

***Malleus Maleficarum*: bruxaria e misoginia na Baixa Idade**

Média

Malleus Maleficarum: witchcraft and misogyny in the Late
Middle Ages

Ludmila Noeme Santos Portela¹

Resumo

O manual de identificação de bruxas intitulado *Malleus Maleficarum*, escrito em 1486 pelos dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger, exprime uma visão negativa do feminino, fruto de construções discursivas próprias do cristianismo medieval acerca da natureza da mulher, propensa ao mal e facilmente seduzida pelo diabo. Em um contexto de crise econômica, disputas políticas intensificadas e assolamento de doenças pouco compreendidas à época, a caça às bruxas pode ser compreendida como um fenômeno de busca por bodes expiatórios, associando-se às mulheres a culpa pela disseminação do mal no mundo e legando a estas o destino da fogueira como maneira de expiarem-se seus pecados.

Palavras-chave: Bruxaria; Feminino; Idade Média.

Abstract

The inquisitorial manual *Malleus Maleficarum*, written in 1486 by the dominicans Heinrich Kramer and James Sprenger, expresses a inferioriser point of view of the feminine, consequence of medieval christian speech about the evil women's nature, easily seduced by the devil. In a context of economic crisis, political disputes and the dissemination of misunderstood diseases, the witch-hunts can be explained as a phenomenon of search for guiltyes, being women blamed for all misfortune, thrown into the fire to atone their sins.

Keywords: Witchcraft; Feminine; Middle Ages.

¹ Doutoranda em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Mestre, bacharel e licenciada em História pela mesma instituição. Com experiência em docência no Ensino Superior, atuando nas áreas de pesquisa de História das Religiões, História Medieval e História Ibérica. ludmilaportela@yahoo.com.br

Para a Europa Ocidental como um todo, o século XIV foi um período de crise² intensa, marcado pela fome gerada pela escassez de alimentos, a erupção de conflitos rurais e urbanos e, sobretudo, os intensos surtos de Peste Negra que se repetiram desde 1348 e foram responsáveis pela morte de muitas pessoas nas inúmeras comunidades por onde a doença avançou. Por sua vez, a crise moral da Igreja e os conflitos e disputas advindos do episódio de cisma papal ocorrido no mesmo século, contribuíram para criar um clima de medo e para a instalação de mecanismos de coerção cada vez mais duros. O discurso da Igreja recrudescer, afirmando com severidade crescente o poder do diabo e seu objetivo maligno de destruir a cristandade, ao mesmo tempo em que as práticas de coerção ganharam contornos cada vez mais violentos, com a Inquisição e a utilização frequente da tortura nos interrogatórios.

As consequências desse momento histórico foram muitas e graves para os homens do medievo: instalou-se um medo escatológico generalizado da ira divina que parecia se abater, na visão da época, sobre aqueles que se colocavam em desobediência aos princípios da fé (DELUMEAU, 1996, p. 108). A continuidade e expansão do medo³ e as tentativas de retomada da ordem pelo cristianismo culminaram, no século XV, na elaboração de documentos oficiais contrários a toda forma de heresia. A perseguição aplacou-se especialmente sobre a prática da magia e sua conseqüente subsidiária, a bruxaria, que passou a ser representada como seita de largo alcance, sobretudo entre mulheres, adeptas do pacto com o demônio que atormentava a cristandade de então.

² Utiliza-se nesse trabalho o termo crise conforme conceituado por Jacques Le Goff (2010, p. 220) no contexto dos séculos XIV e XV do ocidente europeu, como um “período de transformações e perturbação da relativa estabilidade e da relativa prosperidade” dos séculos anteriores.

³ O termo medo possui aqui um significado pouco rigoroso ou individual, pautando-se em uma experiência coletiva que recobre uma gama de emoções que podem ir do temor simples a uma apreensão dos “mais vivos terrores” (DELUMEAU, 1996, p. 24). Dessa forma, compreendemos o medo como elemento característico das emoções do homem do medievo, na forma de hábito constante de temeridade às mais diversas ameaças, reais ou imaginárias, ao qual se poderia estar sujeito.

É nesse cenário que os monges dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger escreveram e publicaram, em 1486, o documento de nome *Malleus Maleficarum*, traduzido para o português como *O Martelo das Feiticeiras* (2010). Inquisidores ativos na região da atual Alemanha, os autores gozavam de importante notoriedade junto à cúpula da Igreja. Kramer já havia participado de uma série de julgamentos de bruxaria quando da publicação do manual, que funcionou como livro que cabeceira dos juízes seculares e da Inquisição Católica. Consultado e utilizado também por líderes protestantes, após a Reforma, a obra permaneceu em voga por mais dois séculos depois de sua primeira edição, que contaram 13 no total até o ano de 1520 (JÚNIOR et. al., 2007, p. 241).

Mesmo a anexação oficial ao *Index Librorum Prohibitorum* (Lista de Livros Proibidos) no mesmo século de sua publicação não prejudicou a popularidade da obra. O manual foi frequentemente citado em atas de julgamentos de bruxas nas regiões da Alemanha, Grã-Bretanha, Península Itálica, Reinos Germânicos e Península Ibérica ao longo dos séculos XV, XVI e XVII.

Neste trabalho buscaremos pontuar algumas possibilidades de análise do documento *Malleus Maleficarum* a partir de uma perspectiva de estudo de gênero, em especial no que se refere à prática discursiva sobre a sexualidade feminina. Salta aos olhos uma característica profundamente marcante do documento: o caráter misógino do discurso adotado. Toda a obra é permeada de referências fortes sobre a natureza torpe do caráter feminino e sua ligação com o mal. As mulheres são descritas como poderosas e merecedoras de temor. Seu olhar possui efeitos extraordinários, e suas palavras, quando proferidas intencionalmente, podem produzir efeitos sobrenaturais prodigiosos. São descritas mulheres capazes de percorrer grandes distâncias em poucos instantes, ouvir e conversar com demônios, transformar-se em animais e seduzir a todos ao seu redor com encantamentos mágicos.

Além disso, naturalmente propensas à maldade e especialmente escolhidas pelo diabo como suas parceiras, as mulheres entregues à prática da bruxaria poderiam lançar toda a sorte de enfermidades sobre seus inimigos, especialmente os adeptos da fé cristã. Quase tudo poderia ser imputado à bruxa: partos prematuros, disfunções da sexualidade masculina, doenças, morte de animais, problemas nas colheitas, tempestades e infortúnios dos mais variados tipos. De fato, a bruxaria adquiriu, em que pese à publicação do *Malleus*, no século XV, um patamar inovador: o de seita organizada composta essencialmente de mulheres que em uma ação de pacto diabólico serviriam ao mal na tentativa de destruir a cristandade. Pode ser perigoso tentar traçar um perfil único das acusadas de bruxaria. Entretanto, com reservas aos problemas que as generalizações podem conduzir, é possível afirmar que as idosas sofreram mais com a perseguição. Velhas, feias, viúvas, parteiras, curandeiras, pobres, são algumas das características que predominaram nos tribunais da Inquisição (BARSTOW, 1996, p. 32-46).

Desconstruindo a lógica naturalizadora das qualificações e adjetivações do masculino e feminino a partir de sua predestinação biológica, o conceito de gênero busca aclarar e analisar os papéis sociais individuais dos sexos a partir de sua construção psicológica, social, política e cultural. São essas determinações subjetivas que possibilitam a determinação de comportamentos específicos, por vezes unilaterais e polarizados, incorporando às relações de gênero as premissas da submissão feminina frente à dominação e apropriação dos instrumentos de poder masculino.

Em consonância com os aspectos de inferiorização do feminino que marcaram o discurso cristão ao longo da Idade Média, o discurso a respeito da natureza torpe e maligna do feminino no *Malleus Maleficarum* pode ser visto como símbolo e reflexo do poder da Igreja sobre o imaginário social da época. De acordo com Foucault, em *História da Sexualidade* (1999), após o século XIII intensifica-se, na voz de Tomás de Aquino, a acepção da mulher enquanto “macho imperfeito”, uma leitura

neorristotelica marcada pela disciplinarização da sexualidade e pela tentativa de controle do pecado determinando-se papéis sociais e modelos de conduta específicos das relações de poder características daquela sociedade. Ainda para Foucault (1971), as relações sociais e os enunciados que delas derivam são postos em movimento pelo próprio discurso: são, pois, históricas, concretas e políticas, na medida em que a linguagem também é uma construção social.

A conceituação do discurso como prática social reitera a perspectiva de que o discurso se constrói sempre em razão das relações de poder que o alimenta. Há, pois, um duplo e mútuo condicionamento entre as práticas discursivas e não discursivas. Nesse sentido, entende-se que a linguagem não é neutra, mas carregada de sentido e significado. Para alcançar os princípios particulares de uma ideia, falada ou escrita, é necessário comprometer-se em elucidar seu sentido simbólico e político. Por sua vez, o discurso religioso (ORLANDI, 2006, p. 239), tipo discursivo no qual se insere o *Malleus Maleficarum*, possui como característica principal a autoridade do sujeito que dá voz ao texto, que se configura além dos autores, assentando sua premissa na orientação divina. O discurso religioso aparece, pois, mistificado e repleto de simbolismo. Para os locutores e leitores da cristandade a voz da Igreja não é senão, através do discurso de seus padres, escritores e teólogos, a voz de Deus, corroborando-se, assim, para que tal discurso se configure como legítimo e perpetue-se nos mais variados espaços sociais.

O discurso misógino presente no *Malleus Maleficarum*, quando visto sob uma perspectiva de gênero, insere-se em uma lógica de inferiorização do feminino, tanto em seus aspectos naturais quanto no que diz respeito a suas representações. Os conceitos de masculinidade e feminilidade, bem como os estereótipos que os mesmos traduzem em um dado contexto, são construções sócio históricas, diferenciadas do conceito comum de sexo. Sexo configura-se, pois, como a definição biológico-anatômica a qual pertence um indivíduo, classificando-o como macho e fêmea no contexto da reprodução humana. O conceito de gênero ultrapassa tal visão

biológica, para assentar-se sobre o contexto social como determinante dos comportamentos associados ao que chamamos masculinidade e feminilidade (HARDY; JIMÉNEZ, 2001, p. 2).

A categoria gênero começou a ser incorporada aos estudos históricos no final da década de 1970. A renovação conceitual e metodológica pela qual passou a historiografia no período colocou em voga a demanda por novos estudos no campo das relações político-sociais. Ainda que embasados em uma definição sexual biológica, os papéis sociais de homens e mulheres na esfera das relações de gênero constroem-se a partir do desenvolvimento de características psicológicas, sociais e econômicas, que resultam em ações e comportamentos específicos, quase sempre unilaterais e polarizados entre a dominação do masculino e a submissão do feminino (SCOTT, 1995, p. 87).

Objetivando desconstruir a naturalização dos papéis sociais de gênero, Judith Butler (1993) vai além. Para a autora deve-se interrogar sobre a própria materialidade do corpo e do sexo, pois a diferença sexual, inclusive no trato biológico, é produto de uma prática discursiva e não um fato em si. O sexo é, pois, uma categoria normativa e regulatória, uma construção idealizada materializada no tempo de modo sempre incompleto, uma vez que se faz impossível a conformação total do social às normas produzidas e impostas pelo discurso. A autora salienta, ainda, que a formação de um sujeito exige sua identificação com um padrão normativo do sexo e da sexualidade. Essa identificação ocorre através do repúdio, que produz, como consequência, um domínio de abjeção. A escolha pela assunção de um sexo (ou a materialização no corpo de sua representação) é produzida a partir de um constrangimento do que não é (ou não está representado), reiterando-se um conjunto de normas que ocultam e dissimulam as convenções que os modelos impostos repetem através da prática discursiva, sendo esta prática o lugar privilegiado das relações de poder entre os sujeitos sociais.

Nesse sentido, gênero não pode ser compreendido como uma característica natural, legitimada pela fisiologia do indivíduo. Ao contrário, a categoria de gênero permite refletir as dicotomias presentes na construção do sujeito enquanto pessoa, para além de sua sexualidade. Condutas consideradas masculinas podem ser adotadas por indivíduos de ambos os sexos, sendo o mesmo válido para as condutas consideradas femininas. Tal concepção permite problematizar e historicizar noções comumente compreendidas como naturais nas relações entre os sexos, desconstruindo ideias como, por exemplo, a da preponderância da função doméstica da mulher. Descortinou-se, pois, a necessidade de compreensão dos mecanismos de poder característicos das relações homens-mulheres ao longo de todo o processo histórico. A demanda por estudos relacionados ao feminino passou a questionar os mecanismos de construção de gênero, o papel da família e o significado/funcionamento da esfera privada na vida cotidiana (MATOS, 2000, p. 12).

A análise proposta pela historiadora americana Joan Scott (1995, p. 86) contribuiu sobremaneira para a renovação dos debates feministas acerca do lugar de subordinação da mulher. Para a autora, a categoria gênero incorpora importantes elementos: as representações simbólicas que o permeiam; os conceitos normativos que restringem sua utilidade metafórica, dada sua construção no âmbito das relações políticas, sociais e culturais e não apenas nas de parentesco; sua associação à identidade subjetiva. A historiadora afirma que a construção social das características de gênero configura-se também em uma noção relacional entre os indivíduos e os sexos, resignificando a estrutura da vida social e a organização do poder em uma sociedade. Scott afirma, ainda, que foi a História Política o espaço principal de resistência à inclusão de objetos e questões a respeito da mulher e do gênero. Seu argumento centra-se na incompatibilidade existente entre o espaço de atuação da mulher e a vida pública pois, no imaginário social

[...] se a mulher convivesse com a esfera público-política, seria corrompida pela familiaridade com a força e a violência, característica masculina da esfera pública, sujeitando-se, assim, a perder as qualidades de pureza e ingenuidade tão características da esfera privado-doméstica (NADER, 1998, p. 61).

Tal mecanismo de composição dos espaços público e privado revela a naturalização histórica da incapacidade feminina para a razão. Relegada ao ambiente das atividades domésticas, a noção construída pelo ocidente sobre o feminino relegou à mulher o papel de personagem figurante do processo histórico: devendo se resguardar ao serviço da casa e da família, a mulher permaneceu sob o signo da invisibilidade. Este é também o motivo do silêncio das mulheres na história que, possuindo acesso tardio à escrita, fizeram-se crer ser desnecessária sua voz. A desvalorização promovida pela Antiguidade e pela Idade Média da mulher e de seu discurso foi legitimada por uma desvalorização de si mesma (PERROT, 2008, p. 17)

As mulheres desses períodos históricos são imaginadas, representadas, mas não são descritas, contadas, nem falam de si mesmas. A importância dos relatos sobre guerras, reinados, homens ilustres deixados pelos gregos, romanos e autoridades eclesiásticas medievais silenciou o relato sobre a mulher: aleijadas da prática discursiva “as mulheres preservam sua virgindade e rezam. Ou alcançam a glória do martírio, que é uma honra suntuosa” (PERROT, 2008, p. 18).

As relações de gênero configuradas no decorrer de toda a Idade Média europeia ocidental obedecem à separação das esferas de atuação público/privada de forma enfática, em que os homens ocupam lugar de poder, autoridade e destaque social enquanto a mulher permanece relegada ao âmbito do lar. Tal identidade é construída no indivíduo desde o momento do nascimento: a criação de meninos e meninas obedece a princípios rígidos de separação, em que meninas aprendem desde cedo a limpar, cozinhar, costurar e os meninos preparam-se ainda novos para as atividades que exigem vigor físico ou, no caso das cidades, são incentivados às letras e à convivência social.

Vários fatores contribuíram para a naturalização da inferioridade da mulher no discurso dos homens da Idade Média. Especialmente nos países católicos, a escolarização das mulheres faz-se bastante restrita e tardia ainda no século XVI (PERROT, 2008, p. 43). Apesar do estabelecimento precoce do vínculo entre as meninas e a religião, “educadas nos joelhos da Igreja” (PERROT, 2008, p. 44), as mulheres religiosas ocupam um lugar de subordinação nos mosteiros e conventos: não podem rezar à missa ou exercer atividades administrativas, devem primar pelo silêncio e discrição. O celibato, até o século XI indicação clerical aos padres da Igreja, é imposto como regra às monjas desde cedo, pois é ela mesma a porta primária por onde penetrou o pecado, e Deus somente poderá compadecer-se de sua condição se ela mostrar firme propósito na castidade.

A virgindade feminina é uma obsessão familiar e social. A mulher solteira deve preservar-se das investidas masculinas e observar rígidas regras de conduta social. Deve primar pelo casamento e pelo cumprimento de seu papel social, a maternidade. Objeto de desejo e aversão, a relação de autoridade do homem em relação à mulher na Idade Média assenta-se sobre o princípio do controle: sem tutela masculina, a mulher transforma-se em risco social, dada sua natureza pervertida e descontrolada.

Para determinados homens do medievo, as mulheres representam perigo: os homens da Igreja. Para os monges e clérigos, aos quais se impunha uma condição celibatária especialmente após o século XII, os desejos da carne inflamavam-se diante da imagem feminina, dificultando a dominação de seus impulsos sexuais. É necessário que a mulher seja sempre discreta, pois, com seu corpo, seus gestos, suas intenções. O discurso da Igreja ao longo de todo o medievo vem reforçar a ideia da mulher enquanto fonte do pecado, na medida em que saliente serem elas as causadoras da perdição dos homens, seduzidos por sua malícia natural.

É esse o discurso sustentado e agravado pelos autores do *Malleus Maleficarum*. Ao longo de toda a obra, a mulher é tratada por atributos de malignidade e ameaça.

Reforça-se sua natureza pecadora, voltada à obtenção de prazeres mundanos opostos aos valores espirituais defendidos pela Igreja. A mulher é tomada como signo da luxúria e da perversão, maculada por uma índole turbulenta e descontrolada. São estas as características que favorecem sua aliança com Satã. Facilmente manipuláveis, as mulheres cedem mais facilmente aos impulsos do corpo, da inveja e da maldade, o que as transforma em instrumento preferido para as alcunhas do diabo contra a cristandade. Todos esses adjetivos são utilizados pelos autores do documento.

As ideias correntes acerca da inferioridade da mulher no medievo, reforçadas e legitimadas pelo discurso da Igreja, abriram espaço para os abusos de poder do sexo masculino, causando um profundo desequilíbrio nas relações de gênero. O papel social exercido por homens e mulheres, nesse contexto, possui bases psicológicas, políticas, econômicas e culturais que foram capazes de enraizar comportamentos historicizados como se fossem naturais. O discurso misógino do *Malleus Maleficarum*, demonstrativo da construção simbólica da imagem da mulher pelo cristianismo medieval, possibilita a apreensão dos mecanismos opressivos que pautavam, no século XV, as condutas de subordinação da mulher.

Se a popularidade do documento, já demonstrada, partiu do princípio de que sua utilização enquanto manual de jurisprudência podia facilitar, legitimar e reafirmar os princípios da Inquisição, fortalecendo e justificando as práticas de interrogação, tortura e aplicação das penas punitivas ou da condenação capital àquelas acusadas de heresia e mais especificamente de bruxaria, o manual serviu também como discurso afirmador da inferioridade do feminino sob a lógica da propensão natural da mulher ao mal e da sua fraqueza espiritual. O tom excessivamente misógino da obra descortina-se ainda na primeira parte do livro na exposição da *VI Questão* intitulada pelos autores *Por que principalmente as Mulheres se entregam às Superstições Diabólicas* (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 112).

Nesse sentido, parece coerente a afirmação de que o documento aqui analisado não é, em si mesmo e em seus princípios, uma inovação discursiva do século XV. Utilizando-se de diversos elementos de desqualificação da mulher discutidos pelos grandes pensadores da patrística na Alta Idade Média até os textos escolásticos da Baixa Idade Média, passando ainda pela ampla maioria dos pensadores laicos e eclesiásticos do medievo, os mecanismos que tornaram comum o discurso desfavorável à mulher funcionou como modelo de reafirmação do poder do homem durante a construção de um dogma que nasce em meio ao patriarcalismo característico do mundo judaico em que se insere, não devendo-se perder de vista as transformações em curso no mundo romano coetâneo, inclusive em relação às questões do corpo e do matrimônio (LE GOFF, 2006, p. 47).

A releitura exaustiva dos teólogos medievais acerca da impureza e imperfeição feminina colocada em voga pelo *Malleus* não adquire sentido se analisada fora de seu contexto específico: as transformações sensíveis promovidas pela Reforma Gregoriana (séculos XI e XII) e pela instalação de um novo modelo de jurisprudência baseado no método Inquisitivo (século XII). Reflexo de uma Igreja em conflito e ávida da necessidade de restauração e legitimação de seu poder, as crises substanciais dos séculos XIV e XV demonstradas pelo episódio do Cisma Papal em Avignon, a tão comentada por seus contemporâneos escassez alimentar em diversos territórios da Europa Ocidental e o alastramento da peste com consequência demográfica importante evidenciam o momento de produção do documento como um momento de inquietações múltiplas do espírito e do pensamento para o homem do medievo.

Dado contexto fez emergir uma série de discursos que tinham como objetivo descobrir os motivos da ira divina que se abatia sobre o cristianismo e a humanidade em um claro demonstrativo da culpabilidade de alguns que deveriam ser responsabilizados pelos infortúnios que se abatiam sobre a Igreja e o homem. O desenvolvimento de uma demonologia complexa e a afirmação da heresia enquanto

instrumento diabólico utilizado na luta contra a cristandade e a salvação, aliados à prática da magia e do *maleficium* como meio de aproximação e adoração à Satã por mulheres incapazes de refrear seus impulsos imorais, criaram no pensamento do homem medieval um estereótipo desenhado em seus pormenores mais negativos no *Malleus Maleficarum*: a bruxa - adoradora do diabo, sexualmente transgressora, malévola em seu instinto, mulher.

É um fato que maior número de praticantes de bruxaria é encontrado no sexo feminino. Fútil é contradizê-lo: afirmamo-lo com respaldo na experiência real, no testemunho verbal de pessoas merecedoras de crédito. [...] existem três coisas na natureza - as Línguas, os Eclesiásticos e as Mulheres - que, seja na bondade, seja no vício, não conhecem moderação. [...] As mulheres são, por natureza, mais impressionáveis e mais propensas a receberem a influência do espírito descorporificado; e quando se utilizam com correção dessa qualidade tornam-se virtuosíssimas, mas quando a utilizam para o mal tornam-se absolutamente malignas (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 112).

O pendor natural da mulher para o Mal evidenciado nos discursos da Idade Média remontam à Antiguidade Clássica. O mito de Pandora encerra uma visão negativa sobre a mulher, uma vez que, como presente dado aos homens por Zeus, foi a responsável pela introdução de todos os males no mundo. A desconfiança sobre a mulher herdada da antiguidade pelo medievo não só conheceu um prolongamento profundo como possibilitou a criação de novos mecanismos de representação e desqualificação, privilegiando-se a construção de uma imagem pautada em interpretações patrísticas intolerantes em detrimento dos textos bíblicos evangélicos. Um dos modelos representativos do feminino de maior alcance ao longo da tradição eclesiástica medieval diz respeito à afirmação da mulher enquanto herdeira direta de Eva, culpada pela expulsão do paraíso, grande signatária do pecado original. Como responsável pela introdução do pecado no mundo, aproximam-se dela todos

os obstáculos à salvação, constituindo seu corpo em especial matéria de desvio do exercício da razão (NOGUEIRA, 1991, p. 104).

Desde o período de afirmação do cristianismo no Ocidente o livro de Gênesis ocupou lugar de destaque nas discussões teológicas clericais. Os escritores cristãos, entre eles Paulo em seus escritos destinados aos Coríntios, basearam sua argumentação na existência de uma "superioridade natural do masculino" verificada tanto no momento da Criação quanto na fraqueza de Eva quando esta é tentada pela serpente diabólica. Não é incomum encontrarmos padrões discursivos da época que atribuem ao homem o princípio divino da inteligência (*mens*) ao mesmo tempo em que relega-se à mulher o princípio da sensibilidade (*sensus*), na construção de um edifício argumentativo hierarquicamente estruturado a partir da proximidade da razão com Deus (MACEDO, 2002, p. 65).

Para Agostinho (2003), a Criação passa por dois momentos diversificados, ambos descritos no texto de Gênesis com precisão. Em um primeiro momento, Deus teria criado o "homem interior" contendo a natureza humana em sua completude, indiferenciada por sexo, à imagem e semelhança do próprio Deus. "Esta alma tende na direção de Deus e manterá sempre uma relação única e idêntica com Ele" (KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 140). Em um segundo momento da operação divina, a diferenciação sexuada masculino e feminino é vista por Agostinho como um clássico representativo da dependência e submissão da mulher. Dependência no sentido da necessidade da matéria masculina - a costela de Adão - para sua conformação, e subordinação a partir da ótica da proximidade maior do homem com Deus do que da própria mulher, que reflete o homem, e não diretamente Deus (KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 141).

A dependência temporal e material da mulher defendida por Agostinho e, seguindo-o, pela teologia medieval, constitui-se em um dos pilares de sustentação do edifício argumentativo em favor da inferioridade da mulher e da necessidade de submissão desta ao homem, herdeiro da racionalidade e mais próximo da

iluminação divina. Para os exegetas bíblicos do início da Idade Média "foi para ajudar o homem na reprodução e na multiplicação da espécie que Eva foi criada depois dele e da carne dele" (KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 142). A qualidade de auxiliar funda um aparato argumentativo sólido a respeito da preeminência do homem nas relações sociais e conjugais: a prioridade da criação do homem deve ser consagrada na relação de obediência da mulher ao seu esposo, fonte primária de harmonia do casal.

Partindo de uma concepção diversa do texto bíblico, Tomás de Aquino buscou afirmar, no século XIII, a unicidade do gesto divino que criou, em um mesmo instante, alma e corpo, este último dotado de um sexo próprio imediato. Dessa forma, homem e mulher foram criados em um só momento e possuem como característica comum a imagem de Deus. Entretanto o homem, princípio primeiro da espécie, assim como Deus o é para o universo, possui em si capacidades racionais mais vigorosas que a mulher. Sua alma contém a imagem divina de forma mais perfeita e especial.

Se por um lado a essência da Criação humana diferencia-se sobremaneira em Aquino daquela defendida por Agostinho, por outro a finalidade da existência feminina confirma mais uma vez sua função de auxílio: "o bem da espécie quer que a mulher ajude seu marido na procriação, função auxiliar que constitui, na ordem da criação, a finalidade de sua existência enquanto indivíduo sexuado" (KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 143). Mas a semente masculina é tida como, nesse ínterim, a única dotada de virtude ativa no processo geracional, dada sua característica exclusiva de transmitir à matéria a benção divina da espiritualidade, dom da vida. Novamente, a posição de auxiliar ocupada pela mulher coloca-a em um nível hierárquico subalterno, redundantemente inferior.

A retomada, por Tomás de Aquino, da tradição aristotélica acerca da imperfeição do corpo feminino só fez confirmar a regra: macho imperfeito, vaso

depositário passivo no ato da geração, fisicamente enfraquecida, o comportamento da mulher é pautado na incontinência e na dificuldade de compreensão do divino.

No fenômeno da geração, é o homem que desempenha um papel positivo, sua parceira é apenas um receptáculo. Verdadeiramente, não existe mais que um sexo, o masculino. A fêmea é um macho deficiente. Não é então surpreendente que este débil ser, marcado pela *imbecilitas* de sua natureza, a mulher, ceda às tentações do tentador, devendo ficar sob sua tutela (AQUINO, 2005, p. 685).

O resultado desse modelo conceitual é, para o escolástico, a necessidade de que a mulher se deixe guiar e submeta-se à razão viril do homem, única maneira de se garantir uma convivência harmônica, reflexo da vontade divina.

A separação promovida pelos teólogos da Idade Média entre corpo e espírito vai, uma vez mais, causar impactos profundos na interpretação eclesial sobre a sexualidade e a mulher. Para Agostinho (2003), o homem é formado por duas unidades dissociáveis, o *corpo* e a *alma*, sendo a material subordinada à espiritual. No interior da alma, habitam a *animalidade*, que comanda o corpo, e a *razão*, princípio maior do espírito, também em uma relação hierárquica. A *ratio*, ou razão, constitui-se em um princípio essencialmente masculino, *virilis*, enquanto o desejo, *appetitus*, princípio da carne, identifica-se com o feminino. “A mulher, como o homem, é dotada de razão; no entanto, a parte animal, desejosa, predomina nela; ao passo que nele, o racional, portanto o espiritual, prevalece” (DUBY, 2001, p. 48). Como consequência de tal modelo, o homem, feito diretamente à semelhança de Deus, domina como fonte de sabedoria à qual a mulher deve, mais uma vez, obedecer.

É o que Adão descobre quando sai do torpor em que Deus o mergulhou: a mulher é oriunda dele, portanto, lhe é substancialmente semelhante; mas, sendo apenas uma pequena parte dele, naturalmente lhe é sujeita (DUBY, 2001, p. 49).

Nesse contexto, o corpo ganha conotação essencialmente negativa, reflexo imperfeito de Deus, matéria que funciona apenas como invólucro do espírito, o comando da razão. Por ser dela diferenciada, encontra-se com a razão em eterno conflito, obedecendo à princípios de desejo e paixão, próprios da carne. "A encarnação é humilhação de Deus. O corpo é a prisão - *ergastulum*, prisão para escravos - da alma" (LE GOFF, 2010, p. 57). Diante da ameaça provocada pela carnalidade, a sexualidade ganha contornos de pecado, o pecado primordial, que deixa de ser fruto da desobediência, sua causa própria, para transformar-se em sua mais dramática consequência, o sexo. "O pecado original, pecado de orgulho intelectual, de desafio intelectual a Deus, é transformado pelo cristianismo medieval em pecado sexual" (LE GOFF, 2010, 57).

O desprezo pelo corpo e pelo sexo toca assim seu ponto máximo no corpo feminino. Desde Eva até a bruxa dos fins da Idade Média, o corpo da mulher é o lugar de eleição do diabo. [...] Mais ainda que pó, o corpo do homem é podridão. O destino de toda carne é a putrefação e a corrupção. E na medida em que o corpo é uma das metáforas privilegiadas da sociedade e do mundo, também estes estão envolvidos na mesma inelutável decadência (LE GOFF, 2010, 58).

A profecia de Adão torna-se, nas mãos dos eruditos da Idade Média, uma justificativa para a tentativa da Igreja em governar a sexualidade dos fiéis, garantindo a ordem e o controle da carne, inclusive no cenário conjugal. A mulher é também a esposa, a dama, e encontra no controle que o homem exerce sobre ela a maneira de manter-se afastada dos pecados próprios de seu instinto.

O texto do Gênesis vem também reforçar a convicção, sólida como uma rocha, de que a mulher, auxiliar, foi colocada junto do homem apenas para ser "conhecida", tornar-se dama e sobretudo mãe, um receptáculo, uma matriz preparada para a germinação da semente masculina, de que não tem nenhuma outra função que não a de ser fecundada, de que sem esse papel o mundo teria muito facilmente passado sem ela. Enfim, o relato da criação reforçou os mestres que formavam os pregadores na sua certeza: é mais pesado na mulher o pecado da sensualidade, isto é, do pecado, dessa "parte animal" cujo controle cabe à razão, a qual predomina no macho, tal

prevalência conferindo ao masculino o *imperium* sobre o feminino (DUBY, 2001, p. 53).

O pecado de Eva, transformado em pecado do corpo, que tem como consequência direta o sexo, imputa ao corpo caráter de desprezo. Sua conduta, entretanto, não encontra explicação na ingenuidade, mas, ao contrário, na intencionalidade natural de sua ação. Explica-se e exemplifica-se, assim, a propriedade da natureza feminina. Eva não foi levada a pecar pela curiosidade, mas pela cobiça, o desejo de um poder autônomo, o *amor proprie potestatis*. Seu ímpeto primeiro é o de ceder com facilidade a tudo que à tenta. O orgulho e cobiça propostos por Agostinho são transformados, três séculos mais tarde, em explícita concupiscência carnal. O termo sedução ganha contornos claros de sexualidade. Para Beda, o Venerável, monge anglo-saxão do século VII, a serpente não enganou o homem, mas a mulher, por conhecer sua natureza propriamente manipulável e lasciva. A razão só é reduzida diante do prazer carnal, e este encontra-se a florado na mulher. "No século IX, no mundo monástico, a coisa é assim entendida: o pecado é a mulher, e o sexo, o fruto proibido" (DUBY, 2001, p. 55).

A sexualização do pecado original teve consequências fortes para o monasticismo medieval. A Idade Média buscou elencar e objetivizar cada vez mais os pecados da carne, de concupiscência e luxúria, encerrando-os em princípios normativos cada vez mais fechados de sanções e proibições. Para os homens da Igreja, em especial os defensores do modelo ascético, os pecados ligados ao corpo ocupam um lugar de destaque exorbitante dado o irrefreável conflito entre sua natureza carnal e o dever do celibato. O "desprezo pelo mundo, humilhação da carne, o modelo monástico, decididamente pesou muito sobre os costumes e as mentalidades do Ocidente" (LE GOFF, 1992, p. 157).

Se até o século XII a repressão punitiva aos pecados do prazer e da licenciosidade sexual encontra-se sumariamente descrita nos diversos penitenciais produzidos até então, o século XIII marca o compêndio de um novo cabedal de

instrumentalização normativa do sexo e da vida conjugal. Os manuais dos confessores, que aos poucos substituíram os antigos penitenciais, exprimem uma nova e mais tenaz concepção do pecado e da intenção do pecador. A vida monacal passou a experimentar um regramento cada vez maior, assim como a vivência matrimonial e a repressão à prostituição. "Assim os pecadores sexuais fazem parte do mundo dos reprovados, nesta grande operação de exclusão do século XIII" (LE GOFF, 1992, p. 161).

A disseminação dos manuais de confessores deu um tom ainda mais grave ao discurso clerical da Baixa Idade Média. As referências à concupiscência feminina multiplicaram-se e a mulher transformou-se no ápice da tentação. Os autores do *Malleus Maleficarum* conseguiram levar tal interpretação acerca da licenciosidade feminina ao extremo. Legitimando a imagem do sabá enquanto culto demoníaco das bruxas, e afirmando que a "crença em bruxas é tão essencial à fé católica que sustentar obstinadamente opinião contrária há de ter vivo sabor de heresia" (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 49), o manual admite categoricamente a ocorrência de intercurso sexual entre bruxas e demônios seja em suas reuniões secretas, seja como forma de afirmação do pacto e proliferação da bruxaria.

Quanto à forma de as feiticeiras copularem com incubos, cumpre ressaltar seis pontos. Primeiro: quanto ao demônio e à forma que assume - de que elemento é composta. Segundo: quanto ao ato, se é sempre acompanhado da injeção de sêmen recebido de algum outro homem. Terceiro: quanto ao momento e ao lugar, se há momentos mais propícios do que outros para o ato. Quarto: se o ato é visível para as mulheres ou se só as geradas dessa forma é que são visitadas pelos demônios. Quinto: se o ato só é praticado pelas que foram oferecidas pelas parteiras aos demônios por ocasião do nascimento. Sexto: se o prazer venéreo alcançado é mais ou menos intenso (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 231).

Buscando responder de forma satisfatória às perguntas colocadas, Kramer e Sprenger adotam um tom bastante severo a respeito da possibilidade da cópula

entre as bruxas e os demônios se realizarem em especial em reuniões sabáticas e locais sagrados. O sexo adquire nesse contexto simbologia de entrega total das mulheres praticantes de bruxaria ao Mal e de renúncia à fé cristã da maneira mais abominável que se possa imaginar. Se, de acordo com o pensamento teológico proposto, a sexualidade deve ser sumariamente evitada ou praticada saudavelmente apenas no contexto do casamento como cumprimento do dever de procriação, a entrega ao encontro carnal com demônios e o próprio diabo ou a participação em orgias dos mais variados tipos envolvendo parentes próximos e crianças, os ritos sexuais presentes no imaginário e no discurso sobre os sabás das bruxas imputam à heresia um padrão de mácula indissociável do feminino.

Isso porque, levando-se em consideração a representação de um diabo essencialmente masculino, na medida em que se admite o intercuro sexual enquanto princípio padrão da confirmação de um pacto diabólico necessário à manifestação da bruxaria e dos poderes mágicos legados aos participantes do sabá, decorre que tal relação ocorra em esmagadora maioria com mulheres. Pouco comentada e excessivamente condenada pela cristandade medieval, a homossexualidade acabou ficando fora, pelo menos no âmbito do *Malleus Maleficarum*, das atividades orgiásticas que os demônios buscavam ter, preferencialmente, com mulheres. Considerando-se o princípio masculino dos demônios e a fraqueza antes comentada do feminino, que por natureza cede mais facilmente às tentações dos exércitos de Satã, o documento privilegia sobremaneira o feminino quando da prática da bruxaria voluntariamente num movimento de acordo mútuo da heresia com o Mal.

Ao ofenderem a Deus desse modo, maior poder nocivo lhes é concedido, inclusive o de causar males a homens inocentes como castigo, seja nas suas atividades, seja nos seus corpos. Mas a teoria de que as bruxas modernas se acham contaminadas por essa espécie de lascívia diabólica não está consubstanciada apenas em nossa opinião; tal crédito há de ser atribuído ao testemunho abalizado das

próprias bruxas. Hoje, pelo que nos contam, entregam-se a essas práticas não mais involuntariamente, como em épocas distantes, mas sim voluntariamente, revelando a servidão mais abjeta e miserável (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 235).

Mircea Eliade, em *Some Observations on European Witchcraft*, salienta que o problema da demonização da sexualidade não está exatamente na construção do pensamento clerical do medievo, mas na própria gênese do cristianismo (ELIADE, 1975, p. 170). Nesse sentido, as acusações relativas aos encontros e orgias promovidos por membros de seitas heréticas ou mesmo cristãos sectárias obedecem ao mesmo princípio das acusações feitas pelos romanos aos cristãos quando do início de conformação desse novo modelo de crença. Os apontamentos a respeito da promiscuidade dos rituais ligados à bruxaria na Europa Ocidental referem-se a uma reapropriação dos mesmos mecanismos acusatórios que confeccionaram o edifício da demonização da sexualidade pelos círculos judaico-cristãos da antiguidade tardia, para os quais todo tipo de orgia passou a ser considerado satânico e, conseqüentemente, sacrílego, merecendo os mais altos graus de punição e controle.

Entretanto, argumenta Eliade (1975, p. 171), a sacralidade do encontro sexual com a intenção primeira da procriação não poderia ter sido contestada, seja pelo judaísmo, seja pelo cristianismo. É importante salientar que rituais e cerimônias de intercuro sexual livre carregam consigo desde a antiguidade uma forte expressão nostálgica de celebração da condição humana primária e das forças mágico-religiosas que a regiam. No contexto judaico-cristão, tal estado corresponderia ao elemento paradisíaco situado entre a Criação e o momento da Queda. De uma perspectiva religiosa, a tragédia de Adão e Eva implicou a perda da inocência sexual humana e o recurso à interdição da nudez. O que importa, portanto e de fato, não é provar a existência real destes cultos imorais que permearam o imaginário medieval, mas sim compreender que, em última análise, a quebra dos tabus sexuais impostos ao homem de então através de uma conduta negativa e demoníaca representava

para a época a possibilidade de transmutação da própria condição humana divina para uma condição malévola poderosa, contra as quais os homens comuns não poderiam lutar.

As forças mágico-religiosas da proibição das práticas sexuais tentadoras a partir das quais fosse possível a alguém tornar-se bruxa, especialmente através de grandes aventuras rituais sacrílegas, tiveram lugar de destaque no universo do imaginário. A maioria das acusadas de bruxaria afirmaram não sentir prazer em relações sexuais com o diabo. Lendo seus relatos, tais cerimônias parecem-se mais com um rito de iniciação específico do que com uma festa de prazeres. Obviamente, os interrogadores podem ter forçado uma série de confissões por parte das acusadas. [...] Os elementos satânicos das orgias sabáticas talvez não tenham necessariamente existido senão no pensamento de seus perseguidores, forçosamente impostos pela condução dos julgamentos. [...] Entretanto, é também possível que práticas descritas como satânicas tenham sido consumadas e, nesse caso, poderiam expressar uma rebelião individual contra a instituição cristã que havia falhado em seu objetivo de salvação e, mais especialmente, contra a decadência da Igreja e a corrupção da hierarquia clerical (ELIADE, 1975, p. 171).

Em outro extremo da análise acerca dos mecanismos de inferiorização e desqualificação da mulher no medievo a partir da sua natureza licenciosamente sexualizada, encontram-se os discursos idealizadores do feminino que, num exercício constante de busca pelo aperfeiçoamento de sua natureza deveriam primar pelos ideais de santidade e castidade.

Desenha-se, assim, uma longa tradição de temeridade a mulher e a todas as coisas próprias do feminino. A mulher torna-se morada predileta do diabo, dada sua predestinação ao mal. São Bernardino de Siena salienta tal concepção, já bastante comum no século XIV:

Fizeram-na varrer a casa? sim? Façam-na varrer de novo. Fizeram-na lavar as tigelas? Façam-na lavar de novo. Mandaram-na peneirar? Façam-na então peneirar. Ela fez a lixívia? Façam-na preparar em casa. Mas ela tem uma serva! Não importa a servente

[...]. Deixem-na fazer, não por falta de ter quem o faça, mas para aplicar-lhe um exercício. Façam-na velar as crianças, lavar os cueiros e todo o resto. Se não a acostumais a fazer de tudo, ela se converterá em um bom pedacinho de carne. Não a abandoneis às suas alegrias, eu vos digo. Enquanto a mantiverdes ocupada, ela não permanecerá na janela e não lhe passarão pela cabeça outras ideias (Bernardino de Siena apud MONNIER, 1924, p. 198).

O medo da mulher instalou-se, pois, nas consciências medievais, ao mesmo tempo em que se espalhava o pavor do diabo e de suas astúcias. Os sermões das ordens mendicantes, em especial, ajudaram a popularizar um pensamento até então restrito aos círculos eruditos, o da fraqueza e perversidade feminina e sua ligação direta com o Mal. Como instrumento de cristianização, o controle da sexualidade medieval passa também pelo controle da mulher, veículo primeiro da tentação e do pecado.

Teme-se a mulher na mesma medida em que teme-se a sexualidade. O cristianismo deixa de obedecer essencialmente as questões de observância aos ritos para pautar-se na observância da conduta e da moral. O pecado está mais na mulher que no homem e tal fato pode ser bíblicamente atestado. "Adão não foi seduzido, não perdeu a razão. Foi excessivamente terno com sua companheira, absteve-se de feri-la" (DUBY, 2001, p. 57).

Ao mesmo tempo em que a mulher e seu corpo são vistos como responsáveis pela luxúria e o pecado, é preferencialmente dentro do universo feminino que se estabelecem as práticas da magia. Em seu caráter ativo, refere-se à feiticeira em sua tentativa de escape da realidade hostil às suas necessidades e prazeres. Em seu caráter passivo, remete-se à bruxaria e a confluência entre a existência conluio entre o diabo e algumas mulheres.

A atuação da feiticeira dá-se principalmente nos campos do amor e do erotismo. Relacionada sobretudo ao desejo feminino ou ao talento natural da mulher em lidar com as coisas da carne e do sobrenatural, a prática trouxe para o medievo as atividades clássicas de perfumaria e fabricação de venenos, muitas vezes aliados

à conjuração de estrofes que se acreditam possuidoras de poder e eficácia indiscutível. Os encantamentos das feiticeiras tinham como objetivo a solução dos males provocado pelo amor, um amor condenável por sua característica própria de paixão, desejo, concupiscência. São, sobretudo, reações ao desejo reprimido e sufocado pela visão de mundo ascética medieval (NOGUEIRA, 1995, p. 82).

As feiticeiras por vezes acumulavam também funções importantes para a sociedade dentro da qual atuavam. Conhecedoras de princípios e fórmulas medicinais naturais, eram por vezes adeptas das práticas de curandeirismo, muitas vezes o único caminho de acesso ao alívio dos males físicos do corpo, especialmente entre os estratos sociais mais baixos. Circulando entre os níveis mais altos da hierarquia social medieval, e não apenas entre o campesinato, encontravam-se ainda as parteiras, prática comum e recorrente ao longo da Idade Média no acompanhamento e auxílio da gravidez e do nascimento. Esses princípios da feitiçaria, ainda que oficialmente combatidos pelos eruditos da Igreja, fizeram-se presentes e necessários durante toda a Idade Média, persistindo enquanto formas de atuação sobre aspectos até então pouco compreendidos pela ciência em desenvolvimento no ocidente europeu.

Mas a feitiçaria adquire forma tenebrosa quando adentra os espaços da sensualidade. Sua performance sobre os aspectos do prazer são vistas como eminentemente perigosas, pois atuam diretamente sobre o sexo oposto de forma a descontrolá-lo e tentá-lo aos pecados que por si só não cometeriam. No nível do imaginário, a feiticeira participa do mundo do Mal na medida em que lida com os mais baixos desejos e vontades recônditas daqueles que as procuram "possibilitando aos seus 'fregueses' nela [a feiticeira] projetarem as ambições reprimidas por uma 'autocensura' coletiva" (NOGUEIRA, 1995, p. 84).

Como na Antiguidade, além de seus conjuros, confeccionavam venenos, enfeites e cosméticos, ingredientes extremamente necessários para auxiliar, de um modo concreto, os feitiços e

invocações realizados. Mulheres pobres [...] recebiam indivíduos de ambos os sexos em sua casa, para solucionar de um modo ou de outro os males do amor. E a maioria de sua clientela era constituída de mulheres mal-amadas e abandonadas [...]. Enfim, no mundo da feitiçaria encontramos a síntese da sabedoria e dos absurdos da tradição popular onde se embrenham mulheres na busca de soluções para as contradições físicas e mentais - única via de sustentação em uma realidade desesperadora - obtendo o suporte, senão adequado, ao menos psicologicamente efetivo entre a existência e o possível (NOGUEIRA, 1995, p. 85).

O papel ativo do erotismo frente ao universo da magia, em um mundo controlado pelo ideal do ascetismo e da conduta moral rígida, conferiu aos praticantes do *maleficium* uma aproximação perigosa com o mundo diabólico. Essa carga negativa tornou-se especialmente forte no momento em que deixou de representar um referente ativo de feitiçaria para incorporar um mecanismo de passividade da bruxa frente à ação dos demônios que com ela copulavam e através dela agiam. Com o surgimento do conceito de bruxaria ligado essencialmente ao Mal e à demônios, as práticas mágicas vão ganhar contornos de complô, num embate horrendo entre o Bem e o Mal, dentro do qual o diabo busca seduzir e utilizar mulheres em sua empreitada contra o cristianismo, ajudando-as na prática dos crimes mais hediondos e nefastos.

"No limite maior da suspeição contra o sexo feminino, encontramos a bruxaria, construção maior do discurso misógino que elaborou o Ocidente cristão" (NOGUEIRA, 1995, p. 85). A bruxaria tornou-se, nas páginas da teologia católica medieval, a mais acabada forma de demonolatria e inversão dos valores propostos por Deus e mantenedores da ordem universal. Praticada por mulheres perversas, as antigas ilusões causadas pelo diabo transformaram-se em realidades cruéis e ameaçadoras. A bruxaria encerra em suas práticas o mais hediondo crime, a negação ao Cristo e a fé, numa traição sem medidas a Deus, referente máximo da apostasia. Nogueira acredita que, "na questão da bruxaria, encontramos a expressão máxima da misoginia medieval e de suas repercussões". (NOGUEIRA, 1995, p. 86).

A intitulada Questão VI do *Malleus, Porque principalmente as Mulheres se entregam às Superstições Diabólicas*, representa uma síntese do tom misógino presente em toda a obra. Reflexo de um medo patológico nutrido por seus autores em relação ao feminino e à prática da bruxaria podemos encontrar entre os adjetivos que (des)qualificam a mulher: imoderadas, perversas, ambiciosas, amargas, levianas, fofoqueiras, carnaís, impressionáveis, maliciosas, lascivas, crédulas, malignas, mentirosas, indisciplinadas, impacientes, depravadas, descontroladas, vingativas, invejosas (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 406).

Apesar da propensão de todas as mulheres ao mal e suas indiscutíveis fraquezas os autores do manual esclarecem que alguns tipos de mulheres se entregam mais frequentemente à superstição e à bruxaria. Nesse sentido, são três os "vícios que exercem domínio especial sobre as mulheres perversas", verdadeiras praticantes do mal, sendo eles: a infidelidade, a ambição e a luxúria. Todos esses vícios ligam-se, de alguma forma, aos atributos da sexualidade, culminando em pecados de cunho sexual como o adultério, o concubinato e a fornicação.

Cumprir dizer, conforme se demonstrou na Questão precedente, que três parecem ser os vícios que exercem um domínio especial sobre as mulheres perversas, quais sejam a infidelidade, a ambição e a luxúria. São estas, portanto, mais inclinadas que as outras à bruxaria, por mais se entregarem a tais vícios. Como dentre esses três vícios predomina o último, por serem mulheres insaciáveis etc., conclui-se que, dentre as mulheres ambiciosas, as mais profundamente contaminadas são as que mais ardentemente tentam saciar a sua lascívia obscena: as adúlteras, as fornicadoras e as concubinas dos Poderosos (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 123).

A última parte do documento, intitulada *Que trata das medidas judiciais no Tribunal Eclesiástico e no Civil a serem tomadas contra as Bruxas e também contra todos os Hereges*, pode ter sido a mais importante no que concerne à utilização do manual pela Inquisição ao longo da grande caça às bruxas do século XVI. Escrita na forma de considerações a respeito dos instrumentos próprios de um julgamento de heresia,

tais como juizes, tortura, documentos, testemunhas e confissões, o manual encerra uma visão extremista acerca da necessidade de se desmascarar a prática da bruxaria através da utilização legítima da violência (ao nível físico ou mental) de forma a punir exemplarmente as réis, confessas ou não.

Mas quando são conhecidas [as bruxas], aqueles cuja obrigação é processá-las, intimá-las, examiná-las e detê-las devem em todos os aspectos agir de acordo com a natureza dos crimes cometidos para que se chegue a uma sentença definitiva e conclusiva, se quiserem evitar a armadilha da danação eterna por causa da excomunhão que lhes será pronunciada pela Igreja quando falham deliberadamente nas suas obrigações (KRAMER; SPRENGER, 2010, p. 511).

A longa lista de feitos malévolos das bruxas apresentados por Kramer e Sprenger estendem-se desde os mais próximos, amantes, filhos, amigos, parentes, clientes no preparo de filtros e poções ou gestantes até juizes seculares e inquisidores eclesiásticos responsáveis pelo julgamento de seus processos. A bruxaria tornou-se, assim uma justificativa plausível para as mazelas sociais de um período de crise social e econômica que culminou na profunda transformação das consciências e do aparato mental das sociedades cristãs medievais.

É fato que a bruxa não constituiu elemento único do imaginário medieval em sua busca por "bodes expiatórios." As minorias segregadas, judeus, hereges, prostitutas e leprosos continuaram a exercer influência sobre os acontecimentos cotidianos nefastos e em especial na luta travada entre o Mal e a salvação pelo cristianismo da alma humana. O que salta aos olhos no caso específico da bruxaria é o reforço dos mecanismos de desqualificação e inferiorização da mulher trazidos à tona por um dos mais importantes documentos do período, o *Malleus*. A afirmada predisposição da mulher para a prática do mal, embasada nas proposições interpretativas dos textos patrísticos e no aristotelismo em voga em princípios da Baixa Idade Média, encontraram eco nas estruturas culturais de limitação da esfera de ação do feminino, levando muitas mulheres às filas da fogueira inquisitorial.

A diferença cabal entre o discurso presente no *Malleus* e os outros documentos do período está na severidade de suas acusações e a intensidade da repulsa que provoca. É inegável a existência de uma ampla gama de tratados eclesiásticos anteriores ao século XV e que possuem como tema central o Mal e o pecado. Entretanto, em sua maioria, tais discursos não se voltam necessária e deliberadamente ao feminino. Mesmo os escritos que dão conta das relações entre magia, mulheres e o diabo o fazem sob um tom acuado, numa atitude de temor, e não como um ataque ou acusação ao papel do feminino, mantendo-o distanciado de generalizações, invocando o mesmo apenas para as questões específicas da sexualidade. É nesse contexto que devemos entender os apontamentos expressos no *Formicarius*, no *Canon Episcopi* ou mesmo no *Manual dos Inquisidores*. O documento intitulado *Malleus Maleficarum* trata-se de uma culminância e uma deformação: culminância de um discurso histórico sobre a gênese do homem e o papel da mulher enquanto elemento da criação; deformação de um pensamento que extrapola os limites da sexualidade, do erotismo e do pecado para tratar da mulher como um todo, da mulher e sua natureza, do feminino enquanto envoltório de todos os defeitos que podem ser soprados ao ouvido da criatura pelo diabo.

Se o discurso presente no *Malleus* representa apenas o pensamento e a histeria de seus autores ou o afã de toda a coletividade sobre a mulher e a bruxaria, a historiografia ainda não consegue afirmar. O fato é que tal pensamento possui raízes remotas, e surgiu da confluência de uma série de afirmações que juntas deram vida a um cenário caótico e obscuro. Se as acusações de bruxaria fazem-se pontuais até meados do século XIII, com poucas ocorrências de real expressividade no número de julgamentos e condenações, a partir do século XIV avolumam-se em uma crescente rápida e espantosa. É nesse cenário de difusão da repressão que o *Malleus* aparece enquanto manual de reconhecimento e jurisprudência, com ares de ferramenta de salvação. Tanto quanto a própria concepção de bruxaria, o documento é fruto de um processo gradual de representação do feminino, da magia e da

demonolatria que teve origem no mundo clássico e, aos poucos, ganhou contornos mais claros, objetivos e significativos, culminando em um processo estigmatizador de uma minoria que será perseguida com fervor em fins da Idade Média e começo da Modernidade: as mulheres bruxas.

Depreende-se daí, portanto, que a leitura do *Malleus Maleficarum* a partir de uma perspectiva ou abordagem de gênero contribui para o aprofundamento da reflexão a respeito da conformação das estruturas sociais moldadas através e a partir da relação masculino-feminino, possibilitando maior entendimento sobre o próprio período e, em uma perspectiva de longa duração, sobre as permanências e transformações dos discursos que, em diversas sociedades, continuam alimentando estigmas de inferioridade da mulher em relação ao homem.

A naturalização das identidades de gênero pela religiosidade dominante, no ambiente europeu medieval, viabilizou a produção de instrumentos de legitimação da autoridade masculina. Essa tendência à naturalização leva em conta o que se espera de antemão acerca do comportamento de um indivíduo, tomando-se como base sua anatomia biológica. Generaliza-se, pois, o comportamento feminino como propenso ao mal, fraco, pecaminoso, em oposição ao comportamento masculino benevolente, forte, reto em sua relação com Deus. O ápice da representação da natureza torpe da mulher está em seu ímpeto sexual irrefreável que, quando sem controle, provoca o homem ao pecado. A aproximação entre a mulher e o diabo, através da acusação destas de estarem mais dispostas ao exercício do *maleficium*, é produto da reação clerical, transformada em discurso, ao sufocamento dos desejos e impulsos proibidos em um contexto rígido de ascetismo.

Entretanto, este discurso generalizante, que levou à perseguição e condenação de muitas mulheres em fins da Idade Média e início da Modernidade, não pode ser tomado como norteador da práxis social. Ainda que ecoe em diversos níveis e estratos sociais, esse discurso não foi capaz de impedir que muitas mulheres assumissem o papel de protagonistas em sua vida particular ou em suas

comunidades. É necessário que se busque identificar os espaços de atuação da mulher na história, contrapondo-se a vivência cotidiana feminina ao discurso masculino construído sobre ela.

Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA. Confissões. *Coleção Pensamento Humano*. Bragança Paulista: São Francisco, 2003.
- BARSTOW, Anne lewellyn. *La caza de las brujas en Europa*. Girona: Tikal, 1996.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. IN: LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300 - 1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DUBY, Georges. *Eva e os Padres – damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ELIADE, Mircea. Some Observations on European Witchcraft. *History of Religions*, v. 14, n. 3, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- _____. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- HARDY, Ellen; JIMÉNEZ, Ana Luísa. Masculinidad y Género. *Cubana Salud Pública*, Havana, v. 27, n. 2, 2001.
- JÚNIOR, Eduardo C P; SILVEIRA, Fabiano A M; ROBERTO, Giordano B S. Roteiro para leitura do *Malleus Maleficarum*. In: GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa (org). *História do Direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007.
- KLAPISCH-ZUBER, Chistiane. Masculino/Feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. II, Bauru: Edusc, 2006.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum)*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2005.
- _____. A recusa do prazer. In: DUBY, Georges. *Amor e sexualidade no Ocidente*. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- _____. *O Maravilhoso e o Cotidiano no Ocidente Medieval*. Rio de Janeiro: 70, 2010.
- LIEBEL, Silvia. *Demonização da Mulher: a construção do discurso misógino no Malleus Maleficarum*. 2004. 74f. Monografia (Especialização em Pesquisa Histórica) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPR, Curitiba.

- MACEDO, José Rivair. Representações e modelos femininos. In: MACEDO, José Rivair. *A Mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, p. 65-84, 2002.
- MATOS, Maria Izilda S. de. *Por uma história da mulher*. São Paulo: Edusc, 2000.
- MONNIER, Philliphe. *Le Qattrocento*. Paris: [s.n.], 1924.
- NADER, Maria Beatriz. A mulher e as transformações sociais do século XX: a virada histórica do destino feminino. *Revista de História da UFES*. Vitória, n. 7, 1998.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Nascimento da bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes*. São Paulo: Imaginário, 1995.
- _____. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991.
- ORLANDI, Eni p. *O discurso religioso*. In: A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 2006.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2008.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.
- THOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.