente uma jaula de ferro “para este *negro* prender” e, apelando para o nome de Jesus Cristo, logra enfim o seu intento. O resto da história é constituída de várias estrofes, em que o poeta popular apresenta suas reflexões segundo o modelo de uma moral exemplarista que prega a fidelidade ao santo nome de Deus e o repúdio ao do Diabo, a fim de evitar semelhantes castigos celestiais. Desse modo, na sua estrutura narrativa, esse folheto mantém o essencial dos demais que seguem a mesma formulação e o mesmo tema.

Ora, é óbvio que essa história não possui nenhuma veracidade ou mesmo alguma plausibilidade. Parece óbvio, também, que nem o seu criador nem o seu público específico atribuem fé a tais relatos. Seria ingênuo supor que as gentes do povo dão crédito a semelhantes contos exemplares. O próprio poeta suspeita da reação de seu público face à inverossimilhança da história; eis por que, muito significativamente, ele intercala a seguinte estrofe entre a narrativa e as reflexões finais:

“Se isto não for verdade
Esta história que rimei
Não sou eu o mentiroso
Pois nada presenciei
Apenas estou vendendo
Pelo preço que comprei.”

procurando, assim, com certa malícia, isentar a sua responsabilidade.

No entanto, este é um gênero de folheto que continua sendo produzido e consumido, até mesmo em muito boa proporção. Qual é, pois, o significado dessa prática? Para além do conteúdo manifesto de tais histórias, apresentando a criatura humana em meio ao confronto entre Deus e o Diabo, que significação elas possuem?

Está claro que não existe uma resposta única para esse tipo de indagação. Num plano social mais evidente, esse gênero de narrativas parece cumprir a função de socialização mediante o reforço do quadro normativo e do sistema de crenças tradicionais ainda relativamente vigentes em nossas camadas populares. Mas isso não esgota a sua significação paradigmática e arquetipal.

A cremos na hipótese de Lévi-Strauss, segundo a qual os relatos místicos têm como objeto fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição, seríamos levados a encarar tais histórias como uma prática social de produção simbólica que visa a dar explicação a mecanismos subjacentes que operam nos fundamentos da nossa existência coletiva. Com efeito, se aproximarmos duas estrofes distribuídas na segunda metade do folheto em tela, teremos um indício mais ou menos seguro da chave que nos permitirá uma aproximação desse enigma:

"Deus é quem dá a saúde
 É Deus quem nos dá o pão
 Deus é quem nos dá a sorte
 Deus é quem dá-nos o perdão
 É Deus quem nos dá a vida
 E ainda dá a salvação.

.....

Diabo é o pai da mentira
 Diabo não tem riqueza,
 Diabo é o ente mais pobre
 Que ficou por natureza,
 Perdeu a graça de Deus
Ele é o autor da pobreza." (grifo do autor deste artigo)

Particularmente a última dessas estrofes revela com muita força o processo de identificação das classes subalternas com o pólo diabólico do antagonismo fundamental que preside à trama do seu percurso histórico. E esse desvendamento das estruturas sociais, mediante a simbólica das narrativas populares, pode ser posto em destaque se o contrastarmos com o requinte da dialética teológica de um Goethe: com efeito, na primeira parte da célebre tragédia, quando, havendo Mefistófeles entrado no quarto de trabalho de Fausto, este lhe pergunta quem ele é, o erudito poeta alemão coloca como palavras daquela esta resposta sugestiva:

"O Gênio sou que sempre nega!
 (...)
 Sou parte da Energia
 Que sempre o Mal pretende e que o Bem sempre cria."¹⁵

Uma via interpretativa complementar pode ser visualizada através desta aguda observação de Ariano Suassuna a propósito da figura do mentiroso em seu *Auto da Compadecida*: "é mito dos mais poderosos e simpáticos em todo o nosso novelário popular, fonte contínua do Romancero. (...) o que se nota é a consciência que têm seus autores de que o Poeta é parente próximo do mentiroso, ambos necessitados de criar um mundo transfigurado e poético, um mundo que faz violência à realidade para ser mais fiel ao *real* — esse enigma que só poeticamente pode ser atingido e sugerido".¹⁶ Enfim, uma outra pista é fornecida de passagem por Hermilo Borba Filho, em seu prefácio ao livro de Mário Souto Maior (*Território da Danação*), quando afirma: "a arte tem muito mais de inspiração demoníaca que divina, porque nos leva à rebelião diante do Criador-

¹⁵ Cf.: *Fausto* (trad. de Jenny Klabin Segall). Belo Horizonte e São Paulo, Itatiaia-Eduso, p. 71, 1981.

¹⁶ SUASSUNA, Ariano. "A Compadecida e o Romancero Nordestino". In: MEC-FCRB: *Literatura Popular em Verso — Estudos*, tomo I, Rio, pp. 161-162, 1973.

Mor... Não há como lutar contra o Diabo. (...) vencido ocasionalmente, o Diabo reaparece. Aproveitemo-lo na Arte, já que na Política e na Economia Ele nos esmaga."¹⁷

Na verdade, o Demônio ocupa as regiões obscuras do inconsciente, do medo, do mistério, do terror. Daí as suas características mais comuns: soturno, sombrio, terrível, escuro, negro etc.¹⁸ E como ele constitui o grande adversário de Deus, nasce daí o sistema de oposições que delimita parcialmente os horizontes culturais dentro dos quais se produz a literatura de cordel:

DEUS		DIABO
Distanciamento	/	Proximidade
Luz	/	Trevas
Bondade	/	Maldade
Claro	/	Escuro
Branco	/	Preto
Riqueza	/	Pobreza
Coragem	/	Covardia
Lealdade	/	Traição
Amor	/	Ódio
Proteção	/	Tentação
Conversão	/	Sedução
Altitude	/	Profundidade
Superior	/	Inferior
CEU	/	INFERNO

¹⁷ *Op. cit.*, p. 11.

¹⁸ Não digo que não haja preconceito de cor na literatura de cordel. Mas são certamente apressadas e superficiais as interpretações que tomam como tal toda vez que nos folhetos o Demônio aparece descrito como um negro (Cf., por exemplo, Clóvis MOURA: *O Preconceito de Cor na Literatura de Cordel — tentativa de análise sociológica*. São Paulo: Resenha Universitária, 1976, que caiu facilmente nessa armadilha). A coisa é bem mais antiga do que essa nossa produção popular, e tem raízes mais complexas. Por exemplo: conforme a tradição bíblica, sabemos que na repartição dos grupos humanos pela Terra, após o dilúvio, a África foi povoada pelos descendentes de Cam, o filho amaldiçoado de Noé. Foi este inclusive um dos argumentos "teológicos" de que se serviu a Europa cristã dos tempos modernos como justificação ideológica da escravidão negra. Mas, anteriormente a isso, sabe-se que há identificação entre negror, escuridão, trevas, noite etc. e o mal, o diabólico, o terrífico, nos antigos mitos, símbolos e imagens, segundo atestam inúmeros especialistas em história das religiões. Apoiado em Mircea ELIADE (em seu *Traité d'Histoire des Religions*. Paris, Payot, p. 143, 1949.), Gilbert DURAND afirma textualmente: "... o fim do dia, ou ainda a meia-noite sinistra, é a hora em que os animais maléficos e os monstros infernais se apoderam dos corpos e das almas." (Cf.: *Les Structures An*

De fato, a literatura de cordel é expressão de um mundo amplamente submetido a forças moralizadoras e que apresenta uma moldura normativa bastante rígida. Nele, um papel importante é reservado ao controle exercido pelo *sagrado* em geral e pela religião em especial, na sua versão do catolicismo rústico de velha estirpe ibérica e colonial. As suas narrativas estão povoadas pela presença constante da divindade, da Virgem Maria, dos santos, de milagres, de visagens, de exemplos e maldições... O elemento demoníaco (assombrações, encantamentos, mistérios e sinais, fadas e feitiçeiros, maus espíritos e, no topo da hierarquia, *Lusbel* = Lúcifer ou Satanás), por sua natureza e quotidianidade, deve ser incluído dialeticamente nessa categoria do sagrado: o Diabo ocupa aí um espaço relevante e constitui o pólo oposto da tensão ético-religiosa da consciência coletiva de nossas populações tradicionais.

É inegável que durante séculos de doutrinação, conforme a ótica dominante, o Demônio foi apresentado como princípio do mal e utilizado como instrumento de submissão. Esse quadro, naturalmente, se reproduz numa boa parte da literatura de cordel e das outras formas de expressão da cultura popular. Todavia, uma outra parte não menos significativa das narrativas, ou versos que se imiscuem em todas elas, deixam entrever, numa intuição em claro-escuro, numa percepção pouco consciente, o lado contraditório e sofrido, a presença constante e quotidiana, a face humana e quase simpática da figura do Demônio. Isso representa certamente a solidariedade camuflada do poeta do povo para com a parte dominada da antinomia religiosa. E aqui eu formulo, numa primeira aproximação, a minha hipótese de trabalho: *existe uma homologia entre o plano do simbólico* (as relações com o sobrenatural) *e o plano do real* (as relações sociais concretas). É nisso que reside a significação mais profunda dessa vertente da literatura de cordel. Em outras palavras, a ordem sobrenatural quotidianizada pelo imaginário popular opera, na verdade, uma subversão da desordem e da injustiça sociais; e os conflitos reais são *mito-logicamente* transpostos para o plano da luta entre Deus e o Diabo, provindo daí a identificação dos oprimidos com este último. *Lusbel* é captado simbolicamente na sua significação de herói prometício que pode muito bem, por exemplo, encarnar-se num boi misterioso e indomável, símbolo metafórico da liberdade e da rebeldia.

Creio ser desnecessário dizer que o fenômeno comporta outras dimensões e explicações. No plano psicológico, por exemplo, a arma utilizada contra o

Cont. nota 18

thropologiques de l'Imaginaire. Paris, Bordas, p. 98, 1969). Mais adiante, sublinhando tais associações, ele sustenta: "Dessa solidez das ligações isomórficas resulta que a negridão é sempre valorizada negativamente. O diabo é quase sempre negro ou revela alguma negridão." (p. 99),

Noutro plano, e numa perspectiva de interpretação fortemente política, duas obras capitais para a compreensão das raízes históricas mais recentes da presença demoníaca na cultura ocidental: DELUMEAU, Jean: *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e) — Une cité assiégée*. Paris, Fayard, 1978; e MANDROU, Robert. *Magistrados e Feitiçeiros na França do Século XVII*. São Paulo, Perspectiva, 1979.

terrorismo diabólico dos castigos infernais, propagados pela pregação eclesiástica, foi a compensação por meio do *cômico* e do *grotesco*. De fato, a iconografia e a literatura populares, tanto medievais quanto nordestinas, foram fecundas nessa direção: a primeira fabricou uma caricatura do Demônio, um estranha estética do feio que mistura humor e horror; já a segunda multiplicou as situações cômicas e grotescas em que o Anjo Rebelde é envolvido.¹⁹

Mas retorno à discussão do tema no nível de análise sugerido por minha hipótese. Nesse sentido, o conhecido folheto de Leandro Gomes de Barros, *Peleja de Manoel Riachão com o Diabo*, é um dos mais significativos. Mereceria ser lido na sua totalidade, inclusive por sua beleza formal. Destaco, porém, apenas os aspectos que interessam mais diretamente ao problema aqui estudado.

Logo nas primeiras estrofes, o poeta utiliza os recursos do cômico e do grotesco de que falei há pouco:

“RIACHÃO estava cantando
na cidade do Açú,
quando apareceu um negro
da espécie de urubu
tinha a camisa de sola,
e as calças de couro cru.

Beijos grossos e virados
como a sola de um chinelo
um olho muito encarnado
o outro muito amarelo
este chamou Riachão
para cantar um martelo.”

Mas o trecho mais sugestivo do poema, para a nossa questão, situa-se nas últimas estrofes, quando, depois de longo debate, Riachão (ou seja, o autor sob esse disfarce) descobre finalmente a verdadeira identidade do “Negro”: nesse momento, o Demônio altera bruscamente a retórica em torno de seus poderes sobrenaturais que adotara até então, e passa para um discurso crítico em que tenta desvendar para o interlocutor as determinações estruturais de sua pobreza e da injustiça em que vive, posto que transfiguradas para o terreno religioso (N = Negro; R = Riachão):

“N — Riachão amas a Deus
sendo mal recompensado
Deus fez de Paulo um monarca
de Pedro um simples soldado
fez um com tanta saúde
outro cego e aleijado.

¹⁹ Cf. a esse respeito os comentários de Jean Frappier (*op. cit.*) e Bakhtine.

R — Se Deus fez de Paulo um rei
porque Paulo merecia
se fez de Pedro um soldado
era o que /a/ Pedro cabia
se não fosse necessário
o grande Deus não fazia.

N — O teu vizinho e parente
enricou sem trabalhar,
teu pai trabalhava tanto
e nunca pode enricar
não se deitava uma noite
que deixasse de rezar.

R — Meu pai morreu na pobreza
foi fiel a seu senhor
executou toda ordem
que lhe deu o Criador
e foi uma das ovelhas
que deu mais gosto ao pastor.”

Vendo baldados seus esforços para esclarecer a consciência do parceiro de peleja, ele exclama finalmente:

“Arre lá! lhe disse o negro
você é caso sem jeito
eu com tanta paciência
estou lhe ensinando direito
você ver que está errado
faz que não ver o defeito.”

Não é difícil constatar que está em jogo aqui o conflito entre dois discursos: o *da submissão e da justificação da ordem* imposta por Deus (sendo este a transplantação metonímica do pólo dominante) e o *discurso da revolta* expresso pelo Diabo (representante alegórico do pólo dominado).

Portanto, se descartarmos a hipótese aqui formulada, como explicaremos, por exemplo, o paradoxo que está em chamar o Diabo de *cão*, o maior amigo do homem? Ou como explicar a contradição profunda que existe no conjunto dessa produção simbólica, em que nos folhetos de temas religiosos o poeta popular é respeitador e submisso, ao passo que nos folhetos de “amarelinhos” ou picarescos ele é irreverente e mordaz, especialmente com os padres ou vigários, a despeito de sua qualidade de representantes metonímicos de Deus? Aliás, nestes folhetos o Demônio leva a melhor na sua luta perene contra a onipotência divina; e a aversão ou a oposição ao padre é extensiva aos demais representantes da ordem estabelecida: delegados, juizes, “coronéis”, potentados, reis etc.

Por outro lado, por que são denominadas de *diabruras* as estrepolias de um Pedro Malasartes ou de qualquer outro herói picaresco de inegável e extensa popularidade? E, justamente na história de Pedro Malasartes, o Diabo não participa de modo explícito, a não ser que queiramos interpretar a astúcia e a esper-

teza de Pedro como atributos diabólicos. Com efeito, na última das aventuras desse herói ladino, na versão do poeta Expedito Sebastião da Silva, quando Pedro Malasartes, disfarçado de freira, aproveita-se da jovem filha do Rei, este vem a descobrir a tramóia por suas manifestas conseqüências, e ordena que tirem a roupa de Pedro a fim de se certificar do que ocorrera à sua filha. Ao constatar a verdade, o Rei indaga, enfurecido: — “De que inferno vieste?” Depois disso, o soberano obrigou-o a casar-se: foi o fim de sua carreira de “presepeiro”...

Além disso, nas inúmeras histórias em que o Diabo é enganado, paradoxalmente ele é mais poderoso e inteligente; porém, a intervenção de outra força sobrenatural consegue dominá-lo, ou uma astúcia sobre-humana (diabólica, portanto) chega a lográ-lo. Ele é ao mesmo tempo logrado e admirado, derrotado e heroificado. Consoante o modelo hegemônico, ele deve ser evitado ou condenado, mas a narrativa popular não pode passar sem ele, pois que é identificado como um parceiro de miséria, vítima da mesma recusa e da mesma exclusão. Portanto, a relação do divino com o demoníaco é estruturalmente isomorfa à relação dos segmentos opostos da sociedade tradicional do Nordeste. Daí porque o pacto com o Demônio, na poesia popular, representa uma das saídas e afirmações da dignidade aviltada dos pobres e oprimidos.²⁰

²⁰ Não se trata propriamente de um folheto em verso, mas de um conto popular muito significativo pelo pacto celebrado entre o camponês e o Diabo, o qual se origina claramente da falta de perspectiva para a vida de miséria que aquele leva. Dois pontos pelo menos podem ainda ser sublinhados nesta história: a intervenção salvadora da astúcia feminina e a comicidade de seu ardil. Resumo, pois, o conto:

Um agricultor era casado e muito pobre. Em face de sua situação que perdurava inalterada, decidiu pactuar com o Diabo. Depois disso, enriqueceu muito e adquiriu casas, propriedades, gado, moradores. Vivia uma vida boa e descansada.

Mas a lembrança de que estava próximo o dia de o Diabo vir buscá-lo tornou-o triste. A mulher, vendo-o abatido, perguntou-lhe a razão. Ele desconversou, dizendo que ela nada poderia fazer no caso. A esposa insistia, afirmando que mulher tem jeito para tudo. Ele terminou por revelar seu trato com o Diabo e o fato de que já se haviam passado os 10 anos do prazo estabelecido. Ela então lhe disse que não se inquietasse pois agiria no caso; porém ele deveria, no dia, levar o Demônio a conhecer a propriedade e demais riquezas, trazendo-o para casa somente na hora do almoço e sem se importar com o que visse da parte dela.

Chegado o dia, o Diabo apareceu para levá-lo, e as coisas ocorreram conforme o combinado. A mulher então ficou completamente nua e soltou para frente seus longos cabelos, de modo a ficar irreconhecível. Nesta hora o marido chega com o Diabo. Pondo-se de quatro pés, ela começa a andar de costas em direção aos dois. O Demônio, sem saber que bicho era aquele, conversava com o homem, mas sem tirar o olho da mulher. Não se contendo, ele indaga espantado:

— Aqui na sua propriedade até esse bicho você tem?

— Que bicho? — perguntou o homem.

— Esse bicho aí. No meu lugar, bicho tem a boca assim... (e fez um gesto horizontal), mas esse aí tem a boca é assim... (fez um gesto vertical).

Quando acabou de falar, havia feito uma cruz e estourou! (*Apud* PIMENTEL, Altimar, *op. cit.*, pp. 40-44).

Finalmente, é a oposição ao Diabo que serve dialeticamente ao processo de exaltação de heróis populares da vida real, tais como: Lampião, Padre Cícero ou Frei Damião. Os termos extremos dessa relação de contrários participam da mesma natureza sobrenatural no panteão construído pelo povo. Mas será sobretudo Lampião quem enfrentará esse ardiloso parceiro, quando as narrativas passam do ambiente terreno para o território natural de Satanás. Nesse momento, se dá uma inversão das relações, e o Demônio passa a representar o pólo dominador que será combatido e derrotado pela bravura do cangaceiro.²¹

Em resumo, esta pesquisa que tento empreender aqui orienta-se teoricamente e metodologicamente numa direção muito próxima das interpretações dialéticas e estruturais (Lukács, Goldmann etc.), porém retificadas pela perspectiva introduzida por Adorno quando afirma o “caráter duplo” ou paradoxal das produções artísticas e sobretudo literárias — ou seja: sua autonomia e seu sentido social reunidos, simultaneamente, como contrários numa mesma realidade — e o seu “caráter enigmático” que as torna algo cujo sistema significante é irreduzível a sistemas conceptuais. Nisso, portanto, afasto-me da tradição hegeliana (e lukacsiana) e me inclino para o terreno da leitura simbólica, tal como tem sido proposta por especialistas como Mircea Eliade, entre outros.

Com efeito, ele nos chama a atenção para o valor e a significação dos símbolos como elementos cruciais desse gênero de produção. Em sua opinião, os símbolos revelariam uma modalidade do real ou uma estrutura profunda do mundo. E quanto mais primitiva a cultura, tanto mais o real se confunde com o *sagrado*. Por conseguinte, sua significação está relacionada com as estruturas do Universo e mais especialmente com os modos de existência humana. Ou, em suas próprias palavras: “ao nível das culturas arcaicas, a *hierofania* é ao mesmo tempo uma *ontofania*, a manifestação do sagrado equivale a um desvelamento do Ser e vice-versa.”²² Assim, a função essencial dos símbolos consiste justamente em desvelar as estruturas do real inacessíveis à experiência empírica, mas acres-

²¹ De passagem, importa salientar ainda a cor local do cenário (o Inferno) em que se desenrolam tais histórias. Esse território se assemelha em tudo à paisagem característica do Nordeste pastoril: a seca comparece invariavelmente, a moeda circulante é o “conto de réis” e o algodão constitui o principal produto agrícola. É nesse cenário de um inferno transfigurado que Lampião enfrenta, vitorioso, o Demônio, o qual pode ser identificado no caso com o “fazendeiro”, o que completa o quadro. Existe, aliás, um folheto do poeta JOTABARROS (*Lampião e Maria Bonita Tentados por Satanás*), em que é perfeita essa adaptação às nossas condições rurais. Com efeito, depois de relatar inúmeras peripécias de Lampião e seu bando, a morte do cangaceiro que vai, em seguida, procurar pousada no Céu, o *romance* daí para frente realiza a transposição completa da narrativa bíblica da queda original: o Paraíso é claramente o sertão nordestino, Adão e Eva são aí representados pelo cangaceiro e sua companheira, o Diabo tentador aparece sob a forma de uma cobra surucucu e, finalmente, o fruto proibido é um caju!

²² ELIADE, Mircea: “Le Symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques”. In: “*Études Carmélitaines*” — *Polarité du Symbole*. Bruges, Desclée de Brouwer, p. 15, 1960.

centando ao mesmo tempo uma significação à existência do homem: “Nisso podemos medir toda a distância que separa a linguagem conceptual da linguagem simbólica. Não apenas porque, ao esforçar-se para captar os aspectos contraditórios da realidade última, a linguagem conceptual se choca por vezes com dificuldades consideráveis, mas também porque ela não consegue comunicar a significação existencial que acompanha o desvelamento das estruturas profundas da realidade.” (Cf. nota 23, p. 17). Além disso, Eliade nos lembra outro aspecto específico dos símbolos: sua *polivalência*, a saber, a multiplicidade de sentidos que eles exprimem simultaneamente, a referência a uma pluralidade de contextos e seu valor em numerosos registros. “O que um símbolo nos mostra é justamente a solidariedade entre os diferentes níveis do real, e tal solidariedade dificilmente nos é acessível de modo racional. (...) a função cognitiva do símbolo está justamente em desvendar uma perspectiva de onde coisas aparentemente diferentes e atividades bem distintas se revelam equivalentes e solidárias. (...) O simbolismo *ajunta* um valor novo a um objeto ou a uma ação, sem no entanto atingir seus valores próprios e imediatos, mas antes tornando-os ‘abertos’. O pensamento simbólico faz ‘explodir’ a realidade imediata, porém, sem diminuí-la ou desvalorizá-la; em sua perspectiva, o Universo não é fechado, nenhum objeto está isolado em sua própria existencialidade: tudo se contém em conjunto, por um sistema estrito de correspondências e assimilações.”²³

* * *

Para encerrar, passo à análise concreta de alguns folhetos selecionados a partir de um conjunto bem mais numeroso, os quais dizem respeito ao tema deste trabalho.

Apesar de sua presença poder ser constatada de alguma maneira na maioria dos folhetos populares, o Demônio comparece em geral como protagonista explícito sobretudo na categoria chamada “histórias de exemplo”. É o caso, dentre muitos, do folheto *História de João da Cruz*, de Leandro Gomes de Barros, um dos mais longos desse grupo: 48 páginas, 229 estrofes de seis versos e mais seis estrofes de quatro versos, perfazendo um total de 1.398 versos. Encontra-se nele material interessante que converge na direção da hipótese geral que procuro

²³ *Ibid.*, pp. 18-19. Cf. ainda: ELIADE, Mircea. “Préface” ao livro de GASTER, T. H. *Les Plus Anciens Contes de l'Humanité*. Paris, Payot, 1953; e mais o primeiro e o último capítulos de seu *Traité...*, já mencionado; ALLEAU, René. *La Science des Symboles — Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*. Paris, Payot, 1977; IZARD, Michel et Smith, Pierre (orgs.). *La Fonction Symbolique — essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard, 1979; SKORUPSKI, John. *Symbol and Theory — a philosophical study of theories of religion in social anthropology*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1976; JUNG, Carl G. *O Homem e os seus símbolos*. Rio, Nova Fronteira, s/d.; CIRLOT, Juan-Eduardo. *Diccionario de Símbolos*. Barcelona, Labor, 1969 etc.

desenvolver aqui. O folheto segue o padrão comum dessa categoria de narrativas — adoção de uma espécie de pedagogia do medo com a finalidade de levar o descrente ou o homem degenerado a aceitar a fé cristã pelo temor dos castigos infernais. Nisso ele não inova em nada e recorre aos mesmos elementos tradicionais dos casos exemplares de que a literatura medieval européia nos legou imenso acervo. Com efeito, o poeta conta a história de um jovem, ateu e anti-religioso desde o nascimento, que não ouvia os conselhos e argumentos da mãe e muito menos as ameaças do pai. Um dia, porém, impressionado com as palavras de sua mãe, adormeceu e teve um sonho em que ele caminhava num deserto, quando de repente se depara com dois caminhos e se instala em seu espírito forte dúvida sobre qual deles tomar. Nisso, aparece uma velha que lhe diz ser o da direita o caminho certo. Mas ele, desconfiando da velha, decide-se pelo da esquerda, que findava numa mansão cujos sinais corriqueiros prenunciam ao leitor a proximidade demoníaca: fumaça, enorme portão negro, cheiro de enxofre, uma serpente no alpendre e um cão de olhos de fogo atado a uma corrente... Surge então o Príncipe das Trevas que o saúda e se apresenta claramente, revelando além disso que acompanhava todos os seus passos desde o início de sua vida. Fala longamente e apresenta o Inferno a João: essa visão terrificante convence-o da existência de Deus. Ainda em sonho, João sai dali e toma o caminho da direita, que obviamente conduz ao Céu, lugar de beleza e felicidade.

Desperta do sonho com o chamado de um empregado avisando que sua mãe acabara de morrer. Daí para frente sua vida se transforma: ele se arrepende e inicia uma longa penitência, isolado num bosque. Esta parte de sua vida constitui a maior porção do folheto que narra então as suas tribulações às voltas com inúmeras tentações e armadilhas que lhe prepara Satanás. De fato, Lúcifer chega mesmo a organizar reuniões no Inferno para deliberar sobre a melhor estratégia a ser empregada a fim de vencer a resistência de João e a proteção de seu Anjo da Guarda. A última das astúcias demoníacas, como não poderia deixar de ser, apela para o sexo por meio de um diabo transformado em linda jovem loura e generosa, que argumenta convincentemente sobre a legitimidade do prazer e da alegria. Em todas as tentações, João fraqueja de começo, mas finalmente derrota a malícia diabólica e, pelo sacrifício, a oração e a penitência, passa seus últimos anos na fidelidade a Deus. Morre. E o Diabo faz a sua derradeira investida acompanhando sua alma ao Céu a fim de intervir no Julgamento. Embora Jesus o condenasse por suas fraquezas, a misericórdia da Virgem Maria e o apoio de S. Miguel Arcanjo terminam por obter a graça final.

Até aí, como é fácil ver, a história não se afasta em nada do sistema de crenças tradicionais. E, enquanto tal, poderia ser interpretada como mais um dos inúmeros reforços desse sistema. Há, no entanto, dois momentos dessa longa narrativa em que o poeta popular põe a nu as contradições da sociedade humana em que vive. Muito significativamente esses desvendamentos se dão na ocasião

de um lapso da censura: o sonho de João — quando, portanto, a condição de realidade fica supressa. Os textos desses momentos possuem um sentido muito forte. Vejamos. O primeiro deles é constituído pela fala de Lúcifer, quando João havia tomado o caminho da esquerda que levava ao seu reino. Esse discurso tem a intensidade de uma denúncia conscientizadora. Mas escutemos o próprio poeta, lembrando que Satanás se refere aos conselhos da mãe de João para contrargumentar:

— Aqueles conselhos dela
obras bem não os tomar
porque só deves fazer
o que a mente te mandar
não és criança nem louco
não tens a quem consultar

Então disse o indivíduo:
existe Deus é verdade
não como diz tua mãe
qu'ele é de tanta bondade
porque onde há orgulho
só pode haver falsidade

— E as coisas deste mundo
já não tens observado?
pois um nascer tão feliz
e outro tão desgraçado?
por que abandona um
e outro é amparado?

— Pois se Deus fosse tão bom
nasceria tudo igual
como nasce um para o bem
e vem outro para o mal?
então a misericórdia
não é pra todos em geral!

O segundo momento ocorre na situação oposta, quando João da Cruz, depois de se ter livrado da visão aterradora do Inferno, toma o caminho da direita que conduz à morada celestial. Ressurge, nessa oportunidade, a mesma mulher que o havia aconselhado no início da cena. O texto aí tem a força e o valor de uma superação dos antagonismos sociais anteriores:

Perguntou-lhe João da Cruz:
que grande casa é aquela?
disse-lhe a mulher: meu filho
aquela casa é tão bela
que vale mais de mil países
um pequeno quarto dela

— O dono daquilo ali
é grande proprietário
e trata o capitalista
como trata o proletário
ali não há orgulhoso
ladrão vil e nem usurário

— Ali não se vê escravo
nem um do outro é senhor
as fortunas são iguais
tudo tem uma só cor
e para o dono dali
dinheiro não tem valor

João da Cruz viu por sonho
um clarão que apareceu
viu ali chegar um pobre
e numa porta bateu
um monarca lhe dizia:
chega-te a mim, filho meu!

A revolta do pobre, ainda que humilde (ou humilhada), é freqüente nesses folhetos em que o Demônio comparece como um dos protagonistas. Em geral, a associação com o Maligno vem depois de uma longa vida de miséria e sacrifícios, que perdura mesmo após constantes apelos à proteção divina. Na literatura de cordel, é essa sem dúvida a principal razão do pacto com o Demônio. Isso pode ser constatado facilmente em inúmeros folhetos (por exemplo: *O Homem que ganhou na loteria esportiva ajudado pelo Diabo*, de Rodolfo Coelho Cavalcante; *O velho que enganou o Diabo*, de Dila etc.). Desse modo, tendo que escolher entre a alternativa da salvação eterna e a de ganhar dinheiro aqui na terra, ele quase sempre se decide pela segunda hipótese, apoiado pelo oponente de Deus. É o que podemos ver claramente no folheto *Jesus, São Pedro e o ferreiro Rei dos Jogadores* (de Manoel Caboclo e Silva), versão bastante modificada da velha lenda do Ferreiro da Maldição, quando o ferreiro personagem, depois de espoliado no jogo por um bando desonesto, estabelece o seguinte diálogo com São Pedro, que tenta dissuadi-lo do intento de tornar-se jogador profissional:

Pedro voltou de carreira
(...)
dizendo: — Venho saber
se tu queres os primores
das glórias da salvação
cu rei dos jogadores?

Disse ele: — Dê licença
eu vou maginar primeiro
quando pensou uns minutos
respondeu muito ligeiro
— Eu quero é ser jogador
pra desferrar meu dinheiro.

Disse São Pedro: — Coitado
perder a santa mansão
disse ele: — Eu sinto muito
não ter de Deus o perdão
porém muito mais perdi
pra essa corja de ladrão.

Disse São Pedro ó! irmão
quanto é bom o paraíso
perder as graças divinas
onde está o teu juízo?
disse ele está no jogo
e muito mais no prejuízo.

Disse São Pedro: tu sabes
que o homem é subalterno
todo jogador não pode
conversar com Deus Eterno
se perder, perdeu a alma
se ganhar é o inferno.

Disse ele: tens razão
tua palavra é sagrada
porém do jeito que vivo
não estou ligando nada
só eu sei o que padeço
dessa corja condenada.

Disse Pedro: a salvação
é a ventura maior
herdar o reino de Deus
para que coisa melhor?
disse ele: para mim
perder dinheiro é pior.

(...)

Já no célebre folheto *O estudante que se vendeu ao Diabo*, de João Martins de Athayde, a história é bem mais nuançada, mais rica de detalhes psicológicos e sociais, e a *pauta* com o Demônio é motivada pelo desejo de ascensão social e pelo amor de uma jovem fidalga, o que torna essa narrativa mais próxima do modelo que se depreende da antiga lenda de que se origina o pacto fáustico. Dos

romances populares em que as relações com o Diabo operam a realização dos anseios do pactante, é este inegavelmente um dos de maior consistência e beleza. Mas por suas próprias características — o tempo e o espaço sociais envolvidos na história — ele se afasta da temática mais específica deste trabalho. Passo, pois, a outros exemplos.

João de Cristo Rei é excelente poeta popular que mora em Juazeiro, no Ceará, e é um dos mais fecundos na produção de folhetos, cujas narrativas se desenrolam numa atmosfera religiosa, profundamente marcada por um tom apocalíptico e demoníaco, fecundidade que se exprime não tanto pelo número de folhetos mas pelo seu valor e conteúdo. Um dos seus “romances”, *O homem que falou com o Diabo em Juazeiro*, embora não seja dos mais expressivos de sua produção e não fuja ao gênero comum dos casos exemplares, contém todavia alguns trechos significativos para o nosso estudo. A história é mais ou menos banal e narra o encontro de um farmacêutico com o Diabo. O nosso personagem pergunta então a este o motivo de sua visita a Juazeiro, o que serve de pretexto para que ele conte a desventura de um sacerdote condenado à tortura do Inferno em cumprimento de uma praga que o pai autoritário lhe atirou num momento de furor. O interessante é que Satanás se apresenta por ordem do Pe. Cícero, intermediário de Deus, para uma missão de caráter salvífico: recuperar o padre condenado, o que é feito por meio de uma simples missa que o farmacêutico manda celebrar, conforme orientação recebida. Tudo isso, portanto, com a colaboração do Demônio, que nesse momento fornece a versão tradicional da origem do Inferno e do castigo de Lúcifer. Esta versão popular se destaca pelo fato de insistir no caráter conflitual e de luta pelo poder que estão na gênese da existência demoníaca, o que revela homologicamente um elemento dinâmico de base na estruturação da sociedade humana. Ressalte-se ainda que esse discurso contém aspectos de cultura local muito característicos — como a surra de facão que Lúcifer leva do arcanjo Miguel no final da luta que empreendeu —, assim como não lhe faltam aqueles elementos de comicidade e de grotesco de que já falei anteriormente. Mas vamos ao relato:

Eu era um anjo de luz
gozava imensa alegria
fui feito da massa angélica
no trono da primasia
dominava o tribunal
quando Jeová saía.

Quando Jeová saía
eu ficava autorizado
para governar o trono
na corte de seu reinado
enquanto ele visitava
outro país afastado.

Certa vez quando eu me achava
com toda soberania
comecei fazendo anjo
do modo que eu entendia
sem se notar diferença
dos que Jeová fazia.

E comecei fazer anjo
achando muito bonito
e quando já me achava
com um batalhão esquisito
organizei uma luta
contra o poder infinito.

Chegou Jeová em fim
me pedindo para entrar
eu disse: não lhe conheço
trate de se retirar
este reino me pertence
sou dono deste lugar.

Jeová disse: — Lusbel
venha entregar o Meu Trono
acabe com este orgulho
imagine o abandono
considere quem lhe fez
eu sou seu legítimo dono.

— O senhor diz que é meu dono
este dono eu não conheço
se quiser entrar no reino
a guerra terá começo
cada um dar o que tem
para lutar me ofereço.

Jeová me respondeu:
— A mim ninguém forma guerra
vai morar no fogo eterno
lá eu castigo quem erra
chova anjo no inferno
igual a chuva na terra.

— Eu desci com a negrada
construí meu aposento
preparei um fogo preto
chamado constrangimento
quem se achar lá comigo
dele não sai um momento.

Voltei novamente ao céu
ameaçando vingança
Miguel encostou-se a mim
com a fala muito mansa
juntou-me o pé na barriga
empurrou também a lança.

Puxou o facão da cinta
deu-me uma pisa safada
deixou-me quase despido
com a cabeça rachada
um buraco na barriga
e uma perna quebrada.

Em seguida, Santanás arrola quais são as categorias dos que serão condenados ao Inferno e fornece a descrição tenebrosa de sua morada — temas esses mui freqüentes nos folhetos de exemplos. É importante sublinhar também que, nessas circunstâncias, o Demônio se mostra simultaneamente como causador e punidor das falhas humanas:

Os castigos que têm lá
para o povo condenado
eu não aviso por gosto
é porque sou obrigado
quem viver no mal caminho
agora tome cuidado.

Essa moda feia vem
de quatro cão que eu formei
em quatro moças bonitas
e pelo mundo soltei
(...)

(...)
mandei gravar nas revistas
de cada moda um modelo
fiz a mulher vestir calça
homem crescer o cabelo.

E como este folheto me parece com um valor paradigmático, gostaria de insistir num último aspecto relevante, que é para mim o mais significativo: o Diabo como explicação *mito-lógica* da presença do mal na sociedade humana e das transformações que ela sofre. Com efeito, as estrofes em que o poeta popular oferece ao leitor a explanação de Lúcifer são bastante expressivas quanto à homologia entre a estrutura antagônica da vida social e a oposição no plano religioso entre Deus e o Diabo:

Essa ciência moderna
saiu da minha invenção
para os homens se orgulharem
e seguir na corrupção
levando uma vida longa
sem Deus, sem religião.

Tudo que é ruim no mundo
pertence ao meu regimento
a rixa, a briga, a discórdia,
desastre sanguinolento,
filho desobediente,
depravado e violento.

Eu pedi um tempo a Deus
para governar na Terra
e ele me deu, dizendo:
— Pode começar a guerra
meu povo você não toma
quem me conhece não erra.

— Com essa ordem do mestre
eu notei que na questão
de me opor contra ele
primeiro devia então
fazer no mundo moderno
uma remodelação.

Entrei na sociedade
sem ninguém dar fé de mim
remodelei a ciência
do princípio até o fim
introduzi meu projeto
e ninguém achou ruim.

Uma reforma total
eu fiz na sabedoria
tirei do povo a vergonha
para dar no que eu queria
fiz pai e mãe aos filhos
ensinar pornografia.

Infiltrei-me entre as nações
para dar prosseguimento
à contenda, à desavença
o ódio, o espancamento
sou eu o chefe invisível
de todo acontecimento.

Desse modo o Demônio, na qualidade de instrumento de Deus, introduz em sua fala a chamada *teoria da retribuição*, que se encontra com frequência na

Bíblia²⁴ e segundo a qual os sofrimentos se explicam como castigo dos pecados, assim como a felicidade ou a fortuna é o prêmio de Deus aos justos:

Os desastres que acontecem
causando pena e horror
sou eu quem estou fazendo
castigando o pecador
quem não escuta o seu Deus
escuta a mim com rigor.

O folheto se encerra com uma manifestação de perfil, nitidamente messiânico, a respeito de Juazeiro e do Pe. Cícero, tema constante na produção de João de Cristo Rei.

Certamente cabe razão a Freud quando afirma que os mitos, contos e lendas são como uma tela que se interpõe entre a realidade (os fatos) e o conhecimento (a consciência). Roberto Carlos, por exemplo, desde que em sua conhecida canção mandou que tudo o mais fosse para o Inferno, tem freqüentado os folhetos de exemplo, nos quais o Diabo constitui personagem principal. De fato, num deles, *Carta de Satanás a Roberto Carlos*, o poeta Enéias Tavares dos Santos pre-texta uma correspondência entre os dois, onde o Príncipe das Trevas faz extensa lamentação sobre os problemas que tem enfrentado em consequência da música do cantor da jovem guarda. Na verdade, porém, o leitor percebe sem grandes dificuldades que a carta inteira de Satanás — excetuados alguns preconceitos correntes na opinião do povo — revela de fato o rosário de agruras que padece o cidadão comum em nossa sociedade. Mais uma vez as relações com o Demônio são usadas como metáfora das condições injustas da existência coletiva. O folheto todo mereceria ser reproduzido aqui se isso não significasse abusar da paciência de vocês. Um dado curioso a ser destacado reside no fato de que o poema termina com uma estrofe que contém o acróstico do nome de SATANÁS. Vejamos algumas de suas partes:

— “Inferno, corte das trevas,
Meu grande amigo Roberto,
Eu vi o seu novo disco
É muito bonito, é certo,
Mas cumprindo a sua ordem,
O mundo fica deserto.

.....

Mesmo porque no inferno
Não cabe mais esse povo.
Vai ficar tudo apinhado,
Apertado como um ovo
E eu sou forçado a mandar
Fazer um inferno novo

²⁴ Cf., p. ex., no Livro de Jó, as discussões teológicas de seus amigos sobre a origem de seus padecimentos.

Pois minha situação
Não está de brincadeira,
Não há safra nem dinheiro,
Só existe é quebradeira
Pare com essa cantiga
Que já me deu tremedeira.

.....

(...)

Pois o inferno já está
Por demais superlotado,
Você ganhando o dinheiro
E eu ficando aqui lascado.

.....

(...)

Pois aqui não tenho mais
Comida nem aposento,
Tem trinta e duas mil almas
Só em um apartamento!

Só de moça quase nua
Tem seiscentas e dez mil
Onde é que eu boto esse
Povo todo do Brasil?

(...)

.....

Aqui não tem mais lugar
Nem mesmo para um ateu
O meu enorme fichário
Esta semana se encheu,
Os apertos deste inferno
Quem sabe mesmo sou eu

Já na semana passada,
Chegaram quase um milhão
De motoristas "mão-grossa"
Que andam na contramão
Matando o povo na rua,
E ficando sem punição!

Balconista que na loja
Só mede esticando o pano,
No inferno já entraram
Uns quinze mil este ano,
E de "playboy" já chegaram
Doze mil, se não me engano!

.....

E soldados que na feira
Aborrecem a folheteiro
Querendo cobrar imposto,
Lá no porão derradeiro,
Tem tantos que já estão
Exalando até mau cheiro.

.....

Poeta plagiador,
Também já tem um bocado,
E também dono de venda
Que vende charque molhado,
Aqui dentro do inferno,
Vive tudo amontoado.

.....

Dono de sorveteria
Que pega um maracujá,
Faz dez litros de refresco
E diz que é o melhor que há,
Já tem uma soma enorme,
Nem mande mais para cá!

E o açougueiro que vende
Carne com o semblante duro,
Boa, sem osso, ao rico,
Ao pobre vende osso puro,
Por não ter mais onde bote,
Estou pondo no monturo.

.....

Xangozeiro aqui tem tanto
Que eu estou quase caduco,
Tem chegado da Bahia,
Guanabara e Pernambuco,
Enfim, do Brasil inteiro,
Eu vou terminar maluco!

.....

Pregador ganancioso
Que só prega por dinheiro,
Eu fiz um galpão enorme
Mas encheu muito ligeiro,
E nem eu recebo mais
Cartomante e curandeiro!

.....

Doutor que não examina
 As doenças do cliente
 E manda comprar remédio
 Sem dizer o que ele sente,
 Quando chega aqui cai logo
 Num tacho de chumbo quente.

.....

Se não gostou do pedido,
 Aqui não quis lhe agravar,
 Tentei apenas fazer
 Ao meu amigo chegar
 Nesta carta o meu horror,
 A mais cruciante dor,
 Se não me crer venha olhar.”

O poeta baiano Antônio Teodoro dos Santos tem um folheto intitulado *O Twist no Inferno*, que narra um caso exemplar ocorrido em Paris com um dançador de “tuíste” que foi, juntamente com um grupo de tocadores, conduzido por estranho motorista para uma festa no Inferno. A história contém os ingredientes costumeiros desse gênero de narrativas. Dois fatos, porém, nos chamam a atenção. Um deles se refere a uma explicação simbólica que o próprio poeta exercita no texto, a saber: quando o sino de um velho mosteiro anuncia a meia-noite, o dono da festa convida todos para o jantar, constituído de seis tachos de comida:

O primeiro deles tinha
 Sangue vivo e quase quente
 O segundo enroladinha
 Tinha uma negra corrente
 O terceiro tinha moeda
 Deste dinheiro presente.

O quarto tacho continha
 Podres restos de comida
 Pão, farinha e requeijão
 Um fubá denegrado
 Mas ali ninguém comia
 Que era velha e remexida.

O quinto tacho era cheio
 De roupas, dessas da moda
 Só tinha vestido saco
 E saiote que faz roda
 A calça boca de sino
 Feita com fios de seda.

O sexto tacho vazio
Porque nele nada tinha
O rapaz pensou consigo
Oh! Que cena da morrinha!
Eu que me acho acordado
Vou rezar a ladainha.

Diante da recusa dos convidados em se servirem e do espanto do rapaz dançarino, o “Maioral” explica o significado daquele estranho repasto:

— Este sangue aqui no tacho
Que você vê, inda quente
É o sangue nos hospitais
Que se tira do vivente
E passa ele no cobre
Não aplica no doente.

Este que tem a corrente
É a corrente secreta
Que os homens da política
A jogam como uma seta
Mata um derruba outro
E nunca chegam na meta.

Este tacho de dinheiro
É o dinheiro da nação
Que só chega para os grandes
Deputado e tubarão
Eu ajunto todo aqui
Para uma apuração.

Este da comida podre
Muito claro agora digo
— É a comida que sobra
E não se dá ao mendigo
Está guardadinha aqui
P’ra o avarento inimigo.

Este de roupa da moda
É maiô, é biquininho
É o “tomara que caía”
A mãozinha no focinho
Elas vêm todas diretas
A este nosso cantinho.

Este aqui que está vazio
É esperando o malvado
Ladrão sem necessidade
O assassino, o tarado
O dançador de “tuíste”
O roubadador no mercado.

O segundo fato, que merece ser destacado, ocorre quando mais adiante o Demônio leva o rapaz a conhecer os horrores do Inferno. Diante do espetáculo o dançarino reage:

(...)

— Por que tanto sofrimento
Deus ao homem desprezou?
Assim Deus é bem malvado
P'ra que ao homem criou?

Neste momento, pela boca de Satanás, o poeta formula uma como que defesa do Criador que constitui, na verdade, uma tentativa de explicar a dialética das contradições da humana condição:

Todo mal serve de bem
Você bem ouve o rifão
Quem não sofre não aprende
Quem sabe tem direção
E o sofrimento é que faz
As luzes no coração.

.....

Se Deus é justo não sei
Sei que é grande criador
Fez beleza e harmonia
Fez a luz e esplendor
Mas alegria no homem
Só nasce depois da dor.

.....

Sofre o homem no trabalho
Até no fogo trabalha
Pisa no vidro, se corta
Sua vida é de batalha
Mas quando recebe a nota
Alegre pula e gargalha.

Isto são coisas antônimas:
Tem a treva e tem a luz,
Tem o amargo e o doce
O que amplia, o que reduz
Tem o que é conduzido,
Tem aquele que conduz.

Tudo aqui já expliquei
E tudo assim é que é
A vida humana é igual
O vai e vem da maré
Envelhece, sabe muito
E a potência é dum bebê.

Mas é provavelmente o folheto *São Jorge e o Dragão*, de Delarme Monteiro, um daqueles onde mais claramente é explicitada a significação do simbolismo demoníaco que ora examino, e aqui representado na luta do Santo Guerreiro contra o Dragão devorador de donzelas. Eis a interpretação nas palavras simples do poeta:

A donzela era o escravo
sofrendo no cativo
o dragão era o ricoço
esbanjador de dinheiro
e o Jorge era o defensor
do pobre, fraco e ordeiro.

Aliás, o bispo auxiliar de João Pessoa, Dom Marcelo Carvalheira, em comentário a este folheto, afirma com muita razão: “São Jorge, o grande cavaleiro de armadura brilhante, montado em seu cavalo e traspassando o Dragão, é uma figura popular que provoca muito entusiasmo e devoção. As lendas em torno do Santo são linguagem simbólica, através da qual o povo pode dizer muita verdade. No Apocalipse, o Hagiógrafo também imaginou cavalos e cavaleiros, espadas e armaduras, anjos e dragões, santos e bestas-feras. Porventura tudo isso não serviu para traduzir as grandes visões da fé e as lutas sem trégua dos discípulos do Ressuscitado contra o Império Opressor?” E termina com esta maliciosa alusão a uma personalidade política muito conhecida no Brasil de hoje: “Se São Jorge é da cavalaria, deve ser muito cavaleiro. . . Deve tomar a defesa dos fracos e dos oprimidos. Deve lutar com sua espada brilhante, ao lado dos pequenos, contra o Dragão Opressor dos nossos dias.”

Na história *A mulher que foi surrada pelo Diabo*, o poeta Rodolfo Coelho Cavalcante segue o padrão geral dos casos exemplares; todavia, embora com o intuito de criticar a sua conduta, ele expressa com nitidez o desejo de libertação e a revolta da mulher contra a injustiça decorrente de relações conjugais assimétricas, em sua forma tradicional:

(...)
Vivo bem como casada,
Entretanto a minha vida
Me deixa a alma oprimida
Numa casa enclausurada.

Irei percorrer o mundo
Para minha vida gozar
Conhecer novas paragens,
Beber, fumar e dançar,
Ter a minha liberdade
Para que a mocidade
Possa melhor desfrutar.

Já chega de lavar roupa,
 Varrer casa e cozinhar
 Quero sair pelo mundo
 Somente para gozar...
 Sou moça, tenho saúde,
 Não perco minha juventude
 Escravizada num lar.

.....

(...)
 Eu quero gozar no mundo
 Todos prazeres da vida...
 Cinco anos de casada
 Eu já estou enjoada
 De só viver oprimida!

Em face dessa decisão, Satanás, como “um bom cristão” (nas palavras do poeta), tenta dissuadi-la por meio de conselhos e advertências, nada conseguindo, porém. O folheto narra ainda algumas de suas aventuras. Depois a mulher se prostitui e vem a decadência. Finalmente, obtém o perdão mediante o arrependimento e os sofrimentos.

José Costa Leite é um poeta pernambucano que possui talvez o maior número de folhetos contendo histórias com o Diabo em sua temática. Dentre estes, *O sanfoneiro que foi tocar no Inferno* utiliza os mesmos recursos do gênero: um indivíduo que é mau ou blasfemador, ou, então, que, sendo bom, porém muito pobre, pactua de alguma forma com o Diabo. No caso, este realmente lhe aparece. O sanfoneiro é levado ao Inferno. Segue-se a descrição habitual do lugar. São mostradas as diversas categorias de condenados. Na presente história, contudo, o personagem se safa sem intervenção celestial, sem arrependimento ou invocação religiosa de qualquer natureza. Apenas teve o cuidado de não aceitar comida ou dinheiro, atitude que faz lembrar as recomendações da jumentinha à Maria, personagem central do folheto *O casamento de Lusbel ou a História da Jumentinha e Maria Alice — A moça que enganada casou-se com o Diabo* (os sofrimentos de Maria Alice e o seu triunfo, ajudado pelo seu Anjo da Guarda), do poeta popular cearense Luiz da Costa Pinheiro. A despeito de sua estrutura padronizada, nos versos finais do folheto o sanfoneiro revela as aspirações dos sertanejos por intermédio das transformações introduzidas, por Lampião, no Inferno:

Fechou os olhos e abriu
 e viu que tinha chegado
 no mesmo lugar aonde
 o negro havia encontrado
 e quando chegou em casa
 contou o que foi passado.

Ele disse que o inferno
é uma cidade asseada
Lampião é o prefeito
e fez praça ajardinada
está fazendo o calçamento
e já tem água encanada.

Até luz de Paulo Afonso
Lampião já quer botar
com a filha de Lúcifer
breve ele vai casar
e no dia do casamento
ele quer inaugurar.

Em cada casa o prefeito
está fazendo uma puxada
pra botar moça enxerida
da sobrançelha raspada
mulher falsa e traiçoeira
e viúva chumbregada.

Gostaria agora de encerrar esta demonstração, que já se alonga, com um último exemplo escolhido dentre muitos outros possíveis, pois esta vertente é praticamente inesgotável. Assim, na série de folhetos iniciada com *Uma queixa de Satanás a Cristo* e seguida algum tempo depois da 2.^a, 3.^a e 4.^a *Queixa de Satanás a Cristo, sobre a corrupção no mundo*, do poeta pernambucano José Faustino VILA-NOVA, posto que construída segundo um mesmo modelo, encontram-se algumas passagens contendo diálogos bastante sugestivos. Desde logo, chamam a atenção do leitor a familiaridade e a intimidade do Diabo com Jesus Cristo, a Virgem Maria e outras entidades celestiais; e eu diria mesmo a facilidade com que ele se aproxima de Deus a fim de denunciar o desregramento do mundo, território de sua dominação. Entretanto, pretendo destacar aqui uma contradição importante que Satanás aponta com referência à injustiça de sua própria condição. Com efeito, no primeiro folheto da série, depois de arrolar os inúmeros aspectos da corrupção na Terra, ele conclui:

Meu Jesus o mundo velho
está em grande aperreio
os homens estão sem cabestro
e as mulheres sem freio
o pecado tomou conta
arrouxou de ponta a ponta
eu vou me montar no meio.

para indagar logo em seguida:

Eu pequei e me perdi
o perdão não pude achar
como é que o pecador
capaz de observar
a vossa lei sacrossanta
joga, dança e pinta a manta
como pode se salvar?

Depois de insistências semelhantes, a intervenção da Virgem Maria interrompe invariavelmente o diálogo e termina por expulsar o Demônio de volta para o Inferno.

Em tudo parecido com o primeiro, o segundo folheto das queixas faz Satanás voltar à carga, já que não foram tomadas as providências cabíveis. No final, desesperado com o insucesso de seu protesto, ele desabafa:

(...)
eu me retiro porém
ninguém se queixe de mim
porque vou dizer ao povo
que só faça o que for ruim.

Vou mandar gente jogar
desonrar, matar, beber
não ir nunca na igreja
roubar quando for vender
tudo aqui é perdoado
pois o mal pode fazer.

O diabo em Belíndia

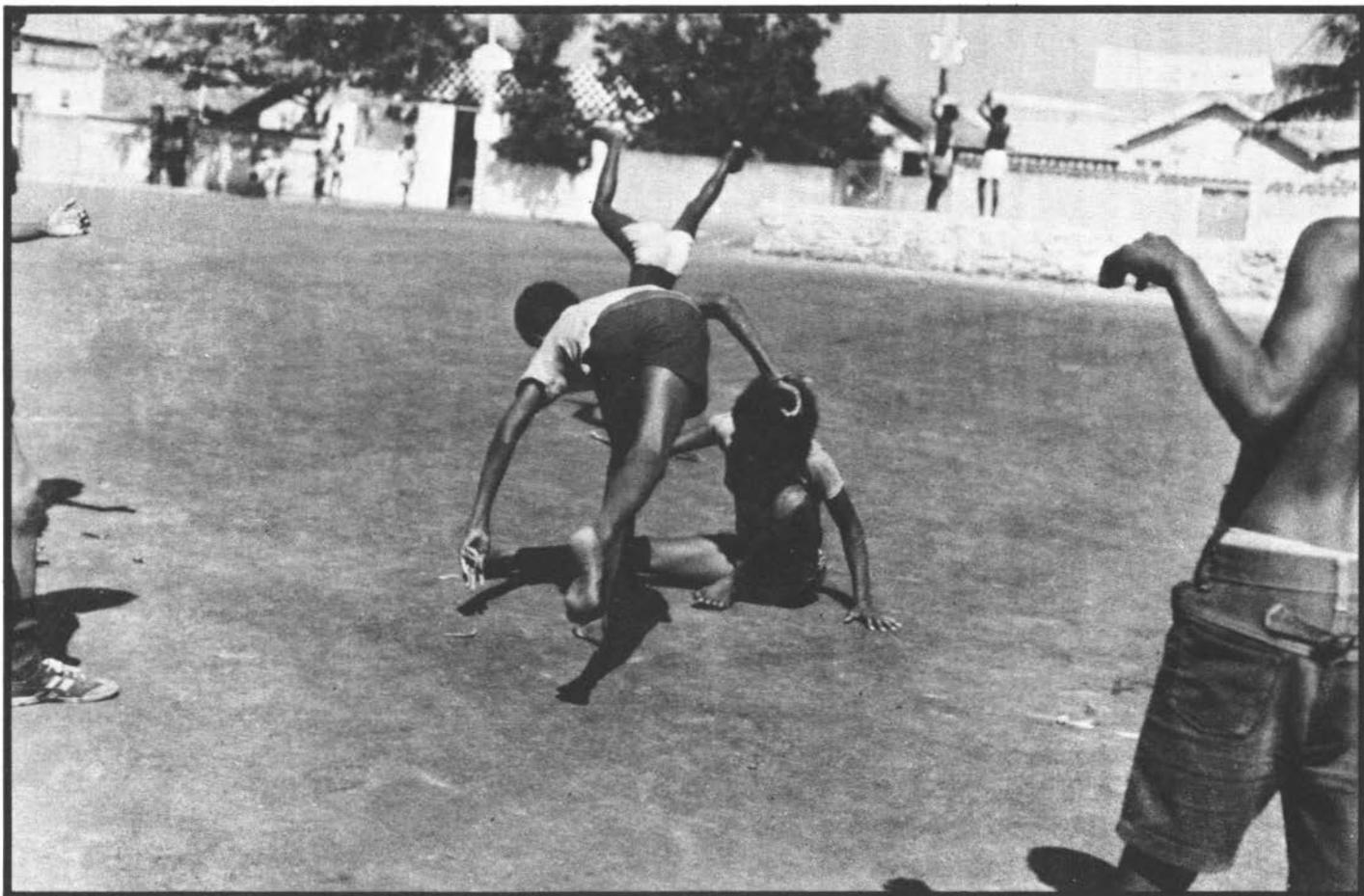
*Alba Zaluar**

De fato, este é um país privilegiado. Nunca tivemos uma guerra civil que dividisse a nação do Oiapoque ao Chuí ou que colocasse o Chuí contra o Oiapoque; nenhuma guerra religiosa de grandes proporções que deixasse ódios indeléveis no seio da população civil; nenhuma revolução que terminasse em longos processos liberticidas e sangüinários (comparados com os episódios chileno e argentino, o que ocorreu aqui em 68 foi de pouca monta); nem tampouco registros de febres de caça às bruxas. Sequer revoluções gloriosas como a francesa ou a americana, como também nenhuma guerra entre católicos e protestantes, cristãos e judeus, muçulmanos e cristãos ou judeus etc.

Foi no país americano logo modernizado que se deu o episódio mais conhecido de caça às bruxas no continente americano: as bruxas de Salem, em Boston, EUA. Os episódios de explosão de ódio social ou foram passageiros ou localizados, e não deixaram grandes feridas que sangrassem por todo o país.

As manifestações de descontentamento ou de revolta da população pobre e oprimida e dos conflitos sociais mais graves deram-se sob a égide de Deus e dos santos e profetas: os movimentos messiânicos, fonte inesgotável de nosso simbolismo político. Comparado com o catolicismo polonês, caracterizado por uma profunda preocupação com a presença do diabo e por uma reflexão literá-

* Antropologia — UNICAMP.



Cidade de Deus

ria, cinematográfica, filosófica sobre este personagem do mundo espiritual cristão, o catolicismo brasileiro parece exibir uma curiosa subestimação de sua importância espiritual. Dominante por séculos e séculos no simbolismo religioso, tanto de católicos quanto de protestantes europeus, figura central na reflexão sobre o mal e o sofrimento, o diabo aqui nunca exibiu seus poderes de liderar os homens, ele que tanto assustava nossos ancestrais europeus. Parece que herdamos o Deus — a teodicéia mais do que o teocratismo — mas não o diabo, em figura de gente ou de monstro.

Mais uma prova da índole pacífica, da cordialidade ou do comunitarismo do povo brasileiro? Uma questão que ainda provoca celeumas e que não creio estar esgotada em seus aspectos religiosos. No entanto, contra esta idéia, os fatos são hoje em número cada vez maior. Será que o diabo vai finalmente marcar sua presença entre nós?

Se nunca liderou movimentos sociais contra a ordem constituída nem mobilizou a vigilância permanente, violenta e cruel contra seus supostos agentes, nem por isso o diabo esteve totalmente ausente. Das frestas e dos cantos do simbolismo dominante, sua figura (sincretizada com outros espíritos do imenso arsenal simbólico das religiões populares) foi sugerida pelo comportamento anti-social dos avaros, das velhas solitárias, das mulheres enfeitiçadas ou enfeitiçadoras, mas sobretudo dos maus patrões, tudo isso contado nas lendas e histórias que falam da atividade religiosa por este Brasil afora. Os castigos a tais pessoas vinham do próprio Deus, ou pelo menos eram assim interpretados; as velhas morriam, os maus patrões adoeciam, as mulheres enfeitiçadas não casavam, os avaros continuavam solitários. Era esta a sabedoria popular, possível pela prática religiosa das festas e das atividades coletivas que as produziam, atividades que aproximavam as classes sociais.

Nem mesmo as religiões não-européias, com suas figuras de fundo e seus exus — espíritos do bem e do mal — ofereceram o estoque simbólico necessário para a prática do mal ou para a identificação de pessoas que, tal como as bruxas na Idade Média e no Renascimento, encarnariam todo o mal. Não temos seita ou igreja ou movimento religioso semelhantes ao *vodu* haitiano. Na cosmologia da umbanda, por exemplo, qualquer um pode fazer um “trabalho” contra alguém, sendo que essa pessoa, alvo do trabalho, deve tomar as medidas protetoras com os mesmos espíritos da falange dos exus. Estes tanto protegem como se vingam ou fazem o mal a pedido de alguém. Ninguém é por isso julgado, supliciado ou condenado à prisão. Os Exus não habitam o inferno nem são espíritos das trevas, são espíritos da rua que, por se encontrarem na Terra, servem de intermediários ou mensageiros dos orixás, que ficam no astral. Não discriminam ninguém: até mesmo prostitutas, bandidos e ladrões podem obter a sua proteção mediante pagamento. O Exu é, sobretudo, interesseiro. Na umbanda não há lugar para o maniqueísmo moralista que caracterizou as religiões cristãs, nem para o terror espiritual dos sacerdotes do *vodu*.

De repente, sinais de um ódio violento e vingativo começam a aparecer cada vez com maior intensidade e, surpreendentemente, para os adeptos das

teorias da modernização, isso não ocorre nos locais mais atrasados, mais místicos, mais tradicionais do país. É nos grandes centros urbanos do Brasil moderno que vamos nos deparar, finalmente, com uma guerra clandestina, mas nem por isso menos maniqueísta, sangrenta e cruel, que se vale dos mecanismos simbólicos já conhecidos da separação absoluta entre o bem e o mal, com suas conseqüências nefastas no plano social: os processos acusatórios, as punições executadas com violência e sem cuidado com a jurisprudência sobre aqueles identificados como a fonte do mal. A um ódio social sem par na história das relações entre as classes no Brasil, acresce-se lenta mas inexoravelmente o efeito desta guerra ilegal que se trava hoje nos bairros pobres das grandes cidades brasileiras: entre a polícia e os "bandidos" identificados com os pobres.

Desta vez há indicações de que seja um movimento que se enraíza na própria sociedade, assustada (em pânico, quase) diante das notícias diariamente estampadas nos jornais sobre as atividades criminosas dos bandidos saídos das favelas e dos conjuntos da CEHAB. Não se trata da perseguição oficial feita pela polícia contra os adeptos das religiões afro-brasileiras, vistas como perigosas até os anos 30, nem da perseguição aos "comunistas" (em diversas fases foram assim rotulados os que se preocuparam com a questão social no país). Desta vez, apesar de ter o seu agente principal nas organizações policiais, a perseguição violenta merece o aplauso e o incentivo de parte da população. O item violência há muito já foi escolhido como o mais importante nas pesquisas de opinião. Estas mesmas pesquisas revelam que cerca de 70% da população são favoráveis à pena de morte, isto é, à oficialização de uma atividade ilegal mas largamente em uso no país: a de matar bandidos, especialmente os pobres e pretos. O medo nosso de cada dia, concentrado na insegurança das ruas, elegeu os bandidos pobres como a causa dos nossos males.

Nesta guerra ilegal, mas oficial, não sabemos quantos já pereceram. Os locais de desova são muitos, as caçadas aos bandidos que moram entre os pobres são regulares e deixam os corpos de alguns crivados de bala e o terror e o ódio estampados nos outros, assistentes mudos da ação policial. Os mortos dividem e confundem os pobres. "Eram bandidos", "covardia da polícia", "a tristeza estampada no rosto que fala", além dos julgamentos morais da tragédia de se viver num local quase diariamente visitado por policiais em operação que lhes deixam cadáveres, são os sinais mais comuns desta confusão. "Foi a comunidade que perdeu", "foram os moradores que reclamaram", "foi a associação", são as justificativas dos oficiais quando pressionados sobre estas ações. Mas o que perdura nesta população, mesmo entre os que denunciam ou criticam os bandidos, é o horror de morar num local onde há mortos a chorar quase toda semana. Entre os jovens, este horror é conjugado à revolta, por se sentirem eles próprios, mesmo se trabalhadores, alvos da suspeita policial. O clima entre os jovens pobres e pretos hoje é indescritível, como se pouco faltasse para uma condenação ou um suplício kafkiano, vindo de um poder visível (praticamente o único representante do poder estatal entre eles: a polícia), mas de uma culpa que lhes escapa à compreensão. Não há religião que lhes explique por que são alvo de tamanha

desconfiança e violência. A experiência de integrar uma raça, cuja inferioridade é “comentada” em diversas linguagens e contextos, adquire hoje um sinal sinistro.

Os bandidos assumidos, que carregam arma na cintura e vivem do rendoso comércio de drogas (há muitos consumidores ricos), cuidam-se. Formam quadrilhas, armam-se e devotam-se aos exus que os protegem. Seus patuás são carregados no pescoço, mas não são sempre identificados com o diabo. Mané Galinha, famoso bandido de Cidade de Deus, era devoto de Maria Padilha, mulher de Exu. Mas a devoção lhe impunha respeito: não usar o seu patuá para fazer sexo, por exemplo. Por isso, dizem seus vizinhos, as balas dos inimigos nunca o pegavam. Quando deixou de seguir o preceito, uma só bala acertou-lhe em cheio o coração. Mas foi seu pai, operário crente, quem reinterpreto o acontecido abrindo um lugar ao diabo: “O diabo”, dizia ele aos amigos e irmãos de Mané após a sua morte, “nem mais consegue proteger o bandido”, que tem a morte certa. O diabo não aparece aí como o líder do homem nem seu possuidor, mas como seu protetor.

Sem ser generalizada nem entre os bandidos, os efeitos dessa crença atingem também os próprios policiais, segundo pode-se inferir de notícia publicada em 1974 nos jornais cariocas: um investigador de polícia, após ter morto um bandido que carregava um patuá com oração ao diabo, tendo o tiro atravessado o patuá, sentiu-se mal e morreu. Acreditava que, por ter atingido o patuá, teria que pagar por isso. O diabo, protetor do bandido iria vingá-lo. (*O Dia*, 18/9/74; *Jornal do Brasil*, 18/9/74). O mal, nesta lógica maniqueísta, organiza suas forças para vencer essa guerra que também se trava no plano espiritual. Pode ser daí que a ação policial se caracterize por uma descabida violência que busca dizimar os categorizados como bandidos?

A visão, externada em público, que os policiais têm dos bandidos, não inclui este aspecto espiritual. Secularizada que seja, no entanto, as associações com o mal absoluto são claras. Os bandidos para eles são seres infra-humanos ou desumanos: “elementos”, “marginais”, “facínoras”, “estupradores”, são epítetos lançados descuidadamente, sem grandes preocupações com a investigação e a justiça, sobre os que se aproximam do estereótipo do bandido, verdadeiro representante do mal, e nunca uma pessoa, muito menos um cidadão com direitos. Nada revolta tanto os policiais como a extensão dos direitos humanos à “marginalidade urbana”. Para muitos deles, só a morte pode nos livrar de tal presença entre nós, que deixa também mortos seus para prantear (e vingar). Nesta visão, que creio ser ainda a predominante no meio policial, apesar dos esforços em mudá-la, as favelas são o lugar onde cresce, no meio do lodo, não o samba como disse o poeta, mas o próprio mal personificado na figura moderna do bandido armado, organizado e parceiro de um rendoso comércio. Cheguei até mesmo a ouvir que os pobres favelados não têm família, moral ou religião. Para estes, a associação entre pobreza e criminalidade não é uma hipótese passível de discussão, é uma verdade, profecia autocumprida que eles próprios se incumbem de tornar verdadeira pela sua ação. Nesta confusão criada pelos preconceitos dos

agentes policiais, trabalhadores pobres e bandidos passam a ser o outro lado desta guerra sem tréguas que pretende livrar-nos do mal sem amém.

Minha visão do futuro, nesta espécie de ficção científica do horror do presente, seria mais otimista se tal perspectiva ficasse circunscrita à polícia. Mas não está. Ao ler 2.000 questionários da pesquisa *Rio contra o crime*, tive a impressão de percorrer alfarrábios sobre os suplícios medievais contados numa linguagem moderna da punição. Entre as sugestões oferecidas pela população da Zona Sul, Tijuca e Grajaú, onde se concentram as classes de rendas mais altas, figuravam as de transformar o Maracanã e a Praça da Apoteose em locais de execução pública de bandidos. Aos ladrões (crianças e jovens), senhoras distintas e educadas propunham cortar os dedos, as mãos etc. Aos estupradores, a castração era o castigo justo. Aos bandidos em geral, especialmente os que assaltam com violência suas vítimas, o suplício lento, televisionado para todo o Brasil, num uso impensado da aldeia global, ou para platéias menores nos estádios e no nosso monumento ao carnaval. Um uso também impensado por Foucault à idéia de carnavalização do suplício, já que é a própria plebe que exige, sem ter um monarca, a exibição pública do rigor da “lei” no corpo dos seus agressores. A julgar pelas reações dos que vêm quase cotidianamente os arremedos desse espetáculo nos seus locais de moradia, esta exibição oficial certamente, como previa Foucault, daria margem a grandes demonstrações de revolta. No entanto, o furor punitivo e a idéia de suplício, tão criativamente aplicados pelas classes abastadas desta cidade, não passam por esta questão. Na verdade, são apenas a expressão das hostilidades acirradas entre as classes sociais, criadas por este imenso fosso entre os pobres e ricos que a Belíndia nos legou. Felizmente, para todos, esta não é a postura consensual, nem mesmo a mais comum. Na verdade, as opiniões veiculadas na pesquisa revelam uma acirrada polarização a respeito do tema, defendidas com retóricas igualmente inflamadas e contundentes (é enorme o número de ofensas divididas entre órgãos públicos, empresários criminosos e bandidos pobres).

Que ilações podem ser tiradas da comparação com as bruxas, esta categoria também alvo de tão profundos ódios e medos que lhes impunham tantos suplícios por vários séculos da história ocidental cristã? O que têm em comum bruxas e bandidos, além de serem objeto de tanto ódio? Bandidos, como se sabe, ao invés de andarem pelos ares montados em vassouras para ir a um misterioso encontro num local nunca visto, andam em plena via pública armados com mortíferas armas de fogo. O mal que provocam no alheio, por serem “amigos do alheio”, tem uma concretude bem mais evidente, ou melhor, uma relação entre causa e efeito bem mais evidente à sua vítima. No entanto, o aspecto espiritual não está ausente desta moderna versão do bode expiatório. As associações de sua figura com o diabo perpassam as notícias dos jornais, as interpretações de senso comum de seus vizinhos e parentes sobre as suas atividades, o “folclore” acerca de suas histórias e de suas conversões dramáticas. Em Cidade de Deus, chama-se a ligação, mesmo que curta e provisória, com um bandido, de “condomínio do diabo”. As poucas histórias de regeneração que ouvi contar passa-

vam por sessões de cura em igrejas pentecostais ou uma conversão radical e dramática à igreja dos crentes, o que implicava o abandono das coisas do diabo (as festas, a bebida, o samba, a umbanda, os amigos assaltantes, a arma de fogo etc.). Vivendo, pelo rigor da separação entre o bem e o mal, entre o normal e o desviante, o avesso da sociedade, o bandido de fato passa a cumprir a profecia no seu comportamento cada vez mais anti-social, tão mais concreto que o das bruxas, mas nem por isso menos maléfico. As acusações, estas feitas sem nenhum rigor pela lei, acabam por ter também um sinistro papel espiritual de ajudar a compor a imagem que servirá de espelho ao bandido. Do mesmo modo que as bruxas, identificadas com as figuras que se dedicavam a Satanás nas crenças tão ricas em simbolismo e imaginação então enraizadas na população, acabam por confessar (muitas também pela tortura) crimes imaginários, os bandidos, auto-identificados com este personagem criado pelos preconceitos e pelo medo da Belíndia dividida entre pobres e ricos, acabam por realizar as ações que se espera que realizem. Nossas empregadas domésticas, costumeiramente acusadas de roubar suas patroas, culpadas ou não, terminam torturadas pela polícia, que até "oferece" esses serviços às tradicionais famílias de classe média e alta brasileiras. Assim, confirma-se a crença e cumpre-se a profecia.

A deformação militar do Estado brasileiro, que deixou como praticamente único representante nos bairros pobres o seu braço repressivo e violento, proporcionou as condições materiais e ideológicas para a eclosão desta guerra que mistura a tortura e a violência com a difusão de crenças e imagens maniqueístas do bem e do mal absolutizados. Como no período histórico da caça às bruxas, trata-se de encontrar a válvula de escape para conflitos sociais graves. Os pobres precisam ser transfigurados em bandidos ou ladrões para melhor serem combatidos neste mundo em que os ricos não mais conseguem a teodicéia ajudando e protegendo os pobres. Precisa-se de bandidos em Belíndia. E do diabo para protegê-los.

O *diabo na sala de visitas**

*Yvonne Maggie***

Em horário nobre, na novela das oito, o Brasil vê o diabo, como Mefistófeles, fazendo um pacto. O nosso Fausto — que no caso é uma mulher de nome Teresa — reage à proposta do diabo, dando tudo ou qualquer coisa em troca do amor de seu antigo amante, por quem ainda alimenta uma paixão violenta. Teresa será talvez redimida por esse amor — como na versão de Thomas Mann — e quem sabe não sucumbirá ao pacto demoníaco.

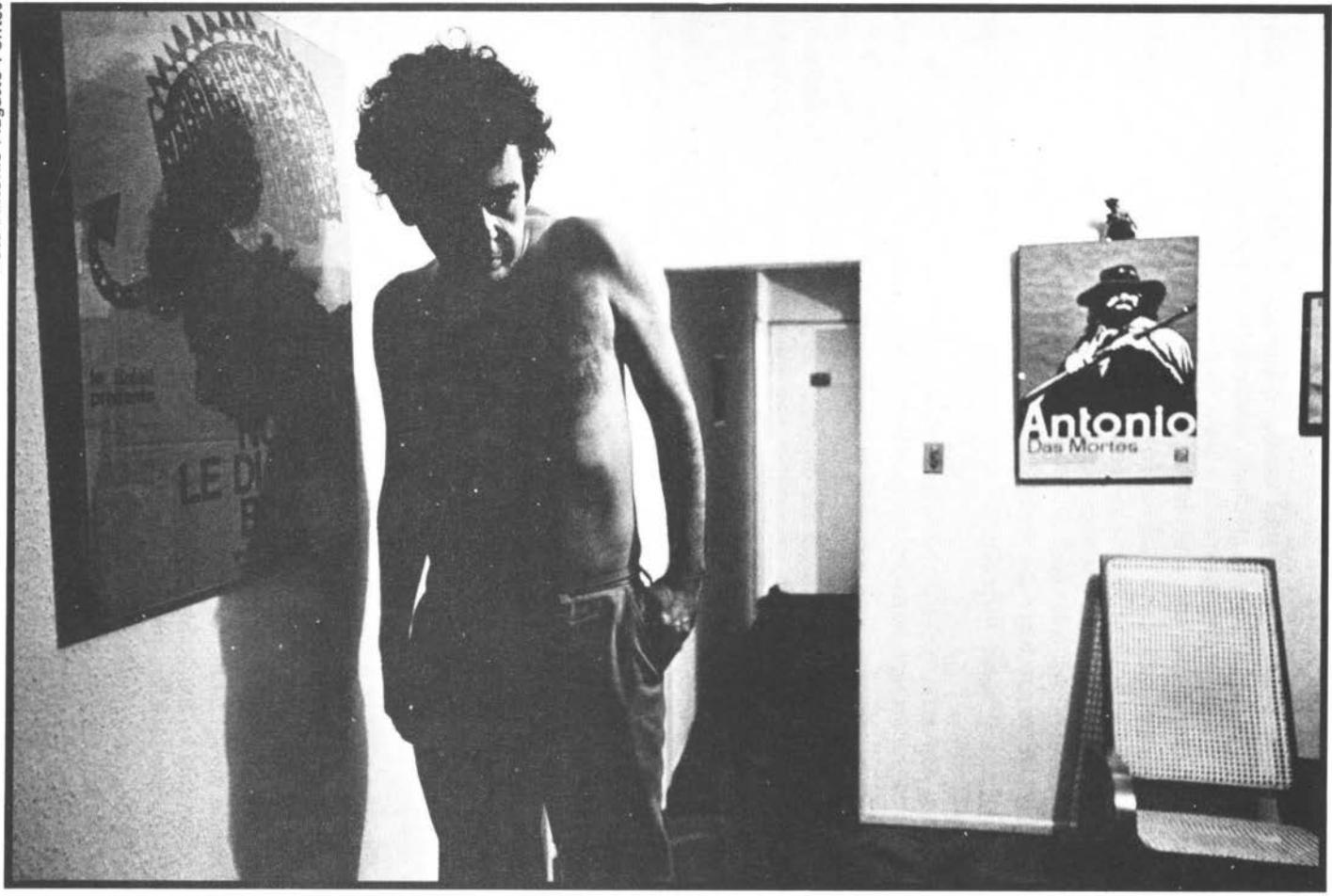
Será mesmo o Diabo que aparece no vídeo, nessa história que dizem divertir e alienar o povo?

O diabo é introduzido no enredo da novela através de Teresa, que cria um plano com o fim de separar seu amigo amante da mulher com quem se casara. Inventa um diabo para apavorar a jovem esposa e seu filho, além de tramar uma aliança com alto funcionário da firma onde o casal trabalha, para fazer com que o antigo amante seja demitido e a jovem esposa suba vertiginosamente os degraus do sucesso. Para levar seu plano adiante, Teresa casa com o dono da firma e alia-se a três pessoas: um casal que resolve ajudar Teresa em troca de um papel que pertence a esse dono da empresa e que lhes daria uma

* Agradeço aos alunos dos cursos de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais e da Escola de Comunicação da UFRJ por terem coletado as versões e representações sobre o Diabo na telenovela a que se refere o presente artigo.

** Professora de Antropologia na UFRI.

Foto Antonio Augusto Fontes



imensa fortuna, e um homem tipo escroque que será o diabo, "Ele". Teresa constrói esse personagem nos mínimos detalhes. O desempenho do escroque feito diabo é tão bom que apavora a vítima de forma surpreendente e faz com que o espectador pense que é o diabo mesmo.

Esse plano não dá certo. Teresa é desmascarada e o diabo, desmistificado. Todos os implicados são condenados pela Justiça.

Teresa entra na mais profunda culpa e depressão, que é agravada com a morte sucessiva dos três aliados. O escroque, que se fingiu de diabo, morre por último, ao tentar fugir da prisão.

Qual não é nossa surpresa ao vê-lo reaparecer no vídeo propondo novo pacto à Teresa.

Nessa conversa com o diabo, que aparece em uma noite de terríveis angústias, Teresa supera sua sensação de culpa ao admitir, para si mesma, que ama Osmar, seu antigo amante, e que o deseja ardentemente. O diabo, através dessa "conscientização", leva Teresa a se "arrumar", para conseguir realizar seu desejo mais profundo. Com isso ela sai da depressão e corre em busca da realização do desejo, sem se dar conta de que o diabo lhe cobraria algo, que não é revelado, em troca da concessão do amor de Osmar.

A novela está nesse ponto.

Será o diabo? Quem é o diabo?

O termo "diabo" é usado para definir esse ser tanto pelos personagens da história quanto pelos espectadores, que agora se referem ao ator como "o Diabo".

O diabo aparece na forma do escroque que morrera, e diz: "Eu não sou o Raul, ele já morreu, eu sou o diabo. Assumi o corpo do Raul, mas posso me dar a forma que quiser. Eu sou o diabo. O Raul era bonito e me servia."

Teresa fica em pânico, sem saber se o que está vivenciando é verdade ou se é alucinação. Uma amiga, que acredita no diabo, vem em sua ajuda e confirma que só pode ser "Ele".

O diabo é um homem bonito, segundo os telespectadores e os personagens da novela. Veste-se sempre de terno escuro e colete. Usa barba bem cuidada e fuma cigarros com modos aristocráticos.

Surpreendidos com a presença de Raul, o antigo diabo que morrera ao tentar fugir da prisão, perguntamos a uma senhora, empregada doméstica: "Como o Raul está de novo aí?" A resposta imediata foi: "Não é o Raul, é o diabo." "Como, o diabo?" Em tom quase irritado, disse: "É o diabo."

Essa não é, no entanto, a única versão sobre esse ser que reaparece na história. Há os que dizem não acreditar em diabo, "mas como é novela, pode tudo".

Uma versão secularizada afirma que não é o diabo: é o próprio Raul que, fingindo-se de morto, pretende, sugestionando Teresa, obter alguma coisa dela. Outros falam que é um irmão gêmeo de Raul quem está inventando essa trama para dar um golpe.

Além dessas versões, existe uma discussão sobre a qualidade desse ser, onde não se coloca em dúvida "o diabo", mas tenta-se qualificar o diabo: "O

diabo é a encarnação de tudo que é mau. Dos espíritos de baixa vibração, não instruídos, que concentram vibrações negativas.”

Na vertente psicológica desse debate, há os que afirmam: “É o lado negativo de cada um de nós.” Ou ainda: “São as nossas próprias atormentações.” “O diabo está em você.”

No ritual de ver novela, quando a família se reúne para assistir ao capítulo do dia, essas questões são discutidas nos intervalos comerciais e pode-se ter tempo ainda para se descrever as próprias experiências em relação ao Diabo.

Nesses rituais há quem diga que já viu em algum centro espírita um “guia” semelhante a esse que aparece na forma do Raul: “Era um Exu intelectualizado. Não bebia cachaça, não falava nome feio.”

Segundo algumas pessoas, esse diabo é bem parecido com Exu, porque ele não faz apenas o mal. Tirando Teresa da tristeza, fez também um bem.

Em outra ocasião, afirmou-se que a novela funciona quase como um mito, onde são apresentadas todas as relações sociais e valores socialmente pensáveis, embora só possam dar certo as relações sociais e valores permitidos. (Ver Maggie, Yvonne — “A quem devemos servir, impressões sobre a novela das 8”, 1981, *mimeo.*)

A crença em seres sobrenaturais ou energias, espíritos de antepassados ou forças da natureza que usam os corpos humanos para se comunicar com outros seres humanos, aparece nas novelas de TV com certa frequência.

Em uma delas, a novela *Sétimo Sentido*, uma moça de nome Luana Camará, boa, honesta e sincera, recebe o espírito de Priscila Capriti, que morrera há alguns anos e que usa o corpo de Luana, exigindo dos homens jóias, dinheiro etc. Priscila é totalmente diferente de Luana: quando há a “incorporação”, Luana perde a sua “personalidade” e acaba roubando jóias e dinheiro. A história é curiosa porque, sendo levada a julgamento por causa do roubo, Luana afirma em seu depoimento que não roubou nada e que foi Priscila, o espírito, que cometeu o roubo. O juiz aceita ouvir a história e a ré tem pena atenuada por não estar plenamente consciente.

Na novela *Corpo a Corpo*, no entanto, a possessão não aparece nessa forma mais comum — um espírito possuindo o corpo de um vivo. O diabo assume o corpo ou a forma de uma pessoa morta. Essa questão parece não assustar os telespectadores. Afinal, estamos também acostumados com os “eguns”, os mortos, que não precisam dos seres vivos para vir à Terra.

É interessante frisar que em torno dessa idéia será travado o debate entre aqueles que assistem à novela. A versão secularizada pode sair vitoriosa, e o final da novela deve se encaminhar para revelar uma trama humana, um golpe. Mas os diabos pensados na nossa sociedade viveram no vídeo e no papo das pessoas por muitas noites.

Pensar sociologicamente sobre essa questão de possessão na sociedade brasileira é pensar sobre as mil e uma possibilidades em que ela parece ser representada. Uma dessas representações é a de um ser demoníaco, um Mefistófeles.

que assume uma forma qualquer para poder realizar o seu pacto. Não é preciso dizer que essa representação está mais próxima da tradição européia.

Nesse sentido, esse diabo, esse Mefisto, não parece ingênuo se se cruza essa parte da novela com outra menos européia, que é a discussão do preconceito racial através de uma família negra de classe média. Zezé Mota faz o papel de uma jovem arquiteta paisagista que namora o filho do rico da novela e tem que romper a relação por causa da discriminação que sofre. Na novela, a questão do preconceito é tratada de forma didática.

Talvez Mefisto tenha aparecido como uma clara oposição à visão dominante de que preto é macumbeiro, tem parte com Exu. O diabo na versão do enredo não é um Exu.

Poesia

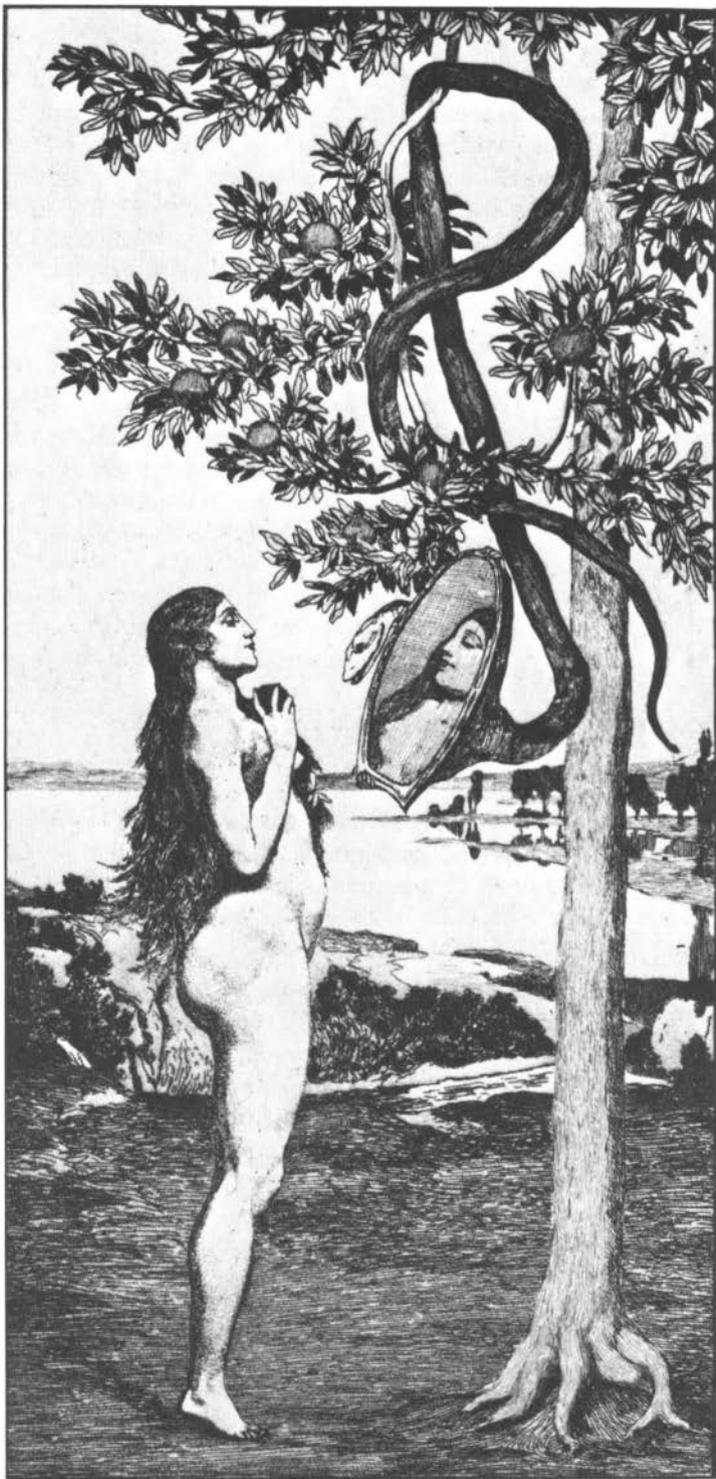
*N*ota introdutória

Grażyna Drabik

O DEMÔNIO NOSSO DE CADA DIA

1. Como seria seu rosto? O rosto do diabo sinceramente amaldiçoado — Blasfemo, Cão, Pedro de Malasartes, Belzebu, Serpens Quadrocornutus, Maligno — e no entanto conquistador das alcunhas nobres: Sedutor, Contestador, Orgulhoso, Portador da Luz, Estrela de Manhã? O anjo mostra sempre o mesmo rosto — liso e imperturbável. Javé não tem rosto. O diabo usa máscaras, fantasia-se, mestre de aparências, como o ator, não é, apenas parece ser — contraditório, múltiplo, farsante, inventor do espelho.

2. Antigamente vinha de vez em quando, fazia algumas apostas. Que pacto poderia fazer hoje — o quê em troca de quê? Não vem, porque minha alma, pequena e incerta, não lhe interessa. Porque não tem nada a me favorecer. Não vem, porque não existe. Os carvalhos oráculos calaram-se já há muito tempo. Dos anjos ficaram apenas as tristes penas estofando poltronas. Engolimos o diabo. Parafraseando Jung, no século XX o diabo foi parar no manicômio. Ou senta, duas vezes por semana e bem-comportado, no divã do consultório do psicanalista.



Eva e o Futuro: A Serpente
Max Klinger, 1880

3. A “sombra”, seu nome mais moderno. Primeiro, era a “outra face” de Deus; depois, o lado tenebroso do próprio homem. (Da sombra de pensamento de dúvida de Ahuramazda nasceu Ahriman, o espírito do mal na tradição persa. Satanás conseguiu o ouvido de Javé ao explorar as dúvidas de Deus desconfiado da sua criatura. . .) Sabemos que falar do demônio significa aceitar o divino. Mas se eu, o “sem-Deus”, reconheço meu lado sombrio, onde está dentro de mim a fonte de luz — será a razão, o afeto?

4. Lendas do folclore da Europa e do Oriente Médio insistem no laço de parentesco e mútua dependência entre Deus e o diabo. Mircea Eliade relata várias fábulas que contam como o diabo — como um companheiro nascido da solidão divina, um conselheiro esperto, ou um contestador malicioso — completa a obra da criação do mundo e sua administração. Ao contrário de Deus, que se preocupa com as órbitas das estrelas e tem que cuidar de tudo, o diabo é especialista em coisas humanas. As fábulas e lendas populares são variações no tema já esboçado no livro-mor judeu-cristão. Afinal, começou com a misteriosa presença da serpente no paraíso, dessa criatura tão sábia que, se sua inteligência não era igual à do Criador, pelo menos superava a de seus filhos.

5. A ação desenrola-se rapidamente: a serpente, a maçã mordida, a ira divina, a queda. . . No mundo da permanência — no jardim da eterna fartura, sempre verde — entra a im-permanência, começa a fluir o tempo. Eva e Adão, até então como que suspensos no tempo (que já existe, desde o quarto dia da gênese, mas não os toca), tornam-se mortais e vulneráveis às paixões e dores do corpo. Na carne será escrita a nova história: da fome, do desejo, da morte.

O reconhecimento do sofrimento e a necessidade de superá-lo despertam uma religião da compaixão humana e da fé na capacidade e vontade de Deus de con-sentir com o homem. A serpente fica identificada com o diabo nas suas múltiplas formas, desde o Anjo Caído até o *summum mal*. Ao olho do católico é consoladora a imagem do réptil sob os pés descalços de Maria.

6. Mas a serpente é o mais antigo e universal símbolo do próprio tempo. Na Grécia, no Egito, na África, entre os maias, ela aparece associada à força criativa, à energia espiritual, e é ligada tanto ao Tempo “intemporal”, eterno, o princípio criativo do universo, como ao tempo medido, o fluir do tempo, a causa da decomposição. É a serpente de ser e de transfigurar.

O divino Oceanos que é o criador e destruidor, a alma primal, o pai do pai de todos os deuses, e que envolve como um grande rio todo o universo, foi representado pela serpente mordendo sua cauda, carregando nas costas os signos do Zodíaco. Na China, o Tempo, vinculado ao dinâmico princípio masculino Yang, é representado pelo dragão-serpente. Nos túmulos de Pompéia encontramos imagens de serpentes — são as almas que voltam nessa forma após a morte. Cronos (Tempo) era acasalado, segundo os mitos órficos, a Ananke (Necessidade), que segura o mundo no poderoso abraço da serpente. Este abraço ameaça, fixa limites, mas também não deixa o mundo desintegrar-se. Ananke personifica ainda a Morte; desenrola o fio da vida e corta-o no momento fatal.

Pois tempo é duração e transição, fluxo da vida, e seu fim. Talha no rosto a memória do riso e do choro, faz o corpo menos ágil, mais pesado. Dá forma, destrói-a, e a trans-forma. É o bem e o mal, *coincidentia oppositorum*, como a serpente de duas cabeças venerada pelos maias — uma associada com a vida, outra com a morte. *Coincidentia oppositorum*, uma definição de Deus. O demônio nosso de cada dia.

E nem bem nem mal, um movimento sibilino, em ondas, circular, um além-de-nós, um ritmo, uma pausa.

7. Os orgulhos racionalistas. No início, com o coração em chamas, desejou-se provar com a razão o que a razão punha em dúvida (vide, p. ex., Espinoza). Depois, tentou-se provar que a razão tinha razão por haver desacreditado. Seguiram-se os exorcismos: sei quem és, maldito, já te expliquei — logo, não existes mais.

Sobraram no entanto uns diabinhos, eternidade, e algumas dúvidas. Como de Rimbaud, conhecedor do Inferno: “A elegância, a ciência, a violência! Prometeram-nos enterrar na sombra da árvore do bem e do mal, banir as honestidades tirânicas, para que conduzíssemos nosso muito puro amor. Isto começou com alguns aborrecimentos e acabou — não podendo nos arrebataram imediatamente desta eternidade —, isto acabou numa debandada de perfumes.”

8. Aqui vem o Tentador. Na forma de serpente, Satanás ou Mefistófeles, aparece para desencadear o processo da *transformação*. Os textos da Bíblia e de Goethe lembram três grandes momentos de confronto, e algumas vozes contemporâneas comentam os “clássicos”, e reinterpretam o tema da tentação do desperto. Fecha a seleção um poema de Sharon Olds sobre o conflito na escala menor (menor, digo, com afeto),

mais familiar, o da criança aprendendo a andar no caminho da rebeldia e do amor.

Que surpresa foi para mim descobrir que o prólogo de *Fausto* é construído acompanhando passo a passo o prólogo do *Livro de Jó*. O diabo, recém-chegado da Terra, traz notícias para Deus, irônicas e críticas, em contraste com os cantos celestiais dos anjos, e ternos puxa-sacos. E Deus o ouve, dá-lhe permissão para pôr à prova o homem:

“Como queiras — diz — inferna-o, enquanto for vivo...” Mas o prólogo que no século VI-V a.C. preparava o palco para o drama de quem não duvidava da existência de Deus, aceitando-o apesar das manifestações incompreensíveis dentro do código humano, nos tempos modernos introduz o poema sobre tormentos do homem em crise de fé. No lugar de Jó, justo e teimoso, entra Fausto, o Doutor, o cético, dividido entre o desejo de Deus e a ânsia da nova liberdade que a razão lhe promete. Seu interlocutor não é mais Deus, como era para Jó, mas Mefistófeles, sombra fiel e perturbadora. O confronto entre o homem e Deus torna-se o conflito do homem consigo mesmo, finalmente entre o homem e sua consciência.

9. “Falece-me a fé... sem fé, que racional daria seu ascenso ao sobrenatural?” — questiona-se Fausto, aluno dos alquimistas mas também de Descartes e Espinoza. Espinoza tentou responder a essa pergunta construindo — com os argumentos claros e, acreditava, irrefutáveis como a geometria — as escadas do raciocínio que subiam até Deus. Na sua pequena glosa, Herbert comenta as inquietações de Espinoza-Fausto às avessas e com sorriso; antigas tentações de Mefistófeles (“goza a vida!”) são agora conselhos de Deus.

No jogo de espelhos aparece o rosto duplo: Irmão. Diabo é Deus Inversus. Ecoa a queixa de Baudelaire: sofremos a todo instante a postulação simultânea para o deus e para o diabo. O círculo fecha-se. Os poetas riem das (in)certezas dos filósofos. Nós rimos das perguntas obsoletas. Deus ri de nós. Brilham os olhos da serpente.

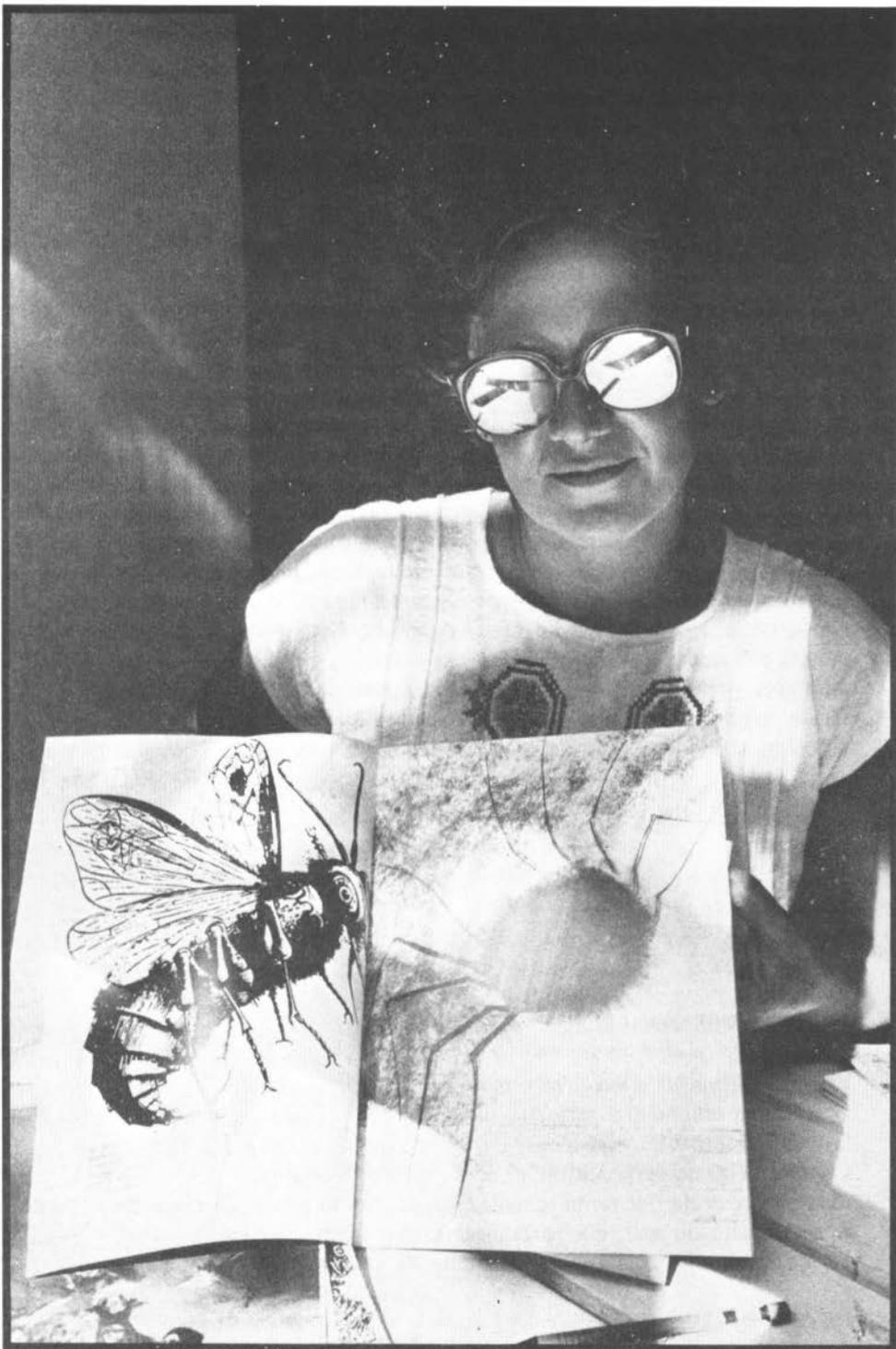
10. E um endemoninhado sussurra:

“O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem — uma corda sobre um abismo.

Perigosa travessia, perigoso a-caminho, perigoso olhar-para-trás, perigoso arrepiar-se e parar.

O que é grande no homem, é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem, é que ele é um *passar* e um *sucumbir*.” (Nietzsche)

Foto Antonio Augusto Fontes



I

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: "Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?" A mulher respondeu à serpente: "Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob a pena de morte." A serpente disse então à mulher: "Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como Deus, versados no bem e no mal." A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que era, esta árvore, desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, e ele comeu. Então abriram-se os olhos aos dois...

(Gn 3, 1s)

Charles Edward Eaton

A SERPENTE NA FLOR

Eis que ela vê no rosto dele a mentira
Como uma enigmática serpente descoberta e privada de sua força.
Olhando dentro de seus olhos, ela em mente vira sempre a flor
Com as pétalas compondo a luz e a graça da suspeita.
Mas o interior da flor torna-se mais escuro, abre os pequenos olhos de serpente
E, a despeito do mal, ela permanece muito tempo imóvel,
Ferida de desejo, aspirando o perfume de sua surpresa.

• Tradução de Jorge de Lima.

Paul Valéry (1871-1945)

Canção da Serpente.

Toda a douradura, a doçura,
a seda da decadência e do conhe-
cimento — A queda.

Saber mediante prazer —
Se ata e se desata, — morde
sua cauda.

Finura — apetite — Venenos.

— Adaptação.

Fascinação — atração.

Problema. Dar à serpente uma
cabeça de homem? Humanizá-la de
todo — ou fazê-la *demasiado*
estranha?

(1915)

Preguiçoso, mas como uma serpente.
A menor coisa extrairá dela toda a
energia do sol que ela acumula em sua
espera imóvel.

Há duas aparências de preguiça —
uma que é espera. Outra, repouso.

(1923)

-
- Tradução de Augusto de Campos.
Fragmentos de *Cahiers* publicados em Paul Valéry, *A Serpente e o pensar*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1984.

A serpente come a própria cauda. Mas é só depois de um longo tempo de mastigação que ela reconhece no que ela devora o gosto de serpente. Ela pára, então... Mas ao cabo de um outro tempo, não tendo nada mais para comer, ela volve a si mesma... Chega então a ter a sua cabeça em sua goela. É o que se chama "uma teoria do conhecimento".

(1944)

Eu me digo, com minha serpente, que o ser é um defeito na pureza do Não-ser.

(1944)

... Acostumar-se a pensar como Serpente que se come pela cauda.

Pois aí está toda a questão. Eu "contenho" o que me "convém". E eu sou sucessivamente continente e conteúdo.

(1944)

II

LIVRO DE JÓ

No dia em que os filhos de Deus vieram se apresentar a Iahweh, entre eles veio também Satanás. Iahweh então perguntou a Satanás: “Donde vens?” — “Venho de dar uma volta pela terra, andando a esmo”, respondeu Satanás. Iahweh disse a Satanás: “Reparaste no meu servo Jó? Na terra não há outro igual: é um homem íntegro e reto, que teme a Deus e se afasta do mal.” Satanás respondeu a Iahweh: “Não é em vão que Jó teme a Deus? Porventura não levantaste um muro de proteção ao redor dele, de sua casa e de todos os seus bens? Abençoaste a obra das suas mãos e seus rebanhos cobrem toda a região. Mas estende tua mão e toca nos seus bens; eu te garanto que te lançará maldições em rosto.” Então Iahweh disse a Satanás: “Pois bem, tudo o que ele possui está em teu poder, mas não estendas tua mão contra ele.” E Satanás saiu da presença de Iahweh.

E os sabeus levaram os bois de Jó, o raio queimou suas ovelhas, seus camelos foram roubados, seus filhos e suas filhas pereceram no furacão. Apesar de tudo isso, Jó não cometeu pecados nem protestou contra Deus.

Num outro dia em que os filhos de Deus vieram se apresentar novamente a Iahweh, entre eles veio também Satanás. (...) Iahweh disse a Satanás: “Reparaste no meu servo Jó? Na terra não há outro igual: é um homem íntegro e reto, que teme a Deus e se afasta do mal. Ele persevera em sua integridade, apesar de me teres instigado contra ele para aniquilá-lo sem motivo.” Satanás respondeu a Iahweh e disse: “Pele por pele! Para salvar a vida o homem dá tudo o que possui. Mas estende a mão sobre ele, fere-o na carne e nos ossos; eu te garanto que te lançará maldições em rosto.” “Seja!”, disse Iahweh a Satanás, “faz o que quiseres com ele, mas poupa-lhe a vida.” E Satanás saiu da presença de Iahweh...

(Jó 1,6s)

C. G. Jung (1875-1961)

RESPOSTA A JÓ*

Quando falamos de conteúdos religiosos, situamo-nos em um mundo de imagens que se referem a um determinado inefável. Não sabemos se estas imagens, comparações e conceitos exprimem ou não com clareza seu objetivo transcendental. O termo "Deus", p. ex., expressa uma imagem ou um conceito verbal que sofreu muitas mudanças ao longo de sua história. Em tal caso não temos possibilidade alguma de mostrar, com a mínima parcela de certeza que seja, a não ser da fé, se tais mudanças se referem apenas às imagens e aos conceitos, ou se atingem o próprio inefável. (...) A única certeza de que dispõe a nossa inteligência é a de que trabalha com imagens, representações, que dependem da fantasia humana e de seus condicionamentos tanto em relação ao espaço como ao tempo.

Embora todo o nosso universo de representações seja constituído de imagens antropomórficas e portanto, segundo creio, incapazes de resistirem a uma crítica racional, é preciso não esquecer que ele assenta em arquétipos luminosos, ou seja, em um fundamento emocional que parece inacessível à razão crítica. Refiro-me aqui a casos psíquicos, cuja existência podemos ignorar mas nunca refutar. (...) O fato de eu tratar de fatores numinosos constitui um desafio não só para o meu *intelecto* como também para o meu *sentimento*. É preferível para o indivíduo admitir a existência do afeto e submeter-se à sua violência, do que desembaraçar-se dele mediante operações mentais abstratas de qualquer espécie ou estados emocionais de fuga.

"Quem é esse aí que obscurece o meu desígnio
com discursos destituídos de inteligência?"

(Jó 38,2)

* Fragmentos do prefácio, partes II e VI do ensaio em C. J. Jung, *Psicologia da religião ocidental e oriental*, Petrópolis, Editora Vozes, 1983.

Diante dos discursos subseqüentes de Javé, perguntamo-nos quem é, na verdade, que obscurece aqui o desígnio e em que consiste esse desígnio. Obscuro é o problema de como Deus pôde fazer uma aposta com Satanás. Jó, por certo, não obscureceu coisa alguma neste contexto, e muito menos um desígnio, pois antes nunca se falou dele e nem se falará posteriormente. Não existe na aposta, tanto quanto é possível ver, desígnio algum; seria preciso que o próprio Javé provocasse Satanás, para que Jó afinal fosse exaltado. (...) A resposta que se deve dar à pergunta de Javé é que Ele mesmo é quem obscurece o próprio desígnio e não possui inteligência. Ele inverte, por assim dizer, os termos da argumentação e acusa Jó daquilo que ele próprio está fazendo: sustentar uma opinião a este respeito, o que Ela não permite ao homem, e particularmente de ter uma inteligência que ele próprio não possui.

A impressão que nos fica é a de que Ele tem diante de si um poderoso alguém que vale a pena desafiar, e não o pobre Jó. É isto o que se vê na segunda parte da invocação:

“Cinge-te os rins como um homem;
Vou interrogar-te e tu me instruirás.”

(Jó 38,3)

Javé percebe em Jó alguma coisa que dificilmente atribuiríamos a este último, mas antes ao próprio Javé, ou seja, uma força igual, e isto o leva a expor todo o aparato de seu poder aos olhos do adversário, numa parada grandiosa. Javé projeta sobre Jó um rosto de cético de que Ele próprio não gosta, porque é seu próprio rosto que Ele contempla com um olhar sinistramente crítico. (...)

Jó é desafiado, como se ele próprio fosse um deus. Mas na metafísica de outrora não havia um segundo deus, um Outro, a não ser Satanás, que possui o ouvido de Javé e é capaz de influenciá-lo. Satanás é o único que pode retirar o solo debaixo de seus pés, de ofuscá-lo

e levá-lo a uma dose maciça de pecados contra a lei penal promulgada por Ele mesmo. Na realidade, um formidável contendor e de tal modo comprometedor, em razão de seu estreito parentesco, que é preciso dissimulá-lo com o máximo de discrição. Na verdade, Ele se vê obrigado a ocultá-lo da própria consciência, no seu seio, e em lugar dele coloca o pobre servidor de Deus como espantalho a ser combatido, esperando assim poder “amordaçar sua face” temida “num lugar escondido”, para manter-se a si mesmo em estado de inconsciência.

A preparação do duelo imaginário, os discursos proferidos nessa ocasião e a impressionante exibição do bestiário primitivo estariam suficientemente explicados, se quiséssemos ligá-los ao fator meramente negativo do receio de uma tomada de consciência e das conseqüências da relativização que a acompanha. Mas, ao invés disso, o conflito torna-se agudo para Javé, em virtude da presença de um *fato novo* que, entretanto, não passou despercebido à sua onisciência. O fato novo em questão se relaciona com o caso desconhecido na história universal dessa época e consiste em ser um mortal exaltado, por causa de seu comportamento, sem disto ter conhecimento, acima dos astros, a partir de onde pode contemplar inclusive o dorso de Javé, ou seja, o mundo abissal das “cascas”.*

A auto-reflexão torna-se uma necessidade imperiosa, e para isto precisa da Sabedoria. Javé é forçado a lembrar-se de que é portador de uma natureza absoluta, pois se Jó conhece a Deus, este também deve conhecer a si mesmo. Era impossível que a dupla natureza de Deus se tornasse notória a todo mundo e só ficasse oculta a Ele mesmo. Quem conhece a Deus, age sobre Ele. A fracassada tentativa de arruinar Jó provocou uma transformação em Deus.

* Aqui se faz alusão a uma representação da Cabala. Estas “cascas” constituem os dez pólos opostos das dez *sefiroth*, as dez etapas da revelação do poder criador de Deus. Originariamente, as cascas, que representam as potências más e tenebrosas, estavam misturadas com a luz das *sefiroth*.

Parece-me fora de dúvida que a princípio Javé não se deu plenamente conta da derrota moral que sofreu em confronto com Jó. Mas este fato já estava prefixado, desde toda a eternidade, na sua onisciência, e podemos muito bem admitir que este conhecimento o levou a agir tão inconsideradamente em relação a Jó, de modo a tornar-se um pouco consciente em consequência de sua confrontação com ele, atingindo um certo grau de conhecimento. Satanás, ao qual se atribui posteriormente, e não sem razão, o título de “Lúcifer”, soube utilizar-se desta onisciência muito mais vezes e melhor do que seu próprio Pai. Parece que foi ele o único dos filhos de Deus a desenvolver tantas iniciativas. De um modo ou de outro, foi ele que lançou no caminho de Javé aqueles incidentes imprevistos que na onisciência eram sentidos como necessários e até mesmo imprescindíveis para o desenvolvimento e a realização plena do drama divino. Entre tais incidentes está o caso decisivo de Jó, que só se deu por iniciativa de Satanás.



Uroboro, símbolo de imortalidade

Jorge de Lima (1895-1953)

ACEITAÇÃO DA VIDA

A aceitação da vida me deu três Jós berrando à porta
que vieram de longe para me ver nascer.
Por vezes sou uma bolha sob a tempestade
ou uma bulha do tempo — coisa humilde aí a pedir poesia
a tudo o que há no mundo,
e a me negarem muitas vezes água à minha sede mofina.
Em certo morrer de tarde sai uma Astaré do beco e me espanca.
Às vezes me julgo Davi por me parecer com Cristo
de Quem dilúvios cotidianos me afastam.
A canalha do inferno me apupa por todas estas pretensões,
porque Ele se lembrou de me mandar ao mundo
(eu que sou todo penas sobre um saco de ossos!)
Algumas tias velhas, vendo-me aflito e amargo,
denunciaram-me ao Santo Ofício e me envolveram em cinza
de que brotei em sarça e queimei-me em Paixão.
Não sei se tenho pulso sob esta palidez polar
e esta solidão de peixe morto esquecido na praia!
Mas sinto o sangue vivo, sinto um pouco de escamas
a cair de meus olhos;
e o fígado em pó há de dar vista a três andorinhas cegas,
a três virgens loucas, a três olhos de vidro.
Três tias velhas vendo que eu persistia em erro
embarcaram-me num navio-fantasma sem aguada e sem bússola:
percebo agora as águas me levarem
e novas evidências me brotarem das mãos:
vou fazendo versos para quanta sereia nade à proa
a ver se deixam em paz o equilíbrio da nau
e não espadanem água na constelação do mastro.
Irei me restituindo ao início, tábua a tábua arriando nas ondas;
amanhã comecei as velas depois as redes em que se embalaram os peixes:
aí o escorbuto divino há de salgar-me a boca
que continuará sozinha os poemas de Jó.

• Em *Poesia completa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1980.

III

Johann W. Goethe (1749-1832)

FAUSTO

Prólogo no céu

Os arcanjos (cantando)
Anima os anjos a visão,
De inescrutável harmonia!
E de tua obra a imensidão
Pasma, qual no primeiro dia.

Mefistófeles (cortejando)
Já que, Senhor, de novo te aproximas,
Para indagar se estamos bem ou mal,
E habitualmente ouvir-me e ver-me estimas,
Também me vês, agora, entre o pessoal,
Perdão, não sei fazer fraseado estético,
Embora de mim zombe a roda toda aqui;
Far-te-ia rir, decerto, o meu patético,
Se o rir fosse hábito ainda para ti.
De mundos, sóis, não tenho o que dizer,
Só vejo como se atormenta o humano ser.
Da terra é sempre igual o mísero deusito,
Qual no primeiro dia, insípido e esquisito.
Viveria ele algo melhor, se da celeste
Luz não tivesse o raio que lhe deste;
De Razão dá-lhe o nome, e a usa, afinal,
Pra ser feroz mais que todo animal. . .

O Altíssimo
Do Fausto sabes?

Mefistófeles
O doutor?

-
- Tradução de Jenny Klábin Segall.
De *Fausto* (Primeira Parte), São Paulo, Editora Itatiaia Ltda. & Editora da USP, 1981.

O Altíssimo!
Meu servo, sim!

Mefistófeles
De forma estranha ele vos serve, Mestre!
Não é, do louco, a nutrição terrestre,
Fermento o impele ao infinito,
Semiconsciente é de seu vão conceito;

Do céu exige o âmbito irrestrito
Como da terra o gozo mais perfeito,
E o que lhe é perto, bem como o infinito,
Não lhe contenta o tumultuoso peito.

O Altíssimo
Se em confusão me serve ainda agora,
Daqui em breve o levarei à luz.
Quando verdeja o arbusto, o cultor não ignora
Que no futuro fruto e flor produz.

Mefistófeles
Que apostais? perdereis o camarada;
Se o permitirdes, tenho em mira
Levá-lo pela minha estrada!

O Altíssimo
Enquanto embaixo ele respira,
Nada te vedo nesse assunto;
Erra o homem enquanto a algo aspira.
Pois bem, por tua conta o deixo! ...

Quadro IV: Quarto de trabalho de Fausto

Fausto
Pois bem, quem és então?

Mefistófeles
Sou parte da Energia
Que sempre o Mal pretende e que o Bem sempre cria

Fausto
Com tal enigma, que se alega?

Mefistófeles
O Gênio sou que sempre nega!
E com razão; tudo o que vem a ser
É digno só de perecer;
Seria, pois, melhor, nada vir a ser mais.
Por isso, tudo a que chamais
De destruição, pecado, o mal,
Meu elemento é, integral.

Fausto
Mostras-te a mim inteiro e dizes que és parcela?

Mefistófeles
Verdade, afirmo-te, singela.
Quando o homem, o pequeno mundo doudo,
Se tem habitualmente por um todo;
Parte da parte eu sou, que no início tudo era,
Parte da escuridão, que à luz nascença dera,
À luz soberba, que, ora, em brava luta,
O velho espaço, o espaço à Noite-Mãe disputa;
Tem de falhar, porém, por mais que aspire à empresa;

Já que ela adere aos corpos, presa.
 Dos corpos flui, beleza aos corpos dá,
 Um corpo impede-lhe a jornada;
 Creio, pois, que não dure nada,
 E é com os corpos que perecerá.

Fausto

Já te percebo o ofício, ilustre herói!
 Nada de grande o teu furor destrói,
 Começas, pois, no que é pequeno . . .



Emblema de mortalidade

Zbigniew Herbert (n.1924)

A TENTAÇÃO DE ESPINOZA

Baruch Espinoza
de Amsterdam
quis alcançar Deus

polindo as lentes
no sótão
furou de repente a cortina
e defrontou-se cara a cara

falou por muito tempo
(enquanto assim falava
abria-se sua mente
e a alma sua)
colocava perguntas
sobre a natureza humana

— Deus distraído cofiava a barba

perguntava sobre a primeira causa

— Deus olhava no infinito

perguntava sobre a causa final

— Deus estalava os dedos
pigarreava

quando Espinoza se calou
disse Deus

• Tradução do polonês por Grazyna Drabik.

- falas bonito Baruch
agrada-me teu latim geométrico
também tua sintaxe clara
a simetria do raciocínio
- falemos no entanto
sobre as Coisas Realmente
Importantes
- vê tuas mãos
cortadas e trêmulas
- estragas os olhos
trabalhando no escuro
- alimentas-te mal
andas em frangalhos
- compra uma nova casa
perdoa aos espelhos venezianos
que repetem superfícies
- perdoa às flores no cabelo
à canção dos bêbados
- cuida da renda
como teu colega Descartes
- sê esperto
como Erasmo

- dedica um tratado
a Luís XIV
ainda assim não o lerá
- acalma
tua fúria racional
ela derrubará os tronos
e ofuscará as estrelas
- pensa
na mulher
que te dará um filho
- vês Baruch
falamos sobre as Coisas Importantes
- quero ser amado
pelos simples e os apaixonados
apenas eles
me desejam realmente

agora a cortina cai
Espinoza fica só

não vê a nuvem áurea
a luz nas alturas

vê a escuridão

ouve rangido de escadas
passos descendo

Sharon Olds (n.1944)

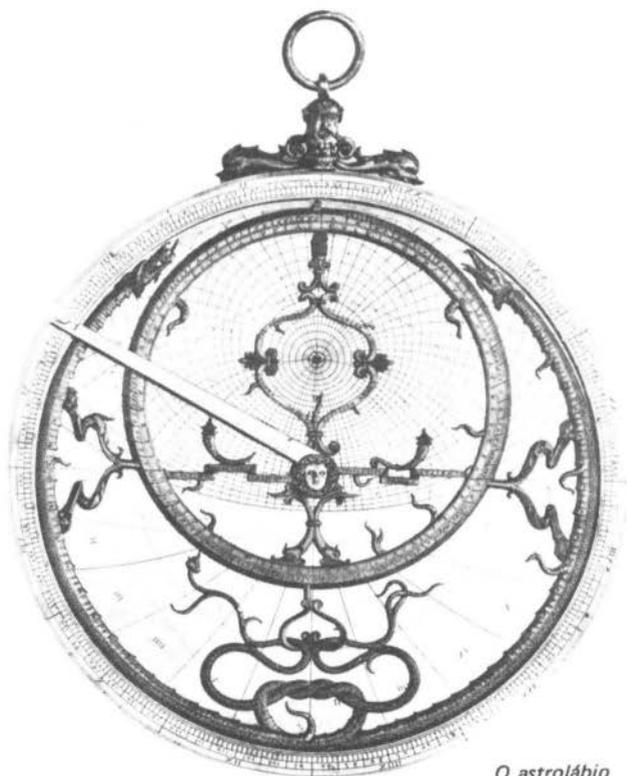
SATÃ DIZ

Estou trancada numa caixinha de cedro
que tem o cromo de uma cena pastoral
gravado na parte central, entre entalhas.
Ela se sustenta sobre pernas curvas.
Tem um fecho de ouro em forma de coração
e não há chave. Estou tentando
sair da caixa fechada
que o cedro perfuma. Satã
vem a mim, dentro dela
e diz *Vou tirar você daí. Diga
Meu pai é um merda.* Eu digo
meu pai é um merda e Satã
ri e diz *Já está abrindo.
Diga que sua mãe é uma caftina.*
Minha mãe é uma caftina. Algo
se abre e quebra quando digo isto.
Na caixa de cedro minha espinha se endireita
como o dorso rosado da bailarina de molas e
olhos de rubi que está ao meu lado
no cetim que forra a caixa de cedro.
Diga merda, diga morte, diga foda-se o pai,
Satã diz, bem no meu ouvido.
A dor do passado guardado zumbe
na caixa infantil, na cômoda dela, sob
o terrível olho redondo do lago
inscrito entre rosas, de onde
o nojo de si mesma olha o arrependimento.
Merda. Morte. Foda-se o pai.
Algo se abre. Satã diz
Você não está se sentindo muito melhor?

• Tradução do inglês por Jorge Wanderley.

A luz parece surgir sobre o delicado alfinete
de edelvais entalhado em dois
tons de madeira. Gosto dele também,
digo a Satã, sombrio, na caixa; gosto deles, e
estava querendo falar do que nos aconteceu
no passado. *Claro*, diz ele
sorrindo, *é lógico. Agora diga: tortura.*
Vejo, na escuridão impregnada de cedro,
a borda de uma dobradiça que começa a se abrir.
Diga: a pica do pai, o cu da mãe,
diz Satã. *Diga, que eu lhe tiro daí.*
O ângulo da dobradiça abre mais,
até que vejo o esboço
do tempo anterior a mim, quando eles estavam
na cama. Quando digo
as palavras mágicas, pau e cu
Satã diz macio *Pode sair.*
Mas o ar que circunda a passagem
é pesado e grosso como fumaça quente.
Entre aqui, ele diz e sinto que a voz dele
vem da passagem.
A saída é pela boca de Satã.
Entre em minha boca, ele diz, *você*
já está nela, e a dobradiça
começa a fechar. Não, eu os amava, também,
digo e me seguro
firme na casa de cedro.
Satã se aspira e sai pela fechadura.

Fico fechada na caixa e ele sela
o fecho em coração com o lacre que tem na língua.
Agora isso aí é seu ataúde, diz Satã.
E eu mal chego a ouvir.
Estou aquecendo minhas mãos
frias nos olhos de rubi
da bailarina
— o fogo, o conhecimento do amor, subitamente.



O astrolábio

*R*esenha

O exu entre os homens

SÁLVIA TRINDADE, Liana

EXU — Símbolo e função. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), 1979.

Em seu trabalho sobre símbolo e função do Exu — apresentado em tese de doutoramento na USP —, Liana Sálvia Trindade retoma e avalia os conceitos clássicos de religião e magia e utiliza um instrumental teórico a partir de uma perspectiva tanto sociológica como psicológica. Revelando preocupação em captar a totalidade do seu objeto de estudo, usa várias técnicas de investigação.

Dentro deste prisma, cumprindo com sua determinação metodológica, usando técnicas de entrevista acrescidas de investigação psicológica, através da prova de Rorschach e do envolvimento do indivíduo com a divindade em seu cotidiano, a autora analisa o discurso oficial dos “intelectuais” umbandistas e dos adeptos de modo geral.

Quanto ao seu objeto de trabalho — a entidade Exu —, é analisado em sua ritualização e reinterpretado em sua significação através da individualidade e coletividade dos que praticam o seu culto.

Enquanto trabalhos recentes sobre umbanda, tais como os de Renato Ortiz e Diana Brown, enfatizam a absorção da umbanda pela religião oficial em detrimento do caráter mágico — onde uma nova religião, passando por um tratamento altamente consciente e seletivo dos aspectos africanistas que a “contaminaram”, adequa-se aos valores da classe média —, Liana S. Trindade detém-se na preservação da tradição africana e na importância de sua força mágica. Apresenta tais poderes articulados a uma dinâmica mais profunda, onde podem ser apreendidos através de um código simbólico de protesto, questionante da ordem e das contradições do sistema.

A ação simbólica do Exu, apresentada como a manifestação mais profunda dos valores africanos, traduz a dinâmica das relações sociais e simboliza suas contradições. Busca, simultaneamente, em sua dramatização, o equilíbrio dessas diferenças.

Partindo do pressuposto de que as estruturas sociais e religiosas não possuem mecanismos capazes de solucionar as necessidades e dificuldades de um amplo setor da população, e de que o sentimento de impotência do agente social frente a essa diversidade só pode ser solucionado por poderes mágicos, a autora reconstrói as características e atribuições do Exu. Através de sua força sobrenatural e mágica, lhe é dado um poder capaz de romper com o determinismo social. A magia fica, assim, traduzida por uma expectativa que se renova a cada apelo e ritualização.

Esta impregnação mágica o transforma em símbolo operativo do equilíbrio social e psíquico. Para a autora, as soluções mágicas funcionam como “válvula de escape” contra opressões e ansiedades.

Relevante é ainda a análise da doutrina oficial umbandista, onde o Exu é tratado como um espírito em evolução, cujo “progresso” depende da aceitação e da acomodação frente aos valores sociais. Neste caso, a doutrinação do Exu redundando na própria negação da entidade e de sua condição mágica capaz de transformar e superar obstáculos, fechando assim uma importante via de aspirações individuais e cerceando, ao mesmo tempo, as representações coletivas emergentes dessas aspirações. Ao esvaziar esse poder transformador das perdas sociais, determina-se o esvaziamento de sua força mágica, de sua potencialidade e de sua qualidade operativa. Esta é uma das teses mais provocativas do texto.

A representação de Exu adotada pela autora, já caracterizada da mesma forma por R. Bastide e Juana E. dos Santos, é apresentada como um princípio estruturante do universo marcado por uma necessidade dinâmica de mudança. Desta forma, rompendo com os modelos conformistas, gera o conflito e a desordem, absorvendo, ainda, o princípio de comunicação, que articula livremente o espaço sobrenatural e o mundo real.

Em outro momento do trabalho, ao analisar os textos de Durkheim, Mauss e Hubert, sobre a reprodução simbólica da sociedade nas representações sacralizadas, estabelece as distinções entre magia e religião. De L. Strauss, destaca a eficácia da linguagem na função simbólica da magia e a importância do incons-

ciente genérico da espécie humana. Da contribuição de Malinowski, enfatiza a importância do símbolo como ação e função, prática e pragmática, para atingir os fins.

Colocando a perspectiva metodológica de Weber e Marx em oposição à de Durkheim e L. Strauss, no que diz respeito às funções econômicas e sociais nas representações sagradas, Liana Trindade acentua em Weber a importância das manipulações coercitivas dos poderes sobrenaturais e a indispensável aprovação do grupo, que participa da mesma crença mágica, em sua legitimação.

Ao tecer considerações sobre os trabalhos de Balandier e Marc Augê, prende-se principalmente à dinâmica de contestação e às manifestações simbólicas que os autores identificam nas representações do mundo sacralizado. Dos trabalhos de Mary Douglas e V. Turner, acolhe o mesmo tema.

Baseada em tais premissas, a autora fundamenta a sua tese em dois modelos de relação: a dos indivíduos com sua condição de existência e a dos homens consigo mesmos, assinalando o reflexo dessas relações na religião e na magia, através de formas simbólicas de adequação e contestação da estrutura social. Busca comprovar, desta forma, que conformidade e/ou rejeição podem ser manifestas através de um corpo simbólico, sempre extraído de experiência contraditória do social. O que confirma que a Umbanda, ao interpretar simbolicamente a ordem criada pelo sistema, incorpora também a história que a ameaça.

Dentro dessa linha, ao avaliar a problemática do sagrado, no que diz respeito à sua expressão e prática, a autora estuda os mitos revividos pelo negro do Brasil, preservados e extraídos das concepções africanas, em sua adequação e reação às normas e valores dominantes.

Configurando papéis rejeitados socialmente, os Exus, através de traços psicológicos, posturas corporais e indumentárias, são vistos como entidades ambíguas e cultuados como aqueles que melhor podem entender e solucionar as dificuldades das relações entre os homens.

Desta forma, busca explicação para as contradições das relações sociais que, reorganizando-se na estrutura do imaginário, recompõem no universo sagrado formas simbólicas de superação dos obstáculos e divergências do sistema real.

Pela densidade simbólica e pelo poder atribuído à figura do Exu, o tema torna-se provocativo em suas articulações. A condição funcional da incorporação e a evocação desta entidade têm um tratamento mais elaborado do que o espaço destinado à leitura simbólica do Exu, que é, sem dúvida, pela ambigüidade em que se situa, a mais rica potencialidade simbólica de ritualização e evocação de origem africana.

Maria Maia de Oliveira Berriel
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

*A*bstracts

Leszek Kolakowski

THE DEVIL

This essay was originally written for the Einaudi Enciclopedia of Social Sciences, in Italy. It covers the main ideas concerning the Devil throughout the Judio-Christian tradition.

The existence of evil within the creation of a merciful and all powerful God is taken as an antinomy that receives various alternative partial solutions in various historical periods.

The attempt to abolish the belief in the Devil's existence, typical of the Enlightenment and still influential in the contemporary quest for social utopias, is brought under suspicion, as possibly a devilish invention.

H. R. Trevor-Roper

THE EUROPEAN WITCH CRAZE

The essay analyses the aparente paradoxal phenomenon of the witch craze intensification in Europe in the XVI and XVII centuries, normally characterized as a progressive age under the influence of new ideas brought by the Renaissance.

Questioning the interpretations presented by the liberal historians and the protestant and catholic writers, the author studies how the sistematic

demonology was built with spontaneous peasant beliefs of pagan origin, initially by the dominican friars and then by the catholic and protestant inquisitors and evangelists in the bulge of the religious wars opposing Reform and Counter-Reform.

Jacqueline Pitanguy

THE WITCH SEX

The author chose the inquisitorial phenomenon of the witch hunt as her context in examining the historical institution of the witch figure. She suggests that this social category of the damned came about with the Catholic Church's reaffirmation of its monopoly on intercession with the supernatural, and also with its confirmation of the institution of medicine as the sole source of knowledge on healing.

Symbol of danger, turmoil, evil deeds and lewdness, witch constituted one of the chief political categories of Church accusation for over three centuries of European history. In analyzing the internal coherence and social logic behind the process which generated this metaphorical figure — chastised in the flames of thousands of fires which burned all over Europe — this article points to the bonds joining a specific character, witch, with the general category, woman. And it lays stress upon the effect that this lesson had on the female sex — the institution of witch representing ultimate evil for women.

Luiz Mott

ETHNO-DEMONOLOGY

The trials of witches, warlocks and nuns imprisoned by the Inquisition serve as background material for a reconstruction of the Devil's sexuality: manifested as incubus and succubus, when heterosexual; lesbian and sodomite, when homosexual. The Devil personage is also described, together with his role in the erotic relation and his predilections in the choice of possessed persons. In conclusion, an avowal by an atheist and a proposal for an anthropocentric society where neither heaven nor hell exists.

Eduardo Diatahy

THE DEVIL'S DAILY APPEARANCE IN POPULAR CULTURE

In this article, the author explores some of the meanings assigned to the Devil, as an essential part of the religious universe and an irrefutable dimension of popular culture in Brazil, in general, and the Northeast, in particular. He postulates a correlation between the products of discursive reasoning and the solid framework of collective life; working, in consequence, with the hypothesis that a homology exists between of the levels of the symbolic (supernatural relations) and the real (socio-historic ones).

The article opens with a discussion of the Devil's presence in the culture

as a whole and a brief reexamination of the historical genesis of the Satan figure and the belief that grew up around him among different peoples. The author then presents theoretical conjectures based on the theme and seeks to clarify the type of analysis adopted (an oscillation between the historical-structural tradition and the symbolic reading employed in the comparative history of religions); in order to arrive at the reasons for which the Devil's everyday presence is so marked in the myth production of the lower classes. The author relies in particular on material collected from popular newsstand sources.

Alba Zaluar

THE DEVIL IN BELÍNDIA

This article discusses the Devil's significance in religious manifestations in Brazil. It makes reference to an earlier period, marked by the relative unimportance of this personage from the Christian religious tradition and of his counterparts — who did not symbolize unadulterated evil — drawn from non-Christian religions.

The author maintains that a new trend exists in present-day Brazil — or Belíndia — where the wealthier half (Belgium) comes into violent conflict with the poorer half (India), due to changes in the distribution of wealth and the symbolic relations between social classes. The figure of the poor outlaw, regarded as either a *protégé* of the Devil or in some way linked to him, constitutes a modern-day Brazilian version of the witch, who was supposedly evil made flesh.

Yvonne Maggie

THE DEVIL IN THE LIVING ROOM

This article focuses on a Brazilian TV serial in which the Devil (or a would-be Devil) figures as one of the main characters.

After giving a brief account of the story line, the author discusses serial viewers' reactions to the possibility of whether this personage is indeed meant to be the Devil (which is insinuated by the writer of the serial) or merely a utilization of the Devil figure by the character Raul to further his own ends and to perpetrate crimes (also possible in the context of the story).

The author concludes with a sociological treatment of the subject of possession in the Brazilian society, examining the crossing over of the demonic theme with that of racial prejudice — another of the serial's central concerns.

Leszek Kolakowski
O Diabo

Jacqueline Pitanguy
O sexo bruxo

Trevor-Roper
A fobia às bruxas na Europa

Luiz Mott
Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do Diabo

Eduardo Diatary
O Demônio na cultura popular

Alba Zaluar
O diabo em Belíndia

Yvonne Maggie
O diabo na sala de visitas

Grażyna Drabik
O diabo-tentador na poesia

Maria Maia de Oliveira Berriel
O Exu entre os homens (resenha)