

CONSIDERAÇÕES SOBRE AS BRUXAS E SUA PRESENÇA NO FOLCLORE PORTUGUÊS

Paulo César Ribeiro Filho¹

RESUMO: O presente artigo convida a uma reflexão a respeito do fenômeno da caça às bruxas na Europa Ocidental, dos processos histórico-sociais de deslegitimação da figura feminina e posterior cristalização desta personagem nos contos maravilhosos e folclóricos portugueses. Partindo de uma abordagem notadamente histórica, propõe-se aqui uma análise da cruel política religiosa que fundamentou um dos episódios mais sangrentos da história da humanidade, dizimando cerca de cem mil mulheres ao longo de duas décadas. Finalmente, são expostos comentários acerca da figura estereotipada da bruxa e de seu aprisionamento nas páginas de livros infantis a partir do século XVIII.

Palavras-chave: bruxas; contos maravilhosos; folclore.

CONSIDERATIONS ON WITCHES AND THEIR PRESENCE IN PORTUGUESE FOLKLORE

ABSTRACT: This article calls for a reflection on the phenomenon of witch-hunting in Western Europe, the historical and social processes of delegitimization of the female figure and subsequent crystallization of this character in the Portuguese folk and wonderful tales. From a markedly historical approach, we propose here an analysis of the harsh religious policy that justified one of the bloodiest episodes in human history, decimating about one hundred thousand women over two decades. Finally, are exposed comments about the stereotypical figure of the witch and his imprisonment in the pages of children's books from the eighteenth century on.

Keywords: witches; wonderful tales; folklore.

No universo dos gêneros do imaginário, o conto maravilhoso destaca-se como a fonte primordial da literatura morigerante, definido por Bessière (1974, p. 8) como o instrumento da distância pedagógica e do direito. Segundo a autora, a fusão perfeita entre a lição e a imagem só pode ser alcançada quando o presente é recusado. Através de contos de fadas, da reapropriação de mitos, fábulas e lendas folclóricas ou dos relatos de aventuras, o leitor reconhece o entorno dentro do qual está inserido e com o qual compartilha sucessos e dificuldades (FACINCANI; GARCIA. 2007, p. 5). Sabe-se que mesmo na atualidade há comunidades que adotam narrativas lendárias como fator de reconhecimento mútuo e de pertencimento a um mesmo corpo social. A preservação e a difusão da infinidade de histórias

¹ Paulo César Ribeiro Filho é bacharel e licenciado em Letras pela Universidade de São Paulo. Atualmente é mestrando do Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa na mesma universidade. Tem interesse pelo estudo do folclore português sob o viés da religião popular, com ênfase na acepção da figura do Diabo pelo homem do campo. pcesar-rf@live.com.

da literatura oral foram (e continuam sendo, em determinados contextos), devedoras das poderosas redes mnemônicas estabelecidas entre diversos povos durante séculos, até serem recolhidas, estudadas e redigidas por especialistas. Entende-se que lidar com as lendas de uma comunidade, assim como todos os seus ritos, costumes e credices, significa trabalhar com um tipo de produção humana reveladora de moralidades e de paradigmas sociais, além de inesgotável em possibilidades de abordagem.

Ainda segundo Bessièrre (1974, p. 7), o conto maravilhoso é um gênero sociocultural capaz de redimir um universo real rebelde e torná-lo conforme a expectativa do sujeito que representa o homem universal. O conto maravilhoso usa o universo dos fantasmas e da não-coincidência não para romper nossos vínculos com a realidade, mas assegurar a nossa capacidade de compreensão da moral, das leis da conduta e do conhecimento. As redes mnemônicas que sustentam, preservam e difundem as narrativas populares muito têm a dizer a respeito da mundividência de um povo, ou seja, do seu jeito de ver o mundo. É necessário deixar claro que estes textos não devem ser tomados como testemunhos fidedignos de práticas sociais históricas. Quando falamos nas mundividências presentes em narrativas populares, estamos atentando para práticas sociais relativamente recentes no âmbito da história, pois remetem sobretudo à Idade Moderna, período em que os relatos foram recolhidos da boca do povo por especialistas que redigiram e editaram os testemunhos. Com base na ideia de uma memória coletiva dinâmica e exposta a ingerências de ordem política e religiosa, o que se pode afirmar é que as práticas sociais presentes em narrativas orais recolhidas principalmente durante os séculos XVIII e XIX fazem ecoar vozes coletivas que reeditaram temas e ciclos narrativos muito mais antigos, incluindo figuras, costumes e procederes contemporâneos a elas.

Maria Zilda da Cunha² alega que o imaginário sugere traços do mundo social e cultural. As propriedades construtivas do imaginário literário se montam na retomada de outros textos e na revivescência da tradição que rompe e simultaneamente prolonga. O estudo dessa complexa rede semântica permite, de alguma maneira, capturar o que se delineia, ainda que de forma cifrada, nos pensamentos e sentimentos humanos neste e em outros tempos. No tocante ao tema deste estudo, temos que as narrativas populares não ficaram isentas de traços que as relacionam a processos históricos de deslegitimação da figura feminina. Pelo contrário, a reedição de

² Docente do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, onde ministra cursos de graduação e pós-graduação sobre os gêneros do imaginário, literatura fantástica e contos maravilhosos.

contos de fadas e antigos ciclos de narrativas revela indícios de um patriarcado pulsante na Idade Moderna, e que é exposto pela função notadamente moralizante de contos e novelas exemplares que perpetuaram paradigmas femininos subversivos na memória coletiva, associando a mulher à bruxa e aos pecados da lascívia. Brevemente estabelecidas as informações introdutórias a respeito do conto maravilhoso, narrativas populares e redes mnemônicas, e privilegiando uma ênfase cultural mais “deliberadamente antropológica”, um dos paradigmas de abordagem cultural propostos por Stuart Hall, poderemos inferir a seguir alguns pressupostos referentes à deslegitimação histórica da mulher e associação da figura feminina à bruxa e ao Diabo.

“Próximo à árvore estava uma ponte, onde costumava ir o Demônio com as bruxas fazer audiência. Daí a pouco vieram todas, conforme é costume, e estavam perguntando umas às outras o que tinham feito naquele dia” (FRAZÃO, 2000, p. 28). O trecho acima faz parte da narrativa popular portuguesa *O menino sem olhos*, um entre os inúmeros contos que relatam as assembleias realizadas periodicamente entre as bruxas e o Diabo, com destaque para a expressão “conforme é costume”, uma referência à grande recorrência destas audiências para registro das atividades realizadas por estas mulheres. Uma anedota popular portuguesa dá conta de uma briga primitiva entre a mulher e o Diabo, ao que Deus ordena a São Pedro que desça à Terra para apartá-los; o santo corta a cabeça de ambos, mas na hora de recolocá-las faz uma troca, colocando a cabeça da mulher no Diabo e a cabeça do Diabo na mulher, erro que nunca mais pôde ser desfeito. Baseados nestes e em outros casos da “sabedoria popular” é que uma série de estudiosos da antropologia social afirmam que um dos mais poderosos processos de deslegitimação da figura feminina na passagem da Idade Média para a Idade Moderna foi a demonização das mulheres, sobretudo através da imagem da bruxa (MARTÍN, 2013, p. 873), figura social que persiste viva na memória coletiva, como evidenciam as antologias de contos populares.

Vista como sexualmente excessiva na literatura exemplar, a mulher é a grande protagonista dos autos inquisitoriais da Igreja e dos tratados demonológicos. Estudos medievais ressaltam a quantidade notavelmente superior de demônios metamorfoseados em homens, os chamados íncubos, em relação aos femininos, os súcubos, isso por que haveria uma maior facilidade em seduzir as mulheres por conta de sua natureza lasciva, na intenção de reproduzir demônios. Alfonso de Espina, clérigo espanhol autor de *Fortalitium fidei*, tratado de 1467 sobre os tipos de argumentos que devem ser usados por pregadores para combater os difamadores do

catolicismo (judeus, muçulmanos e hereges em geral), afirma que o número de incubos é nove vezes maior que o de súcubos. A literatura pertinente ao tema afirma que tais demônios noturnos visitam os sonhos de homens e mulheres tomando a aparência do seu desejo sexual, seduzindo-os para a realização de atos sexuais. Tal obsessão é causada por desequilíbrios emocionais de ordem sexual daqueles que cultivam ímpetos sexuais danosos e possuem libido desenfreada.

Em sua introdução ao *Martelo das feiticeiras* (Record, 2015), versão em português do *Malleus maleficarum*, Rose Marie Muraro afirma que desde o Gênesis até os nossos dias, a narrativa básica da cultura patriarcal, ou seja, a bíblica, “tem servido ininterruptamente para manter a mulher em seu devido lugar”, perpetuando o paradigma de tentadora do homem, perturbadora das relações do homem com a divindade e epítome da natureza carnal e dos domínios do prazer (MURARO, 2014, p. 16). Afirma ainda que a serpente, antes símbolo da fertilidade e da máxima sabedoria, se transforma no Demônio, fonte de todo pecado. Soma-se a estas informações o fato da gravidade notavelmente superior do adultério feminino frente ao masculino, um reforço à ideia de propensão natural da mulher à sensualidade e perversão, ainda que o sétimo dos dez mandamentos escritos pelo dedo do próprio Deus seja universal, “Não adulterarás”. Yolanda Martín (2013, p. 875), pesquisadora espanhola ligada ao movimento feminista e estudiosa dos processos de rebaixamento sofridos pela mulher ao longo da história, alega que o cristianismo bíblico estigmatizou a sexualidade pelo caráter pecaminoso do prazer sexual sem estabelecer diferenças de gênero, ainda que o castigo pela realização do pecado seja notavelmente mais agressivo se cometido por mulheres. A pesquisadora cita o sociólogo e antropólogo mexicano Roger Bartra ao definir o patriarcado como uma “rede imaginária de poder”, que mediante a deslegitimação dos elementos considerados transgressores, “permite implantar estratégias de controle e repressão que a longo prazo contribuem para o reforço das estruturas do sistema” (MARTÍN, 2013, p. 876). Neste sentido, podemos afirmar que as bulas papais e os inúmeros tratados demonológicos medievais lançados no frenesi de caça às bruxas foram fundamentais para centralizar, organizar e reforçar métodos políticos e ideológicos que pautaram a perseguição sofrida pelas mulheres acusadas de bruxaria.

Enquanto o ceticismo teológico da Alta Idade Média negava a existência de bruxas e definia a feitiçaria como superstição popular, a Baixa Idade Média e os primórdios da Idade Moderna testemunharam a impressão de uma série de tratados que versavam sobre uma crença demonológica alçada ao status de herética. Segundo Jean Delumeau, historiador contemporâneo, autor de *A história do medo no Ocidente* (Companhia das Letras, 1999), a crise

que assolou o século XIV europeu reforçou os medos escatológicos ao trazer consigo a peste, a fome e a marginalização daqueles que se viam expostos à crise do sistema feudal. Esse “sentimento generalizado de medo, de pânico ante um fim iminente”, teve como resposta a elevação da religiosidade popular a patamares nunca antes vistos. Neste sentido, segundo o historiador, as duas reformas religiosas (Católica e Protestante) buscaram, entre outras coisas, promover um casamento oportuno entre a religião vivida pelo povo pobre, cheia de magismos, elementos pagãos e supersticiosos, e aquela pregada pelos teólogos, clérigos e doutores da Igreja.

Laura de Mello e Souza faz considerações importantíssimas a respeito do fenômeno de caça às bruxas na Europa Moderna. Em sua obra *A feitiçaria na Idade Moderna* (Ática, 1987), a historiadora cita Lucien Febvre, estudioso da história das mentalidades, e o inglês Hugh Trevor-Ropes para declarar que na Europa do século XVI nada parecia impossível aos homens, pois estavam fadados a acreditarem, e que a crença em bruxas era indissociável da filosofia da época (MELLO E SOUZA, 1987, p. 6-7). O *Malleus maleficarum* é considerado o mais importante tratado publicado no contexto da perseguição às bruxas do Renascimento. Sua primeira publicação é alemã e data de 1487, mas logo recebeu inúmeras novas edições por toda a Europa, tornando-se fundamental nos julgamentos de pessoas acusadas de bruxaria ao longo de duzentos anos. O *Malleus maleficarum* foi compilado e escrito pelo inquisidor dominicano Heinrich Kramer, com a colaboração de James Sprenger, também inquisidor. Intencionando investigar e punir atos de bruxaria em território alemão, Kramer recebe aprovação papal com a bula *Summis desiderantes*, promulgada por Inocêncio VIII em 5 de dezembro de 1484, considerado o principal documento papal sobre a bruxaria. Ainda que desaprovado pela Universidade de Colônia (9 de maio de 1487) por ser considerado instigador de atos antiéticos e contrário à fé católica, o *Malleus maleficarum* foi largamente utilizado pelas cortes ditas seculares. A Igreja adicionou o livro ao seu *Index Prohibitorum* pouco depois da publicação, mas, apesar disso, o número de reimpressões feitas sob a legitimidade da bula papal não parou de crescer; estima-se que entre 1487 e 1663 o *Malleus* tenha sido reimpresso em mais de vinte edições.

Jeffrey Burton Russell, historiador norte-americano e um dos principais medievalistas e estudiosos da religião, baseia-se no *Malleus* ao afirmar que a bruxaria foi considerada o mais vil de todos os crimes, digna da punição mais severa por atentar diretamente contra Deus (RUSSELL, 1972, p. 232). O referido tratado demonológico aponta quatro características

fundamentais que definem a prática como a mais abominável das heresias: a renúncia da fé cristã, o sacrifício de crianças não-batizadas ao Diabo, a entrega de corpo e alma ao Diabo e a relação sexual com os íncubos³. As discussões a respeito da bruxaria atingiram níveis de depuração impressionantes. A opinião consensual era a de que figuras mitológicas como Circe e Medéia não eram bruxas, e sim feiticeiras, diferenciadas por não realizarem pactos com o Demônio; eram fabricantes individuais de poções mágicas e encantamentos utilizados para situações corriqueiras do dia-a-dia. A bruxa, por sua vez, sujeitava-se ao Diabo através de um pacto e era por ele escravizada, passando a conjurar demônios que as auxiliavam em suas atividades maléficas. Suas práticas eram coletivas, e juntas formavam uma espécie de seita demoníaca (MELLO E SOUZA, 1987, p. 12).

Outras discussões davam conta dos poderes sobrenaturais das bruxas. Os primeiros tratados sobre bruxaria afirmavam que as bruxas eram capazes de atravessar portas fechadas. A fim de “evitar ideias supersticiosas”, tratados posteriores passaram a afirmar que as bruxas não atravessavam portas, mas eram seus ajudantes demônios que abriam e fechavam as portas numa velocidade maior do que um piscar de olhos. Finalmente, para evitar de uma vez por todas a superstição de que bruxas poderiam atravessar objetos sólidos, foi adotada a “explicação racional” de que elas conseguiam entrar nas casas descendo pela chaminé (RUSSELL, 1972, p. 236). Além disso, foram feitas muitas associações de características de deuses da mitologia greco-romana às bruxas e ao Diabo. Alguns relatos de assembleias de bruxas (ou *sabbats*) especificam o dia de encontro como noites de quinta-feira, uma alusão à tradição folclórica de celebrar festas no dia de Júpiter. As assembleias de bruxas eram presididas pelo próprio Diabo, que poderia estar metamorfoseado em diversas formas, sendo a mais comum uma cabra com três chifres. Mello e Souza (1987, p. 22) afirma que, para ir ao sabbat, “as bruxas se esfregavam com unguentos especiais dados pelo Diabo ou confeccionados segundo receitas diabólicas, expressamente aviadas para esse fim”. Nestas reuniões, a fim de subverter os ritos católicos oficiais, o Diabo era adorado com rituais de orgias homossexuais e beijos em seu ânus. Dizia-se ainda que, assim como o Diabo, a bruxa seria capaz de se metamorfosear em animais, notadamente em corujas, numa referência a Atena, deusa grega da sabedoria; já o garfo de três pontas do Diabo teria origem no tridente de Poseidon. Estas e outras associações tinham como clara finalidade a demonização de elementos da cultura pagã presentes no imaginário popular.

³ Jeffrey Russell atenta para o fato de que a união sexual com o Demônio ainda é rara antes do século XVI. Tal constatação reafirma o posicionamento de Delumeau citado anteriormente.

É consenso entre os historiadores elencados neste estudo que a figura da bruxa também foi tomada como o principal bode expiatório no que se refere à mortalidade infantil; se um bebê que nascera gordo e saudável de repente parasse de mamar e recusasse alimento até definhar, certamente uma bruxa o havia chupado (MELLO E SOUZA, p. 18). A realidade cruel de caça às bruxas também as associava ao infanticídio, já que os tratados afirmavam que o sacrifício de crianças não-batizadas a Satã era uma das maiores formas de adorá-lo. As bruxas iniciantes deveriam matar crianças com idade inferior aos três anos de idade, geralmente chupando seu sangue em seus berços; tal crendice estaria ligada a um fenômeno ainda atual chamado de “crib deaths” (mortes no berço) (RUSSELL, 1972, p. 236).

Em *O fradinho da mão furada*, conto popular português que teria inspirado as *Obras do diabinho da mão furada*, narrativa manuscrita de autoria anônima, às vezes atribuída ao Judeu, é descrita uma audiência das bruxas com o Diabo. O conto fala de um soldado muito cansado e com frio que caminhava solitário numa estrada quando encontra uma mulher a quem pede agasalho. Diante da recusa, o soldado então lhe pergunta se havia naquela região alguma casa onde pudesse abrigar-se, ao que a mulher responde que sim, que havia uma casa muito grande, mas que era desabitada, “porque diziam que lá andava o Diabo”. Cético e destemido, o rapaz dirige-se ao local. A passagem a seguir relata o aparecimento do Diabo e das bruxas:

À meia-noite, ouviu muito barulho pela chaminé, e entrou-lhe pelo quarto dentro um frade, com as mãos metidas nas mangas do hábito [...] Daí a pouco começaram a vir muitos vultos negros que vinham beijar a mão furada que o frade lhes apresentava. E cada um dos vultos, que eram bruxas que iam todas nuas, untadas de preto, começou a dar conta do que tinha feito [...] Uma dizia que tinha chuchado um menino por baptizar, e o frade não lhe ralhou. Outra disse que tinha chuchado um menino baptizado, e ele também não lhe ralhou. Veio outra e disse que tinha chuchado um menino por insupiar [sem ser baptizado em casa, apenas nasce], e o frade ralhou-lhe muito. Cada uma das outras começou, à proporção, a dar contas, e depois acabou-se a audiência. (FRAZÃO, 2000, p. 68)

Apenas neste trecho é possível constatar uma série de elementos presentes nos tratados de bruxaria e que foram mencionados anteriormente: a entidade que entra pela chaminé, a metamorfose das bruxas, neste caso em vultos negros, o corpo untado para a audiência e o relato de crianças que foram chupadas. É com base nessa façanha cruel das bruxas, que a lenda da ponte da Mizarela, que passa sobre o rio Rabagão e teria sido construída pelo Diabo, relata um “antiquíssimo costume” dos povos da região: com medo de que seus filhos morram no berço ou já nasçam mortos, as mães passaram a batizar as crianças ainda dentro do ventre. Em *As feiticeiras da ponte de Palheiros*, um almocreve vê-se enganado pelo amigo e, sem dinheiro,

vai se esconder em uma casa abandonada próxima à ponte de Palheiros. Durante a noite, vultos começam a entrar na casa e logo se materializam em forma de bruxas. Em seguida aparece um fecho de luz, que era o Diabo, dando início à audiência. As bruxas contam as atividades que desempenharam nos últimos dias, além de confiar ao Diabo os procedimentos que deveriam ser feitos para reverter seus encantamentos. No conto popular *A fonte do Diabo*, a tradição popular relata a existência de um espírito maligno no centro da Praça da Fonte, na vila de Cuba, posteriormente demolido. Naquele local reuniam-se duendes, espectros e fantasmas, além de bruxas, que depois das reuniões passavam a se introduzir nas casas para fazer malefícios. Quem passasse por aquele local sem rezar ou fazer o sinal da cruz era agarrado pelo Demônio e afogado.

Há um grande número de narrativas populares portuguesas que relatam o aparecimento de bruxas e suas aventuras maléficas. A fim de encerrar a apresentação de textos maravilhosos com um conto notavelmente exemplar, elege-se aqui *As três cidras do amor*. Recolhida por Teófilo Braga e Consiglieri Pedroso na região do Porto, este conto é, segundo o primeiro, um conto universal com variantes locais, modificado quanto aos frutos nativos e prediletos de cada terra, ou seja, ao invés de cidras, há variantes que as substituem por laranjas ou até mesmo nozes. A realidade mágica e o elemento maravilhoso da metamorfose podem ser usados para classificar a narrativa como um conto de fadas. Uma das características que dá o tom do local de recolha do conto é o nome dado à bruxa na versão de Braga: Maria.

O conto se inicia com a descrição do encontro entre um príncipe e uma velha, muito provavelmente uma feiticeira. Feiticeira, não bruxa, pois não há a depreciação da figura da anciã:

Era uma vez um rei que tinha um filho, o qual era muito amigo da caça. Um dia, quando andava nuns campos, encontrou uma velhinha muito aflita e com muita fome. O príncipe não levava dinheiro, mas trazia de comer para enquanto andasse por fora. Chamou os criados e mandou dar de tudo à velhinha. Ela comeu, bebeu, e, depois de estar farta, agradeceu muito ao príncipe, dizendo-lhe:

— Não vos posso mostrar a minha gratidão de outra maneira, porque nada tenho; mas aqui tendes estas três cidras, em sinal do meu reconhecimento.

As maçãs entregues pela velha são mágicas e cada uma delas faz surgir uma princesa. A terceira princesa é a mais bela e formosa. O príncipe se apaixona e pretende levá-la ao castelo. Porém, diante da fraqueza da donzela, decide voltar sozinho e buscar uma carruagem para

carregá-la. Sozinha, a bela jovem encontra-se com uma bruxa. O contraste nas descrições da anciã e da bruxa fica evidente na passagem que narra o aparecimento desta última:

Daí a um certo tempo apareceu uma negra muito feia, que vinha buscar água à fonte, para o seu senhor [...] A negra, como era bruxa, começou a fazer ainda mais festas à menina e a dizer-lhe:

— Anda cá, minha menina, deixa-me ao menos catar-te a cabecinha!

Tanto fez, tanto fez, que a menina desceu. A negra, assim que apanhou a menina, principiou a fingir que a catava e a fazer-lhe muitas perguntas a respeito do príncipe, a que a menina respondia com toda a verdade. A negra, assim que soube tudo, tirou um grande alfinete que tinha pregado em si e espetou-o na cabeça da menina. Imediatamente a menina se transformou numa pomba e desapareceu.

Evidencia-se o cruel paralelismo entre os adjetivos negra, feia, bruxa e fingida, enquanto do outro lado encontra-se a que é branca, formosa e verdadeira, associada à figura da pomba, com todos os outros adjetivos culturalmente simbolizadas por esta ave. Sabe-se que nos dias atuais os contos de fadas e lendas do folclore são lidos sobretudo para crianças, como literatura exemplar, morigerante e de formação. Temos que as apreciações negativas no que se refere à aceção da figura da mulher negra são uma das fontes primordiais de discriminação endossada pelos processos oficiais de deslegitimação desta figura. O desfecho da narrativa é dos mais cruéis; as variantes de Consiglieri Pedroso (1) e Teófilo Braga (2) diferem quanto à atribuição do castigo:

(1) O príncipe ficou muito admirado de a ver, e a menina contou tudo o que a negra lhe tinha feito. O príncipe mandou matar a negra e da sua pele fazer um tambor, e dos ossos uma escada para a menina subir para a cama. Depois, casou-se com a menina e foram muito felizes.

(2) O príncipe levou-a para o palácio, como sua mulher e diante de toda a corte perguntou-lhe o que queria que se fizesse à preta Maria. Pediu que se fizesse da sua pele um tambor, para tocar quando fosse à rua, e dos seus ossos uma escada para quando descesse ao jardim.

Há nos contos de fadas uma constante figura feminina subversiva. Ao contrário das princesas imaculadas e até ingênuas, as madrastas, rainhas más, irmãs ranhetas e bruxas invejosas estão sempre por perto, servindo de contraponto para a formulação de moralidades e exaltação de valores estéticos determinados pelas já mencionadas “redes imaginárias de poder”. A boa princesa é bela aos olhos, muito magrinha, de cabelos e olhos claros, pele branca como a neve, de fala serena e canto como dos pássaros. Já as antagonistas são mulheres de meia idade ou idosas, gordas, de cabelo desgrenhado, negras, de fala estridente e natureza carnal. O grande número de narrativas que versam a respeito de princesas-diabo e príncipes-diabo dão conta de

um mesmo mote narrativo: o da rainha que não consegue ter filhos herdeiros e para isso vai até as últimas consequências, chegando sempre, direta ou indiretamente, ao pacto demoníaco. A falta de senso da mulher e sua inclinação natural à paixão por riqueza e poder fazem dela a parceira número um do maior agente do mal.

Laura de Mello e Souza (1987, p. 16) afirma que a figura estereotipada da bruxa que assombra a imaginação infantil nos contos de fadas (velha, enrugada, vesga, desdentada, etc.) já se encontrava definida no início da Época Moderna. Isso porque as “mulheres sozinhas, solteironas ou viúvas constituíam a maioria das acusadas nos processos que se desenrolaram na Europa de então”. A suspeita era ainda maior se fossem feias e velhas:

“Pobre, sem família, geralmente viúva, ela vive retirada e não participa das atividades comuns. Seu isolamento, o mistério de que a cercam, o poder que passam a lhe atribuir farão dela um ser temível. Os pais proibirão os filhos de se aproximarem de sua casa, de aceitar o pão ou maçã que ela lhes oferecer”. Como se vê, os cuidados com que os Sete Anões cercavam Branca de Neve, proibindo-a de falar com velhas ou delas aceitar frutas, se ancoravam em tradição corrente na Europa pré-industrial.” (MELLO E SOUZA, 1974, p. 16)

Situa-se nos primórdios do século XVIII o momento histórico em que os contos de fadas e demais narrativas folclóricas deixam de ser preservados exclusivamente pela transmissão oral. A bruxa, agora personagem ficcional literária, torna-se inofensiva nas páginas dos livros infantis. Com o fim das fogueiras e enforcamentos, a bruxa foi “aprisionada nos textos, engastada nas gravuras, tentando botar medo com caretas muitas vezes pouco convincentes”. Thompson (1998, p. 51) declara que a cultura popular do século XVIII inglês era notavelmente distinta e já distanciada da cultura das elites. O povo possuía seus rituais, festivais e superstições próprias, e o “domínio mágico” dos paradigmas religiosos oficiais sobre o povo já estava enfraquecido. Não seria equivocado afirmar que este quadro de aparente declínio da ingerência social do cristianismo católico oficial está presente em praticamente toda Europa Ocidental. O historiador sugere o retorno do sincretismo característico do alto medievo ao afirmar que o clero oitocentista passou a “encontrar maneiras de coexistir com as superstições pagãs e heréticas de seu rebanho” e, mesmo contra a vontade dos teólogos e epítomes da religião, o padre que atuava junto às camadas mais populares “aprende” que muitas das crenças e práticas do folclore são inofensivas, além de facilmente cristianizadas tendo por objetivo enfatizar a autoridade da Igreja nestes estratos. Neste século XVIII, a antiga crença na existência de bruxas e em crimes de bruxaria “cedeu lugar ao ceticismo, que passou a ridicularizá-la”:

Neste contexto, acreditar em bruxas tornou-se algo risível, próprio de pessoas ignorantes, incultas, desprovidas de discernimento e de razão, que tornava-se instrumento de poder; segundo o historiador Lynn Thorndike, as bruxas não tinham biblioteca, eram tributárias da cultura popular e basicamente oral. Foi assim que o século XVIII deixou de temer as bruxas [...] O ceticismo ilustrado ante as superstições populares não se manteve, entretanto, alheio a elas. Voraz, incorporou-as nas páginas coloridas das histórias da carochinha, deslocando-as do contexto original, oral, alterando-lhes o sentido e infantilizando-as. Talvez essa tenha sido a forma encontrada pelo inconsciente coletivo para colocar uma pedra sobre um dos episódios mais terríveis da história do homem na Terra. Hoje, só crianças acreditam em bruxas, espreitando da janela o vulto escuro que cavalga a vassoura pelos ares afora. (MELLO E SOUZA, 1987, p. 34-36)

Visto por alguns historiadores como um episódio de luta feroz entre a cultura erudita e a popular, entre a religião oficial e a magia das crendices do homem do campo, a caça às bruxas foi, em última análise, um movimento engendrado por estratos sociais urbanos contra as culturas e saberes populares campestres, visando sobretudo o rebaixamento da figura feminina. Hoje presentes do imaginário popular como personagem de contos de fadas, as mulheres acusadas de bruxaria sofreram perseguições que caracterizam um dos episódios mais sangrentos e cruéis da história do homem: estima-se que mais de cem mil mulheres tenham sido mortas sob o julgamento da Inquisição, sendo o *Malleus maleficarum* considerado “a bíblia do Inquisidor”. A fim de concluir estas breves considerações a respeito de bruxas, contos maravilhosos e cultura popular, cita-se as palavras do importante historiador e medievalista francês Philippe Ariès, estudioso da família e da infância: “As crianças constituem a mais conservadora das sociedades humanas”, constatou, acrescentando logo depois: “A infância é o reservatório dos usos abandonados pelos adultos” (MELLO E SOUZA, 1987, p. 37).

Referências Bibliográficas

BESSIÈRE, Irene. *O relato fantástico: forma mista do caso e da adivinha*. In: *Le récit fantastique: La poétique de l'incertaine*. Paris: Larousse, 1974, pp. 9-29. Tradução de Biagio D'Angelo. Colaboração de Maria Rosa Duarte de Oliveira.

BRAGA, Teófilo. *Contos Tradicionais do Povo Português*. Lisboa: Texto Editora, 2005.

FACINCANI, Eliane Fernandes; GARCIA, Sílvia Craveiro Gusmão. “Literatura infantil e escola: algumas considerações”. In: *Congresso de Leitura do Brasil da Unicamp*. Anais eletrônicos do 16º COLE, p. 1-17. Campinas, 2007. Disponível em: <http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/sem08pdf/sm08ss02_06.pdf>. Acesso em 30/06/2015.

FRAZÃO, Fernanda. *Viagens do Diabo em Portugal*. Lisboa: Apenas Livros, 2000.

MARTÍN, Yolanda. “Entre conjuros y pactos diabólicos. La proyección simbólica de las mujeres en el discurso demonológico”. In: *Actas del I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013. Disponível em: <digital.csic.es/handle/10261/79849>. Acesso em 10 de julho de 2015.

MELLO E SOUZA, Laura. *A feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

MURARO, Rose Marie. Introdução. In: *Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Record/BestBolso, 2015.

PEDROSO, Consiglieri. *Contos populares portugueses*. São Paulo: Landy, 2001.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *Witchcraft in the middle ages*. New York: Cornell University Press, Sage House, 1972.

THOMPSON, E. P. “Costume e Cultura”. In: *Costumes em Comum*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Recebido em: 25/01/2016

Aceito em: 21/12/2016