

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

Eduardo Leote de Lima

**O DEMONÍACO NO PROTESTANTISMO: ANALISANDO A
REPRESENTAÇÃO DO DIABO EM LUTERO E CALVINO – SÉCULO
XVI**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Santa Maria, RS
2021

Eduardo Leote de Lima

**O DEMONÍACO NO PROTESTANTISMO: ANALISANDO A REPRESENTAÇÃO
DO DIABO EM LUTERO E CALVINO – SÉCULO XVI**

Trabalho apresentado ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração História, Poder e Cultura, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para a aprovação e obtenção do título de **Mestre em História**.

Orientador: Prof. Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

Coorientador: Leonardo Breno Martins

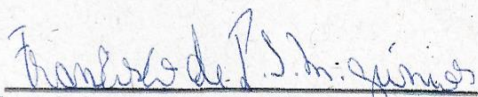
Santa Maria, RS
2021

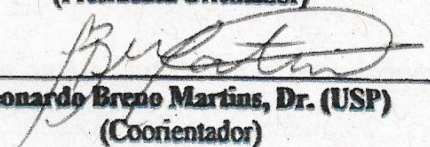
Eduardo Leote de Lima

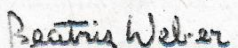
**O DEMONÍACO NO PROTESTANTISMO: ANALISANDO A
REPRESENTAÇÃO DO DIABO EM LUTERO E CALVINO – SÉCULO XVI**

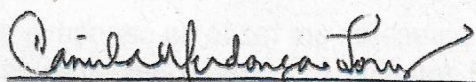
Trabalho apresentado ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração História, Poder e Cultura, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para a aprovação e obtenção do título de Mestre em História.

Aprovado em 31 de março de 2021:


Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)


Leonardo Breno Martins, Dr. (USP)
(Coorientador)


Beatriz Teixeira Weber, Dra. (UFSM)


Camila Mendonça Torres, Dra. (USP)

Santa Maria, RS
2021

Lima, Eduardo Leote de
O Demoniaco no Protestantismo: Analisando a
Representação do Diabo em Lutero e Calvino - século XVI /
Eduardo Leote de Lima.- 2021.
135 p.; 30 cm

Orientador: Francisco de Paula Souza de Mendonça
Júnior

Coorientador: Leonardo Breno Martins
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em História, RS, 2021

1. Demônio 2. Representação 3. Reforma Protestante 4.
História Cultural 5. Psicologia I. Mendonça Júnior,
Francisco de Paula Souza de II. Martins, Leonardo Breno
III. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, EDUARDO LEOTE DE LIMA, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

AGRADECIMENTOS

Mais uma etapa concluída. Após dois anos desde que ingressei no mestrado – dois anos que em muitos momentos pareceram uma década, e, em outros tantos, apenas algumas semanas – sinto que amadureci muito mais nesse período do que nos cinco anos de graduação que o antecederam. Amadurecimento esse que foi não apenas enquanto historiador, ao me sentir muito mais seguro e confiante quanto à minha pesquisa e minha profissão, mas também pessoal – e nada como um isolamento social que já alcança um ano em meio em uma pandemia para te fazer refletir sobre quem você de fato é e quais são suas prioridades. Portanto, depois de dois anos de dificuldades, e muitos surtos, mas também tempos em que eu conheci pessoas novas e incríveis, ou em que eu fortaleci laços com gente que conhecia de longa data, e que tornaram a caminhada muito mais fácil, não posso deixar de agradecer imensamente a todos e todas que foram tão essenciais para que eu chegasse até aqui.

À minha mãe, Claudia, porque eu certamente não teria conseguido chegar até onde cheguei sem todo o amor, carinho, confiança e suporte que você me deu. Por ter sempre confiado e acreditado em mim, no meu potencial e no meu futuro em momentos em que até mesmo eu duvidava, um obrigado do tamanho do mundo, e do amor que eu sinto por você.

À minha irmã, Éllen, que me aguentou também todo esse tempo e me ajudou, muitas vezes sem perceber, a escapar dos problemas, me fazendo rir até mesmo nas situações mais absurdas! As coisas não seriam a mesma sem você, maninha!

À minha família como um todo, em especial à minha avó e meu tio, em quem achei especial apoio e que sempre sentiram orgulho das minhas conquistas!

Aos amigos e às amigas que o mestrado me proporcionou conhecer ou estreitar laços. Nunca em um milhão de anos eu imaginaria que encontraria um grupo que eu amasse tanto e que acolhesse tão bem meu temperamento um tanto difícil. Rau, com quem compartilho todos os momentos felizes e tristes, todos os surtos e decisões, e que sem dúvida foi essencial para que os últimos meses fossem suportáveis. Mesmo à distância, nossas conversas tornavam meus dias mais leves. Arthur, que me entende de formas que ninguém mais consegue, o que é ao mesmo tempo reconfortante e assustador, principalmente diante de como esse menino é. Diene, essa pessoa extraordinária que me inspira e me ensina muito sobre a vida, mesmo não nos falando com a mesma frequência com que conversávamos em tempos presenciais.

Um agradecimento especial também aquelas pessoas que compartilharam comigo o ano de 2019 nas aulas de mestrado, e que infelizmente 2020 impediu de nos encontrarmos de novo: Camila, Marcos, Tiago, Nicole, Vivi, adoro vocês. Outras pessoas, que apesar de agora

distantes e não só por conta da pandemia, ainda assim tem lugar garantido no meu coração: Carol, Pedro, Farret, Luigi, Richard. A todos vocês e tantos outros: vocês me ajudaram a ser quem eu sou hoje e eu amo vocês por isso!

Aos amigos de longuíssima data, Guilherme, Karol, Bruno: perdoem-me por ter me esquecido de citá-los nos agradecimentos do meu TCC. Esse crime foi de fato gravíssimo, mas espero que possa me redimir dizendo que o Eduardo que escreveu essas páginas, que foi capaz de vencer todos os obstáculos, de engolir o medo e encarar as coisas de frente, de defender as bandeiras que são fundamentais para nosso futuro, só existe por causa de vocês. Vocês são mais do que amigos, são irmãos, companheiros, professores, anjos da guarda. Agradeço ao Gui por sempre ter discutido sobre a história das coisas comigo e assim despertado meu interesse por esse campo. À Karol, por sempre me impelir (às vezes de forma bastante impaciente, é preciso dizer) a assumir riscos e por sempre estar lá para conversar quando precisava de um escape. Ao Bruno, que mesmo passando por dificuldades muito grandes nos últimos anos sempre se mostrou presente para conversar. Um profundo obrigado a todos.

Aos funcionários, professores e professoras do curso de história, do PPGH e do prédio 74, cujo trabalho árduo permite que sonhos como o meu e de tantas outras pessoas se realizem diariamente. Um obrigado especial ao meu orientador, Francisco, em quem encontrei não apenas uma grande mente em quem me inspiro, mas também um amigo, e que se mostra sempre disponível e compreensível para conversar. Outro especial ao meu coorientador, Leonardo, que mesmo de tão longe e de uma área totalmente diferente disponibilizou seu tempo e seu trabalho para auxiliar e embarcar de cabeça nas minhas ideias! O presente trabalho, sem a menor sombra de dúvidas, não teria logrado tamanho sucesso sem o auxílio desses dois. Agradeço também à banca, professoras Beatriz e Camila, que me deram retornos incríveis na qualificação, e também confiança para continuar desenvolvendo esse trabalho. Não há nada melhor do que saber que existem pessoas tão capacitadas que torcem por mim e acreditam no meu potencial e no potencial do meu trabalho.

E finalmente, mas não menos importante, um grande obrigado para a universidade pública e de qualidade a qual tive acesso durante todos esses anos, e que é fruto de sucessivos governos que se preocuparam com a educação e com a emancipação do povo brasileiro. Isso proporcionou que eu seja não só primeira pessoa do meu círculo familiar a ter completado uma graduação, um ensino superior, como também o primeiro a ter uma pós-graduação, um título de mestre. Enquanto professor não posso deixar de desejar que todos tenham acesso a

esta mesma oportunidade revolucionária de vida, e que estejamos prontos para lutar por isso se necessário!

Obrigado!

“Um argumento a favor do diabo: É preciso recordar que nós ouvimos só uma versão da história. Deus escreveu todos os livros.”

Samuel Butler

RESUMO

O DEMONÍACO NO PROTESTANTISMO: ANALISANDO A REPRESENTAÇÃO DO DIABO EM LUTERO E CALVINO – SÉCULO XVI

AUTOR: Eduardo Leote de Lima

ORIENTADOR: Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

COORIENTADOR: Leonardo Breno Martins

O presente trabalho busca compreender a representação do Demônio no século XVI a partir das obras de dois autores protestantes: Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564). Nosso objetivo é analisar o processo de individualização da lógica da salvação existente no período e a consequente absorção da figura diabólica para os confins de nossa consciência, elencando como este fenômeno esteve estreitamente ligado com outros, como o estabelecimento de padrões de comportamento, o controle e o autocontrole de consciências e corpos, o estabelecimento de relações de poder e o nascimento da própria modernidade. Desta forma, a pesquisa se realiza a partir de uma abordagem comparativa e ao mesmo tempo complementar das fontes, ou seja, analisá-las de forma a compreender de que forma o Diabo é representado em cada uma e como elas, em conjunto, auxiliam na construção do que foi a ideia de Demônio no período. Ao mesmo tempo, busca-se uma abordagem que represente a interdisciplinaridade entre as áreas de história e psicologia, de forma a considerar o Diabo como fruto das próprias condições históricas de sua criação ao mesmo tempo em que o enxergue como respostas cognitivas às pressões do ambiente. Assim, trabalhamos com um ferramental teórico-metodológico que reúne História Cultural, sobretudo os conceitos de representação e discurso, de Roger Chartier, bem como áreas da Psicologia Social, como o caso da Teoria de Atribuição de Causalidade, e da Ciência Cognitiva da Religião, com a psicologia evolucionista. A pesquisa integra a Linha de Fronteira, Política e Sociedade, do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (PPGH-UFSM), nível de mestrado.

Palavras-chave: Demônio. Representação. Reforma Protestante.

ABSTRACT

THE DEMONIC IN PROTESTANTISM: ANALYZING THE DEVIL'S REPRESENTATION IN LUTHER AND CALVIN - 16th CENTURY

AUTHOR: Eduardo Leote de Lima

ADVISOR: Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

CO-ADVISOR: Leonardo Breno Martins

The present work comprehends the representation of the Devil in the 16th century from the works of two Protestant authors: Martin Luther (1483-1546) and John Calvin (1509-1564). Our objective is to analyze the process of individualization of the logic of salvation in the period and the consequent absorption of the diabolic figure into our conscience, listing how this phenomenon was closely linked with others, such as the establishment of patterns of behavior, the control and the self-control of consciences and bodies, the establishment of power relations, and the birth of modernity itself. In this way, a research is carried out from a comparative and at the same time complementary approach to the sources, that is, to analyze them in order to understand which form the Devil is represented in each one and how they, together, help in the construction than was the idea of Demon at the time. At the same time, an approach is sought that represents an interdisciplinarity between the areas of history and psychology, in order to consider the Devil as the fruit of the very historical conditions of his creation at the same time that he sees him as cognitive responses to the pressures of the environment. Thus, we work with a theoretical and methodological tool that brings together Cultural History, especially the concepts of representation and speech, by Roger Chartier, as well as areas of Social Psychology, such as the case of Casual Attribution, and the Cognitive Science of Religion, with the evolutionary psychology. The research is part of the research line Border, Politics and Society, of the Postgraduate Program in History of the Federal University of Santa Maria (PPGH-UFSM), at the master's level.

Keywords: Devil. Representation. Protestant Reformation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O PRÍNCIPE DAS TREVAS	31
1.1 O MAL ENCARNADO.....	32
1.2 O MAL DESCARNADO	49
2 O PRÍNCIPE DESSE MUNDO	64
2.1 O CREPÚSCULO DO MUNDO.....	65
2.2 O IMPÉRIO DE SATÃ	81
3 O PRÍNCIPE DOS CONDENADOS	96
3.1 UM PESO EM NOSSOS OMBROS: SUSSURROS DEMONÍACOS	97
3.2 UM PESO EM NOSSOS OMBROS: A CONSCIÊNCIA DE SATÃ	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	128
FONTES DOCUMENTAIS.....	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	131

INTRODUÇÃO

O fenômeno que conhecemos como Reforma Protestante pode ser compreendido como mais um capítulo do longo e complexo processo de transição entre o medievo e o início do que entendemos como modernidade. Esse período foi essencial para germinação de representações, discursos e práticas que passaram a atuar como poderosos símbolos constitutivos de uma nova identidade coletiva. Esses novos elementos culturais comuns, em sua tendência unificadora, invadiram os diferentes segmentos da sociedade, se alastraram pela Europa e, junto da expansão marítima, navegaram os mares rumo ao Novo Mundo. Desse modo, sobreviveram, resistiram, transformaram-se, sincretizaram-se. Extrapolaram os limites de tempo e espaço em que foram produzidos, ultrapassaram as fronteiras de religião, política, imaginário, e se firmaram enquanto bases fundadoras de uma cultura que podemos chamar de ocidental. E o fizeram mesmo com as contradições, oposições e concorrências às quais foram submetidas. Foi muitas vezes do conflito dentre diferentes discursos que nasceram representações que permanecem na cultura do Ocidente até hoje.

É este embate um dos elementos que melhor sintetiza o que foi o fenômeno da Reforma. O esforço dos diversos reformadores que atuaram no período, como o monge alemão Martinho Lutero (1483-1546) ou o teólogo francês João Calvino (1509-1564), foi o de contestar ampla e profundamente a doutrina construída pela Igreja Católica ao longo do período medieval, questionando até mesmo a posição que a instituição outorgava a si mesma como mediadora entre a cristandade e Deus. É a partir deste contexto que destacamos a figura do Diabo: construída pelo catolicismo nos séculos finais da Idade Média, a doutrina que cerca sua imagem passou a ser discutida pelo protestantismo no século XVI, em um típico movimento que se apresenta como manifestação desta oposição de ideias que auxiliou a cimentar representações que são definidoras deste fenômeno conhecido como modernidade.

É a partir destas reflexões que desenvolvemos a pesquisa de mestrado intitulada *O Demoniaco no Protestantismo: Analisando a representação do Diabo em Lutero e Calvino – século XVI*. Nas páginas seguintes iremos apresentar uma introdução ao trabalho como um todo, e também seus resultados, condensados em três capítulos. Elencaremos então a estruturação, os objetivos, bem como os pressupostos teórico-metodológicos que norteiam o desenvolvimento de nossa investigação.

O trabalho é relevante a partir do momento que compreendemos como ainda atualmente a representação do Demônio é não só muito presente para determinados agrupamentos religiosos, mas também é mobilizada como parâmetro para separação de bem e

mal e, conseqüentemente, funciona para afirmação de discursos, práticas, instituições, que buscam exaltar aquilo que é bom e apagar o mau. Considerando como isso reflete em elementos significativos de nosso tempo, como estabelecimento de padrões de comportamento, controle e autocontrole de consciências e corpos, relações de poder, torna-se importante olhar para o passado com o objetivo de compreender como o fenômeno da construção da representação demoníaca e sua inserção na nascente modernidade se desenrolou em seu próprio contexto histórico, ao mesmo tempo em que analisamos as reverberações que tais processos tiveram ao longo dos séculos seguintes, até a atualidade.

Para a realização deste trabalho foi escolhido um corpus documental que conseguisse dar conta da elaboração demoníaca nos dois autores pretendidos. Desta forma, foi escolhido, de Lutero, não uma obra específica, mas um conjunto de diferentes documentos – cartas, sermões, comentários teológicos – escritos em sua maioria entre 1517, ano das famosas noventa e cinco teses, até próximo de sua morte, em 1546. Este compilado foi acessado por meio de diferentes locais na internet, e por se tratar de tipos documentais tão diversos, aborda uma variedade de diferentes questões envolvendo as discussões sobre a fé Cristã. As cartas do reformador, de 1507 a 1546, estão presentes no site *Lutherdansk*¹, que reúne uma série de documentações do autor nos mais diversos idiomas. Ainda que a documentação original seja em alemão, nos utilizamos de sua versão em inglês para o desenvolvimento do trabalho. Outro documento fundamental para a pesquisa é o compilado de frases e comentários teológicos reunidos em uma obra denominada *Table Talk*, ou *Conversas à mesa*. A obra é uma coleção de frases de Martinho Lutero em torno da mesa de jantar em sua casa, mas também em outros horários e locais, como caminhadas no jardim ou anotações feitas durante as viagens. É baseado em anotações feitas por vários estudantes do autor entre 1531 e 1544. O documento original também é em alemão, mas é a versão em inglês, acessada pela internet², que nos serviu de fonte.

A segunda fonte é o trabalho mais proeminente de João Calvino, *Christianae religionis institutio*, ou em português *A Instituição da Religião Cristã*, publicada originalmente em 1536. Nela, o autor expõe os objetivos que pretende alcançar e sua visão sobre o que precisava ser mudado no cristianismo, criticando veementemente a Igreja Católica por vender indulgências e manipular os fiéis. Para ele, o ser humano já nasce pecador e só pode ser salvo por meio da fé que manifesta por Deus, sendo que Ele é superior ao mundo real e suas revelações e vontades se apresentam através das escrituras sagradas. O reformador

¹ Acesso em <http://www.lutherdansk.dk/Martin%20Luther%20in%20English.htm>

² Acesso em <http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/Luther%20Table%20Talk.pdf>

também pregava a livre interpretação da Bíblia e criticava qualquer culto a deuses ou santos, senão Deus. Durante o desenvolvimento de sua escrita, as menções ao Diabo são constantes, e, portanto, extremamente úteis para a presente pesquisa. O documento original é em latim, mas utilizamos a versão em português publicada pela editora UNESP.

Assim, o trabalho será dividido em três capítulos. O primeiro, denominado *O Príncipe das Trevas*, e se dividirá em dois momentos: o primeiro, com título *O mal encarnado* se pautará na discussão da relação do Demônio com o Mal dentro do pensamento protestante, levando em conta que a elaboração católica de tal figura esteve profundamente fundamentada na ideia de que esta seria a personificação do Mal. O segundo, com nome *O mal descarnado* discutirá como a crença no poder de Deus colocava a questão em um impasse muito difícil de ser superado. Esta parte do trabalho pensará como os autores Lutero e Calvino relacionam suas representações de Satã a esta problemática.

O segundo capítulo, chamado *O Príncipe deste Mundo*, tratará do período específico dos séculos XIV a XVI e de como os autores enxergam o Diabo a partir dele. No primeiro subcapítulo, *O crepúsculo do mundo*, apresenta de maneira mais detida os processos históricos que se desenrolaram no final do período medieval e no início da modernidade, ao mesmo tempo em que inserimos como os próprios reformadores enxergavam esse momento. Na segunda parte, *O império de Satã*, o desafio foi compreender como os autores pintaram o Diabo como forma de cabeça de um império nefasto e como isso se alinhava com uma tradição de crença no complô satânico que se desenvolvia há séculos.

O terceiro e último, cujo nome é *O Príncipe dos Condenados*, abordará o crescente processo de individualização, seja da experiência religiosa pregada pelo protestantismo, no geral, seja da dualidade característica do cristianismo, no específico. Assim, discutiremos a tendência de cada vez mais se acreditar que cada indivíduo representava uma faceta da luta primordial que atravessava o universo e, deste modo, cada pessoa era um campo de batalha onde bem e mal se digladiavam em busca de hegemonia. No primeiro subcapítulo, *Um peso em nossos ombros: sussurros demoníacos*, falaremos de como se deu o processo de individualização da experiência religiosa como um todo, e da figura satânica em específico, analisando como os autores representam o Diabo em suas obras. No segundo, *Um peso em nossos ombros: A Consciência de Satã*, incluiremos a representação do Demônio no conjunto de transformações do período, decodificando sua importância a partir dos estudos cognitivos e históricos. A escolha desse capítulo para a etapa da qualificação se dá pela importância da temática abordada: ainda que a relação do demônio com o mal, tema do primeiro capítulo, e a presença satânica no mundo, abordado no segundo, sejam também de vital relevância, foram

elementos desenvolvidos no âmago do catolicismo antes de ser foco dos autores protestantes. Estes, quando elaboraram discussões a respeito, já partiram de uma base estabelecida anteriormente a eles. Por outro lado, a individualização de Satã foi a maior contribuição que o protestantismo pôde dar para a temática, o que justifica a decisão por este enfoque na atual etapa da pesquisa. Outro elemento definitivo para a escolha do conteúdo deste capítulo foi a abertura que este deu à possibilidade de diálogo entre história e psicologia, que compõem nosso aparato teórico-metodológico, que veremos em mais detalhes nas páginas seguintes.

PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Como a presente pesquisa trata de representações, discursos e práticas, a História Cultural passa a ser referencial teórico fundamental e imprescindível para o desenvolvimento da mesma.

A História Cultural foi parte imensamente importante da renovação das abordagens no âmbito da história, inovando no caráter teórico-metodológico ao mesmo tempo em que trazia para o palco dos estudos históricos grupos que eram habitualmente silenciados na narrativa histórica, abordando também elementos das sociedades humanas que uma historiografia tradicional não se preocupava em abordar. Deste modo, fugindo de uma compreensão estruturalista, e recusando-se a lançar seu enfoque somente em aspectos econômicos e políticos como fundamentos ou eixos explicadores, a história cultural nos apresenta toda outra gama de facetas de grupos sociais, cuja compreensão constitui-se fundamental para um entendimento mais amplo dos processos históricos.

O conceito de *representação* é fundamental aqui: ora, entendida a fonte como mero instrumento de mediação entre o fato passado e o entendimento atual dele (diferente de uma visão que pinta a fonte como testemunho verdadeiro do fato), a realidade seria analisada através de suas representações, ou seja, das imagens, dos signos, das figuras que são construídas sobre determinado tempo histórico e que a ele dão sentido. Assim sendo, representação seria o modo como em diferentes lugares e tempos a realidade social é construída por meio de classificações, divisões e delimitações, códigos, padrões e sentidos, que por sua vez criam figuras as quais dotam o presente de sentido (CHARTIER, 1988, p. 17-28).

É fundamental, portanto, compreender que as fontes são dotadas de discursos, pautadas em representações da realidade, e não são a realidade em si mesma – ou apenas

testemunhos totalmente fidedignos e reprodutores dos acontecimentos. Ao contrário, passam por uma mediação de quem a produz, de modo que:

as apreensões de mundo particulares nos fornecem informações sobre os grupos sociais, pois, visando a estabelecer uma comunicação social, os indivíduos classificam, ordenam e hierarquizam a sociedade a sua volta. Desta forma, os grupos apresentam a sua concepção de mundo e seus valores (CHARTIER, 1988, p. 17).

Assim, a utilização da História Cultural permite perceber as *práticas e representações* que conformaram o conteúdo das fontes analisadas, permitindo ver para além do que está sendo dito. Sobre os conceitos grifados acima:

através delas, podemos examinar tanto os objetos culturais produzidos, os sujeitos produtores e receptores de cultura, como também os processos que envolvem a produção e a difusão cultural, os sistemas que dão suporte a estes processos e sujeitos, e, por fim, as normas a que se confirmam as sociedades através da consolidação de seus costumes (BARROS, 2011, p. 38).

Nesse sentido é válido destacar o uso de correspondências, sobretudo do contexto estudado, enquanto fontes históricas. Rosenthal (2012) pontua que podemos dividir as correspondências do período em três categorias: a primeira eram as cartas de importantes homens e mulheres, que eram escritas como documentos literários, pedagógicos e espirituais, ligadas à própria retórica que estes indivíduos dominavam; a segunda eram documentos oficiais de autoridades tanto seculares quanto eclesiásticas, que transmitiam seus desejos, ordens e ações; a terceira, as cartas pessoais e familiares que tratavam dos mais diversos temas possíveis. (ROSENTHAL, 2012, p. 73). Nesse sentido,

a correspondência ajudou a criar um ethos de grupos sociais, a definir novos campos de pesquisa, a satisfazer inquéritos administrativos e a articular sentimentos. Era também um meio importante de coletar e difundir informações, de expressar e criar opinião, especialmente nos séculos XVI e XVII (BETHENCOURT, 2007, p. 4, tradução nossa)³.

Levando tudo isso em conta, e percebendo que estas correspondências também eram instrumentos de trocas culturais, podemos pensar as cartas de Lutero como um conjunto de documentos que, embora grande parte destinados a amigos e familiares, continha não apenas assuntos pessoais, mas também um grande volume de discussões e reflexões teológicas, espirituais e religiosas que eram retrato das disputas do período. De fato, “a intensa disputa teológica do período foi conduzida em grande parte através de livros, panfletos e gravuras - mas a escrita de cartas também foi reforçada como um meio essencial de troca, debate e

³correspondence helped to create an ethos of social groups, to define new fields of research, satisfy administrative enquiries and articulate feelings. It was also an important means to collect and diffuse information, to express and create opinion, especially in the sixteenth and seventeenth centuries

mobilização. Martinho Lutero deixou 3.500 cartas” (BETHENCOURT, 2007, p. 14, tradução nossa)⁴. As correspondências então passam a ser entendidas enquanto portadoras de discursos e representações, mobilizados dentro da narrativa do documento buscando exprimir um determinado conjunto de ideias para o destinatário, mas que são em parte reflexo do contexto em que está inserido, em parte o impacta, ao construir narrativas e atribuir sentido à realidade, formulando a identidade de si e de seu grupo. A representação demoníaca é um exemplo disso nas cartas de Lutero.

Desta forma, utilizamos as fontes de modo a analisá-las em busca de compreender de que forma o Diabo é representado em cada uma e o conjunto delas auxilia na construção do que foi a ideia de Demônio no período da reforma – dialogando ao mesmo tempo, com a representação católica da figura – bem como reconhecer os discursos produzidos a partir destas representações e as práticas que são disso provenientes. Assim, para além da própria representação satânica em si, podemos decodificar, ao menos em parte, o perfil de quem a produziu e de quem a recepta, os fenômenos envolvidos na construção desta representação, todo o discurso religioso que dá sustentação para este processo e, finalmente, a sociedade no qual estes elementos estão inseridos.

Se por um lado a construção da imagem demoníaca foi fruto de seu próprio contexto histórico, por outro ela também foi decorrência de respostas psicológicas das pessoas às pressões sociais e históricas as quais estavam submetidas. Isso porque, ainda que tratemos, como apontamos nos parágrafos anteriores, de representações e discursos, existem elementos que poderíamos identificar como impulsionadores na elaboração desses elementos. Ou seja, o que poderia estar por trás deles, criando-os, movendo-os, transformando-os? Nossa hipótese é que as respostas psicológicas diante da realidade do período compreendem um importante viés explicativo. Ainda mais quando as pesquisas envolvendo História Cultural permitem um diálogo com outras disciplinas, como Sociologia, Antropologia e Psicologia, bem como a ênfase dada aos estudos que tratem de temas como símbolos, sentimentos, imaginários e formas (BURKE, 2005). Nesse sentido, podemos dizer que:

articular uma narrativa do passado e descrever as evidências disponíveis não são suficientes para o estudo histórico. Os historiadores inevitavelmente buscam insights sobre a vida das pessoas comuns, tentam traçar mudanças e transições no curso da história e, em seguida, passam a sugerir interpretações psicológicas dos

⁴ the intense theological dispute of the period was conducted to a large extent via books, pamphlets and pictures - but letters writing too was reinforced as an essential means of exchange, debate and mobilisation. Martin Luther left 3,500 letters.

comportamentos, pensamentos e ações das pessoas do passado (PACHIS; PANAGIOTIDOU, 2017, p. 187, tradução nossa)⁵.

Isso significa que, apesar de certo ceticismo que cerca o uso de outras ferramentas que sejam de áreas que não a história, “os historiadores tomam por certo e usam uma ampla gama de ferramentas cognitivas (por exemplo, metáforas, categorias, conceitos, narrativas) para estruturar seus relatos históricos” (PACHIS; PANAGIOTIDOU, 2017, p. 194, tradução nossa)⁶. Estudos cognitivos então

lançam luz sobre os processos e mecanismos que moldam e modulam o pensamento e o raciocínio humano, fornecendo aos historiadores os meios para examinar e compreender mais profundamente as várias formas e conteúdos moldados por ferramentas cognitivas comuns em diferentes contextos históricos (PACHIS; PANAGIOTIDOU, 2017, p. 194, tradução nossa)⁷.

Além disso, “a tentativa comum dos historiadores de incorporar suas evidências em seus contextos históricos e culturais específicos é insuficiente para a compreensão dessas evidências” (PACHIS; PANAGIOTIDOU, 2017, p. 194, tradução nossa)⁸. Isso porque os próprios contextos precisam também de explicação,

uma vez que não constituem entidades independentes ou hiperinstitucionais que determinam externamente a vida das pessoas [...] Em vez disso, elas são a saída de interações contínuas entre agentes humanos e seus mundos naturais, sociais e culturais externos - interações que afetam constantemente tanto a cognição quanto o mundo (PACHIS; PANAGIOTIDOU, 2017, p. 194, tradução nossa)⁹

Tratar destes contextos históricos e culturais específicos que são, via de regra, diferentes daquele no qual estamos inseridos, suscita uma discussão sobre a questão da alteridade, sempre presente ao estudarmos tempos e culturas diferentes das nossas, e que também ganha outros contornos ao abordá-los com um conjunto metodológico que conte com estudos cognitivos em seu rol de ferramentas. Isso porque, ainda que a alteridade seja necessária para um estudo de diferentes realidades em suas próprias particularidades e contextos, ao mesmo tempo nosso substrato de análise é invariavelmente do nosso tempo e de

⁵ articulating a narrative of the past and describing the available evidence are not enough for historical study. Historians inevitably seek insights into ordinary people’s lives, attempt to trace changes and transitions in the course of history, and then proceed to suggest psychological interpretations of past people’s behaviors, thoughts, and actions.

⁶ historians take for granted and use a wide range of cognitive tools (e.g., metaphors, categories, concepts, narratives) in order to structure their historical accounts

⁷ throw light onto the processes and mechanisms that shape and modulate human thinking and reasoning, providing historians the means to examine and to understand more deeply the various forms and contents shaped by common cognitive tools in different historical contexts

⁸ the common attempt of historians to embed their evidence in its specific historical and cultural contexts is insufficient for understanding this evidence

⁹ since they do not constitute independent entities or hyper-institutions that externally determine people’s lives [...] Instead, they are the output of continual interactions between human agents and their external natural, social, and cultural worlds—interactions that constantly affect both cognition and the world

nossa cultura, ou seja, a lente com a qual olhamos para o outro é sempre centrada em nós mesmos, o que pode levar a constatações consideravelmente equivocadas. Esta problemática não é, obviamente, estranha à área da história, ao contrário, é parte fundamenta de seu trabalho; por outro lado:

A inclusão da perspectiva da ciência cognitiva nos estudos históricos é benéfica por não ser vítima de sobrecarregar a estranheza ou alteridade radical de outras culturas. Da mesma maneira, o equilíbrio - preservado pela suplementação de uma abordagem da ciência cognitiva com sólidos estudos históricos - é a chave para não exagerar as semelhanças encontradas entre as culturas humanas e o pensamento (PETERSEN, 2017, p. 203-204, tradução nossa)¹⁰.

Isso é possível pela percepção de que existem elementos cognitivos que são constantes nos seres humanos, mesmo com as diferenças culturais e temporais que atravessam os diferentes fenômenos sociais ao longo da história. Gaston Bachelard, ao tratar dos elementos materiais em *A Água e os Sonhos* (1998) apresenta a seguinte ideia:

Todos os quatro [tipos de elementos materiais] têm seus fiéis, ou, mais exatamente, cada um deles é já profundamente, materialmente, um *sistema de fidelidade poética*. Ao cantá-los, acreditamos ser fiéis a uma imagem favorita, quando na verdade estamos sendo fiéis a um sentimento humano primitivo, a uma realidade orgânica primordial, a um temperamento onírico fundamental (BACHELARD, 1998, p. 5, grifo do autor).

Sentimento humano primitivo, realidade orgânica primordial, temperamento onírico fundamental. Os termos que buscamos não são estes, mas o sentido geral sim, ou seja, a ideia de que existe uma resposta – que chamaremos aqui de cognitiva, já à luz de nossa utilização da Ciência Cognitiva de Religião – dos humanos, no geral, ao contexto no qual estão inseridos, ao ambiente e seus estímulos diversos, e que se situa em um estágio que seria, para o autor, primitivo, primordial, fundamental, uma vez que seria uma resposta que podemos entender como automática, não necessariamente racional. Na verdade, ao que parece, a principal característica desta resposta é ser priori ao processo de racionalidade, já que o próprio autor defende que:

Na verdade, não vemos a menor solidez numa racionalidade natural, imediata, elementar. Não nos instalamos de chofre no conhecimento racional; não oferecemos de imediato a justa perspectiva das imagens fundamentais. Racionalista? Tentamos *tornarmos* isso, não apenas no conjunto de nossa cultura, mas nos detalhes de nossos pensamentos, na ordem pormenorizada de nossas imagens familiares. (BACHELARD, 1998, p. 7, grifo do autor).

¹⁰ The inclusion of the cognitive science perspective in historical studies is beneficial by not falling victim to overstressing the foreignness or radical alterity of other cultures. In the same manner, the balance—preserved by supplementing a cognitive science approach with sound historical studies—is a key for not exaggerating the similarities found to exist between human cultures and thinking.

Considera-se, portanto, a tendência de a racionalidade não ser algo dado ou existente a priori, mas sim parte de um processo. A partir desta perspectiva, podemos compreender que existe um estágio em nossa relação com o mundo circundante em que tal racionalidade é um aspecto pouco definidor para construção de nossas respostas aos estímulos diversos a que estamos submetidos – em contraste à etapa em que, estando o processo já decorrendo, passa a ser o aspecto que mais o define. Ou seja, o autor defende a existência de uma forma de ler e se relacionar com o mundo que é quase como um reflexo, uma resposta cognitiva, a priori de um processo de racionalidade. Bachelard se refere a isso em relação ao pensamento científico, mas que podemos abstrair para pensar esse processo de racionalidade como qualquer elaboração que ultrapasse os âmbitos desse estágio inicial e apresente um discurso mais coerente, rebuscado e desenvolvido pra se relacionar com tudo o que está em nosso entorno. O elemento religioso poderia ser entendido como um tipo desse discurso.

Stanley J. Tambiah também utiliza da categoria religião, juntamente com as de magia e ciência, como “categorias analíticas gerais para o entendimento de modos de pensamento e de ação” (TAMBIAH, 1990, p. 4, tradução nossa)¹¹. Ainda que o autor elenque o debate acadêmico realizado acerca da abrangência das categorias – ou seja, se essas são existentes em basicamente todas as sociedades a ponto de ser tornarem, no geral, analiticamente úteis – e sobre o conteúdo delas, “suas fronteiras, seus estágios de desenvolvimento e a qualidade da 'racionalidade' que eles retratam” (TAMBIAH, 1990, p. 4, tradução nossa)¹², a preocupação em historicizar estas categorias, evocando suas trajetórias – de congruência ou afastamento – no ocidente demonstram que ao menos nas sociedades ocidentais, sua utilização parece fazer sentido. Isso porque historicamente, as três foram utilizadas para decodificar conjuntos de práticas e discursos que tinha como principal função se relacionar e compreender o mundo. Nosso entendimento, portanto, da religião como processo de racionalidade que extrapole o estágio de respostas cognitivas ao se relacionar com tudo o que está em nosso entorno parece estar em alinhamento com o proposto por Tambiah.

Esta percepção está em concordância com as elaborações da Ciência Cognitiva da Religião. Nesse sentido, os diversos tipos de pressões e estímulos aos quais o ser humano é submetido provocam respostas através de processos cognitivos, pois:

A Evolução nos projetou com um conjunto de habilidades capazes de ampla calibração por informações externas ao organismo, um conjunto de expectativas que levam, por exemplo, à aquisição da linguagem, bem como a várias formas de

¹¹ general analytical categories for understanding of the modes of thought and action.

¹² their boundaries, their developmental stages, and de quality of the rationality they portrait

conhecimento popular [...], que na maioria das vezes nos equipam para lidar com o mundo ao nosso redor (LAWSON, 2017, p. 43, tradução nossa)¹³.

Aquilo que consideramos elementos religiosos seriam, assim, frutos de diferentes processos cognitivos. Porém, é preciso elencar que tais processos não têm como objetivo o estabelecimento de religiões:

A teoria dos subprodutos sustenta que as religiões, como vários outros arranjos culturais, do folclore aos militares, envolvem uma série de sistemas cognitivos comuns (teoria da mente, prevenção de contaminação, reconhecimento de parentesco, competência linguística etc.) que estão em vigor na base de considerações que nada têm a ver uma com a outra e, crucialmente para os propósitos atuais, considerações que não têm nada a ver com religião. Os exercícios dessas capacidades cognitivas em contextos religiosos são subprodutos de seu funcionamento normal (MCCAULEY, 2017, p. 60, tradução nossa)¹⁴

Em outras palavras:

essas capacidades cognitivas existem na mente humana porque permitem que as pessoas lidem com os problemas perenes da espécie. Segue-se, pelo menos de uma perspectiva cognitiva, que nem a religião nem a religiosidade são uma sensibilidade ou padrão de comportamento estável e uniforme (MCCAULEY, 2017, p. 60, tradução nossa)¹⁵

Desta forma, conceitos e preceitos religiosos se configuram enquanto subprodutos da ação de uma série de diferentes, sensíveis e responsivos mecanismos de processamento de informações, específicas do contexto em que o indivíduo está inserido, mas que nem mesmo trabalham de maneira unificada (LAWSON, 2017, p. 36).

Por exemplo, a detecção de agência era um processo cognitivo diferente do que a sensibilidade ao contágio ou os mecanismos de produção de medo, os quais, uma vez identificados, tornaram-se relevantes para a explicação de várias formas de pensamento e comportamento humano em geral e pensamento e comportamento religioso em particular (LAWSON, 2017, p. 36, tradução nossa)¹⁶.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, portanto, consideramos que as representações, os discursos e as práticas religiosas, no geral, e a respeito do Demônio, no específico, derivam

¹³ Evolution has designed us with a set of capacities capable of extensive calibration by input external to the organism, a set of expectations that lead, for example, to the acquisition of language, as well as various forms of folk knowledge [...], that for the most part equip us to deal with the world around us.

¹⁴ The by-product theory holds that religions, like various other cultural arrangements from folklore to militaries, engage a host of ordinary cognitive systems (theory of mind, contamination avoidance, kinship recognition, linguistic competence, etc.) that are in place on the basis of considerations that have nothing to do with one another and, crucially for current purposes, considerations that have nothing to do with religion. Those cognitive capacities' exercises in religious contexts are by-products of their normal functioning.

¹⁵ these cognitive capacities exist in human minds because they enable people to deal with the species' perennial problems. It follows, at least from a cognitive perspective, that neither religion nor religiosity is some stable, uniform sensibility or pattern of behavior.

¹⁶ For example, agency detection was a different cognitive process than either contagion sensitivity or fear-producing mechanisms, all of which, once identified, became relevant for the explanation of various forms of human thought and behavior in general and religious thought and behavior in particular.

ao menos em parte de processos cognitivos cujos objetivos não são a elaboração desses, mas que tem neles seus subprodutos. Deste modo, buscamos analisar a representação da figura de Satã nos autores protestantes de modo a compreender não só *qual* é esta representação, *como* ela é produzida, apropriada e propagada do ponto de vista da teologia e *em que* contexto ela embasa discursos e práticas que extrapolam o âmbito religioso, mas também o *porquê* de uma figura com as características do Diabo ser a resposta produzida por uma sociedade para desafios próprios de seu contexto.

Podemos evocar, para melhor fundamentar esta perspectiva, uma concepção de Aristóteles, que afirmava que determinado fenômeno ou objeto poderia ser entendido e explicado a partir de quatro diferentes *causas*: 1-materiais, 2-eficientes, 3- formais e 4- finais. Ao pensar em uma cadeira, por exemplo, ela “pode ser de madeira (causa 1), ter sido fabricada de determinada maneira pelo Sr. Smith (causa 2), ter quatro pernas, um assento e as costas dispostas de maneira específica (causa 3) e ser usada para sentar (causa 4)” (HOGAN, 2015, p. 4, tradução nossa)¹⁷. De forma resumida, poderíamos explicar da seguinte maneira, respectivamente: *de que* ou *a partir de qual* material é feito, *porque*, *por quem* ou *pelo que* é feito, *de que forma* é feito e *para que* é feito. Porém, “usar o propósito ou a função do comportamento como causa do comportamento não é científico e deve ser evitado. No entanto, perguntar sobre as consequências ou efeitos do comportamento levanta muitas questões que podem ser investigadas” (HOGAN, 2015, p. 5, tradução nossa)¹⁸. Desta forma, para efeito desta pesquisa, a causa final é entendida não como finalidade, mas como consequência.

Pensando na figura do Diabo, a partir de nossa perspectiva histórica e cognitiva, podemos pensar o esquema acima de modo a compreender que: a causa material seria o cérebro humano, onde ocorrem os processos cognitivos e onde as representações culturais são elaboradas; a eficiente seria tanto o comportamento humano, decorrente das respostas psicológicas, quanto os processos históricos e sociais; a formal compreenderia os próprios processos cerebrais responsáveis pelas elaborações de mundo do ser humano; e a final destaca os próprios processos evolutivo e histórico provenientes do fenômeno. Ou seja, nosso cérebro, a partir do nosso comportamento diante dos estímulos do ambiente – este sendo tanto natural quanto social e, portanto, histórico – através dos processos cerebrais, constituiu uma resposta, inicialmente cognitiva, que posteriormente assume a forma de representação cultural, e que

¹⁷ it may be made of wood (cause 1), have been manufactured in such and such a way by Mr. Smith (cause 2), have four legs, a seat, and a back arranged in a particular way (cause 3), and be used to sit in(cause 4).

¹⁸ using the purpose or function of behavior as a cause of behavior is unscientific and should be avoided. However, asking about the consequences, or effects, of behavior raises many questions that can be investigated.

tem como consequência um impacto no contexto histórico e no processo evolutivo. Nosso esforço principal é com isso fundamentar a aproximação entre história e psicologia, tendo uma base filosófica como sustento, de forma a garantir uma análise mais abrangente da temática estudada, uma vez que nossa abordagem daria conta de explicar não só suas causas eficientes, mas também as finais.

É preciso frisar, porém, que esta escolha teórico-metodológica não significa dizer que concordemos com uma visão determinista dos fenômenos sociais e históricos, como se estes fossem simples reflexos de processos cognitivos, que funcionariam, neste esquema, como os verdadeiros impulsionadores dos acontecimentos. Isso seria sinônimo de reduzir a Sociedade, a Cultura e a própria História a um papel secundário de meras consequências de elementos anteriores e definidores da vida humana. Nossa defesa aqui é o contrário: precisamos compreender que estes processos cognitivos e os fenômenos sociais e históricos se relacionam de maneira dialética, com um lado influenciando e sendo influenciado simultaneamente pelo outro.

Nesse sentido, parece ser necessário dissecar alguns pontos deste entendimento para torná-lo mais claro. Começamos pelo seguinte questionamento, que pode surgir ao nos depararmos com as escolhas teórico-metodológicas expostas acima:

De fato, o debate inevitavelmente levou os teóricos a perguntar se as mentalidades e os modos de pensar de homens e mulheres em todos os lugares eram iguais ou diferentes. Se eram os mesmos, quais eram as características comuns e onde localizá-las? Se houvesse características universais, como explicamos a diversidade cultural? Se as mentalidades eram diferentes, o diferenciador era decisivo, qualitativo e descontínuo entre "nós" modernos e os "primitivos", ou todas as sociedades humanas eram meramente ocupantes de posições diferentes em um único continuum de desenvolvimento, cuja base fundamental era a "unidade psíquica da humanidade"? (TAMBIAH, 1990, p. 2, tradução nossa)¹⁹.

As indagações do trecho acima são feitas pelo autor em relação ao próprio entendimento de "religião", ou seja, se existe mesmo um fenômeno minimamente universal com o qual podemos ligar a palavra "religião" de forma a constituir um conceito que seja passível de ser aplicado a realidades sociais e históricas absolutamente diferentes entre si, como forma de explicar ao menos parte destas realidades. Porém, parece bastante pertinente trazê-lo para nossa discussão no seguinte sentido: o fato de nos apoiarmos no entendimento de que representações, discursos e práticas sejam decorrência de fenômenos cognitivos, e que

¹⁹ Indeed the debate inevitable led to theorists to ask whether the mentalities and modes of thought of men and women everywhere were the same or diferente. If the same, what were their common features, and where were we to locate them? If there were universal features, how did we explain cultural diversity? If the mentalities were diferente, were the differencer decisive, qualitative, and discontinuous between "us" moderns, and them "primitives", or were all human societies merely occupants of diferente positions on a single developmental continuum, whose bedrock was the "psychic unity of mankind"?

estes sejam universais, ou seja, os mesmos, independentemente dos contextos históricos e culturais, poderia nos direcionar a um tipo de compreensão de que as sociedades humanas, por partirem das mesmas respostas cognitivas, deveriam ter formulado elaborações culturais idênticas, ou, no mínimo, altamente semelhantes. Porém, a realidade que se apresenta demonstra exatamente o contrário, para um postulado de diversidade. Isso significa que os eventos sociais e culturais **não** são determinados de forma absoluta por elementos cognitivos, em consonância com o que defendemos nos parágrafos anteriores.

A própria discussão elencada por Tambiah, que pincelamos há alguns parágrafos atrás, também corrobora esta perspectiva. O autor procura entender se as categorias de religião, magia e ciência “podem ser 'tendenciosas' e seu valor analítico tornado suspeito por sua 'incorporação' histórica” (TAMBIAH, 1990, p. 2, tradução nossa)²⁰, ou seja, se podem ser utilizadas de forma universal para todo o conjunto de sociedades e culturas. Na medida em que ele vai desenhando as congruências entre as categorias, ao abordar desde o judaísmo e suas concepções de religião enquanto algo verdadeiro em contraste com a falsidade da magia (TAMBIAH, 1990, p. 6), ou o nascimento do que denomina ciência grega e sua estreita relação com elementos religiosos e mágicos (TAMBIAH, 1990, p. 8), e até mesmo a afirmação da ciência moderna e sua correlação com o protestantismo (TAMBIAH, 1990, p. 12), percebemos como estes elementos são basilares para diversos entendimentos que temos dos respectivos contextos históricos, sendo, portanto, úteis para decodificar a sociedade ocidental. Porém, por serem categorias eminentemente construídas e mobilizadas no ocidente, seu poder de explicação sobre outras realidades torna-se mais limitado, e isso só se explica a partir de uma perspectiva que compreende a diversidade cultural e, portanto, a inconsistência de qualquer postulado que submeta os eventos históricos a uma dimensão exclusivamente cognitiva.

Nesse sentido, dentro da Ciência Cognitiva da Religião (também referida como CGR):

como os estudos religiosos de maneira mais ampla, não tem acordo geral sobre uma definição ou uma teoria de [...] religião. Também não há consenso de que esse termo corresponda a qualquer fenômeno objetivo [...] muito menos um culturalmente universal. Sem esses acordos em algo parecido com um modelo padrão, a CGR como ciência deve ser chamada de promissora, mas incipiente. (GUTHRIE, 2017, p. 152, tradução nossa)²¹

²⁰ may be “tendentious” and their analytical value rendered suspect by their historical “embeddedness”

²¹ like religious studies more broadly, has no general agreement about either a definition or a theory [...] religion. Neither does it have a consensus that this term corresponds to any objective phenomenon [...] much less a culturally universal one. Without some such agreements in something like a standard model, CSR as a science must be called promising but nascent and inchoate

Isso reforça a ideia de uma diversidade cultural que demonstra a impossibilidade de se pensar em uma espécie de tirania da cognição sobre os processos históricos. Não só isso: ainda que até o momento tenhamos estabelecido uma relação de afirmação entre a resposta imediata e a elaboração cultural posterior, ou seja, que o retorno cognitivo a determinados estímulos vai ser incorporado no discurso de decodificação do mundo construído culturalmente, isso não é uma regra. De fato, este reflexo inicial pode, muitas vezes, ser corrigido ou superado na construção de um entendimento sobre a realidade que nos cerca. É nesse sentido que Bachelard vai pontuar que, tratando do pensamento científico “chegaremos até a usar um tom polêmico ao insistir sobre o caráter de obstáculo que tem toda experiência que se pretende concreta e real, natural e imediata” (BACHELARD, 1996, p. 9). Assim, o espírito científico só seria possível, para o autor, se experiência imediata a qual ele se refere fosse superada e se construísse um conhecimento do mundo que fosse pautado em outros parâmetros. Não há como pensar em fenômenos históricos submetidos à primazia de elementos cognitivos se esta relação nem sempre é de confirmação.

Com esta discussão posta, como podemos entender esta relação entre representações culturais e processos cognitivos? Levando em conta que parte destes últimos são fenômenos responsivos anteriores à racionalidade, podemos dizer que as representações nada mais são do que a versão racionalizada desta resposta inicial. Dito de outra forma, determinados estímulos do ambiente no qual o indivíduo está inserido acabam por provocar uma série de respostas cognitivas – anteriores ao processo de racionalidade – que o dotam do ferramental necessário para lidar de forma imediata com aquele contexto. Porém, à medida que ocorre a racionalização daquele fenômeno, ele passa a ser apropriado, negado ou confirmado, relacionado, enfeitado e explicado a partir e no interior de toda a elaboração cultural de determinada sociedade.

O desenvolvimento dessa idéia não eliminaria o caráter de subproduto²² do comportamento, mas poderia mostrar que *formas culturalmente desenvolvidas de tal comportamento* refletiriam ou incorporariam essas tendências, tematicamente nas palavras faladas e comportamentais nas ações realizadas. (LAWSON, 2017, p. 43, tradução nossa, grifo nosso)²³.

²² O termo *de subproduto* foi traduzido do original *spandrelistic*, de *spandrel*, que na biologia evolutiva corresponde a uma característica fenotípica que é um subproduto da evolução de alguma outra característica, e não um produto direto da seleção natural, nos mesmos moldes que pontuamos ao longo da discussão que tivemos até o momento. Ainda que o termo *spandrel* tenha uma tradução, *enjunta*, ligada à arquitetura, e que os autores que cunharam este termo para a biologia evolutiva o tenham feito fazendo alusão exatamente a este elemento arquitetônico, preferimos traduzir da forma que fizemos para deixá-lo mais coerente com a proposta do trabalho.

²³ Developing this idea would not eliminate the spandrelistic character of the behavior, but it might show that culturally developed forms of such behavior would reflect or incorporate these tendencies, both thematically in the words spoken and behaviorally in the deeds done.

Atentamos aqui para trecho destacado acima, citando formas culturalmente desenvolvidas de determinados comportamentos que podemos entender enquanto reflexos provenientes de processos cognitivos. Isso significa, em outras palavras, que estas reações automáticas perdem suas características reflexivas e passam a fazer parte de um conjunto elaborado de explicação e apreensão da realidade em que está inserido o indivíduo. Com isso, essa resposta inicial ganha uma nova camada de complexidade ao ser absorvida pelas estruturas sociais que são os pilares daquilo que conhecemos. Nesse sentido, podemos entender que a "sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento" (BERGER, 1985, p.15). Porém, é preciso ter em mente que:

O mundo do homem é imperfeitamente programado pela sua própria constituição. É um mundo aberto. Ou seja, um mundo que deve ser modelado pela própria atividade do homem. Comparando com outros mamíferos superiores, tem o homem, por conseguinte, uma dupla relação com o mundo. Como os outros mamíferos, o homem está *em* um mundo que precede o seu aparecimento. Mas à diferença dos outros mamíferos, este mundo não é simplesmente dado, prefabricado para ele. O homem precisa *fazer* um mundo para si. A atividade que o homem desenvolve em construir um mundo não é, portanto, um fenômeno biológico estranho, e sim, a consequência direta da constituição biológica do homem. (BERGER, 1985, p.18, grifo do autor).

O trecho acima parece apontar para o fato de que a própria construção desse mundo humano se dá em decorrência de fenômenos biológicos – e, por que não dizer, cognitivos – reforçando assim a perspectiva de que estes elementos estão interligados. Se por um lado, já estabelecemos como ocorre este movimento de construção e compreensão do mundo, partindo dos fenômenos cognitivos em direção aos eventos sociais, culturais e históricos, nos resta agora demonstrar o caminho contrário. Partamos, então, da seguinte afirmação:

A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage sobre seu produtor. A sociedade é um produto do homem. [...] Pode-se também afirmar, no entanto, que o homem é um produto da sociedade (BERGER, 1985, p.15).

Se o humano é um produto da sociedade tanto quanto o contrário, isso significa que esta sociedade precisa operar em um nível psicológico individual de modo que este humano internalize a realidade social que é constituída externa a ele, normalizando-a e referendando-a:

A interiorização é antes a reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência. Ou seja, a sociedade funciona agora como a ação formativa da consciência individual. (BERGER, 1985, p.28).

E, ao fazer isso, "o homem é capaz de objetivar uma parte de si mesmo no recesso de sua própria consciência, defrontando-se consigo mesmo em figuras que são geralmente disponíveis como elementos objetivos do mundo social". (BERGER, 1985, p.27).

Não nos parece errôneo afirmar, portanto, que a própria consciência humana é influenciada por estímulos provenientes de elementos sociais, culturais, e, por que não dizer, religiosos. Levando em conta a percepção de que os humanos são seres vivos essencialmente sociais, ou seja, que se constituem enquanto humanos, de fato, na relação com seus iguais (BERGER, 1985, p.15); que, como vimos nos trechos citados anteriormente, esta característica tem um fundamento biológico – e também especificamente cognitivo –; e, finalmente, que esta sociedade construída é uma condição necessária para o estabelecimento da cultura (BERGER, 1985, p.21), podemos afirmar que esta última é parte integrante fundamental do *ambiente* no qual o ser humano está inserido, se tornando para este até mesmo uma "segunda natureza" – ainda que bastante diferente da natureza de fato (BERGER, 1985, p.19). É este *ambiente*, que no caso dos humanos é, portanto, não só natural, mas também *cultural*, que vai promover estímulos que provocam as respostas cognitivas que tanto citamos – e que no limite, vai influenciar na própria seleção natural de quais destes mecanismos permanecem relevantes para a evolução humana com o passar do tempo. Apresentamos abaixo um exemplo nesse sentido:

Os primeiros hominídeos praticavam rituais terapêuticos repetitivos baseados em processos dissociativos. Esses rituais, praticados por muitos milênios, proporcionavam vantagens de sobrevivência para aqueles com genes que permitiam abertura à sugestão de rituais. [...] A teoria da cura ritual argumenta que *as práticas de cura ritual moldaram genótipos que governam a capacidade humana de dissociação e hipnose*, permitindo formas modernas de religiosidade (MCCLLENON, 2006, p. 135, tradução nossa, grifo nosso)²⁴.

Ainda que a autor esteja tratando de um tema específico, ritos de cura e processos dissociativos, é sintomático o ponto em que defende que práticas de cura ritual, que são de cunho cultural, moldaram elementos genotípicos, ou seja, a própria constituição genética do organismo. Ele reforça essa posição em outros trechos, como o que fala que o "valor desses rituais fez aumentar a frequência dos genótipos de dissociação – genes que permitem experiências dissociativas" (MCCLLENON, 2006, p. 136, tradução nossa)²⁵, ou quando aponta que a "teoria da cura ritual argumenta que os rituais xamânicos forneceram benefícios

²⁴Early hominids practiced repetitive, therapeutic rituals based on dissociative processes. These rituals, practiced over many millennia, provided survival advantages to those with genes allowing openness to ritual suggestion.[...] The ritual healing theory argues that ritual healing practices shaped genotypes governing the human capacity for dissociation and hypnosis, allowing modern forms of religiosity.

²⁵ The value of these rituals caused the frequency of dissociation genotypes—genes allowing dissociative experience—to increase.

terapêuticos, causando a seleção de genótipos ligados às propensões modernas à religiosidade" (MCCLLENON, 2006, p. 138, tradução nossa)²⁶. Desse modo, segundo podemos compreender do pensamento do autor, as próprias formas modernas de religiosidade são decorrentes de um longo processo de interferências mútuas entre dispositivos cognitivos e elementos culturais.

Por esse motivo, precisamos nos munir de ferramentas metodológicas que sejam capazes de cobrir essa complexidade nas relações entre cognição e sociedade. Para atender este objetivo, nos cercamos de diferentes estudos das áreas da psicologia e da Ciência Cognitiva da Religião. Por exemplo, a análise do nosso tema de pesquisa a partir da perspectiva da psicologia social – ou do comportamento do indivíduo perante as suas relações sociais – se faz fundamental, ainda mais levando em conta o teor religioso da temática. Assim, dentro da psicologia social, temos a psicologia social da religião que oferece uma gama de possibilidades de análise, dentre elas a Teoria de Atribuição de Causalidade (TAC) que estuda processos cognitivos e psicossociais através dos quais as pessoas buscam explicar o mundo e seus acontecimentos, uma vez que “ao lado dos motivos básicos de preservação do eu e da espécie, outro fator importante na emissão do comportamento do homem é a procura de compreensão dos eventos que ocorrem ao seu redor, de explicação das causas geradoras dos fenômenos que o afetam” (DELA COLETA, 1982, p. 1). Uma vez usada para compreender como e porque as pessoas, a partir tanto de elementos culturais quanto de variáveis pessoais, dão explicações religiosas para os acontecimentos de sua realidade, a escolha por esta abordagem torna-se autoexplicativa.

A base para o desenvolvimento da TAC foi lançada em 1944 por Fritz Heider, em artigo denominado *Social perception and phenomenal causality*, cujas ideias foram transformadas posteriormente em livro. A ideia geral de Heider é que tendemos a atribuir o comportamento dos outros a uma das duas causas possíveis: uma causa interna (traços de personalidade, inteligência, motivação) ou uma causa externa (sorte, situação, ações de terceiros). Desde então, a teoria ganhou diferentes níveis de desenvolvimento e de contribuições por parte de uma diversidade de autores e autoras. O que mais nos interessa aqui, contudo, são os estudos referentes a teorias de atribuição de causalidade a eventos acidentais – e que no trabalho ampliaremos sua utilização para darmos conta de entender determinados tipos de comportamento –, que parecem fazer mais sentido para a análise da figura do Diabo. Nesse sentido, abordaremos os trabalhos de Elaine Walster e a busca de

²⁶ The ritual healing theory argues that shamanic rituals provided therapeutic benefits, causing the selection of genotypes linked to modern propensities for religiosity.

controle, de Melvin Lerner e a crença no mundo justo e de Kelly Shaver e a atribuição defensiva.

De forma resumida, as premissas de Walster partem do princípio de que, na ocorrência de eventos acidentais com graves consequências, a sensação de tais eventos terem sido causados por variáveis que fogem do controle e do conhecimento das pessoas é tão desconfortável que estas optam por alternativas explicativas em que buscam por este controle. Desta forma, é provável que se aponte outra pessoa como responsável pelo fato, numa tentativa explícita de diferenciação: esse processo é fundamental para estabelecer a ideia de que o que aconteceu com determinado indivíduo não irá acontecer comigo porque sou e me portaria diferente deste em uma mesma situação. Ou seja, através disso, busco ter controle sobre aquele fenômeno. Por outro lado, a teoria de crença no mundo justo, elaborada por Melvin Lerner, pauta-se na ideia de que as pessoas são levadas a crer que vivem em um mundo justo baseado no merecimento, ou seja, as pessoas merecem o que tem e tem o que merecem. Assim, é difícil associar um evento negativo ao acaso, pois se assim for todos estariam sujeitos a sofrer com este mesmo evento. Portanto, a resposta é tentar projetar tal evento a alguma ação ou característica das pessoas que estão sofrendo com ele, buscando estabelecer uma lógica de premiação ao bem e punição ao mal. Finalmente, a teoria pensada por Kelly Shaver, foi fruto de uma série de estudos cujos resultados apontaram para uma propensão das pessoas em evitar muito mais a culpa pelo envolvimento em algum evento do que evitar o evento em si.

A psicologia evolucionista, por sua vez, inserida dentro desta grande área de estudo denominada Ciência Cognitiva da Religião – e que conta com diversas disciplinas, como antropologia, filosofia, neurociência e, claro, psicologia – também pode dar importantes contribuições para o desenvolvimento do trabalho. A área da psicologia evolucionista se propõe a explicar características mentais e psicológicas, tais como memória, percepção, linguagem, como *adaptações*. Desta forma, a mente humana seria resultado de um longo processo de seleção natural, uma vez que o cérebro detém uma série de mecanismos internos que são frutos dessa seleção, a exemplo de preferências sexuais, estratégias para escolha de parceiros, a cognição espacial, etc. O ponto é que esta área específica nos apresenta ferramentas como o Dispositivo hipersensível de detecção de agentes – *hypersensitive agency detection device*, ou HADD (SCHJØDT; GEERTZ, 2017, p. 131-132) –, que faz com que, em situações de ameaça, as pessoas tenham a tendência de falsamente detectar a presença de agentes, ou seja, de algo ou alguém que tenha uma intencionalidade. De forma resumida,

diante de uma situação de risco, duas opções são possíveis: ou a pessoa fica alerta ou ela ignora os potenciais sinais.

Por exemplo, quando as decisões precisam ser tomadas em relação à presença ou ausência de um possível agente, dois possíveis erros podem ocorrer: um alarme falso (ou seja, detecção de falso agente quando um agente está ausente) e um falso negativo (ou seja, falha na detecção de um agente presente). Usualmente os custos destes dois erros são assimétricos e ao longo de muitos anos de seleção natural um viés para o erro menos oneroso se desenvolveu [...]. Em caso do HADD, não detectando a presença de outro agente em uma situação ameaçadora (por exemplo, uma floresta escura e assustadora) é muitas vezes mais caro (por exemplo, um agente pode matar você) do que assumir incorretamente a presença de outro agente para o qual os custos potenciais são relativamente pequenos (por exemplo, você desperdiça energia). (MAJI; SCHIE; ELK, 2017, p. 2, tradução nossa)²⁷.

O ponto mais interessante para a pesquisa está exatamente nos alarmes falsos, pois estes encorajam a crença em agentes sobrenaturais. Afinal, e trazendo a segunda ferramenta disponibilizada pela psicologia evolucionista, os seres humanos têm a *tendência de antropomorfizar agentes diversos*. Dito de outra forma, a importância central dos seres humanos leva a considerar o modelo humano como padrão e, conseqüentemente, inferimos facilmente – muitas vezes de forma incorreta – a presença de humanidade – e aqui estamos falando de humanos, mas também de coisas que lembrem humanos, que tenham mentes, linguagens, ou sentimentos parecidos com os nossos (MAJI; SCHIE; ELK, 2017, p. 3-4). Ou seja, existe uma tendência dos seres humanos de “atribuição de características humanas a coisas e eventos não humanos” (GUTHRIE apud RIBEIRO, 2018, p. 67). Assim como o HADD, a antropomorfização está ligada ao processo evolutivo:

Em um ambiente de predação, onde as sociedades dos homínídeos se organizavam como caçadores-coletores, as pressões seletivas para o desenvolvimento de um sistema perceptual capaz de reconhecer um coespecífico se fez mister. Mas, a que serve desenvolver um sistema desse? Aparentemente a pelo menos dois propósitos. O primeiro deles é claramente a sobrevivência (RIBEIRO, 2018, p. 67).

O segundo propósito, segundo o autor, é o de estabelecer laços sociais, apontando como a antropomorfização poderia ser um subproduto do desenvolvimento das capacidades humanas de conviver em grandes grupos (RIBEIRO, 2018, p. 67-68). Seja como for, este dispositivo então também se torna relevante para a pesquisa, uma vez que esta tendência antropomorfista pode nos auxiliar a compreender a construção de figuras sobrenaturais, como deuses mas também demônios. Assim:

²⁷ For instance, when decisions have to be made regarding the presence or absence of a possible agent, two possible errors can occur: a false alarm (i.e., false agent detection when an agent is absent) and a false negative (i.e., failure to detect an agent that is present). Usually the costs of these two errors are asymmetrical and over many years of natural selection a bias for the least costly error has developed [...]. In case of the HADD, failing to detect the presence of another agent in a threatening situation (e.g., a dark and scary forest) is often more costly (e.g., an agent can kill you) than incorrectly assuming the presence of another agent for which the potential costs are relatively small (e.g., you waste energy).

a percepção de deuses e humanos faria parte de um mesmo contínuo e seriam invocados especialmente como padrão (*default*) em situações incertas e ambíguas. Nesse mundo repleto de incertezas, acreditar que um evento tem causa humana ou tem algo semelhante ao humano parece ser uma boa aposta, pois muito se ganha ao estar certo e pouco se perde ao errar. (RIBEIRO, 2018, p. 69, grifo do autor).

Desta forma, os dispositivos cognitivos acima citados disparam quando o indivíduo se encontra em determinado contexto, exposto a determinadas pressões e estímulos. Este indivíduo, a partir disso, atribuiu estes elementos no qual está inserido a um agente antropomorfizado. Passamos assim para a elaboração cultural desta percepção, onde o agente em questão é explicado, contextualizado, caracterizado, em suma, dotado de sentido para aquele grupo social. Onde nasce uma representação desta figura. É com base nesta perspectiva que entendemos Satã.

É válido ressaltar que estes agentes detectados são dotados de intencionalidade. Os estudos da área vêm apontando que crianças tendem a tratar objetos e comportamentos como existindo com um propósito, e são inclinados a enxergar fenômenos naturais como criados intencionalmente, ainda que por agentes não humanos (KELEMEN, 2004, p. 295-296). Dito de outra forma, as coisas seriam “feitas por alguém” e “feitas para algo”. A abrangência destes estudos, feitos em diversos locais do mundo – é algo presente em crianças dos EUA, da Inglaterra, do Brasil, dentre esquimós, na Índia, etc –, aponta que esta tendência não é uma simples retificação da religiosidade cultural, mas sim um efeito colateral de uma mente naturalmente inclinada a privilegiar explicações intencionais. É esta reflexão, portanto, que trazemos para este trabalho.

Tais estudos da área de psicologia são utilizados aqui como hipóteses explicativas para a problemática do Diabo – visando não cair em anacronismo na análise do tema proposto – e são usados em conjunto na tentativa de compreender as diferentes facetas da figura demoníaca. As utilizamos como suporte psicológico para tratar do pensamento religioso e da crença em agentes sobrenaturais, no geral, e na construção de representações do Demônio, de forma específica. Analisaremos então, nas páginas seguintes, o lento e gradual processo que confinou Satanás ao cativo de nossas consciências.

1. O PRÍNCIPE DAS TREVAS

A representação demoníaca presente nos discursos de autores protestantes, como Lutero e Calvino, sem dúvida deve parte de sua existência à elaboração feita pela Igreja Católica sobre o mesmo tema. O século XVI, palco da Reforma Protestante, foi precedido por outros dois séculos de profundas mudanças e que viram no desabrochar da representação da figura do Diabo um importante ponto de inflexão para compreensão daquele mundo em transformação. A realidade dos séculos XIV e XV passou a ser cada vez mais explicada pela presença de Satanás e de suas ações nefastas para desvirtuar a boa sociedade cristã e a obra de Deus no mundo. O aumento das narrativas escatológicas, a aparente iminência do Juízo Final, a chegada do Anticristo, tudo era sinal do poder do Diabo, empreendido contra a humanidade.

Dito isso, não havia característica que melhor resumisse o Demônio para a cristandade no final do período medieval e início da modernidade do que a percepção de maldade (MUCHEMBLED, 2001, p. 33-34). A representação de Satã era, no período, essencialmente má, e serviu de sustento para o nascimento de diferentes discursos e práticas que reforçavam tal percepção. Os discursos dotavam o Demônio de grande poder e perigo, associando a tudo que era ruim, nefasto, vil. As práticas, construídas a partir desses discursos, tinham em seu âmago um sentimento de luta transcendental entre o bem e o mal, que atravessa a narrativa cristã de mundo, e que identificava o Diabo como o polo maligno dessa equação. A representação do Demônio constituída naquele determinado contexto se relacionava intrinsecamente com a problemática do mal no universo. Dessa forma, ao considerarmos que a Reforma auxiliou a moldar a nascente modernidade, podemos compreender que a representação do Diabo desenvolvida pelas doutrinas protestantes extrapolou o âmbito religioso e, ao ser inserido na confecção de parâmetros morais, adquiriu ares sociais e culturais mais amplos – e veremos isso com mais profundidade no terceiro capítulo do presente trabalho.

A longa vida da modernidade significou, também, a sobrevivência de Satanás como pretensa personificação do mal. Não apenas isso, mas a figura diabólica que já transbordara do pensamento religioso passou a ser absorvido pela literatura e, mais tarde, por diversos tipos de linguagens midiáticas, popularizando ainda mais o Demônio sem que, contudo, sua relação com o mal fosse perdida. Satã ainda permanece como opositor, inimigo, antagonista. Mesmo quando ocorre suavização em sua maldade, como quando se reconhece que ele é apenas mais uma peça, com determinada função, no funcionamento do universo, a característica de ser mal

nunca deixou de ter peso definidor de seu caráter: essa narrativa do Demônio enquanto parte de um plano maior serve para explicar sua maldade, não negá-la.

Porém, um olhar mais atento sobre os escritos de Lutero e Calvino permite mais aprofundamento da questão, ao nos apresentar um terreno muito menos consistente para alicerçar a relação, tão tida como óbvia e natural, entre o Diabo e o mal. As contradições e incongruências da argumentação teológica desses documentos são bastante significativas, o que coloca em dúvida essa aparentemente tão certa representação demoníaca como personificação da maldade. Nosso desafio neste capítulo é, portanto, encontrar e puxar as pontas soltas, revelando as fragilidades desse pensamento e buscando compreender porque, mesmo com tudo isso, a narrativa do Demônio maléfico permaneceu firme e forte como forma de explicar e entender o mundo, a ponto de se tornar uma ferramenta tão importante na tentativa de moldá-lo.

1.1 O MAL ENCARNADO

Se a representação demoníaca nos autores protestantes, herança do catolicismo, é essencialmente má, é preciso compreender como e porque, em primeiro lugar, tal relação entre Satã e o mal foi estabelecida. Para entendermos esses questionamentos, precisamos estabelecer primeiramente como o mal se manifesta e é compreendido pelas diferentes tradições culturais que irão impactar diretamente no desenvolvimento do protestantismo. Jeffrey Russel, historiador medievalista e cientista da religião estadunidense, aponta que:

A religião hebraica originalmente atribuiu tudo o que está no céu e na terra, já fora construtivo ou destrutivo, ao único Deus. Mas o intenso desejo de compreender o significado do mal em um mundo governado por Deus, levou os hebreus, ao longo dos séculos, a desenvolver o conceito do maligno. A evolução da ideia pode ser seguida desde o período do Antigo Testamento e através da era do judaísmo apocalíptico, até chegar ao primeiro século da era cristã (RUSSEL, 1995, p. 47, tradução nossa)²⁸.

Podemos entender a ausência do personagem diabólico nas páginas do Antigo Testamento como um reflexo da maneira com que Deus era ali representado: ele “era responsável da totalidade do cosmos e, portanto, era percebido como uma coincidência de

²⁸ La religión hebrea originalmente atribuyó todo lo que está en el cielo y la tierra, ya fuera constructivo o destructivo, al único Dios. Pero el intenso deseo de comprender el significado del mal en un mundo gobernado por Dios, llevó a los hebreos, a lo largo de los siglos, a desarrollar el concepto del maligno. La evolución de la idea puede ser seguida desde el período del Antigo Testamento y a través de la era del judaísmo apocalíptico, hasta llegar al primer siglo de la era cristiana.

opostos que refletia a ambivalência do cosmos” (RUSSELL, 1995, p. 47, tradução nossa)²⁹. Não havia, portanto, algo para além de Deus, sendo Ele o criador e mantenedor de todas as coisas, que representava, portanto, o equilíbrio de opostos: fonte de luz e escuridão na mesma medida; força tanto de construção quanto de destruição; origem do bem e também do mal. Ele apresentava uma faceta bondosa, que era destinada, sobretudo e quase exclusivamente aos hebreus, ao mesmo tempo em que se mostrava também colérico e vingativo contra todos aqueles que se opusessem de alguma forma ao “povo escolhido”. Nesse esquema do universo, portanto, Deus é o único responsável pela maldade existente, de modo que “quando alguém cometia uma transgressão moral, Deus era tão responsável pela referida transgressão como por seu castigo” (RUSSEL, 1995, p. 49, tradução nossa)³⁰. Porém:

A natureza inclemente de Deus na religião hebraica pré-profética reflete as selvagens tradições dos conquistadores israelitas nômades. À medida que os hebreus se tornaram mais sedentários, o ensino dos profetas começou a destacar a misericórdia e o cuidado pelo pobre e desamparado, insistindo na responsabilidade individual de evitar a promiscuidade, a embriaguez, o suborno e a mentira. O sentido hebreu de bem e mal mudou, da ênfase inicial ao ritual e tabu, até a ética humana de responsabilidade mútua e comunal. (RUSSEL, 1995, p. 49, tradução nossa)³¹.

Isso representou um importante e drástico ponto de inflexão no entendimento sobre a figura divina, na medida em que Deus deixou de representar, em seu âmago, a dualidade própria do universo. Seu temperamento se suaviza, perdendo seu caráter colérico e passando a ser representação máxima de bondade e amor ao próximo sem, contudo, deixar de ser o Deus único, criador de todas as coisas e fonte única de poder. Nesse sentido, o mal, antes parte de Sua natureza, foi dele retirado, expelido, exorcizado, e passou a ser uma incógnita: afinal, se o ele ainda existe – e nunca houve uma negação dessa proposição – e Deus agora não é mais sua origem, de onde então este é proveniente?

É a partir de então que o mal que foi expulso da figura divina passa a ocupar o espaço onde Ele não se faz presente, crescendo como uma sombra à medida que a luz do Criador se afasta do ser humano. Esse reflexo negativo de Deus, se assim podemos nomear, passa a ganhar contornos mais nítidos à medida que se apresenta como um ser espiritual, fonte do mal

²⁹ era responsable de la totalidad del cosmos y, por lo tanto, era percibido como una coincidencia de opuestos que reflejaba la ambivalencia del cosmos.

³⁰ cuando alguien cometía una transgresión moral, Dios era tan responsable de dicha transgresión como de su castigo.

³¹ La naturaleza inclemente de Dios em la religión hebrea pre-profética refleja las salvajes tradiciones de los conquistadores israelitas nómadas. A medida que los hebreos se volvieron más sedentarios, la enseñanza de los profetas comenzó a destacar la misericórdia y el cuidado por el pobre y el desvalido, insistiendo em la responsabilidad individual de evitar la promiscuidad, la embriaguez, el suborno y la mentira. El sentido hebreo del bien y del mal se desvio, desde su ênfasis inicial em el ritual e el tabu, hacia la ética humana de responsabilidad mútua e comunal.

no universo, e que parecia ser a resposta necessária para dar resolução ao problema. Estava plantada a semente que daria fruto ao Diabo que conhecemos hoje e que se constituiu enquanto tal, em última análise, no final do período medieval e início da modernidade.

Mas o processo que deu origem à figura do Diabo enquanto personificação do mal é, se formos analisar profundamente, bastante complexo. Considerando que o esforço do presente trabalho é de compreender a construção da representação de Satã levando em conta não apenas sua dimensão histórica e cultural, mas também cognitiva, precisamos estabelecer as bases, tanto de um lado quanto de outro, desse esforço de elaboração do Demônio. Nesse sentido, poderíamos perguntar: por que o Diabo, especificamente? Por que não outra figura? E por que personificar o mal, por que torná-lo responsabilidade de alguém, mesmo que um ser espiritual?

Uma hipótese que podemos levantar é que esse processo de construção do Diabo tem relação com a *busca de controle*. Sobre esse ponto, como já adiantamos na introdução, nos baseamos nos trabalhos de psicologia social de Elaine Walster, que afirma:

Se um acidente grave é visto como consequência de um conjunto de circunstâncias imprevisíveis, além do controle e da antecipação de todos, a pessoa é forçada a conceber que a catástrofe pode acontecer com ela. Se, entretanto, ela acredita que o evento é previsível, controlável, e se decide que alguém foi responsável por esse evento infeliz, ela pode sentir-se como alguém capaz de evitar esse desastre (WALSTER, 1966, apud DELA COLETA, 1982, p. 99).

A partir disso, poderíamos questionar: qual a probabilidade desse mecanismo de atribuição extrapolar outros indivíduos humanos e passar a se referir a um ser espiritual, como o Demônio? A Ciência Cognitiva da Religião pode nos auxiliar a definir uma resposta a essa pergunta, uma vez que afirma que nossa tendência a inferir agentes sobrenaturais antropomórficos nas coisas cotidianas torna bastante provável o uso da figura do Diabo para tal fim.

Como vimos na introdução deste trabalho, o ambiente em que determinado indivíduo vive gera pressões que, por sua vez, engendram respostas cognitivas muito específicas. Esse ambiente, no caso humano, é composto não só pelo mundo natural, mas também pelo seu mundo social. Isso significa, portanto, que um determinado conjunto de transformações sociais, culturais e históricas tem um impacto psicológico bastante significativo nos indivíduos, a ponto de evocar respostas cognitivas que, quando analisadas, nos auxiliam a compreender em sua maior complexidade e profundidade determinados fenômenos. Dentre os diversos mecanismos que podem ser ativados em resposta a determinadas pressões do ambiente, estão os já mencionados Dispositivo Hipersensível de Detecção de Agentes

(*hypersensitive agency detection device*, a partir de agora referido como HADD) e tendência de antropomorfizar agentes diversos. Nesse sentido, voltando à *busca de controle* ao tratar da origem do mal, a dificuldade de imputar essa autoria e intencionalidade apenas aos humanos – tendo em vista toda a narrativa religiosa da tradição cultural judaico-cristã, que deu origem ao Diabo como o conhecemos, de que o universo estaria dividido entre bem versus mal – torna perfeitamente possível a atribuição a um ser espiritual, tal como o próprio Deus.

Parece inegável, portanto, que a figura de Satanás tenha sido pensada e construída visando à questão do mal, e sendo este uma realidade que assola a humanidade – praticamente onipresente, indestrutível, extremamente mutável, adequando-se as mais diversas situações e manifestando-se das mais diversas formas – como, então, lutar contra algo dessa magnitude? Imputar a uma figura reconhecível e identificável a responsabilidade pelo mal – e aqui falamos dele não apenas de forma filosófica, mas também em seu sentido palpável, tangível no dia a dia, dimensionável através de atos de violência, manifesto a partir de atitudes consideradas erradas e nefastas para o convívio social – tornava possível combatê-lo, ao atacar sua origem. Identificar e decodificar o problema o torna passível de enfrentamento, e, portanto, *possível de se controlar*. Se a atribuição de causalidade a outras pessoas se dá, nesse contexto, para buscar controle sobre os eventos, atribuir ao Diabo a maldade do mundo atenderia exatamente a esse objetivo.

Ao falar de Satã, Baschet afirma que:

seu papel é valorizado principalmente pelo Evangelho, que faz dele “príncipe deste mundo” (Jó 12), “o deus deste mundo secular” (II Cor 4). Ele sintetiza, então, a multidão de espíritos demoníacos que pululam no judaísmo popular, ao mesmo tempo que procede da *dissociação da figura ambivalente de Jeová, deus tanto de cólera e de castigo como benfeitor* (BASCHET, 2006, p. 381, grifo nosso).

Ou seja, o autor identifica que a associação do Demônio com o mal está intrinsecamente ligada a um processo de dissociação deste com a figura Divina: “É então, recorrendo principalmente à literatura apócrifa judaica (sobretudo o *Livro de Henoch*, do século II a.C.), que é precisado o mito da queda dos anjos, que constitui o ato de nascimento do diabo e marca a entrada do mal no universo” (BASCHET, 2006, p. 381, grifo do autor).

Aqui é apresentada uma ideia fundamental a respeito do Diabo: o entendimento que ele fora um anjo criado por Deus, que se revoltou contra seu criador e acabou expulso do céu, e que foi após sua queda que ele se tornou a criatura vil que conhecemos como Satã. Russel também aborda essa temática, mas de forma mais esmiuçada. O autor apresenta o quanto esse processo de desvinculação do mal da imagem de Deus foi lento e processual:

A divisão gradual no pensamento hebreu do conceito de Deus único até a dualidade Deus bom-Diabo mal se derivou de duas vertentes da ideia original de Deus. A primeira fissura foi os “filhos de Deus”, os *bene ha-elohim*; a segunda correspondeu ao “mensageiro de Deus”, o *mal'ak Yahweh*. (RUSSEL, 1995, p. 51, tradução nossa, grifo do autor)³².

A referência ao termo “filhos de Deus” suscita uma polêmica que envolve Gênesis 6:1-4, que diz:

1 E aconteceu que, quando os homens começaram a multiplicar-se sobre a face da terra e lhes nasceram filhas; 2 Viram os filhos de Deus que as filhas dos homens eram formosas; e tomaram para si mulheres de todas as que escolheram. 3 Então disse o SENHOR: O meu espírito não permanecerá para sempre no homem, porque ele também é carne, porém os seus dias serão cento e vinte anos. 4 Havia naqueles dias gigantes na terra; e também depois, quando os filhos de Deus se achegaram às filhas dos homens, e delas geraram filhos; esses eram os valentes que houve na antiguidade, os homens de fama (GÊNESIS, 6:1-4).

O grande debate é sobre a quem exatamente o termo “filhos de Deus” se refere: a seres celestiais ou a humanos? Carlos Augusto Vailatti, especialista em Estudos Judaicos, apresenta a existência de duas principais correntes interpretativas em relação ao problema: uma, denominada naturalista, que defende que o termo se refere humanos e outra, a sobrenaturalista, que apresenta a ideia de que os “filhos de Deus” são seres celestiais (VAILATTI, 2013, p. 98-106). Longe de nos aprofundarmos nessa discussão, que é por si só longa e ainda sem resolução, o ponto é que Russel parece se valer dessa segunda interpretação, pois identifica estes “filhos de Deus” como uma espécie de “conselho celestial” que rodeia o Criador, chegando até mesmo a afirmar que:

Os hebreus mais primitivos percebiam a Deus em meio a um panteão de deuses inferiores. A medida que se desenvolveu um monoteísmo mais estrito, a ideia de panteão decaiu e os *bene há-elohim* se converteram em figuras sombrias, mal definidas, mas ainda assim, essenciais para separar os aspectos malévolos dos benevolentes na natureza divina (RUSSEL, 1995, p. 51, tradução nossa)³³.

Tais criaturas seriam, portanto, anjos que, seduzidos pela beleza das mulheres humanas, desceram à Terra para com elas se relacionarem. Russel identifica que, no Livro de Enoque, esses anjos têm um líder, Samyaza, e estabelece que essa figura seria espécie de embrião da ideia de Satã.

³² La división gradual em el pensamiento hebreo del concepto de Dios único hacia la dualidad Dios bueno-Diablo malo se derivó de dos trizaduras em la idea original de Dios. La primera fisura fue los “hijos de Dios”, los *bene há-elohim*; la segunda correspondió al “mensajero de Dios”, el *mal'ak Yahweh*.

³³ Los hebreos más primitivos percibían a Dios em medio de un panteón de dioses inferiores. A medida que se desarrolló un monoteísmo más estricto, la idea del panteón decayó, y los *bene há-elohim* se convirtieron em figuras sombrias, mal definidas, pero aun así, esenciales para separar los aspectos malévolos de aquellos benevolentes em la naturaleza divina.

A respeito do Livro de Enoque, é importante frisar que foi produzido em um contexto que Russel denomina “período apocalíptico” (200 a.C. – 100 d.C.), ou seja, o período em que os “judeus sofriam a opressão síria ou romana” (RUSSEL, 1995, p. 52, tradução nossa)³⁴, e refletia as preocupações próprias do período.

Os judeus do período apocalíptico não podiam entender porque Deus os havia abandonado, permitindo ao mal governar o mundo. Tal grau de maldade era mais do que Deus podia ordenar e muito mais do que os humanos podiam justificar. Devia ser, portanto, a obra de alguma poderosa *força espiritual* (RUSSEL, 1995, p. 52, tradução nossa, grifo nosso)³⁵

Atentemo-nos para as implicações que podemos fazer a partir do trecho acima. A primeira obviamente tem relação com a parte grifada: é interessante notar a utilização do termo “força espiritual”, em consonância com nossa hipótese de atribuição do mal, palpável para aquelas pessoas no seu dia a dia diante da situação de opressão em que viviam, a um agente, sobrenatural, antropomorfizado e dotado de intencionalidade. A segunda, que deriva da primeira bem como do pensamento que Russel apresenta ao tratar do tema, de que a atitude desses anjos, “filhos de Deus”, ao descerem dos céus para se relacionarem com as mulheres humanas, significou um rompimento destes com a vontade do Criador, uma vez que o caráter lascivo de suas atitudes configurou um pecado que se derramou não só sobre eles, mas sobre a humanidade e o povo escolhido. Diante disso, percebe-se uma narrativa totalmente diferente daquela que dizia ser Deus responsável pela totalidade e dualidade do cosmos, pois agora o mal não havia sido criação ou vontade d’Ele, mas sim obra de um conjunto de seres que, ainda próximos a Deus, não representavam Sua vontade. Em um determinado momento, porém, essa narrativa muda:

Se no relato inicial a queda é a consequência do desejo dos demônios, que foram seduzidos pela beleza das mulheres, a partir do século IV ela é explicada pelo orgulho do primeiro dos anjos, Lúcifer, desejoso de se igualar a Deus e por isso expulso do céu junto com todos os anjos rebeldes aliados à sua pretensão insana (BASCHET, 2006, p. 381).

É então que ocorre uma inflexão importante em relação ao entendimento do mal: não é mais a lasciva dos anjos “filhos de Deus”, mas o orgulho de um deles, que provoca a queda, e, conseqüentemente, a inauguração do mal no universo. E não se trata de qualquer anjo, mas sim de Lúcifer, aquele que trás a Luz, estrela da manhã, entendido como um modelo de

³⁴ judíos sufrían la opresión síria o romana

³⁵ Los judíos del período apocalíptico no podían entender por que Dios los había abandonado, permitiendo al mal gobernar el mundo. Tal grado de maldad era más de lo que Dios podía ordenar y mucho más de lo que los humanos podían justificar. Debía ser, por lo tanto, la obra de alguna poderosa fuerza espiritual.

perfeição, beleza e sabedoria. É importante ressaltar esses elementos, pois apontam que esse ser não é, desde sua criação, mal. Ele assim se torna a partir de uma decisão própria. Afinal, “e viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom” (GÊNESIS, 1:31).

Os escritos dos autores protestantes também parecem corroborar essa visão de que o Diabo fora outrora um anjo. Calvino afirma:

Por isso, não nos demoremos no que é fútil, mas estejamos contentes em ter tratado brevemente *sobre a natureza dos diabos: que fossem no início da criação anjos de Deus, mas que, ao se degenerarem, perderam-se e foram feitos instrumentos da perdição de outros*. Uma vez que era útil sabê-lo, isso foi claramente ensinado em Pedro e Judas: Deus, dizem, não poupará os anjos que pecaram e não serviram à sua origem, mas abandonaram sua morada [2Pd 2, 4; Jd 6]; e Paulo é o que nomeia os anjos eleitos [Um 5, 21] e sem dúvida opõe tacitamente os rejeitados (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 164, grifo nosso).

Lutero também sentencia algo no mesmo sentido, ao afirmar como o Diabo foi expulso dos céus: “Tudo iniciou com o começo do mundo - com Caim e Abel, Ismael e Isaque, Esaú e Jacó, e estou persuadido de que o diabo foi lançado do céu para o inferno; ele era uma bela criatura de Deus e, sem dúvida, se esforçou para ser o Filho” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 67, tradução nossa)³⁶. Em outra passagem, o autor reitera a queda, dizendo: “Disto eles atribuem toda a culpa à nossa pregação e, se pudessem, nos acusariam de ser a causa da *queda do diabo do céu*” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 81, tradução nossa, grifo nosso)³⁷.

Porém, esse processo de transformação em Satanás, ou seja, de tornar-se O mal – o que significa muito mais do que apenas tornar-se mal – é obscuro, ao menos a partir do Antigo Testamento. Como apontamos ainda no início do presente capítulo, a presença do Diabo nessa porção da Bíblia é bastante tímida, se é que podemos identificá-lo ali de todo, o que se deve, como também pontuamos, à própria representação de Deus, que respondia por si só como origem do mal. A narrativa de Satanás como líder das forças maléficas começa a partir dos textos apócrifos e pseudoepígrafos – como o caso do Livro de Enoque³⁸ – desenvolvidos no lapso de tempo que abordamos acima, chamado de período apocalíptico, contexto desafiador para o povo judeu e que nos auxilia a entender a busca pela origem e causa dos males que a eles se abatem. É no Novo Testamento, porém, que Satã recebe mais

³⁶ It began with the beginning of the world - with Cain and Abel, Ishmael and Isaac, Esau and Jacob, and I am persuaded that `twis about it the devil was cast from heaven down to hell; he was a fair creature of God, and, doubtless, strove to be the Son

³⁷ Of this they lay all the fault to our preaching, and, if they could, would charge us with being the cause of the devil's falling from heaven

³⁸ A primeira parte do Livro de Enoque descreve a queda dos Vigilantes, os anjos que geraram os híbridos humano-angélicos. O restante do livro descreve as visitas de Enoque ao céu na forma de viagens, visões e sonhos, além de suas revelações apocalípticas.

destaque e pavimentação de forma mais consistente sua trajetória rumo à personificação do mal que conhecemos hoje.

A reflexão que precisamos fazer é: a escrita do Novo Testamento invariavelmente fez com que o Antigo passasse a ser visto com outros olhos, a partir do momento que o Novo estabeleceu uma série de coisas as quais o anterior nunca tinha esclarecido. Dessa forma, muitos teólogos e pensadores da Igreja tentaram identificar já no Antigo Testamento a presença de Satã, a exemplo do debate envolvendo Isaías 14 e Ezequiel 28. Ainda que seja possível inferir, no contexto da escrita, que os personagens de quem pretensamente se fala fossem os nominados reis de Tiro e da Babilônia, muitos apontam que, em última análise, estaria o Diabo sendo ali retratado.

11 Veio mais a mim a palavra do SENHOR, dizendo: 12 Filho do homem, levanta uma lamentação sobre o rei de Tiro, e dize-lhe: Assim diz o Senhor DEUS: Tu és o selo da medida, cheio de sabedoria e perfeito em formosura. 13 Estavas no Éden, jardim de Deus, toda pedra preciosa era a tua cobertura: sardônia, topázio, diamante, turquesa, ônix, jaspe, safira, carbúnculo, esmeralda e ouro; a obra dos teus tambores e dos teus pífaros estava em ti; no dia em que foste criado foram preparados. 14 Tu eras o querubim, ungido para cobrir, e te estabeleci; no monte santo de Deus estavas, no meio das pedras de fogo andavas. 15 Perfeito eras nos teus caminhos, desde o dia em que foste criado, até que se achou iniquidade em ti. 16 Na multiplicação do teu comércio encheram o teu interior de violência, e pecaste; pelo que te lançarei, profanado, do monte de Deus, e te farei perecer, ó querubim cobridor, do meio das pedras de fogo. 17 Elevou-se o teu coração por causa da tua formosura, corrompeste a tua sabedoria por causa do teu resplendor; por terra te lancei diante dos reis te pus, para que olhem para ti. 18 Pela multidão das tuas iniquidades, pela injustiça do teu comércio profanaste os teus santuários; eu, pois, fiz sair do meio de ti um fogo, que te consumiu, e te tornei em cinza sobre a terra, aos olhos de todos os que te veem. 19 Todos os que te conhecem entre os povos estão espantados de ti; um terror te tornaste, e não existirás mais, para sempre (EZEQUEIL, 28:11-19).

Já foi derrubada no inferno a tua soberba com o som dos teus alaúdes; os vermes debaixo de ti se estenderão, e os bichos te cobrirão. 12 Como caíste do céu, ó estrela da manhã, filho da alva! Como foste cortado por terra, tu que debilitavas as nações! 13 E tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu, acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono, e no monte da congregação me assentarei, aos lados do norte. 14 Subirei acima das alturas das nuvens, e serei semelhante ao Altíssimo. 15 E contudo derrubado serás no inferno, nas profundezas do abismo (ISAIAS, 14:11-15).

É bem verdade que a ambiguidade dos termos e recursos utilizados são base pretensamente sólida para essas interpretações. A referência à estrela da manhã – ou seja, Lúcifer –, o termo “querubim”, as palavras que dão conta de sua perfeição e sabedoria, o pecado cometido, e o castigo recebido: tudo auxilia para que seja compreendido que aqui se fala de Satã, e não especificamente dos personagens a quem é dirigido esses textos. Porém a falta de sistematização, ao longo de toda a narrativa Antigo Testamento, de um inimigo único, de um adversário comum, torna complicada a tarefa de dimensionar o quanto dessa interpretação é carregada dos vícios de se projetar, a partir no Novo, elementos e percepções

nos textos antigos. Por exemplo, Jesus, no Novo Testamento, afirma que “Eu vi Satanás, como raio, cair do céu” (LUCAS, 10:18). Desse modo, a queda, narrada em Ezequiel 28 é compreendida como o mesmo fenômeno, a queda de Satanás.

O próprio termo, Satanás, também é passível de discussão. “‘*Satan*’ é uma das poucas palavras transliteradas do hebraico. A forma verbal de ‘*satan*’ aparece somente seis vezes e o substantivo 27 vezes no AT³⁹.” (DUCK, 2013, p. 137, grifos do autor). Ao aparecer como verbo, a tradução gira em torno de termos como caluniar e, sobretudo, acusar. Quanto às aparições como substantivo, podemos dizer que

satan é visto como inimigo, mas também como aquele que acusa verbalmente [...], ou seja, o termo *satan* significa basicamente “adversário/oponente” ou “acusador”. Em diversas situações aparece como adversário ou acusador legal fazendo acusações verbais [...], enquanto em outras como aquele que está em oposição (DUCK, 2013, p. 139, grifos do autor).

Outro exemplo, que intersecciona esse novo olhar sobre o Antigo Testamento a partir do Novo, e que apresenta o termo *satan*, está em Jó:

Em Jó supostamente há a primeira ocorrência deste termo com a conotação de um acusador celestial. O termo *satan* aparece em Jó 1.6-9,12 e 2.1-4,6,7 e em todas elas com o artigo definido “o *satan*”, descrevendo a função e não um nome propriamente dito (DUCK, 2013, p. 141, grifos do autor).

Dito de outra forma, o *satan* que aparece em Jó não corresponde ao Satã que estaríamos falando aqui. Porém, para os reformadores, parece bastante óbvio que o algoz de Jó era o próprio Diabo: “Assim também está em seu [Deus] cuidado moderar todas as criaturas para o bem e a salvação dos seus, bem como o *próprio Diabo*, o qual, vimos, não ousou tentar nada contra Jó sem sua permissão e comando [Jó 1, 12]” (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 204, grifo nosso).

Segundo Russel, é também em Jó que podemos ver de forma clara o segundo processo da dissociação do mal de Deus (RUSSEL, 1995, p. 56), para além dos *bene ha-elohim*, ou “filhos de Deus”, que tratamos nos parágrafos anteriores. Diz respeito ao “mensageiro de Deus”, ou *mal’ak Yahweh*:

A segunda grande dissociação na qual a divisão do conceito de Deus é afirmada foi a *mal’ak Yahweh*. O *mal’ak* é o emissário ou mensageiro de Deus e, como o *ha-elohim*, é uma faceta da natureza divina. [...] O conceito do *mal’ak* deveria representar o lado de Deus que se volta para o homem. (RUSSEL, 1995, p. 56, tradução nossa)⁴⁰

³⁹ Antigo Testamento

⁴⁰ La segunda gran trizadura sobre la cual se afirma la división del concepto de Dios fue el *mal’ak Yahweh*. El *mal’ak* es el emisario o mensajero de Dios y, como los *ha-elohim*, es una faceta de la naturaleza divina. [...] El concepto del *mal’ak* debió representar el lado de Dios que se vuelve a los humanos.

Eram, portanto, em sua origem, ambivalentes como o próprio Deus. Porém, com o passar do tempo, sua imagem foi sendo dissociada do Criador e assumindo para si as características maléficas. O autor usa como exemplo 2 Samuel 24:

15 Sendo assim, o SENHOR mandou a praga sobre todo o Israel, desde a manhã até o tempo determinado; e morreram setenta mil homens da população, desde Dá a Berseba, do norte ao sul da nação. 16 Quando o Anjo estendeu a mão para destruir Jerusalém, Yahweh, condoído, decidiu suspender sua punição ao povo, e ordenou ao Anjo que estava destruindo a população: “Basta! Retira a tua mão agora!” Naquele momento o Anjo do SENHOR estava próximo da eira, o terreiro de malhar cereais, que pertencia Araúna, o jebuseu. (2 SAMUEL, 24:15-16)

Podemos perceber aqui como o anjo – ou o mal’ak – é figura separada de Deus, mas ainda dependente dele, ao menos em teoria. Russel, inclusive, pontua que:

Nesse caso, o mal’ak quase saiu do controle e Deus deve detê-lo no último minuto. Em algum nível, os hebreus sabiam que Deus era mal’ak, mas também começaram a imaginá-lo como uma entidade separada. Nesse nível, eles poderiam desculpar Deus pela existência do mal, culpando exclusivamente o mal’ak. (RUSSEL, 1995, p. 58, tradução nossa)⁴¹

Nesse sentido, quanto mais afastado de Deus o mal’ak aparentasse estar, mas ele se responsabilizaria pelas características negativas outrora associadas a Deus, enquanto a figura divina passaria a representar apenas os elementos de bondade. Essa ideia da existência de anjos maus, ou seja, figuras que estão ligadas à figura de Deus mas, sendo entes d’Ele separados, são os reais agentes do mal, também aparece nos autores protestantes, mais especificamente Calvino segundo o qual “em outro lugar, se escreve que as pragas do Egito foram infligidas por Deus por meio de anjos maus” (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 164). A questão de como criações divinas como os anjos poderiam se corromper será mais bem tratada na segunda parte do capítulo. Mas já adiantamos que, para o autor, isso não só é possível como acontece por responsabilidade única e exclusiva dos próprios anjos. Ou ao menos, essa é a explicação teológica. Para nossa discussão, contudo, o ponto mais importante no momento é compreendermos como Deus deixa de ser responsabilizado pelo mal: ao contrário, Ele é aquele que age para seu fim. Assim:

Gradualmente, o mal’ak ganhou sua independência de Deus: aos poucos seus aspectos destrutivos foram destacados; por fim, ele se tornou a personificação do lado escuro da natureza divina. O mal’ak era agora um anjo do mal, Satanás, o

⁴¹ En este caso el mal’ak casi llega a estar fuera de control y Dios debe detenerlo en el ultimo instante. A cierto nivel, los hebreos sabían que Dios era el mal’ak, pero también comenzaron a imaginarlo como una entidad separada. A ese nivel, podían excusar a Dios por la existencia del mal, culpando de ella exclusivamente al mal’ak.

obstrutor, o mentiroso, o espírito destruidor (RUSSEL, 1995, p. 59, tradução nossa)⁴².

Em resumo: em nenhum momento do Antigo Testamento está colocado, de forma contundente, que existe uma figura que podemos identificar como o Diabo. Contudo, a partir da promulgação do Novo Testamento, elementos já presentes nos textos antigos serviram de base para a construção e nascimento dessa figura. Se o AT era fruto de um contexto onde o Diabo não existia e nem era necessário, já que Deus desempenhava as funções que posteriormente seriam a ele designadas, a transformação desse contexto provocou também uma mudança no entendimento a respeito do Criador: se antes ele era origem do mal, agora esta foi descolada de Sua imagem. Deus passa a ser símbolo máximo de bondade e amor. Mas havia uma necessidade de se encontrar uma explicação para o mal que ainda existia no universo, principalmente quando o contexto do povo judeu mais uma vez muda e este é vítima da opressão estrangeira. É nesse momento, chamado de período apocalíptico, que textos apócrifos e pseudoepígrafos começam a dar conta de um adversário maior, líder das forças maléficas, que se empenhava em atacar a obra de Deus. A chegada do Novo Testamento sedimenta ainda mais a imagem do opositor, colocando como adversário maior de Jesus, e reforçando uma ideia de bem versus mal que já atravessava toda a narrativa hebraica e do cristianismo primitivo. Ao mesmo tempo, esse documento joga outra luz de interpretação em textos antigos, que passam a ser analisados de forma a encontrar já em suas linhas o opositor, o inimigo, o acusador. É a partir desse esforço que esse adversário passa a ser entendido como Lúcifer, a estrela da manhã, outrora o mais sábio e belo dos anjos, mas que cometeu o pecado do orgulho, ao achar que poderia se equiparar a Deus, e foi, por isso, banido dos Céus. É sua queda que provoca o nascimento do mal no universo. É sua corrupção que torna possível a desarmonia no mundo.

Porém, ao longo de vários séculos, Satã esteve, de certa forma, adormecido, uma vez que a doutrina cercando sua imagem ainda não havia sido profundamente desenvolvida. Foi a partir do século XII que o Demônio passou a ser mais bem definido, e não por acaso, foi também a partir desse período que se apresentou uma realidade de rápida proliferação de heresias. O fenômeno em grande parte assentou-se em uma negação da autoridade eclesiástica diante da ambição e da corrupção que a Igreja apresentava. André Vauchez, no livro *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*, ilustra um pouco tal discussão, ao apresentar a

⁴² Gradualmente el mal'ak obtuvo su independencia de Dios: gradualmente sus aspectos destructivos fueron destacados; al fin se convirtió en la personificación del lado oscuro de la naturaleza divina. El mal'ak era ahora un ángel del mal, Satán, el obstructor, mentiroso, el espíritu destructor.

ideia da existência de “dois filões espirituais da heresia do século XII” (VAUCHEZ, 1995, p. 102). O primeiro seria de caráter muito mais disciplinar do que necessariamente doutrinário, ou seja, divergia muito mais das práticas da Igreja do que de seus dogmas, e estava pautada na ideia da “necessidade de coincidência entre a palavra evangélica e a ação que tenta realizá-la nesse mundo” (VAUCHEZ, 1995, p. 102). Por outro lado, o segundo acreditava que “a renovação necessária do cristianismo devia ser acompanhada por um questionamento de todo o corpo de doutrinas ensinadas pela Igreja” (VAUCHEZ, 1995, p. 102), propondo uma alternativa muito mais radical à Igreja ao atacar os seus próprios fundamentos.

Isso significou que a Igreja estava ao menos parcialmente desacreditada, tanto no âmbito doutrinário quanto no prático. Não é coincidência que muitas das seitas heréticas que surgiram no período defendiam humildade, pobreza, caridade, características pregadas por Cristo, seguidas pela cristandade em seus primeiros séculos de existência, mas que aparentemente – ao menos no entendimento dessas seitas – haviam se perdido com o passar do tempo. A Igreja, por outro lado, enxergava as heresias como contestações de sua autoridade e, sobretudo, da sua posição enquanto instrumentos de Deus para a obra divina na Terra. Nesse sentido, é sintomático que ambos os grupos heréticos apresentados por Vauchez pareciam ter em comum “a recusa de uma salvação que dependeria da mediação da Igreja visível e do sacerdócio institucional” (VAUCHEZ, 1995, p. 103).

Esse elemento de desafio à autoridade da Igreja e à sua posição enquanto instrumento de Deus, em uma sociedade extremamente religiosa como aquela, representava um perigo de desestruturação muito grande: sendo a Igreja o elemento aglutinador que mantinha a cristandade unida, questioná-la significava retirar de vista os pontos de referência dos cristãos da época. Mais do que isso: em uma sociedade atravessada pela narrativa do bem versus mal, quem assumia um papel desviante do caminho considerado correto e do bem passava então a ocupar o polo negativo dessa equação e se apresentava como inimigo que precisava ser combatido. Embora a cristandade tenha convivido com oposições e divergências ao longo da sua trajetória, o século XII e a expansão das seitas heréticas elevou o problema a um novo patamar e acendeu a chama do medo do complô e da conspiração dos ímpios contra a sociedade dos justos. Foi nesse quadro que a figura demoníaca passou a tomar forma mais definida como perigo, pois é a partir da preocupação com o mal humano, próximo e familiar da heresia que se passou a refletir de modo mais detido na fonte do mal em si.

Ou seja, o fôlego renovado que as heresias pareceram ter no período e a afirmação da ortodoxia sobre o mal e, conseqüentemente, o demônio, são fenômenos que andaram de mãos dadas. Partindo de uma lógica dialética, podemos pensar que na medida em que a Igreja

construía e fundamentava sua doutrina, abria espaço para divergências, ou seja, para as heresias. A historiadora Jennifer Deane apresenta a relação intrínseca entre os dois conceitos opostos: a heresia só se configura enquanto tal a partir da existência da ortodoxia, do mesmo modo que esta última só se apresenta em relação à primeira, ambas funcionando como lados da mesma moeda, dependendo uma da outra, indissociáveis, opostos que só o são porque são diretamente relacionáveis. Quanto mais firmada e sedimentada está a ortodoxia, mais provável é o enraizamento de correntes heréticas, ao passo que, quanto mais a heresia toma forma, mais a Igreja se mobiliza em torno da doutrina, defendendo a ortodoxia. Heresia se apresenta então um conceito dialético e flutuante, assim como "é uma categoria artificial projetada por autoridades que se consideravam por definição como 'ortodoxas' ou 'não heréticas'" (DEANE, 2011, p. 2, tradução nossa)⁴³.

Etimologicamente, a palavra heresia – em latim *haeresis* – é proveniente do grego *haíresis*, que significa “escolha”, “opção”. Assim podemos compreender a heresia como a “desobediência enraizada no orgulho e rejeição voluntária da ortodoxia após a correção: a escolha deliberada do erro sobre a verdade” (DEANE, 2011, p. 4, tradução nossa)⁴⁴. Portanto, para heresia ser configurada enquanto tal não basta diferir da ortodoxia: é necessário ser uma *escolha consciente* de fugir da doutrina em prol de outro tipo de pensamento. O herege é aquele que conhece a ortodoxia, mas deliberadamente desenvolve um tipo de pensamento que difere da mesma.

É sintomático que a raiz da heresia seja a desobediência consciente e o orgulho, afinal, não foi também isso que motivou à queda de Lúcifer e à inauguração do mal no universo? O ato herético parece ser então uma reedição da rebelião de Satã, e o mal adquire ares de um vício pautado no afastamento consciente do caminho de Deus: um desvio.

A heresia era então entendida dessa forma: como desvio, erro, mentira. A expansão herética a partir do século XII trouxe consigo a ameaça e o medo generalizado, a ponto de, segundo Jean, os atos heréticos serem considerados “a conduta condenável por excelência, a fonte de todas as desordens” (DELUMEAU, 2009, p. 588). Isso porque, como já pontuamos, ela acaba por desempenhar um papel dismantelador dentro da cristandade: se a heresia é o erro, escolhido de forma deliberada, em detrimento do verdadeiro caminho, e se consequentemente as formas heréticas colocam em dúvida as estruturas da Igreja, ameaçando sua hegemonia, isso significa que nasce, no seio da cristandade, a lógica do inimigo interno. A

⁴³ is an artificial category designed by authorities who regarded themselves by definition as “orthodox” or “notheretic”.

⁴⁴ disobedience rooted in pride and the willful rejection of orthodoxy after correction.

noção de que o “traidor de dentro é pior que o inimigo de fora” (DELUMEAU, 2009, p. 595) vai alicerçar a ideia de que uma espécie de câncer cresce dentro da própria cristandade, uma sociedade maligna dentro da sociedade cristã, que ameaça o bom funcionamento do organismo social e a própria obra de Deus. Deste modo:

Existe uma lógica interna de suspeita. Em uma situação de estado de sítio – no caso, a ofensiva demoníaca que duplica sua violência antes dos prazos apocalípticos – o poder político religioso, que se sente frágil, é levado a uma superdramatização e multiplica à vontade o número de seus inimigos de dentro (DELUMEAU, 2009, p. 589).

Para além disso, “todo sagrado não oficial é considerado demoníaco, e tudo que é demoníaco é herético, não sendo o contrário menos verdadeiro: toda heresia e todo herético são demoníacos” (DELUMEAU, 2009, p. 592). Consolida-se assim a relação entre as heresias e a figura do demônio maléfico.

Questão semelhante acontece com a noção de bruxaria, que a partir do século XV desponta como outro grande perigo para a cristandade. Existem diversos paralelos que podem ser traçados entre atos heréticos e práticas mágicas: da mesma forma que lidou com heresias desde muito cedo, a Igreja também conviveu com a noção de magia desde os primeiros séculos de sua existência, porém a maior preocupação da instituição parecia ser à correção moral em detrimento de punições severas ao tratar os praticantes de magia, algo que está em conformidade com a própria doutrina naquele momento e ao modo como as heresias também eram encaradas no mesmo contexto. A “Igreja da alta Idade Média no conjunto pleiteara pela clemência e pela prudência em relação aos culpados” (DELUMEAU, 2009, p. 523).

Porém, “a categoria de magia era (como a da heresia), de muitas maneiras, forjadas pelas preocupações legais e intelectuais dos pensadores medievais” (DEANE, 2011, p. 196, tradução nossa)⁴⁵. Isso significa que tanto heresia quanto bruxaria tornaram-se mais perigosas na medida em que colocaram em dúvida a hegemonia da Igreja. A partir do século XII, como vimos no caso dos hereges, podemos notar uma “ansiedade eclesiástica sobre inimigos organizados e clandestinos da Igreja” (DEANE, 2011, p. 197, tradução nossa)⁴⁶. As bruxas, em um primeiro momento, não parecem ser o foco dessa preocupação, ao menos não de forma generalizada. Tanto que o papa Alexandre IV (1199-1261), em 1258, determinou que os inquisidores não perseguissem casos de bruxaria, a não ser que fossem especificamente heréticos (DELUMEAU, 2009).

⁴⁵ the category of magic was (like that of heresy) in many ways forged by the legal and intellectual preoccupation of high medieval thinkers.

⁴⁶ ecclesiastical anxiety about organized, clandestine enemies of the Church mounted.

Foi durante o século XIV que a noção da Igreja sobre o assunto mudou de fato, a partir da atuação do Papa João XXII com sua bula *Super illius specula*. É o que Alain Boureau, apresenta em *Satã Herético*, defendendo que houve no período uma mudança da percepção sobre os demônios:

Uma consulta foi lançada pelo papa Juan XXII em 1320: ele procurava obter de dez teólogos e canonistas argumentos que permitiriam qualificar a invocação dos demônios e a prática da magia como heresia. O salto foi grande. Treze séculos de cristianismo tinham estabelecido que a heresia residia apenas no pensamento e na palavra, não nos atos (BOUREAU, 2016, p. 17).

A partir disso:

Sendo a feitiçaria doravante assimilada a uma heresia, os inquisidores recebiam habilitação para persegui-la. Pois os mágicos, adorando o diabo e assinando um pacto com ele, ou mantendo demônios a seu serviço em espelhos, anéis ou frascos, voltavam as costas à verdadeira fé (DELUMEAU, 2009, p. 525).

Essa é a visão que a Igreja passa a adotar em relação às bruxas, e o que fundamenta a violência e a urgência da perseguição que irá ser aplicada a estas figuras, sobretudo a partir do século XV. Obviamente, as bruxas foram fortemente estereotipadas pelos cristãos nesse contexto, da mesma forma que os hereges: esses eram “praticantes de orgias, bestiais, assassinos, comedores de bebês” (DEANE, 2011, p. 3, tradução nossa)⁴⁷. A atuação das bruxas, por sua vez, está bastante exemplificada na bula *Summis Desiderantes Affectibus* do Papa Inocêncio VIII (1432-1492):

De fato, chegou-nos recentemente aos ouvidos, não sem que nos afligíssemos na mais profunda amargura, que em certas regiões da Alemanha do Norte, e também nas províncias, nas aldeias, nos territórios e nas dioceses de Mainz, de Colônia, de Trêves, de Salzburg e de Bremen, muitas pessoas de ambos os sexos, a negligenciar a própria salvação e a desgarrarem-se da Fé Católica, entregaram-se aos demônios, a Íncubos e Súcubos, e pelos seus encantamentos, pelos seus malefícios e pelas suas conjurações, e por outros encantos e feitiços amaldiçoados e por outras também amaldiçoadas monstruosidades e ofensas horríidas, têm assassinado crianças ainda no útero da mãe, além de novilhos, e têm arruinado os produtos da terra, as uvas das vinhas, os frutos das árvores, e mais ainda: têm destruído homens, mulheres, bestas de carga, rebanhos, animais de outras espécies, parreiras, pomares, prados, pastos, trigo e muitos outros cereais; estas pessoas miseráveis ainda afligem e atormentam homens e mulheres, animais de carga, rebanhos inteiros e muitos outros animais com dores terríveis e lastimáveis e com doenças atrozes, quer internas, quer externas; e impedem os homens de realizarem o ato sexual e as mulheres de conceberem (INOCÊNCIO VIII In: Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 43).

⁴⁷ orgiastic, bestial, murderous baby eaters.

A bula, considerada pontapé inicial da perseguição que seria empreendida contra as supostas bruxas, oferece um compilado das “hediondas” obras da bruxaria. Foi um reforço ao entendimento de inimigo interno, de desvio do padrão, de perigo à obra de Deus e de associação com o Satã. Enquanto forma específica de heresia, a bruxaria passou a ser compreendida como mais uma faceta das forças nefastas, mais uma manifestação radical da maldade no mundo. Nesse sentido, não foi por acaso que o século XIV, período em que a bruxaria passou a ser uma preocupação cada vez maior, foi também o momento em que explodiu a obsessão pelo Diabo e a crença que ele agia de forma implacável contra a cristandade.

A resposta que a cristandade e a Igreja Católica deram para esse avanço do mal na forma da Inquisição foi sintomática de como as percepções mudaram com o passar do tempo. Primeiramente, é preciso refletir sobre a própria condição de ferramenta repressiva que vai ser a característica marcante da instituição. A Inquisição Medieval foi uma entidade que se construiu e se sustentou em cima das incongruências com a antiga doutrina da Igreja. Ao longo de seus primeiros séculos de existência, o catolicismo delegou aos clérigos a responsabilidade do ensino dos fiéis e aos bispos o dever e o direito de verificarem a pureza desses. Segundo Alexandre Herculano, “ninguém podia, portanto, intervir nesta parte tão grave do ofício pastoral, sem ofender a autoridade do episcopado” (HERCULANO, 2012, p. 8).

Em sintonia com o que dissemos antes, quando pontuamos que a Igreja não punia tão severamente heresias e práticas mágicas no período, aos hereges as punições se limitavam a castigos espirituais, como a excomunhão. Qualquer tipo de repressão material, quando necessária, era regulada pela lei civil e aplicada pela magistratura também civil: geralmente as penas eram proibição de fazer testamento, o confisco dos bens, o exílio, etc. Raramente as penas aplicadas pelo poder civil eram piores do que isso. Porém, com o passar do tempo, a Inquisição Medieval passou a ser caracterizada como um tribunal exterior à hierarquia eclesiástica e que se sobrepôs aos tribunais civis, ou que ao menos invadiu sua jurisdição, e mesmo quando diluída no interior da hierarquia da Igreja, existia a tendência de supremacia do inquisidor sobre os prelados.

Não é coincidência que a semente da Inquisição começa a ser cultivada a partir do século XII, momento de proliferação de heresias. Pode-se entender que “essa instituição fatal nasceu débil e desenvolveu-se gradual e lentamente” (HERCULANO, 2012, p. 8). Foi a partir do papa Inocêncio III (1161-1216), já no século seguinte, “que começou a aparecer a Inquisição, como entidade, até certo ponto, independente, como instituição alheia ao

episcopado” (HERCULANO, 2012, p. 11). O papa enviou para Tolosa, três monges com plenos poderes para lidar com os hereges no ano de 1204, ato que formou o embrião do que a Inquisição viria a ser. Anos depois, em 1206, o papa enviou mais duas figuras para auxiliar o trabalho dos três primeiros monges: o bispo de Osma e Domingos de Gusmão (1170-1221), figura que mais tarde daria origem a Ordem dos Dominicanos. O trabalho desse grupo, entretanto, ainda não apresentava as características que se tornaram definidoras da Inquisição: eles eram responsáveis apenas por identificar os hereges, combater suas ideias através da pregação da ortodoxia, reforçar a preocupação dos príncipes e prelados em suas respectivas jurisdições, incitar o povo contra os hereges, etc. Seu trabalho, neste momento, não era o de juiz e sua atuação era estritamente moral.

Foi Inocêncio IV (1195-1254) quem deu o formato da Inquisição enquanto tribunal eclesiástico que subjugou tribunais civis e que é externo à hierarquia da Igreja. No Concílio Provincial de Béziers, foi redigido um regulamento definitivo de como lidar com os hereges, que serviu de base para todos os posteriores regulamentos da Inquisição, constituindo um sistema de perseguição até então não oficializado pela Igreja. A Inquisição enquanto ferramenta máxima de combate às heresias estava formada.

Essa discussão pode parecer descolada e sem sentido, mas é fundamental compreender que o incremento do poder e da autoridade da Inquisição, em detrimento da própria hierarquia da Igreja e dos tribunais seculares, é diretamente proporcional ao aumento do perigo que heresia e bruxaria representam para aquela sociedade. O risco de desestruturação da unidade cristã diante do aumento da afronta aos próprios dogmas católicos demandou uma resposta à altura que conseguisse expurgar da sociedade os elementos nefastos que pretendiam fazer o mal à obra de Deus.

Esse mal, obviamente, não era qualquer mal. A expansão e o fortalecimento de movimentos contestatórios a uma doutrina que deveria ser assumida por todos como A verdade, em um período marcado por ainda outros acontecimentos que impactaram a cristandade – e que veremos de forma mais detida no capítulo seguinte – estabeleceu um medo generalizado e um sentimento de que todos aquelas ameaças não eram coincidência, e que havia uma organização por trás daquele perigo. Mais do que eventos pontuais, aquilo tudo era sinal de ataques coordenados que tinham como objetivo destruir a sociedade dos justos. Um dos resultados desse tipo de compreensão foi a crença em um complô maligno formado pelos inimigos de Deus – algo que veremos mais detidamente no segundo capítulo; outro, foi a certeza de que essa conspiração se espelhava nas estruturas da sociedade cristã, e que da

mesma forma que o Criador era a cabeça da cristandade, essa sociedade às avessas também teria um líder, uma figura central.

É então que o Demônio se sobressai. É por esse motivo que a doutrina que cerca sua imagem passa a receber mais atenção e desenvolvimento a partir do século XII, período marcado pela explosão das heresias; ou que a partir do XIV se acentua o medo de sua figura, no momento mesmo que a bruxaria se torna um grande motivo de preocupação; ou que ao longo do XVI os reformadores continuam a reivindicar sua representação em um contexto de tamanhas incertezas espirituais e de efetivo dismantelamento da unidade cristã. É então que sua figura é elaborada de tal forma a ser inquestionável que Satã se torne o responsável pela maldade de uma forma que Deus já não mais poderia ser. Ou poderia?

1.2 O MAL DESCARNADO

Podemos compreender que a Reforma Protestante, no século XVI, surgiu como mais uma etapa de um longo processo de descrédito do catolicismo, que minava seu poder e mitigava sua influência e, conseqüentemente, aprofundava o medo e insegurança espiritual de uma cristandade que durante séculos já estava lidando com transformações difíceis. O Protestantismo, tal qual as seitas heréticas haviam feito antes dele, mirou suas críticas tanto na doutrina quanto nas práticas da Igreja, pois sentia que o catolicismo não apenas não oferecia a resposta correta para as necessidades e anseios dos fiéis, como também havia passado por um processo agudo de depreciação de seu sacerdócio.

Nos locais de peregrinação e até nas igrejas, alcoviteiras seduziam donzelas, e prostitutas atraíam sua clientela. Em determinadas quermesses, ofereciam-se indulgências como prêmios. Um contista, nas *Cem novas novelas*, põe em cena um padre que enterra seu cão em chão sagrado. Entremeavam-se canções profanas em recitações litúrgicas. Compunham-se missas sobre temas de canções mundanas. Nas vigílias das festas, dançava-se por vezes nas igrejas (DELUMEAU, 1989, p. 70-71, grifo do autor).

A própria hierarquia da Igreja parecia viver de forma muito distante do que se esperava para representantes de Deus nesse mundo:

Sisto IV, agindo à maneira de um príncipe secular, consentia se urdisse a conspiração dos Pazzi; Inocêncio VIII e Alexandre VI tinham filhos naturais; Júlio II não se satisfazia em fazer guerra, conduzia-a em pessoa, revestido da armadura e do capacete. Leão X apreciava a comédia mais do que muitos leigos. Grande número dos bispos vivia em cortes e se dedicava à caça. [...] Os bispos de Strasburgo haviam perdido o hábito de usar mitra e báculo. Muitos preladados rezavam missa raramente. No baixo clero, numerosos padres viviam em concubinato e tinham filhos bastardos: o que aliás não significava que levassem uma vida dissoluta. Vestidos muitas vezes

como toda a gente, jogavam às bolas com seus paroquianos, frequentavam tavernas, tomavam parte em danças aldeãs. (DELUMEAU, 1989, p. 71).

Havia também críticas à própria doutrina da Igreja, a exemplo da questão das indulgências, um dos principais pontos elaborados por Lutero já nas noventa e cinco teses. Ora, o “que a Igreja entendia por indulgência era a remissão total ou parcial das penas que cada um devia sofrer, na terra ou no purgatório, depois de ter obtido no sacramento da penitência a absolvição dos seus pecados e a remissão do castigo eterno” (ROPS, 1996, p.266). O problema era que parecia ter-se perdido de vista o modo correto de se encarar a questão, pois “a verdade é que, para se obter a remissão dessas outras penas, era e é indispensável o estado de graça, e as obras pias - orações, jejuns, peregrinações, visitas a igrejas e esmolas - são apenas ocasião ou, por assim dizer, complemento” (ROPS, 1996, p.266). A indulgência não era – ou ao menos não deveria ser – um meio automático de se livrar do pecado. Porém:

Já no século XI se concedia indulgência plenária aos que se alistavam nas Cruzadas. Depois, generalizara-se a prática de concedê-la em ocasiões menos heroicas, mas sempre com os mais felizes resultados. Quantas obras religiosas ou socialmente úteis tinham sido financiadas com o dinheiro assim recolhido: igrejas, hospitais, montepios e até diques e pontes! A Igreja da França, logo após a guerra dos Cem Anos, tinha-se reerguido materialmente graças às indulgências. Os resultados espirituais também não eram de menor alcance: anunciada por pregadores especiais, a concessão de novas indulgências provocava um choque, um pouco à maneira das “missões” modernas, e encaminhava para a confissão numerosos arrependidos (ROPS, 1996, p.266).

A questão apresentava uma gravidade ainda maior se considerarmos que esse “desvirtuamento não era o único que ameaçava a instituição: havia outro pior, que afetava a própria doutrina. Muitos pregadores ensinavam que a indulgência possuía de per si uma virtude de certo modo mágica, pois a esmola era uma hipoteca que se ganhava sobre o céu” (ROPS, 1996, p.267). Lutero vai situar a questão das indulgências em uma crítica bem mais ferrenha à Igreja e a papa:

Reis e príncipes cunham dinheiro apenas de metais, mas o papa cunha dinheiro de todas as coisas - indulgências, cerimônias, dispensações, perdões; todos os peixes que vão para a sua rede. Apenas o batismo lhe escapa, pois as crianças vieram ao mundo sem roupas para serem roubadas, nem dentes para serem retirados (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 136, tradução nossa)⁴⁸.

⁴⁸ Kings and princes coin money only out of metals, but the pope coins money out of every thing—indulgences, ceremonies, dispensations, pardons; `tis all fish comes to his net. `Tis only baptism escapes him, for children came into the world without clothes to be stolen, or teeth to be drawn.

Calvino também apresentou suas divergências em relação à doutrina da Igreja Católica, a exemplo da questão do batismo:

Calvino manteve o sacramento do batismo infantil, mas descartou sua tradicional justificação teológica. A teologia católica tradicional ensinou que o batismo infantil lavou a culpa e o castigo (culpa et poena) do pecado original. Os anabatistas rejeitaram completamente o batismo infantil e pensaram que batismo deve ser administrado apenas aos crentes; isto é, pessoas velhas o suficiente para entender a proclamação do evangelho e o abraçarem para si pela fé. Enquanto Calvino concordou com os anabatistas que justificação era pela fé e que o batismo infantil não lavava os efeitos do pecado original, ele, no entanto, pensava que a fé era o resultado dos dons e chamado de Deus que ocorria dentro do abraço nutridor da igreja, uma igreja que era para Calvino tanto mãe quanto escola. Batismo era o sinal da aliança da igreja, como a circuncisão tinha sido o sinal da aliança do antigo Israel. Por meio do batismo, as crianças foram confiadas à criação cuidadosa da igreja, matriculada na escola da fé, e marcada com o selo da aliança de Deus. Fora desta igreja não havia salvação (STEINMETZ, 2004, p. 124, tradução nossa)⁴⁹.

Assim como Lutero, Calvino parte dessa divergência para tecer críticas mais profundas à doutrina católica, que apontava, como vimos acima, para a absolvição do pecado original via batismo:

Mas já debatemos antes que o pecado original é uma depravação e corrupção de nossa natureza, que primeiramente nos faz réus da ira de Deus, e então produz em nós obras, a que a Escritura chama “obras da carne” [...]. Assim, há que observar distintamente duas coisas: a saber, que em todas as partes de nossa natureza estamos viciados e pervertidos, e que somente por causa de tal corrupção já estamos com razão condenados e sentenciados diante de Deus, a quem não agrada senão a justiça, a inocência, a pureza. E também que até os bebês trazem consigo, do útero da mãe, sua própria condenação; eles que, embora não tenham produzido frutos de iniqüidade, têm sua semente dentro de si. E mais, toda a sua natureza é uma certa semente de pecado; e, por isso, não pode ser senão odiosa e abominável a Deus (João CALVINO, 2009 [1559], pág. 723).

A discussão acima pode parecer sem sentido para o trabalho, mas é importante contextualizar, ainda que brevemente, o quão profundas e muitas vezes radicais eram as críticas que Lutero e Calvino tinham em relação ao catolicismo e como conseqüentemente iniciam um movimento generalizado de contestação à doutrina da Igreja. É nesse sentido que a Reforma Protestante representa mais uma etapa em uma tradição de séculos de desafios e questionamentos à cristandade que ameaçavam sua integridade e unidade, e espalhavam

⁴⁹ Calvin retained the sacrament of infant baptism but discarded its traditional theological justification. Traditional Catholic theology taught that infant baptism washed away the guilt and punishment (culpa et poena) of original sin. Anabaptists rejected infant baptism altogether and thought that baptism should be administered only to believers; that is, persons old enough to understand the proclamation of the gospel and to embrace it by faith for themselves. While Calvin agreed with the Anabaptists that justification was by faith and that infant baptism did not wash away the effects of original sin, he nevertheless thought that faith was a result of the gifts and calling of God and that it occurred within the nurturing embrace of the church, a church that was for Calvin both mother and school. Baptism was the covenant sign of the church as circumcision had been the covenant sign of ancient Israel. Through baptism children were entrusted to the nurturing care of the church, enrolled in the school of faith, and marked with the seal of God's covenant. Outside this church there was no salvation.

medo, perigo e incertezas. Em uma sociedade profundamente marcada pela narrativa de bem versus mal, e sendo os cristãos o polo positivo dessa relação, todos aqueles que colocassem o trabalho de Deus em risco eram considerados maus: para a Igreja Católica, hereges, bruxas e os próprios protestantes eram um mal que precisava ser erradicado; ironicamente, para o Protestantismo, o catolicismo em si era o inimigo, pois ao contrário do que pregava, a Igreja não defendia a obra de Deus, mas sim eram o braço do mal no mundo.

Se por um lado a Reforma rompeu com muitos elementos doutrinários da cristandade até então, por outro, se apropriou e deu continuidade a certos dogmas muito caros ao catolicismo, a exemplo do Diabo. Portanto, a representação demoníaca que o protestantismo herda das tradições religiosas anteriores é, portanto, essencialmente má. Não só isso: é a própria personificação do mal, sua origem, sua fonte de poder. Se, dentro da dualidade que fundamenta a doutrina cristã católica, Deus representava a bondade e a luz, a Diabo passou a desempenhar papel fundamental nessa lógica ao ocupar o extremo oposto. Afinal, ele “conscientemente, escolhe arruinar e destruir o cosmos ao ponto máximo de sua capacidade. Ao infligir sofrimento pelo prazer do sofrimento, ao fazer o mal pelo prazer do mal, o Diabo é, por definição, a personificação do mal cósmico” (RUSSELL, 1995, p. 16, tradução nossa)⁵⁰.

Porém, ao contrário do que poderia parecer, o processo de dissociação do mal de Deus e sua personificação na figura satânica não se constituiu sem enfrentar, em todo seu percurso, fortes contradições e falhas lógicas. Por um lado, se o mal era tão presente no mundo, uma das forças primordiais que rivalizava com seu oposto, era de se esperar que a figura por ele responsável fosse muito poderosa. De fato, deveria ser portadora de tamanho poder a ponto de rivalizar com a própria figura Divina. E isso, para uma doutrina que tinha como uma de suas bases mais importantes o monoteísmo, era absolutamente inaceitável. Por outro lado, o entendimento a respeito de Deus como representação máxima do amor e da bondade não permitia mais a associação do mal diretamente com sua figura: como poderia um ser tão glorioso e sábio ser responsável pelos atos mais vis que se desenrolam no universo? Diante disso, a construção de Satã teve de garantir a existência de uma figura oposta, mas que fosse, ao mesmo tempo, *submetida* à vontade do Criador:

Teria, portanto, que ser um espírito oposto e ao mesmo tempo súdito de Deus, que devia seguir sendo onipotente, e de algum modo, responsável por esse espírito do mal. De fato, o antigo Deus ambivalente estava dividido em duas partes, um Deus

⁵⁰ conscientemente, elige arruinar y destruir el cosmos al punto máximo de su capacidad. Al infligir sufrimiento por el placer del sufrimiento, al hacer el mal por el placer del mal, el Diablo es, por definición, la personificación del mal cósmico.

bom e um Diabo malvado. Quanto mais se enfrentava o poder do mal, mais se inclinava a balança em favor do dualismo, para interpretar o cosmos como um campo de batalha entre o bem e o mal. O resultado foi uma tensão entre monoteísmo e um certo tipo de dualismo, implícito ou prático, tensão que chegou a ser típica da religião hebraica tardia e da cristandade (RUSSELL, 1995, p. 50-51)⁵¹.

Essa narrativa, contudo, leva a algumas possíveis conclusões que revelam, em seu âmago, a continuidade da contradição básica enfrentada por diferentes tradições religiosas a respeito do tema. A tese de submissão do Diabo à vontade Divina não isentaria Deus da responsabilidade pelo mal provocado. Afinal, toda sorte de iniquidades cometidas pelo Demônio estaria de acordo com as ordens ou com a permissão do Criador, sendo esse, então, responsável, ainda que indiretamente, pelas ações satânicas. Isso significaria que o processo de dissociação a que Deus foi submetido foi incompleto, e que o mal nunca foi dele totalmente retirado. No outro oposto, a total responsabilização do Diabo pelas mazelas em uma religião fortemente solidificada na narrativa cósmica do bem versus mal apontava para um politeísmo praticado, mas ferrenhamente negado na teoria. Essa contradição, como bem explicitado por Russel, surge ainda na religião hebraica e acaba sendo herdada pelo catolicismo, que por sua vez legou a protestantismo o mesmo debate. Assim, podemos analisar, em Lutero e em Calvino, quais os argumentos utilizados para tentar dar uma resolução a esse problema até então irresolúvel.

Em ambos os autores, não parece haver dúvidas de qual lugar cada uma dessas duas figuras ocupa no mecanismo do universo: Deus é bom na mesma medida que o Diabo é mal. Isso é demonstrado a partir de todo tipo de associação que os reformadores fazem, relacionando o Criador a coisas boas e o Demônio a ruins. Calvino, por exemplo, ao falar da figura divina afirma que “o nosso Deus não é o autor da divisão, mas o da paz, e não é o ministro do pecado o Filho de Deus, que veio para dissolver a obra do Diabo”. (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 32). Lutero também pensa na mesma direção, e diz que “as Sagradas Escrituras, especialmente São Paulo, em toda parte atribuem a Cristo aquilo que ele dá ao Pai, a saber, o divino poder onipotente; para que ele possa dar graça e paz de consciência, perdão de pecados, vida, vitória sobre o pecado e morte, e o diabo” (Martinho

⁵¹ Tenía, por lo tanto, que ser un espíritu opuestos y a la vez súbdito de Dios, quien debía seguir siendo omnipotente, y de algún modo, responsable por este espíritu del mal. De hecho, el antiguo Dios ambivalente estaba dividido en dos partes, un Dios bueno y un Diablo malvado. Mientras más se enfrentaba el poder del mal, más se inclinaba la balanza en favor del dualismo, para interpretar el cosmos como un campo de batalla entre el bien e el mal. El resultado fue una tensión entre monoteísmo y un cierto tipo de dualismo, implícito o práctico, tensión que llegó a ser típica de la religión hebrea tardía e de la cristandad.

LUTERO, 2004 [1566], p. 62, tradução nossa)⁵². Deus é, portanto, símbolo de todos os sentimentos e atributos considerados bons pela humanidade, deixando pouca margem para compreendermos o envolvimento do Criador em qualquer ato de malfeito ou qualquer mazela que porventura se abatesse sobre sua criação. Havia, sem dúvida, um estrito entendimento do papel de Deus no universo, e nele não havia espaço para a associação com o mal. De fato, a figura divina era entendida como não menos que um pai amoroso:

Mas, ao dispor o movimento do sol e dos astros a serviço do homem, encheu a terra, as águas e os ares com animais; produziu em abundância todos os frutos que serviriam de alimento, tomando o cuidado de um pai de família providente e diligente, ostentou diante de nós sua admirável bondade (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 152).

Isso não significa dizer que os autores não estivessem conscientes da contradição básica que permeava a percepção de um Deus onipresente e onipotente, e a concomitante existência do mal no universo. De fato, em determinadas passagens, que veremos na sequência, os reformadores tentam defender a tese de que mesmo Deus sendo o criador e senhor de todas as coisas, a mácula da perversão e da vilania não lhe recaía. Porém, antes mesmo de fazer esse movimento de defesa contundente de Deus, os autores já tentavam levantar barreiras que impedissem qualquer associação entre Ele e o mal no universo. Talvez o mais utilizado argumento nesse sentido tenha sido aquele que versa sobre como nossas mentes limitadas jamais seriam capazes de compreender os misteriosos desígnios de criatura tão poderosa e maravilhosa como Deus, e que, portanto, qualquer tentativa de questionar algum aspecto do Criador era nada mais do que grotescos erros e falhas, próprios da nossa condição humana:

Pois, certamente, sua infinitude deve nos atemorizar, para que não tentemos medi-lo com nossos sentidos; com efeito, a natureza espiritual proíbe que qualquer um especule sobre ele em termos terrenos ou carnaís. E, assim, se dá que atribua frequentemente para si o céu como morada, ainda que, dado ser incompreensível, preencha também a própria terra. No entanto, uma vez que Ele vê a nossa mente se manter depositada na terra por sua lentidão, alça-nos, com razão, acima do mundo, para nos extrair da preguiça e da inércia (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 114).

Não parece errôneo pensar que essa fácil recusa de atribuir maldade a Deus se deve, ao menos em parte, à existência do Diabo, que toma para si essa responsabilidade. Nesse sentido, se o Criador é pintado em tons absolutos, sendo inteira e completamente bom, o Demônio recebe o mesmo tratamento, mas com sinal contrário. Nesse sentido, se Deus é sempre

⁵² The Holy Scriptures, especially St Paul, everywhere ascribe unto Christ that which he gives to the Father, namely, the divine almighty power; so that he can give grace, and peace of conscience, forgiveness of sins, life, victory over sin, and death, and the devil.

associado à paz, à vida e ao perdão, Satã está sempre lado a lado com os elementos mais vis imagináveis: “Mas enquanto vivermos neste vale de miséria, seremos afligidos e atormentados por moscas, besouros e vermes, ou seja, o diabo, o mundo e nossa própria carne; no entanto, devemos avançar e não nos permitir recuar” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 100, tradução nossa)⁵³. Aqui fica muito explícito o entendimento do Diabo como sujo, impuro, nefasto, a ponto de ser comparado com criaturas consideradas repulsivas. Calvino também caracteriza Satã de forma negativa:

Nem me escapa que Satanás, muitas vezes êmulo de Deus, introduza-se com semelhança falaz no espírito dos simples, disseminando ímpios erros com os quais astutamente engana pobres homens com palavras incultas e de todo bárbaras, muitas vezes usando formas obsoletas de falar, de maneira que esconda sob tal máscara suas imposturas; mas todos que possuem senso, mesmo o menor, percebem tal afetação inútil e insuportável (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 78).

Percebamos como o Diabo é sempre retratado como origem de erros, enganações e calúnias, tanto que o autor o denomina, em outra passagem, como pai da mentira (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 81). Mas mais do que isso, o motivo que mais o torna símbolo de maldade e iniquidade é a constante oposição que ele faz a Deus e sua divina obra na Terra. Já dizia Lutero acreditar “que o diabo destruiu muitos bons livros da igreja, assim como antes disso, matou e esmagou muitas pessoas santas” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 15, tradução nossa)⁵⁴. Mas é Calvino quem melhor resume as ações do Diabo contra a obra de Deus:

com a mentira, luta contra a verdade de Deus, obscurece a luz com as trevas, implica com os erros a mente dos homens, suscita o ódio, inflama lutas e batalhas, tudo para destruir o reino de Deus e afundar consigo os homens na eterna perdição. Onde consta que é depravado, maligno e malicioso por natureza. Pois é preciso haver uma suma depravação que foi feita em uma natureza para atacar a glória de Deus e a salvação dos homens. João aponta isto também em sua epístola, quando escreve que o Diabo pecava desde o início, visto entender que foi ele o autor, o condutor e o arquiteto de toda a malícia e iniquidade (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 163).

Definir Satã como constante adversário e inimigo de Deus e de seus fiéis é um exercício fundamental para solidificar sua posição como personificação do mal no tabuleiro do universo. Se o Criador é sinônimo de bondade, e disso não se tem dúvida alguma, então não poderia haver ato mais nefasto do que opor-se a Ele, e não existiria prova maior do caráter vil daquele que porventura tentasse. De fato, podemos dizer que o ato mais criminoso

⁵³ But so long as we live in this vale of misery, we shall be plagued and vexed with flies, with beetles, and vermin, that is, with the devil, the world, and our own flesh; yet we must press through, and not suffer ourselves to recoil.

⁵⁴ that the devil has destroyed many good books of the church, as, aforetime, he killed and crushed many holy persons.

do Demônio é não estar alinhado a Deus: quando o mal era d'Ele constituinte, apresentava-se como inevitável, como parte necessária do equilíbrio perfeito construído pelo Criador. Mas quando ocorre o processo de dissociação e de formação da figura demoníaca, o componente maléfico da equação passou a ser odiado, temido, antagonizado. Urge a vitória da obra de Deus sobre tudo aquilo que é ímpio e vil, como Satã. A narrativa deste como figura que outrora fora um anjo que caiu por conta do próprio orgulho e soberba é a materialização de que o maior crime do Diabo foi afastar-se de Deus, afinal, ao fazê-lo foi expulso dos céus, e foi sua queda que inaugurou o mal no universo. Portanto, todas as outras mazelas provocadas pelo Demônio são provenientes desse primeiro crime, dessa falha primordial de caráter que levou Satã para longe de seu criador.

Porém, ser adversário de Deus não dota o Diabo do poder e prestígio que o Criador detém. Isso porque, por mais que empreenda todos seus esforços para atacar, vilipendiar e desvirtuar a boa obra, Satã não é equiparável à figura divina:

Também apareceu Manes com sua seita, que fabricou para si Deus e o Diabo por dois princípios, atribuindo a origem das coisas boas a Deus, mas referindo a autoria das naturezas más ao Diabo. Se esse delírio tivesse envolvido nossa mente, não creditaríamos a Deus a Sua glória na criação do mundo. Visto que nada seja mais próprio a Deus que a eternidade e a autogênese, ou seja, a existência desde si mesmo, se assim posso falar, aqueles que atribuem autorias ao Diabo não o dotam de certo modo com o título da divindade? Logo, onde está a onipotência de Deus se for concedido ao Diabo um império tal que, aquele constrangido e contrariado, este faça tudo o que queira? (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 153).

Aqui Calvino se refere a Manes, ou Mani (216-276), também conhecido como Maniqueu, profeta de origem iraniana que, no século III, mais precisamente no ano de 230, fundou o maniqueísmo, doutrina que “assim como outros gnosticismos, buscava explicar a origem do mal no mundo. Para tanto, pensava no mundo de forma dualista sendo gerido por dois princípios, um bom e outro mal, que estavam em luta” (CORREIA, 2013, pág.1). Ao longo da Idade Média, várias seitas consideradas heréticas e dualistas pela Igreja Católica foram enquadradas como maniqueus: “Marcionitas, paulicianos, bogomilos e cátaros, correntes gnósticas medievais, são denominados ou confundidas com o maniqueísmo” (CORREIA, 2013, pág.3). O ponto aqui é que, para Calvino, a doutrina de Manes e todos aqueles que seguiam ideias semelhantes praticavam um erro terrível ao definir o mal como uma potência de mesma magnitude que o bem, e conseqüentemente dotar seu responsável de tamanho poder a ponto de rivalizar com Deus. Podemos perceber como o autor nega em absoluto essa possibilidade, deixando explícito o quanto a figura divina é a única criadora e mantenedora do universo. Não há espaços para dualismos, e o reformador ainda reforça em outra passagem: “E assim sucumbe o erro dos maniqueus, que, estabelecendo dois princípios,

fizeram o Diabo quase igual a Deus, o que por certo foi tanto para destruir a unidade de Deus como para restringir sua imensidão” (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 114).

Se o Demônio não é potência rival de Deus, significa que um possível tratamento entre iguais na verdade se apresenta como relação de submissão. Não são poucos os trechos em que ambos os reformadores defendem ferrenhamente o poder do Altíssimo sobre Satanás.

O que São Paulo poderia ter feito para se libertar do diabo, embora todas as pessoas da terra estivessem presentes para ajudá-lo? Na verdade, absolutamente nada; ele foi forçado a fazer e sofrer o que o diabo, seu senhor e mestre, definiu, até que nosso bendito Salvador Cristo viesse, com poder divino (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 89, tradução nossa)⁵⁵.

Fica bastante explícito, a partir do trecho acima, que nada é capaz de deter Satã, com exceção do poder divino. Por um lado isso significa que Deus está inegavelmente acima do Diabo, e que qualquer coisa que este faça para atentar contra a boa obra é, em última análise, inútil, já que não detém o poder necessário para rivalizar com o Criador. Isso fortalece a narrativa cristã de que o Juízo Final será o momento de derrota dos ímpios e de ascensão dos justos, ou seja, do triunfo do bem sobre o mal. Por outro, reforça a necessidade de seguir, crer e ser temente a Deus, pois, quando o Diabo atentar contra os humanos, a fé no Criador é a única coisa que pode salvá-los. Lutero reforça a ideia: “Deus despreza e zomba do diabo, ao colocar debaixo de seu nariz uma criatura humana pobre, fraca, mera poeira e cinzas, mas dotada das primícias do Espírito, contra quem o diabo nada pode fazer, embora seja tão orgulhoso, um espírito sutil e poderoso” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 44, tradução nossa)⁵⁶. Ou seja, Deus tudo pode fazer, e ao Diabo, resta aceitar, uma vez que não está em posição de revidar. Não poderia haver prova maior de submissão do que essa.

Porém, isso nos leva de volta a contradição básica e nunca resolvida a que nos referimos no início deste subcapítulo, pois, ao reconhecer a subordinação do Diabo a Deus, somos obrigados a compreender que todo o mal praticado pelo primeiro é então responsabilidade do segundo. Inclusive, ao reforçar a posição desigual que essas duas figuras ocupam no esquema universal, Calvino afirma:

E têm um claro consolo quando se recordam que o Diabo e toda a corte dos ímprobos são coibidos de tal maneira, como um freio, pela mão de Deus, para que não possam conceber nenhum malefício contra nós, nem realizar o concebido, nem mover um dedo para perpetrá-lo, por mais que o queiram, a não ser uma vez que Ele

⁵⁵ What could St Paul have done to be freed from the devil, though all the people on earth had been present to help him? Truly, nothing at all; he was forced to do and suffer that which the devil, his lord and master, pleased, until our blessed Saviour Christ came, with divine power.

⁵⁶ God scorns and mocks the devil, in setting under his very nose a poor, weak, human creature, mere dust and ashes, yet endowed with the first-fruits of the Spirit, against whom the devil can do nothing, though he is so proud, subtle, and powerful a spirit.

o permita, ou melhor, *uma vez que Ele o ordene* (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 208-209, grifo nosso).

Ora, Deus não só permite que o Diabo cometa suas iniquidades, mas ainda as *ordena*. Como então negar a responsabilidade d'Ele em relação ao mal? Essa é uma preocupação que os reformadores aparentam também ter. Sobretudo Calvino, que dedica uma parte de sua obra a discutir a questão. Denominado *De tal modo Deus usa a obra dos ímpios e dobra sua alma para que executem seus desígnios que Ele próprio permanece limpo de toda mácula*, o capítulo é destinado a tratar desse assunto espinhoso e serve como uma defesa de Deus frente ao entendimento de que ele poderia então ser responsabilizado pelo mal. O autor abre o capítulo dizendo:

Noutras passagens, em que o arbítrio de Deus dobra ou arrasta o próprio Satanás e a todos os condenados, emerge uma questão mais difícil: *de que modo age por eles sem contrair nenhuma mancha de seus vícios?* Mais ainda: a inteligência carnal mal pode compreender que, da obra comum, seja isento de toda a culpa e, no entanto, condene seus servos com justiça. Aqui se encontra a *distinção entre fazer e permitir*, uma vez que parece inexplicável para muitos que, desse modo, Satanás e todos os ímpios estejam sob a mão e o império de Deus, para que dirija a malícia deles para qualquer fim que deseje e use seus crimes para executar seu desígnio (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 213, grifo nosso).

O trecho acima demonstra como Calvino estava muito ciente da contradição básica que apresentamos neste capítulo. O caminho que ele escolhe para tentar desmontar essa armadilha é isentar Deus o máximo possível da intencionalidade e da prática em si do mal. Dessa forma, Ele jamais pratica o mal – por isso o destaque para a diferença entre fazer e permitir que o autor aponta – apenas permite que seja praticado. Isso por si só não o isentaria de fato, porém Calvino também apresenta a ideia de que Deus não deseja o mal, mas o utiliza como ferramenta para alcançar a justiça divina. Nesse sentido, cumpre-se um propósito, e a maldade do universo não existe apenas por existir, mas é direcionada para se alcançar resultados positivos. Assim:

De que modo atribuiremos a autoria da mesma obra para Deus, para Satanás, para o homem, a não ser que ou desculpemos a Satanás pela associação de Deus ou prediquemos a Deus a autoria do mal? *Facilmente, se primeiro considerarmos o fim do agir e, depois, o modo.* A deliberação do Senhor é que seja exercitada a paciência de seu servo com a adversidade; a de Satanás, que seja impelido para o desespero, enfraquecendo-o; os caldeus ambicionam o lucro usurpado, apesar do direito e do que é legítimo. Tanta diversidade na deliberação já distingue amplamente a obra. Quanto ao modo, não é menor a diferença. O Senhor permite a Satanás que aflija a seu servo, aos caldeus, aos quais delega ministros para que executem aquilo, ele os dirige; Satanás, em contrapartida, instiga por seus aguilhões envenenados as almas depravadas dos caldeus, para que perpetrem aquele flagelo; eles rumam furiosamente para a injustiça, e constroem e contaminam todos os membros para que sejam criminosos. [...] Porém, a diversidade da intenção e dos meios que a ela conduz, fazem que a justiça do Deus apareça imprescindível e torna evidente a maldade de Satanás e do homem (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 292-293, grifo nosso).

Ou seja, a finalidade de Deus ao permitir e comandar a execução do mal não é a maldade em si, mas a justiça que do ato será proveniente. É por esse motivo que, para Calvino, o Criador não pode ser responsabilizado pelo mal, porque Ele não o quer. O Demônio, por outro lado, é sempre impelido a realizá-lo, e, por esse motivo, sua imagem se torna personificação daquilo que é ruim: porque a única intenção de Satã é realizar a vilania. A responsabilidade pelo mal, então, parece dever muito menos a quem o ordena ou quem está em uma posição hierárquica superior, e muito mais a quem o pratica com intenção de praticá-lo. Deus estaria então livre dessa mácula, o Diabo ocuparia seu posto por direito no polo negativo do esquema universal e a contradição que acompanhava todas as tradições religiosas que tentaram conciliar a imagem do Criador único e bondoso com a existência e persistência do mal estaria, ao menos aparentemente, finalmente resolvida.

Mas apenas na aparência. Isso porque, ao mesmo tempo em que o autor argumentava no sentido de isentar Deus, ele também defendia a Doutrina de Predestinação, que basicamente afirmava que os caminhos de cada um já estariam predestinados, e que já estaria definido, a priori, quem estaria apto para a salvação e quem havia sido destinado para o sofrimento eterno. Analisaremos isso mais detidamente no terceiro capítulo de nosso trabalho. O ponto importante aqui é a relação entre a predestinação e a presciência, abordado pelo autor:

Ninguém que queira ser considerado homem teme a Deus ousará simplesmente negar a predestinação, pela qual Deus adota a uns para a esperança da vida e destina a outros à morte eterna; mas muitos a cercam de sutilezas, sobretudo os que intentam que a presciência seja causa da predestinação. Nós admitimos ambas as coisas em Deus, mas o que agora afirmamos é que é de todo infundado fazer uma depender da outra, como se a presciência fosse causa e a predestinação, o efeito. Quando atribuímos a Deus a presciência, queremos dizer que *todas as coisas estiveram e estarão sempre diante de seus olhos, de maneira que, em seu conhecimento, não há passado nem futuro, mas todas as coisas estão presentes*. E de tal forma presentes que não as imagina como uma espécie de idéias ou formas, à maneira que nós imaginamos as coisas cuja recordação nosso intelecto retém, mas que as vê e contempla como se verdadeiramente estivesse diante dele. E essa presciência se estende por todo o orbe da terra e sobre todas as criaturas. Chamamos predestinação ao decreto eterno de Deus pelo qual determinou o que quer fazer de cada um dos homens. *Porque Ele não os cria com a mesma condição, mas antes ordena a uns para a vida eterna, e a outros, para a condenação perpétua*. Portanto, segundo o fim para o qual o homem é criado, dizemos que está predestinado à vida ou à morte. (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 380, grifo nosso).

Percebamos como essa ideia estabelece que Deus não só sabe o que está por vir, como já cria os humanos com condições diferentes, alguns orientados a priori para a salvação e outros para a perdição. Dessa forma, todo o esquema do universo já está pré-estabelecido, e as peças que se movem no tabuleiro são muito menos livres do que aparentam ser. Sendo assim,

como isentá-lo do mal, se sabia o que se seguiria e poderia tê-lo evitado? Se não fez, foi porque assim decidiu, e se tomou tal decisão, as consequências de tal ato lhe são imputáveis. Como jogar sobre os ombros do Diabo a incumbência pela maldade, se ele, tal como todas as demais criaturas, apenas segue o roteiro definido pelo Altíssimo? Poderia um autor qualquer de romance se eximir da responsabilidade de tudo aquilo que obrigou seus personagens a passar? Afinal, todos os difíceis caminhos trilhados, sofrimentos catalisadores, terrores indescritíveis, tudo só ocorreu por decisão de quem escreve a história, independentemente se tais acontecimentos tiverem um objetivo na narrativa ou forem apenas conveniências de roteiro. Assim o mal, a despeito de sua finalidade, é algo que só se apresenta na narrativa que Deus constrói sobre o universo porque Ele assim o escreveu – ou ao menos manteve na história. O próprio Demônio passa então a ser um personagem sem a autonomia para decidir seu próprio destino, e dependendo de como analisamos a questão, poderíamos considerá-lo vítima da narrativa de Deus, o verdadeiro autor de sua queda e da inauguração do mal no universo.

Os reformadores obviamente não poderiam defender uma proposição mais divergente.

Calvino afirma:

O único ponto mantido pelos maniqueus, de que não seja lícito atribuir ao bom Deus a criação daquelas coisas más, em nada lesa a fé ortodoxa, que não admite haver, na totalidade do mundo, uma natureza má, dado que nem a depravação nem a malícia, quer dos homens, quer do Diabo, ou os pecados daí nascidos, *provêm da natureza, mas da corrupção da natureza* (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 153).

Ou seja, a maldade do Diabo, bem como a dos humanos, não é obra de Deus, mas na verdade uma interrupção dela. Essa é, obviamente, mais uma tentativa de atribuir a responsabilidade do mal a Satã, livrando o Criador desse encargo. Em outra passagem, Calvino reitera:

Contudo, dado que o Diabo tenha sido criado por Deus, lembremos que a *malícia que atribuímos à sua natureza não veio da criação, mas da depravação*. Tudo o que ele tem de condenável trouxe para si pela defecção e pela queda. Por isso a Escritura admoesta-nos que, crendo que ele proviesse de Deus no modo como agora é, não atribuamos a Deus o que lhe é totalmente alheio. Por essa razão, Cristo declara que Satanás, quando fala mentiras, fala a partir do que é seu [Jó 8, 44] e aponta o motivo: “porque não permanece na verdade”. Claro que, quando nega que persista na verdade, indica que esteve uma vez nela, e quando faz dele o pai da mentira, atribui isso a ele para que não impute a Deus o vício do qual ele mesmo foi a causa (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 164, grifo nosso).

O autor utiliza semelhante argumento para tratar também da queda da humanidade:

Se a apostasia pela qual o homem se afastou de seu criador, ou melhor, com arrogância se desfez de seu jugo, é um crime horroroso e execrável, é inútil atenuar o pecado de Adão. Quanto mais porque não foi uma simples apostasia, mas se somou a um horrível opróbrio a Deus, dado que subscrevia as calúnias de Satanás pelas quais falsamente acusa Deus de mentira, inveja e maldade. Em suma, a

infidelidade abriu a porta da ambição; a ambição foi mãe da contumácia, para que os homens, abandonado o temor de Deus, se lançassem ao que a libido havia impulsionado (João CALVINO, 2008 [1559], pág. 229).

Dessa forma, Deus cria os anjos e os humanos, e como sua criação é perfeita, não há espaço para o mal nessa narrativa, pois a natureza dessas criações é essencialmente boa. Porém, por escolha própria, sem o comando de Deus, Satã se revolta e, ferrenho em seu orgulho, é expulso dos céus, inaugurando a corrupção da criação. O mal se torna então parte constituinte do universo. O Diabo, personificação máxima dessa nova força, tenta os primeiros humanos, que escolhem, novamente sem orientação divina, por pecar. Essa decisão consciente é então punida com sua expulsão do Éden, e todos os humanos depois disso sofrem com a mácula da natureza corrompida da criação. Em toda essa narrativa, Deus nunca quis o mal, nem tampouco o criou. Suas crias são responsáveis pelo próprio destino. Mas se o Criador as predestinou, como isso seria possível?

A questão é: ainda que o mal seja fruto de falhas e deficiências parciais, que levam as pessoas para o caminho da perdição, da negação do bem e de Deus, essas falhas e deficiências ainda são decorrentes da imperfeição da criação, que, por sua vez, é consequência da incapacidade, ou da vontade, do Criador. Afinal, enquanto dotado de presciência, ele sabia de antemão todos esses acontecimentos. E mesmo assim, não os mudou, ou impediu, mas permitiu que se desenrolassem como tal. De uma forma ou de outra, Ele é responsável pelas características de Sua criação.

Ora, um dos pontos mais contundentes que buscava referendar a primazia de Deus sobre Satã era a percepção de que esse último seria eternamente vencido pelas forças de Deus e do bem. Lúcifer fora derrotado diversas vezes, desde sua rebelião inicial, e certamente o seria novamente no momento do Juízo Final, quando sua derrota seria definitiva. Tal certeza nos leva ao entendimento de que o livre-arbítrio não é liberdade de fato, que Deus passa a ter uma relação mais forte com a responsabilidade do mal no mundo, que Cristo teria morrido apenas para os eleitos e que os próprios esforços pela salvação das almas seriam de certa forma inócuos porque o universo já estava predestinado. O próprio Diabo, enquanto símbolo de oposição a Deus, nesse contexto não teria uma função real. Seria apenas um espantalho, a ser odiado e temido, ao passo que o real responsável pelo mal permaneceria despercebido.

Apesar dessas contradições, porém, o Diabo foi representado no protestantismo – assim como já havia sido pelo catolicismo séculos antes – enquanto essencialmente mal. Com isso, os reformadores retomam séculos de elaboração teológica nesse sentido. É interessante pensar, à luz de nosso ferramental teórico-metodológico, como dois absolutamente diferentes

momentos históricos, com tantos séculos de distância, demandaram respostas semelhantes, tanto em nível cognitivo quanto histórico. Por um lado, o chamado *período apocalíptico* para o povo judeu – momento que, como elencamos anteriormente, foi de dominação e opressão estrangeira – criou um ambiente que pressionou o disparo de dispositivos cognitivos como o HADD, através do qual as pessoas atribuem agência e intencionalidade em eventos diversos. Como apresentamos na introdução, esse mecanismo, juntamente com a tendência de antropomorfização, auxiliou na atribuição de fenômenos – até então inexplicáveis para os seres humanos – a agentes sobrenaturais com características humanas. Considerando o processo de desconexão do mal com outra figura espiritual (Deus), essa tendência de atribuição a agente sobrenaturais realizada pelos dispositivos cognitivos foi apropriada pela racionalidade do discurso religioso, que a reelabora e constrói uma explicação mais concreta, plausível e dotada de sentido. Assim, esse agente até então sem rosto e nome adquire a forma de Satã.

Muitos séculos depois, outro contexto histórico resgata respostas semelhantes. A expansão das heresias, o perigo da bruxaria e a própria Reforma Protestante, conjunto de eventos e processos que se desenrolou desde o século XII, mas que teve seus ápices nos séculos XIV, XV e XVI, criou um sentimento de perigo e medo frente a possibilidade de desmantelamento da unidade cristã. Somou-se a isso a narrativa de bem versus mal que era um dos pilares da cristandade, e estava preparado o terreno para a obsessão pelo complô – que veremos mais detidamente no capítulo seguinte – contra a sociedade dos justos. A sobrevivência de movimentos contestatórios por tão longo período de tempo e o sentimento de que as agressões sofridas pela cristandade eram ataques coordenados levantou novamente a questão do mal para aquela sociedade. Tudo isso criou um ambiente tal que demandou respostas cognitivas, que por sua vez apontaram para a ação premeditada de um agente antropomorfizado, e que mais uma vez a racionalidade do discurso religioso confirmou essa percepção cognitiva e a imbuiu de sentido dentro da visão de mundo do período. Porém, é preciso frisar, que embora semelhantes, as representações do Demônio em cada contexto são diferentes. O Diabo do povo judeu é diferente do Satã elaborado séculos mais tarde pela cristandade. Esse último é muito mais poderoso, perigoso e terrível do que o primeiro, o que se justifica pelo próprio contexto histórico do fim da Idade Média ser mais impactante que o do período apocalíptico. Isso reforça o entendimento exposto na introdução, de que os elementos culturais não são determinados pelos dispositivos cognitivos: se assim fosse, não haveria diversidade ou diferença, e o Demônio, mesmo em momentos tão diferentes, seria exatamente o mesmo.

Em resumo, o que podemos dizer é que, ainda que a elaboração da representação demoníaca enquanto representação máxima do mal tenha sido resultado de séculos de esforço nesse sentido, a contradição básica e fundamental presente na espinha dorsal dessa figura coloca em xeque sua condição de personificação da maldade. Ao que parece, o Diabo não passaria de um instrumento Divino, usado por Ele para a continuidade de Seu plano, sem, contudo, representar de fato uma ameaça. Seria, pois, uma ferramenta, mais uma peça no complexo maquinário que movia o universo, e que continuava tendo como Deus seu único construtor.

O mais surpreendente, por outro lado, é que essa contradição teológica não impediu, contudo, que a percepção geral sobre a figura de Satanás o equiparasse a Deus e que, portanto, o dualismo fosse sentido na prática. De fato, e, sobretudo no período estudado, como vimos, o poder de Satã é entendido como tão vasto que não há como não enxergar a questão sob a ótica do dualismo e do mundo como campo de batalha dessas duas forças primordiais, o Bem e o mal.

Assim, um pensamento paradoxal serviu de alicerce para outra incongruência. Dito de outra forma, a incapacidade de resolver a “paternidade” do mal parece ter auxiliado na discrepância entre a teoria monoteísta e a prática quase dualista que se consolidou no período. Poderíamos imaginar inúmeros questionamentos a mais sobre cada uma dessas contradições. Poderíamos pensar, por exemplo, se Deus fez as criaturas imperfeitas – por escolha ou incapacidade – e com mais de um caminho a trilhar, não teria sido, portanto, Deus a dar molde ao mal? Dito de outra forma, a partir do momento em que existe possibilidade de escolha entre dois caminhos, supõe-se que esses dois caminhos já existam. Como o Demônio pode ter decidido pelo mal se ele ainda não existia? Por outro lado, teriam sido exatamente as sombras dessa antinomia que resultaram, dentre outros elementos, essa construção satânica tão contundente? São questionamentos que merecem ser realizados e sanados. De qualquer forma, por maiores que fossem as contradições, o Diabo maléfico se concretizou no discurso católico, no imaginário cristão, e até hoje nos assombra em nossa cultura ocidental. Se existe uma certeza – por mais que possa ser baseada em um oceano de incertezas – esta é que Satã é mau. Se a ele foi designado esse ingrato papel, até hoje ele o honra e desempenha com a maior das maestrias.

2. O PRÍNCIPE DESSE MUNDO

O que a Escritura ensina sobre o Diabo em geral nos incita a estarmos alertas, para nos precaver contra suas insídias e maquinações, e, assim, munirmo-nos de armas suficientemente firmes e fortes para expulsar inimigos potentíssimos. Pois, quando Satanás é chamado de deus e príncipe deste século, fortemente armado, espírito cujo poder está no ar, leão que ruga, diz-se: “estas descrições não consideram senão que sejamos mais cautelosos e mais vigilantes e, assim, mais preparados para a luta que há de vir” (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 161).

Também podemos ver por tais exemplos de grandes homens santos caindo tão gravemente, que espírito perverso, astuto e invejoso é o diabo, um verdadeiro príncipe e deus⁵⁷ do mundo. (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 33, tradução nossa)⁵⁸

Se Lutero e Calvino não enxergassem o Demônio como uma figura tão perversa e nefasta, como vimos no desenrolar do capítulo anterior, seria possível afirmar, a partir dos fragmentos acima, que os reformadores o tinham em alta estima. Porém, sendo entendido como o agente supremo do mal, as caracterizações dadas ao Diabo pelos autores são muito mais acusações e avisos do que louvores e elogios. Denominá-lo, como podemos ver nas citações, enquanto *príncipe* e até mesmo *deus desse mundo* não é uma exaltação de suas qualidades enquanto senhor e guia, mas sim um sintoma do quão corrompido e afogado no pecado se encontrava o mundo em que Lutero e Calvino viviam. A associação feita entre Satã e o mundo terreno não tinha como objetivo purgar o primeiro de sua maldade, mas sim escancarar o segundo em sua podridão e sujeira.

Príncipe e *deus* não são termos utilizados indiscriminadamente para se referir a qualquer figura. Eles denotam poder, imponência, importância. Dotar o Diabo desse tipo de imagem era um indício de como os reformadores enxergavam sua própria realidade, e de como a representação de Satã era, como qualquer fenômeno histórico, fruto de seu próprio contexto. Se não há dúvida acerca de certa constância nas diferentes representações demoníacas que se desenvolveram ao longo da história, e se, como vimos no capítulo anterior, seu caráter essencialmente mal é um dos diversos elementos permanentes, isso por sua vez está diretamente ligado aos próprios contextos em que tais representações são elaboradas. O nascimento de Satanás ocorre em um difícil momento de opressão para o povo judeu, em que a busca por entender tal situação dá luz ao grande adversário de Deus e do povo escolhido.

⁵⁷ Na versão da fonte utilizada parece haver um erro de digitação, pois nessa parte aparece escrito “a very prince and *good* of the world”. Porém, a frase só não faz sentido do ponto de vista sintático, como não combina com todo o entendimento exposto por Lutero do Demônio enquanto agente do mal. Nesse sentido, substituímos *good* por *god*, pois consideramos que é isso que o autor originalmente escreveu.

⁵⁸ We may also see by such examples of great holy men falling so grievously, what a wicked, crafty, and envious spirit the devil is, a very prince and good (sic) of the world.

Faz sentido, portanto, que o Diabo seja entendido como personificação da maldade, de tudo que ocorre de ruim e errado. A figura demoníaca assume então o papel de inimigo número um a ser combatido.

Com o estabelecimento do catolicismo, porém, o perigo representado por Satã permaneceu dormente durante muitos séculos. Sua imagem pouco foi mobilizada pela Igreja ao longo de grande parte da Idade Média, e pouco se sabia ou falava sobre figura tão misteriosa. Foi a partir do século XII que os pensadores da Igreja passaram a demonstrar preocupação em compreender o Diabo, na esteira da necessidade de se reafirmar a doutrina católica diante dos casos de heresia que passaram a surgir no período. Mas o ápice da ameaça satânica se desenrolou nos séculos XIV e XV, período marcado pela peste, pela guerra dos cem anos, por crises de fome, e pelo temor do complô demoníaco que supostamente se fortalecia no seio da própria cristandade, e que via no crescimento das seitas heréticas e no aumento das acusações de bruxaria seu maior trunfo. Foi esse o momento em que a sociedade dos justos pôde divisar seu fim iminente, advogando a proximidade do Juízo Final, que colocaria um fim na aventura humana no mundo, que iniciara com o pecado de Adão e Eva e a Queda do Éden. A cristandade acreditava se encontrar às portas do fim dos tempos.

Ainda que a Reforma Protestante tenha acontecido apenas no século seguinte, autores como Lutero e Calvino foram, sem dúvida, pesadamente influenciados pelos acontecimentos dos séculos anteriores. É por esse motivo que consideramos que o XVI, juntamente com o XIV e o XV, conformou um período de importantes transformações, e que a Reforma em si representou apenas mais um capítulo de uma longa série de acontecimentos em uma Europa que saía do medieval rumo à modernidade. É por essa razão que analisaremos em detalhes, ao longo das páginas seguintes, os acontecimentos dos séculos mencionados, procurando compreender o contexto histórico que impulsionou os autores protestantes a denominarem o Diabo como Príncipe deste mundo.

2.1 O CREPÚSCULO DO MUNDO

“Eu acredito que os anjos estão todos armados, colocando seus arreios e cingindo suas espadas sobre eles. Pois o *juízo final* se aproxima, e os anjos se preparam para o combate” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 167, grifo nosso, tradução nossa)⁵⁹. Essas palavras de Lutero sintetiza muito bem em que direção caminhava o pensamento dos autores protestantes

⁵⁹ I believe that the angels are all up in arms, are putting on their harness, and girding their swords about them. For the last judgment draws nigh, and the angels prepare themselves for the combat

no XVI. Após séculos que podemos caracterizar como, no mínimo, conturbados, e diante dos vícios e dos problemas que os reformadores viam na Igreja Católica – sobretudo em sua representação máxima, a figura do papa – não é surpreendente que o fim dos tempos fosse aventado não só como possibilidade, mas como desejo. Lutero não apenas acreditava que as criaturas celestes estão prontas para a batalha, como também defendia que elas iriam arrastar para o abismo o império do mal no mundo, representado pelo catolicismo (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 167). O capítulo final da aventura humana seria então o de vitória das forças do bem sobre as maléficas, momento em que os justos se veriam finalmente livres das amarras impostas por Satã, ao passo que os ímpios seriam condenados a padecer pela eternidade. Seria a derrota definitiva do Diabo, e que ocorreria exatamente no momento de ápice de seu poder e do perigo que representava para a cristandade. A própria noção da proximidade do fim dos tempos esteve intrinsecamente ligada ao crescimento do protagonismo de Satã no contexto final do período medieval, ou seja, quanto mais o Diabo se consolidava como ameaça, mais iminente o juízo final se encontrava. Mas por que o Demônio tornou-se um adversário tão perigoso? O que levou a cristandade a temê-lo tanto?

Como vimos nos capítulo anterior, desde o século XII a cristandade se viu desafiada por movimentos contestatórios que desafiavam as próprias bases de sustentação dessa sociedade. Porém a preocupação com as heresias, o perigo da bruxaria e o sucesso da Reforma estavam longe de serem os únicos acontecimentos que impactaram os cristãos do período. Concomitante a isso, vimos a partir do século XIV, a Europa enfrentando uma série de eventos como a peste, crises de fome, guerras, o Grande Cisma, etc. Ainda que não possamos compreender o período como um século de “crises” – como o fez durante muito tempo a historiografia, pautada sobretudo em Johan Huizinga na obra *O Outono da Idade Média* – que tenha desestruturado por completo o medievo, preconizando seu fim agonizante, não podemos também, por outro lado, negar os acontecimentos e fenômenos que se desenrolaram ao longo do século XIV, nem seus diversos impactos, dentre eles a preocupação com a bruxaria que viria a crescer nos séculos seguintes. Portanto, estamos longe de entender o período como um marco, aonde tudo o que veio depois floresceu das cinzas da época anterior, de modo que a Idade Moderna tenha se levantado sobre os escombros da Idade Média. Essa noção de rupturas é muito mais imaginada na teoria do que sentida na prática. É fato que desde o Renascimento procurou-se pintar o período medieval em tons sombrios, como meio de demarcá-lo e separá-lo de uma posterior época de luzes, de esplendor e da razão que veio suplantar a terrível e atrasada Idade das Trevas. Entender o século XIV como o período de crise aguda e generalizada significa dizer que as estruturas do medievo entraram

em declínio, e o que ascendeu posteriormente foram as estruturas melhores da modernidade. Ao contrário de pintar um quadro em tons apocalípticos, o que se precisa é suavizar suas cores de modo a visualizar um panorama mais sóbrio dos eventos analisados.

A partir dessa perspectiva, compreendemos que o século XIV foi um período em que “a fome geral, esquecida havia mais de um século, fez novo estragos” (BASCHET, 2006, p. 248). Philippe Wolff, medievalista francês, apresenta que “sabia-se que a Europa tinha suportado numerosas fomes nos séculos XIV e XV” (WOLFF, 1988, p.7), o que parecia estar dentro de certa normalidade, uma vez que “explica-se que o problema de subsistência tenha-se colocado em termos tão dramáticos” (WOLFF, 1988, p. 8) considerando que a produção era irregular e débil, má armazenada, acometida de diversas doenças e pragas, etc. Porém, em geral “era possível encaminhar, das regiões normais ou excedentes para as zonas deficitárias” (WOLFF, 1988, p. 7), mantendo-se, então, certo equilíbrio entre demografia e produção. É em meados do XIV que ocorre a grande mudança, em que o equilíbrio é aparentemente rompido com consequências catastróficas para a população faminta.

Existe ainda outro fenômeno que ajudou a demarcar esse período de fome dos demais: a peste. Essa se espalha de forma brutal, de modo que “os doentes sucumbem em alguns dias, sem remédios nem alívio possíveis; cidades e aldeais são cobertas de cadáveres, que os sobreviventes penam para enterrar com decência” (BASCHET, 2006, p. 248), a ponto de diminuir substancialmente a população do Ocidente Medieval: “A proporção dos falecimentos devidos à peste em relação ao conjunto da população parece ter oscilado entre 2/3 e 1/8 conforme a região” (WOLFF, 1988, p. 20).

Somam-se a isso conflitos de grandes proporções, como o caso da Guerra dos Cem Anos, pois “os conflitos armados ganham, na Europa da época, uma amplitude nova, mais devastadora do que antes, e afetam mais as populações rurais e urbanas” (BASCHET, 2006, p. 250). A esse respeito, Wolff tem uma visão um tanto mais crítica, ao relativizar o conflito, afirmando que “entre 1300 e 1453, os anos de paz ou de trégua foram pelo menos tão numerosos quanto os anos de guerra” (WOLFF, 1988, p. 30). Ainda assim, é provável que a guerra tenha causado um impacto negativo nas mentes das pessoas do período, ainda mais quando somado com os efeitos da fome e da peste.

A continuidade de heresias foi outro ponto fundamental do século XIV, e é sintomático que tenha sido no momento de maior fragilidade da cristandade, quando uma série de fenômenos nefastos sobre ela se abatem, que floresce também a semente da dúvida sobre a efetividade da Igreja em sua missão divina de fazer a obra de Deus no mundo. Peguemos como exemplo os Hussitas. Jan Hus (1369-1415) iniciou um movimento religioso

baseado nas ideias de John Wyclif (1330-1384) – profundo questionador da Igreja que buscava por uma reforma na instituição – porém logrou mais sucesso do que esse:

O pensamento de Wyclif, nascido das reivindicações do Estado territorial, é bloqueado em Inglaterra pelo próprio sucesso do Estado. A reforma da Igreja não consegue impor-se nos locais em que a construção do Estado está avançada, se não conseguir, antes de mais, conquistar os meios de controlam o Estado. O sucesso de João Huss na Boêmia explica-se por uma diferença de evolução. O império não é a Inglaterra. O protesto wyclifista confunde-se com um movimento de protesto limitado ao escalão social mais baixo e, portanto, sem esperança. O protesto Hussita confunde-se com a revolta de quase toda uma sociedade no âmbito territorial de um conjunto de Estados. Antes de mais nada, Huss é nacionalista. O seu protesto, mais moderado no plano religioso e, portanto, menos deliberadamente aculturante, é muito mais eficaz (CHANU, 2002, p. 234).

De fato, Hus parece ter encontrado um ambiente muito propício para suas ideias:

No início do século XV, o rei e a nobreza da Boêmia competiam para alcançar o que cada um via como os interesses do reino. Em 1405 a nobreza havia interrompido os esforços de centralização de Wenceslau IV, e controlava amplamente o governo do país. Logo em seguida Jan Hus e outros começaram a pedir uma reforma da Igreja e da vida religiosa. Os seguidores de Hus também trabalharam para incluir todos os grupos sociais dentro da comunidade política, que deveria ser ampliada para incluir instituições dando a câmara dos comuns da cidade e do país seu lugar. Imbuído com uma particular compreensão da fé cristã e das leis de Deus, todos os níveis da sociedade boêmia seriam identificados por uma fé comum e por uma Língua tcheca (KLASSEN, 2008, p. 367, tradução nossa)⁶⁰.

A principal preocupação de Hus era com uma reforma religiosa tanto em nível pessoal quanto da própria Igreja (KLASSEN, 2008, p. 373). Isso porque na Boêmia do período a:

Igreja tem simultaneamente características do arcaísmo e de evolução avançada. Arcaísmo de um clero demasiado numeroso, excepcionalmente deficiente, sem formação e com maus costumes, vivendo de prevaricações simoníacas, numa situação quase “merovíngia”. E, na base, um povo leigo que se refugia nas práticas de um paganismo minimamente cristianizado (CHANU, 2002, p. 234).

Isso levou Hus a realizar críticas bastante pontuais a Igreja já dividida e desafiada pelas heresias. De fato, ele elencou questionamentos e desafios à instituição que o tornaram parte dos movimentos contestatórios que se espalhavam no período:

Hus deu aos leigos a escolha de obedecer ou não aos padres, dizendo que eles deviam reconhecer apenas os sacerdotes que viveram vidas santas. Os prelados que viviam vidas espirituais estéreis com luxo e pompa, devorando a esmola dos pobres, acumulando benefícios e, como no caso do papa, se permitindo ser adorado de joelhos e ter os pés beijados eram indignos de seus chamando. Como seus

⁶⁰ At the beginning of the fifteenth century the king and nobility of Bohemia were in competition to fulfill what each saw as the interests of the kingdom. By 1405 the nobility had halted the efforts towards centralisation being pursued by Wenceslas IV, and largely controlled the country's government. Soon afterwards Jan Hus and others began to call for reform of the Church and religious life. Followers of Hus also worked to include all social groups within the political community, which was to be broadened to include institutions giving the commons of both town and country their place. Imbued with a particular understanding of the Christian faith and of the laws of God, all levels of Bohemian society would be identified by a common faith and by a common, Czech language.

predecessores do final do século XIV, Hus também enfatizou que, em face da pobreza geral, a riqueza e o estilo de vida opulento da Igreja era uma marca de pecado e falta de fé. Ele criticou as cerimônias elaboradas, suas imagens e vestimentas, e seu uso de cálices, sinos, órgãos e cantos que, segundo ele, afastavam as pessoas de Deus. Homens leigos e as mulheres foram instados a admoestar os sacerdotes com base nas Sagradas Escrituras, e se um padre se recusasse a aceitar a correção, as pessoas não precisam obedecê-lo (KLASSEN, 2008, p. 367, tradução nossa)⁶¹

Mais do que isso, para Hus, “a Igreja institucional é a Igreja do diabo, inspirada pelo Anticristo, e ele convoca a Igreja dos predestinados a se mobilizar contra ela, para uma missão de purificação” (BASCHET, 2006, p. 272). Diante do crescimento da popularidade das ideias de Hus, a Igreja resolve agir. Ao ser convocado a se explicar “Hus aceita ir defender a sua causa em Constança, em companhia de Jerônimo de Praga, protegido pelo salvo-conduto do imperador Segismundo” (CHANU, 2002, p. 238). No Concílio de Constança, em 1415, as ideias de Hus são condenadas e ele é enviado para a fogueira.

Isso “dá início à sublevação de seus partidários e à insurreição milenarista dos taboritas da Boêmia” (BASCHET, 2006, p. 272), uma vez que a condenação vista como injusta “revolta o povo e separa durante meio século a Igreja da Boêmia do resto da Igreja” (CHANU, 2002, p. 238). Dá-se o início das Guerras Hussitas, que se estenderam até 1434, a partir do momento que os apoiadores de Hus:

Assumiram sua causa, tentando fundir a vontade nacional em torno de sua memória. Ele [Hus] e seus seguidores enfatizaram a moralidade pessoal, cuidado com o próximo e reforma do clero pelo governo secular. Eles chamaram para a criação de uma comunidade cujos regulamentos e padrões de vida, tanto políticos e eclesialístico, seriam baseados na lei de Deus. Ao mesmo tempo, seu a retórica assumiu um forte caráter nacional (KLASSEN, 2008, p. 373, tradução nossa)⁶².

Essa seita herética tem fundamental importância, porque esteve ligada à estruturação interna dos estados Germânicos, território que gestou um decisivo passo rumo à caça às bruxas, o *Malleus Maleficarum*, não muitos anos após o fim das Guerras Hussitas. Ora, Wolff (1988) apresenta a ideia de que, ainda que toda a série de acontecimentos de que falamos até

⁶¹ Hus gave the laity the choice whether or not to obey priests, saying that they should acknowledge only those priests who lived holy lives. The prelates who lived barren spiritual lives in luxury and pomp, devoured the alms of the poor, accumulated benefices and, as in the case of the pope, allowed himself to be adored on bended knee and to have his feet kissed were unworthy of their calling. As his predecessors of the late fourteenth century had done, Hus also stressed that, in the face of general poverty, the Church’s wealth and affluent life style was a mark of sin and faithlessness. He criticized the Church’s elaborate ceremonies, its pictures and vestments, and its use of chalices, bells, organs and singing which, he claimed, diverted people from God. Lay men and women were urged to admonish priests on the basis of Holy Scripture, and if a priest refused to accept correction, people need not believe him

⁶² They took up his cause, attempting to weld the national will around his memory. He and his followers emphasized personal morality, care of neighbor and reform of the clergy by the secular government. They called for the creation of a community whose regulations and pattern of life, both political and ecclesiastical, would be based on the law of God. At the same time their rhetoric assumed a strong national character.

então – fome, peste, guerras – tenham de fato impactado negativamente na realidade prática da cristandade, bem como em suas dimensões psicológicas, elas devem ser inseridas em um contexto maior de transformações, que ultrapassam as fronteiras demarcadoras do século e que, em muitos aspectos já vinham sido desenvolvidas anteriormente. Foram, portanto, elementos que impactaram neste conjunto de transformações, mas que em nenhum momento prenunciam uma crise generalizada da sociedade medieval.

Não é a toa que Wolff apresenta o período como o de difícil nascimento dos Estados, que pouco a pouco se solidificam, lançando suas estruturas de imposto, indo em direção aos exércitos permanentes e introduzindo a moeda. Em resumo, ainda que o século XIV não possa ser entendido como um tempo de crise que leva ao declínio da Idade Média, ele deve ser compreendido como período de transformações importantes que uma historiografia tradicional situa, na maior parte da Europa, enquanto decorrência da crise que se instaura no período. O ponto é que “muitos fenômenos com frequência tidos como consequência desse evento dramático iniciam-se nas décadas anteriores” (BASCHET, 2006, p. 248). A respeito da crise Hussita e sua contribuição para a construção dos estados Germânicos:

A contribuição das Guerras Hussitas para a consolidação do império está em todo lugar: no estabelecimento de listas de cotas, e nos planos para um imposto imperial geral, a ser pago por todos os Cristãos [...], e por todos os Judeus. Estas reformas financeiras (ideia não posta em prática) marcaram o primeiro passo vacilante no longo caminho da “Common Penny”, o imposto universal acordado na “Diet of Worms” em 1495 (SCOTT, 2008, p. 354, tradução nossa)⁶³.

A crise Hussita se insere então em um longo processo de consolidação de uma unidade dos estados Germânicos, que atravessa todo o século XV e se estende até o XVI. “No final do século [XV], de fato, a singular “nação alemã” havia substituído o plural ‘terras alemãs’. Essa mudança, no entanto, deveu-se mais ao artifício da alta política do que a qualquer crescimento orgânico de uma popular consciência nacional” (SCOTT, 2008, p. 340, tradução nossa)⁶⁴. O elemento religioso, porém, parece ter desempenhado um importante papel nesse processo:

Esse senso particular de nacionalidade alemã foi ampliado depois de 1400 através das tentativas de resolver o Grande Cisma. Não só a chamada de dois Conselhos gerais em solo alemão (Constança 1414-18 e Basileia 1431-9) ajudam trazer a categoria de *nationes*, antes usada para categorizar estudantes universitários, mas em seguida, estendida para distinguir os participantes dos conselhos, em discursos

⁶³ The contribution of the Hussite wars to the consolidation of the *Reich* lay elsewhere: in the establishment of quota lists, and in the plans for a general imperial poll tax, to be paid by all Christians [...], and by all Jews. These financial reforms (though not implemented) marked the first faltering steps on the long path to the Common Penny, the universal tax agreed at the Diet of Worms in 1495.

⁶⁴ By the end of the century, indeed, the singular ‘German nation’ had displaced the plural ‘German lands’. That shift, however, owed more to the artifice of high politics than to any organic growth of a popular national consciousness.

políticos mais amplos: reafirmou também a sagrada missão dos alemães de proteger Cristandade e preservar a unidade cristã. Essa tarefa espiritual, tradicionalmente expressa na luta para converter os pagãos, assumiu uma nova urgência no século XV, quando os alemães suportaram o fardo do combate à heresia na Boêmia e os repulsivos avanços otomanos nos Bálcãs. Tal responsabilidade derivado em última análise da doutrina da *translatio imperii*, simbolizada na coroação de Carlos Magno, de modo que a nacionalidade alemã desde o início esteve indissolivelmente ligada e definida pelo caráter sagrado e função do Império (SCOTT, 2008, p. 340, tradução nossa)⁶⁵

No decorrer do século XVI, porém, essa unidade não estava garantida. Nem o imperador que reinava quando Lutero ficou famoso por suas noventa e cinco teses, Maximiliano I (1493- 1519) “que tinha o mérito de, em vez de se interessar unicamente pelos seus Estados hereditários da Áustria, ter tentado organizar o Império por meio de um começo de centralização” (ROPS, 1996, p. 280), logrou muito sucesso nesse sentido. Tampouco seu sucessor conseguiu: “Não, não seria Carlos V quem arrancaria o mundo germânico à sua anarquia e quem lhe daria uma alma e um coração” (ROPS, 1996, p. 281). Isso significa que as inconsistências e contradições que atravessavam o território germânico continuariam a deflagrar convulsões sociais ao longo do período.

Havia também causas sociais envolvidas. Existia uma busca por mudanças quase unânime entre os diferentes segmentos da sociedade, sendo a única exceção uma pequena classe dos grandes feudatários. A burguesia prezava acima de tudo sua autonomia, e por isso se opunha a qualquer príncipe ou padre que colocasse isso em risco; a pequena nobreza, por sua vez, estando financeiramente arruinada após a fragmentação da propriedade hereditária, mas também por seu próprio estilo de vida suntuoso, via seus senhores, que concentravam a fortuna, como inimigos. Enquanto isso, a parcela pobre da população era conformada por trabalhadores mal pagos, camponeses que mal conseguiam pagar seus impostos, pequenos comerciantes que sofriam com as grandes sociedades (ROPS, 1996, p. 281). No topo de tudo isso:

Nesse mundo germânico, sob tantos aspectos ainda medieval, também atuavam as forças da era moderna, agravando a perturbação. A Renascença e o Humanismo penetravam à vontade, ajudados pela imprensa, que se espalharia pelo país mais

⁶⁵ That particular sense of German nationhood had been amplified after 1400 by attempts to heal the Great Schism. Not only did the calling of two General Councils on German soil (Constance 1414–18, and Basle 1431–9) help bring the category of *nationes*, once used to categorise university students but then extended to distinguish those attending the councils, into wider political discourse: it reaffirmed also the sacred mission of the Germans to protect Christendom and preserve Christian unity. That spiritual task, traditionally expressed in the struggle to convert the heathen, took on a new urgency by the fifteenth century, as the Germans bore the brunt of combating heresy in Bohemia and repulsing Ottoman advances in the Balkans. Such responsibility derived ultimately from the doctrine of the *translatio imperii*, symbolised in Charlemagne’s coronation, so that German nationhood from the outset was indissolubly linked to and defined by the sacred character and function of the Empire.

depressa do que em qualquer outra parte: em 1500, o Império contava mais de mil oficinas de tipógrafos! (ROPS, 1996, p. 282).

A presença do humanismo no caso germânico é importante de ser analisada, uma vez que esse se mantinha cristão, não parecendo existir uma corrente cética, diferente do caso italiano; mas mais do que isso, o humanismo germânico estava plenamente alinhado com ideais de reforma da Igreja, sendo crítico aos erros e excessos praticados pela instituição. (ROPS, 1996, p. 283). Percebe-se, portanto, que existe um descontentamento pungente em relação à Igreja no território. Não é a toa que os Hussitas tenham causado um significativo impacto. “Claramente, as teses de Wyclif e o movimento de Hus, que negam a legitimidade da instituição eclesial e seu poder de mediação [...], prenunciam a Reforma Luterana” (BASCHET, 2006, p. 272). Isso por que:

A Igreja alemã apresentava o mesmo quadro que a italiana e a francesa: sobre as águas, sem dúvida ainda impolutas, de uma grande quantidade de almas honestas e piedosas, sobrenadava, mais visível e desagradável ao olfato, a espuma pútrida de um alto clero folgazão e simoníaco, e de um baixo clero reivindicador. Não é necessário recordar aqui o espetáculo profundamente triste que davam muitos bispos dissolutos, rodeados de bobos da corte e homens armados, ou esses jovens que já aos treze anos entravam na posse de benefícios e que passavam o resto da vida a aumentar o número das suas comendas [...]. As enormes riquezas em terras que a Igreja detinha no Império - um terço do solo alemão - não podiam deixar de despertar a cobiça dos pequenos fidalgotes arruinados, dos veteranos de guerra de dentes afiados, bem como do povo infeliz a quem essas riquezas pareciam insultar. O próprio baixo clero, pletórico - em Colônia, "a Roma alemã", assegurava-se que, para uma população que não chegava a 50.000 habitantes, havia 5 .000 clérigos! -, mal pago, muitas vezes obrigado a ganhar a vida em ofícios pouco eclesiásticos, constituía um proletariado invejoso dos nobres bispos e ansioso por uma mudança do estado de coisas. Lutero, Bucer, Karlstadt, Münzer e Ecolampádio, todas as grandes figuras que se encontram à cabeça da Reforma, saíram das classes baixas do povo: fizeram-se padres, mas continuaram a ser uns indigentes (ROPS, 1996, p. 284).

É nesse contexto político, social e, sobretudo religioso, que Lutero ascende como um dos mais vorazes e contundentes críticos da Igreja Católica. Não por acaso que suas ideias frutificam tão velozmente e que tantos estejam dispostos a abraçar suas críticas, tendo encontrado solo tão fértil para a contestação.

Uma nação sem unidade, trabalhada por forças obscuras e a braços com a anarquia. Potentados locais ciosos dos seus privilégios e dispostos a tudo para não os perder. Um imperador incapaz de impor ao país uma unidade de comando e, a fortiori, de doutrina. Um estado social instável, onde certas idéias de liberdade, sobretudo se fossem mal interpretadas, podiam desencadear o furacão das ambições mais primárias. Um movimento intelectual em plena expansão que, sem muita consciência disso, minava as bases do edifício tradicional. E, por fim, uma latente paixão nacionalista que, no seu ódio a Roma, aparentemente justificado por tantos excessos, podia sem maiores dificuldades encontrar ocasião de materializar-se. O terreno de Lutero estava bem preparado (ROPS, 1996, p. 285).

O sucesso de Lutero impactou e reverberou pela Europa. Chegou à França, mas ali encontrou terreno muito menos fértil do que em território germânico.

Para começar, impunha-se à observação um dado capital: na França, nada se assemelhava ao retalhamento anárquico do Império. Muito pelo contrário, restaurado na sua disciplina pelo punho de ferro de Luís IX e depois pela sábia suavidade de Carlos VIII e do "Pai do povo", Luís XII, o reino dos Valois apresentava-se como um verdadeiro modelo dessa "monarquia absoluta" para a qual tendiam em maior ou menor grau todas as coroas: um reino em que o príncipe, rodeado de uma corte suntuosa e servido por uma administração centralizada, reinava sobre um povo cujas classes sem exceção alguma lhe estavam estritamente subordinadas (ROPS, 1996, p. 344).

Para além disso, tanto o rei quanto o povo eram fervorosamente católicos e intensamente ligados à Igreja (ROPS, 1996, p. 349-350). A Reforma que se consolidou em solo germânico encontrou forte resistência em território francês. Como Calvino tornou-se então uma importante figura reformadora?

Foi através do humanismo francês que Calvino se aproximou de elementos questionadores da Igreja. “Incontestavelmente, o humanismo francês – como o germânico e o inglês – diferenciava-se do italiano pelo interesse que lhe mereciam os problemas da moral e da religião” (ROPS, 1996, p. 346). Mas esses humanistas cristãos franceses eram:

No sentido lato do termo, "reformadores". Isto significa que, mesmo sem pensarem de forma alguma em romper com Roma e com a Igreja, desejavam mudanças profundas no seu seio. Todos criticavam com violência - a exemplo do seu mestre Erasmo - os vícios e os escândalos de que a sociedade eclesiástica dava tantas mostras. Sofriam sobretudo com essa perversão da piedade que, com demasiada frequência, substituíra uma verdadeira vida interior por uma religião muito formal e imobilizada no psitacismo (ROPS, 1996, p. 348).

A transformação de Calvino em um reformador foi lenta e gradual, e em muitos aspectos é difícil dimensionar o exato momento em que ele alinhou-se efetivamente a ideais reformistas. O que podemos dizer é que em 1536 ele deixa uma França pouco receptiva à Reforma em busca de um lugar mais aberto às críticas ao catolicismo.

É importante lembrar, tudo isso acontece na esteira dos movimentos contestatários que já vinham desafiando a doutrina católica desde o século XII, e quando o Evangelho tendia a se tornar “uma arma contra a Igreja nas mãos dos movimentos contestatários e heréticos, que a acusavam de trair ou dissimular o conteúdo autêntico das Sagradas Escrituras” (VAUCHEZ, 1995, p. 126). Como resultado desse processo, é identificável, a partir do século XIV, o incremento do que Delumeau vai chamar de “medos escatológicos”, a exemplo da figura cada vez mais presente no discurso cristão do fim do mundo, que é o Anticristo – analisaremos esse ponto mais detidamente na segunda parte do capítulo. Em um ambiente de crescente

contestação, sobretudo interna, a Igreja passa grande parte do século XIV, bem como o início do XV, com duas – e até mesmo três – cabeças: trata-se do Grande Cisma que divide a Igreja entre 1378 e 1417, entre os Papas de Avignon e de Roma, chegando ao ponto crítico em que um terceiro Papa é escolhido em Pisa em 1409, tornado a Igreja temporariamente tricéfala.

É diante desse panorama que a preocupação com o fim dos tempos se intensifica. É importante frisar que as menções ao Juízo Final também não foram novidade do contexto. “Em todo o decorrer da Idade Média, a Igreja meditou sobre o fim da história humana tal como foi profetizada pelos diferentes textos apocalípticos” (DELUMEAU, 2009, p. 303). Porém, parece inegável que esta preocupação com o fim derradeiro recebeu novos contornos ao longo dos séculos XIV, XV e XVI. É bem verdade que a ideia da proximidade implacável do Juízo Final não era tão generalizada quanto poderia parecer, e que outras correntes de pensamento, como o milenarismo⁶⁶, disputavam, dentro da própria Igreja, a narrativa sobre o que viria a seguir para a cristandade. Ainda assim, sua presença é importante e talvez nos auxilie a compreender o porquê a percepção do complô e do inimigo interno criou raízes tão profundas em solo cristão:

O que caracteriza a partir do século XIV a iconografia e a literatura consagradas ao Juízo Final é o destaque dado: a) à variedade e ao caráter apavorante das provas que se abaterão sobre a humanidade – os quinze sinais do fim do mundo que Beda, o Venerável, dizia ter lido em São Jerônimo; b) à severidade do Deus justiceiro – ele provocava medo em Lutero e na maior parte dos cristãos conscientes de sua geração; em um Juízo Final de Lucas de Leiden, ele delega a Satã o cuidado de guardar o livro em que são inscritas as ações humanas [...]; c) à atrocidade dos tormentos infernais, ao passo que no século XIII os artistas, no mais das vezes, nos detinham no limiar do lugar dos suplícios (DELUMEAU, 2009, p. 309).

É interessante notar que, ainda que o Juízo Final fosse algo esperado, representando o fim de uma saga humana na Terra que havia começado com a Queda do Éden, sua proximidade assustava a cristandade. Isso porque o período seria de acontecimentos altamente impactantes e desconfianças crescentes, onde a morte faz vítimas de forma indiscriminada e onde certezas antes tão sólidas se desmancham no ar – afinal, como saber com antecedência quem serão os eleitos que viverão a eternidade no Paraíso? O fim dos tempos suscita preocupações que recaem “no destino eterno das almas, na culpabilidade pessoal, na necessidade de ter de preferência seguido ao longo dos dias o exemplo e o ensinamento de Jesus à busca da felicidade terrestre” (DELUMEAU, 2009, p. 311).

⁶⁶ O milenarismo era outra interpretação dos “textos proféticos relacionadas às últimas etapas da história humana” (DELUMEAU, 2009, 305), que apostava na promessa de mil anos de felicidade. Não era totalmente incompatível com a ideia de Juízo Final, já que também compreendia que esse momento chegaria, apenas jogava isso para o milênio seguinte.

Existe, portanto, uma preocupação em relação à própria salvação das almas. Foi então que pudemos ver o

quanto se havia tornado avassaladora a preocupação da salvação pessoal. Até o século XIII, havia se vivido numa concepção mais comunitária da Igreja, e se acentuava mais a salvação coletiva que a dos indivíduos. Mas, durante os últimos séculos da Idade Média, cada fiel se interrogava com angústia como conseguiria escapar aos tormentos eternos. (DELUMEAU, 1989, p. 63-64).

É importante nos determos momentaneamente nessa discussão. Frisamos assim que inicialmente a cristandade, sob a égide da Igreja Católica, estava inclinada a acreditar que o Inferno era destino para os outros, ou seja, que somente os pagãos e os infiéis é que estariam condenados a sofrer pela eternidade. Acreditavam serem parte de uma elite, única a ser salva no momento do Juízo Final. Desse modo, criam na salvação – e na condenação – coletiva. Lenta e gradualmente, contudo, essa concepção foi sendo substituída pela noção de destino particular: cada um era responsável por seus atos e teria de lidar, sozinho, com as consequências deles. Isso significa que, se antes o clima era de salvação universal garantida a todos os cristãos, depois o otimismo foi substituído pelo temor de que ninguém estaria livre do castigo divino (MINOIS, 1991, p. 177). Isso mudou a percepção da cristandade sobre sua posição na obra de Deus, estabelecendo que todos são corrompíveis e que, portanto, a luta do bem versus mal agora se dava também na individualidade, colocando um obstáculo na antes certa salvação eterna.

A forma particular de experienciar o fenômeno da salvação passou, com o transcorrer do tempo, a se generalizar, transcendendo os limites da dualidade definidora da história humana e alastrando-se pelos mais diversos segmentos da religião cristã. Pouco a pouco, os pilares da coletividade que sustentavam o edifício católico demonstravam-se cada vez mais enfraquecidos, e a crescente rachadura do individualismo passou a ser uma ameaça à própria sustentação da cristandade. Obviamente, esta realidade não preconizou o fim definitivo da Igreja Católica, mas, em conjunto com uma série de transformações das mais diversas ordens que estava ocorrendo no mesmo período, antecedeu mudanças significativas no âmbito religioso:

Era normal que o pecador se sentisse por vezes sozinho perante Deus numa época em que individualismo, sob todas suas formas, estava em processo de desenvolvimento. As nações, estilhaçando a nebulosa cristã, revelavam cada vez com mais clareza sua personalidade lutando umas contra outras. Os grandes felizardos do comércio: Francesco Datini, os Médicis, Jacques Coeur, Jacob Fugger, alcunhado “o rico”, ousavam encarnar, face à moral da Igreja, o pecado por excelência desses novos tempos, o da cobiça. No interior da cidadela cristã se multiplicavam as confrarias, cada uma protegida por um santo diferente, cada uma pretendendo possuir sua capela particular, cada uma rival das outras. Nobres e

burgueses abastados fundavam por sua vez santuários privados onde se rezavam especialmente pelos mortos de suas famílias. Nos vitrais, nos retábulos, não se esqueciam as figuras dos donatários. Túmulos faustosos se erguiam para perpetuar a memória dos grandes deste mundo. (DELUMEAU, 1989, p. 68).

Essa série de mudanças parece ter resultado em certa desagregação de uma lógica religiosa que era até então vigente, criando confusão de valores tal que os fiéis não conseguiam mais, como faziam antes, distinguir nitidamente o que era sagrado e o que era profano, o que era padre e o que era leigo, de modo que a fé passava agora a contar com a invasão de elementos profanos (DELUMEAU, 1989, p. 70-71). O impacto dessa realidade nos cristãos não pode ser ignorado: a salvação ser mais do que nunca matéria do âmbito pessoal, significava dizer que era naquele momento que a necessidade de parâmetros rígidos e consistentes do que seria um bom cristão e de como seguir o caminho de Deus tornava-se mais urgente. O fato de ter sido nesse exato contexto que os fiéis perderam ao menos parte de seus padrões de orientação é sintomático das transformações que estavam se principiando.

É nesse contexto que podemos compreender o apelo que a figura de Satã tem no período. Em um momento de crescente desestruturação das certezas espirituais, o Diabo passa a ser aquele que tem como seu principal empreendimento acabar com a fé cristã.

Ora, dado que *Satanás, para arrancar a nossa fé pelas próprias raízes, sempre move grandes batalhas*, em parte sobre a divina essência do Filho e do Espírito, em parte sobre a distinção das pessoas, e dado que, em quase todos os séculos, excitou os espíritos ímpios para que vexassem os doutores ortodoxos sobre essa matéria, assim também hoje, fundado nos antigos rescaldos, procura acender um fogo novo (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 137, grifo nosso).

Percebe-se que o Demônio buscava enfraquecer a fé semeando dúvidas entre os fiéis, distorcendo os preceitos cristãos, desacreditando aqueles que verdadeiramente falavam em nome de Deus. Não é a toa que Calvino escreveu essas palavras em um momento de grande incerteza religiosa que colocava em xeque o que até então era tido como certo, principalmente tendo em vista o próprio movimento de contestação, representado pela Reforma Protestante, aos preceitos católicos até então vigentes. Nesse sentido, manter-se alerta em relação a sua própria fé era fundamental, pois qualquer vacilo poderia ser a porta de entrada para o sucesso de Satanás:

Quando temos a Palavra de Deus pura e clara, pensamos que estamos bem; tornamo-nos negligentes e repousamos em vã segurança; não prestamos mais a devida atenção, pensando que sempre assim permanecerá; não vigiamos e oramos contra o

diabo, que está pronto para arrancar a Palavra Divina de nossos corações (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 18, tradução nossa)⁶⁷.

Calvino adverte ainda sobre as dificuldades impostas pelo Diabo na tentativa de encontrar a verdadeira Igreja:

Devemos ter essas notas diligentemente gravadas em nossa alma, e considerá-las segundo o juízo de Deus. Porque não há coisa que Satanás procure com mais afinco que conduzir-nos a uma destas duas posições: ou nos tornar incapazes de reconhecer a Igreja, abolindo ou destruindo os verdadeiros e autênticos sinais pelos quais a reconhecemos; ou, então, levar-nos a desprezá-los quando dela nos afastamos por manifesta defecção. (João CALVINO, 2009 [1559], pg. 474).

Compreendendo o Demônio enquanto personificação do mal, e reconhecendo o afinco com o qual atentava contra o elemento mais básico da cristandade, a própria fé, não é de se admirar que Satã tenha atraído tanta atenção e preocupação por parte dos cristãos, sobretudo tendo em vista o contexto histórico que desenhamos até aqui. Da mesma forma que a figura diabólica nasceu em um conturbado momento do povo judeu, ela pareceu se fortalecer em um ainda mais complicado período da fé cristã, a ponto de se tornar o inimigo mais terrível e perigoso que já ameaçara a cristandade. É diante dessa realidade que podemos entender porque, ao tratar do Diabo, o quadro pintado pelos autores é sempre em tons tão terríveis:

O que por vezes é também marcado expressamente por palavras. Pedro, após dizer *que o Diabo anda em derredor, rugindo como leão, buscando a quem possa devorar* [1 Pd 5, 8], adiciona a exortação de que resistamos bravamente na fé. E Paulo, quando nos lembra que não temos de lutar contra a carne e o sangue, e, sim, *contra os principados, contra as potestades, contra os poderes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais da maldade nas regiões celestes* [Ef 6, 12], imediatamente ordena empunharmos a arma que seja adequada para sustentar tão perigoso certame. Dado que reunimos tudo para este fim: que seja assiduamente advertido a nós que o inimigo está próximo — *e um inimigo prontíssimo pela audácia, homem robustíssimo, experimentadíssimo na arte, com uma diligência e rapidez infatigável, guarnecidíssimo com todas as máquinas, armadíssimo com a ciência da guerra* —, e não nos permitamos oprimir pela indolência ou preguiça, mas, pelo contrário, com a alma erguida e excitada, finquemos o pé na resistência, e uma vez que essa campanha não tem fim senão com a morte, sejamos encorajados para a perseverança. (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 161-162).

A imagem do Diabo era então a de uma criatura voraz, implacável, poderosa e extremamente preparado para desempenhar seu papel de algoz da cristandade. Lutero também se alinha a esse entendimento, caracterizando-o:

E Cristo o chama de assassino. Ele é tão habilidoso que pode causar a morte até mesmo com a folha de uma árvore; ele tem mais recipientes cheios de venenos, com os quais destrói os homens, do que todos os boticários do mundo têm de remédios curativos; se um veneno eliminar, outro o fará. Em outras palavras, o poder do diabo

⁶⁷ When we have God's Word pure and clear, then we think ourselves all right; we become negligent, and repose in a vain security; we no longer pay due heed, thinking it will always so remain; we do not watch and pray against the devil, who is ready to tear the Divine Word out of our hearts.

é maior do que podemos imaginar; É apenas o dedo de Deus que pode resistir a ele. (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 173, tradução nossa)⁶⁸

Mais uma vez vemos a constante associação do Demônio com tudo o que há de mais podre e nefasto. Reforça-se não só sua posição de inimigo, de perigo a ser combatido, mas também seu papel fundamental como polo negativo da dicotomia que move a narrativa cristã. Lutero vai além nessa associação ao dizer:

O diabo gerou escuridão; escuridão gerou ignorância; a ignorância gerou erro e seus irmãos; o erro gerou livre-arbítrio e presunção; o livre-arbítrio gerou mérito; o mérito gerou o esquecimento de Deus; o esquecimento gerou a transgressão; a transgressão gerou superstição; a superstição gerou satisfação; a satisfação gerou a missa ofertada⁶⁹; a missa ofertada gerou o sacerdote; o sacerdote gerou descrença; a incredulidade gerou a hipocrisia do rei; a hipocrisia gerou tráfico de ofertas para ganho; o tráfico de ofertas para ganho gerou o purgatório; o purgatório gerava as vigílias solenes anuais; as vigílias anuais geraram benefícios eclesiásticos⁷⁰, benefícios eclesiásticos geraram avareza; avareza gerou excessos; os excessos geraram plenitude; plenitude gerou raiva; a raiva gerou licença; licença gerou império e dominação; dominação gerou pompa; pompa gerou ambição; ambição gerou simonia⁷¹; simonia gerou o papa e seus irmãos, por volta da época do cativoiro babilônico. (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 150, tradução nossa)⁷²

O trecho acima talvez seja o mais definidor da doutrina de Lutero, e em certa medida, também de Calvino. Isso porque nele estão sintetizados todos os males que os reformadores enxergavam e queriam erradicar. O primeiro deles é, obviamente, o próprio Diabo, caracterizado como a raiz de todas as iniquidades, o gerador de todas as demais desgraças que se abateram sobre a humanidade, o inaugurador dos infortúnios. Isso está em concordância com o que apresentamos no primeiro capítulo, quando pontuamos que, segundo os autores, foi a queda de Lúcifer que inaugurou o mal no universo, provocando uma distorção na criação e

⁶⁸ And Christ calls him a murderer. He is so skilled, that he is able to cause death even with the leaf of a tree; he has more boxes and pots full of poisons, wherewith he destroys men, than all the apothecaries in the world have of healing medicine; if one poison will not dispatch, another will. In a word, the power of the devil is greater than we can imagine; 'tis only God's finger can resist him.

⁶⁹ Optamos pela tradução *missa ofertada*, pois consideramos que é a que mais se aproxima em significado do termo original, *mass-offering*. Esse, também conhecido como *mass stipend*, refere-se à doação feita por leigos para o padre rezar uma missa em seu nome, ou de acordo com sua vontade.

⁷⁰ Do original *church-livings*, outra denominação para *benefice*. Refere-se ao rendimento ou recompensa dado ao corpo eclesiástico para que esse cumprisse com seus deveres espirituais.

⁷¹ Simonia pode ser entendida como a comercialização de elementos espirituais em troca de dinheiro. O maior exemplo talvez tenham sido as indulgências, ou seja, a venda de um lugar no céu, realizado pela Igreja Católica na Idade Média.

⁷² The devil begat darkness; darkness begat ignorance; ignorance begat error and his brethren; error begat free-will and presumption; free-will begat merit; merit begat forgetfulness of God; forgetfulness begat transgression; transgression begat superstition; superstition begat satisfaction; satisfaction begat the mass-offering; the mass-offering begat the priest; the priest begat unbelief; unbelief begat king hypocrisy; hypocrisy begat traffic in offerings for gain; traffic in offerings for gain begat purgatory; purgatory begat the annual solemn vigils; the annual vigils begat church-livings, church-livings begat avarice; avarice begat swelling superfluity; swelling superfluity begat fulness; fulness begat rage; rage begat license; license begat empire and domination; domination begat pomp; pomp begat ambition; ambition begat simony; simony begat the pope and his brethren, about the time of the Babylonish captivity

tornando-se, portanto, o responsável por todos os elementos negativos que se desenrolaram posteriormente, dos quais o mais impactante foi, sem dúvida, a expulsão de Adão e Eva do Éden e a promulgação do pecado original. Portanto, a arrogância do Diabo iniciou uma reação em cadeia cujos últimos elos eram sentidos no contexto em que Lutero e Calvino escreveram suas obras.

Alguns desses elos eram de fácil associação com a figura demoníaca: escuridão, ignorância, erros, transgressão, descrença, hipocrisia, elementos que esperamos de um discurso que pintava o Diabo como personificação do mal e que constantemente atribuía a ele todas as perniciosidades. Outros são muito característicos do protestantismo e de suas críticas ferrenhas a determinadas práticas e dogmas católicos, a exemplo de missa ofertada, sacerdote, purgatório e simonia. Afinal, para doutrinas que se firmaram criticando, por exemplo, as indulgências como no caso de Lutero, e que se demarcaram do catolicismo defendendo que esse se apartou do caminho de Deus, associar tais desvios a Satã parece bastante coerente.

É diante de tal quadro de crise da fé e busca pelo caminho que leva a salvação que se solidificou a primazia das Escrituras como principal e, para muitos, única, forma de acessar a Deus e sua obra:

Mais que nunca, nesses tempos de confusão, os fiéis tinham tinham (sic) necessidade de se apoiarem sobre uma autoridade infalível. Mas onde achar essa infalibilidade tranquilizadora quando se duvidava do padre? Em quem depositar uma fé segura? Não podia ser senão no próprio Deus; Deus livre dos homens. Não falava diretamente a certas almas místicas privilegiadas? Não confiara Sua mensagem aos autores inspirados? A Bíblia se tornava assim o último recurso, mas também a rocha que as tempestades humanas não submergiam. (DELUMEAU, 1989, p. 76).

É então que a Reforma logra seu maior sucesso, pois se edifica exatamente na defesa da escritura como única forma de acessar Deus. Trataremos no terceiro capítulo, de forma mais aprofundada, o que esse processo, que denominamos individualização da salvação, significou para a representação do Demônio. O que queremos pontuar aqui é o protestantismo detinha uma relação dialética com todo o conjunto de transformações aos quais nos referimos até então. Em parte, é fruto disso tudo, sendo constituinte de uma longa tradição de movimentos contestatórios à Igreja que pulularam no período. Por outro lado, um de seus principais impactos foi o aprofundamento do clima de insegurança religiosa, enquanto servia de catalisadora de muitas mudanças que já vinham se desenvolvendo desde séculos antes.

É nesse sentido que podemos inserir os reformadores na discussão sobre o Juízo Final. Curiosamente, Lutero e Calvino não parecem se preocupar muito com o tema: as menções sobre, em suas obras, são bem escassas e limitadas, e geralmente permeadas de certa satisfação com sua proximidade.

Por isso é muito justo que nós, por consentimento único, preparemo-nos para obedecer e dirigir com sumo ardor nossos favores ao seu sinal. Pois, assim como une os ofícios de rei e de pastor junto aos fiéis que voluntariamente se submetem a Ele, carrega, pelo contrário, um cetro de ferro com o qual quebra e destrói todos os obstinados, como se vasos de oleiro [SI 2, 9]. Ouvimos também que haverá de ser o juiz dos gentios, para que cubra a terra de cadáveres e deite por terra toda grandeza a si adversa [SI 110, 6]. Hoje com certeza são vistos exemplos disso, mas o atestado pleno permanece para o *Juízo Final, que poderá ser visto como o ato final de seu reino*. (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 475, grifo nosso).

No trecho acima, o autor está referindo-se a Deus, e a ideias do juízo final parece se apresentar como uma de suas glórias. Ao apontar o fim dos tempos como ato final do reino de Deus, Calvino se alinha à crença de que o derradeiro momento será o da definitiva vitória do bem sobre o mal, de Deus sobre o Demônio, dos justos sobre os ímpios, e, portanto, algo esperado e até mesmo desejável, como pontuamos anteriormente. Lutero, por outro lado, demonstra preocupação com o Anticristo ao dizer:

Alguém, falando dos sinais e maravilhas que anunciarão a vinda do anticristo, quando ele se apresentará antes do julgamento final, disse que ele haveria de estar armado com um sopro de fogo, que derrubaria todos os que pudessem se opor a ele. [...] Essas são parábolas, mas concordam em certa medida com as profecias de Daniel; pois o trono do papa é um trono de chamas e fogo é seu braço, assim como a cimitarra⁷³ é o do turco. O Anticristo ataca com fogo e será punido com fogo. O vilão agora está com medo agachado atrás de suas montanhas, e submetendo-se a coisas contra as quais até então ele teria lançado seu raio e seu trovão (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 136, tradução nossa)⁷⁴.

Percebemos que mesmo essa preocupação de Lutero não anula, porém, o entendimento sobre o Juízo Final que apontamos anteriormente, pois mesmo o Anticristo, em todo seu poder e perigo, no fim seria derrotado. Por outro lado, se o trecho acima no serve indício, podemos compreender que o reformador reconhecia o incremento do perigo representado pelas forças maléficas à medida que o fim dos tempos se aproximava. Talvez seja por esse motivo que, ao passo que os dois autores pouco tenham abordado o Juízo Final, por outro lado fizeram da figura do Demônio uma das peças centrais de suas doutrinas. Com o crepúsculo do mundo dado como certo e iminente, a maior preocupação dos autores era outra: e se a estrela que mais brilhasse no ocaso da civilização fosse a estrela da manhã?

⁷³ Na versão da fonte utilizada parece haver um erro de digitação, pois nessa parte aparece escrito *scimeter*, que poderia ser traduzido para *perímetro*. Porém a aplicação na frase não faz sentido, sintática ou historicamente. Portanto, acreditamos que o termo correto seja *scimitar*, ou seja, *cimitarra*, espada de lâmina curva, historicamente utilizada por povos como árabes, turcos e persas.

⁷⁴ Some one, speaking of the signs and marvels which are to herald the coming of antichrist, when he shall present himself previous to the last judgment, said he was to be armed with a breath of fire, which would overthrow all who might seek to oppose him [...] These are parables, but they agree in a measure with the prophecies of Daniel; for the throne of the pope is a throne of flame, and fire is his arm, as the scimeter (sic) is the Turk's. Antichrist attacks with fire, and shall be punished with fire. The villain is now full of fear, crouching behind his mountains, and submitting to things against which heretofore he would have hurled his lightning and his thunder.

2.2 O IMPÉRIO DE SATÃ

Por mais que a Anticristo fosse uma figura presente no discurso protestante, e que o Juízo Final fosse encarado como o aguardado término da história humana neste mundo, os olhos dos reformadores estavam voltados para o principal antagonista dessa narrativa: o Diabo. Foi ele a ocupar a maior parte da trama, tornando um personagem complexo, altamente sedutor e, por isso mesmo, perigoso; ambicioso e sem escrúpulos; mas acima de tudo, mau. Como vimos no capítulo anterior, a despeito das contradições que o discurso teológico apresentou sobre a figura satânica, a imagem que dela permaneceu e que foi popularizada foi a de uma criatura nefasta. Sendo assim, não é surpreendente que Lutero e Calvino atribuam tudo o que considerem ruim à ação do Demônio.

O contexto que apresentamos até aqui apenas solidifica essa posição. O sentimento de insegurança que podemos notar nas palavras de Lutero e Calvino, bem como o tom utilizado, um clamor para que cada um cuidasse de sua própria fé e não se deixassem enganar pelo Demônio, foi decorrência direta do entendimento que esses autores apresentavam em relação à Igreja Católica. Lutero afirma que “Satanás nos molesta e assalta, sob o nome e título da igreja de Deus” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 25, tradução nossa)⁷⁵.

É então que a figura do anticristo se torna proeminente: “a cristandade jamais falara tanto do Anticristo como a partir do Grande Cisma” (DELUMEAU, 2009, p. 317). São, em grande parte, os movimentos contestatórios à autoridade da Igreja que tratam do tema, e enxergam tal figura, muitas vezes, na cabeça da instituição, ou seja, no Papa:

João Huss por sua vez fala frequentemente do Anticristo, e de duas maneiras. Ora descreve-o em termos gerais como aquele que “aplana o caminho do mal”, personagem supraterrrestre, invisível, mas onipresente, lutando contra o bem e utilizando múltiplos servidores, que são, por sua vez, outros tantos anticristos. Ora, ao contrário, fornece uma designação precisa. Trata-se então de João XXII, qualificado de *praecipuus Antechristus* do momento porque “o furor, a infâmia e a vergonha do Anticristo irrompem nele” (DELUMEAU, 2009, p. 324).

O Anticristo é então uma figura que passa a desempenhar vital importância dos discursos da época que faziam alusão ao fim do mundo:

Próximo estava o tempo em que o *diabo* suscitaria novo auxiliar, o *Anticristo*, que se apoiaria sobre a corte reorganizada de demônios, libertos de suas prisões pelo Cristo durante o breve período precedente ao estabelecimento do reino de Deus, no fim dos tempos, segundo os anúncios de apocalipse de João (BOUREAU, 2016, p. 120, grifo nosso).

⁷⁵ Satan vex and assault us, under the name and title of God’s church;

Invadindo de forma contundente o imaginário coletivo, o Anticristo se apresenta como um personagem terrível e ardiloso, cuja identidade era de difícil precisão. Essa “figura sinistra não pertence ao Apocalipse, ainda que [...] tenha sido progressivamente associada à ‘Babilônia, a grande, covil de demônios’ e à ‘besta escarlate’ evocada pelo livro das Revelações” (DELUMEAU, 2009, p. 317). Para muitos, esse tenebroso indivíduo já havia nascido; para outros tantos, ainda estava por vir. Mas o principal motivo de tamanha dificuldade ao defini-lo decorria principalmente do fato de ele ser extremamente mutável e altamente dependente das inimizades entre os diferentes grupos: dito de outra forma era cada vez mais comum, diante das crescentes disputas religiosas, que o Anticristo fosse associado ao adversário que combatiam:

Para Wyclif, Joao Huss e Savonarola, foi o papa. Para a cúria romana, foi Savonarola, depois Lutero. Para os extremistas que seguiam Müntzer, o Anticristo tinha dois rostos: o de Lutero e o do papa. Para Lutero também ele tinha dois nomes: o papa e o turco. Como, nessas condições, não se temeria, mesmo que se esperasse um *millenium* próximo, a ação do ser demoníaco que multiplicaria na terra mentiras, crimes e sacrilégios? (DELUMEAU, 2009, p. 318).

Ao que parece, então, o Anticristo era geralmente visto como a cabeça de um corpo social nefasto, que estava liderando a humanidade para a perdição: o papa, líder da Igreja Católica; Lutero, figura central da Reforma Protestante e que deu impulso a um novo movimento religioso; Muntzer, que provocou oposições tanto à Igreja quanto a Lutero. Dentro da própria Igreja, como já dito, o Grande Cisma abala as estruturas da instituição e a bicefalia – e em determinado momento, tricefalia – suscita dúvidas sobre a legitimidade de cada pontífice e incrementa a lógica do inimigo interno organizado. Tão organizado que chegou aos postos mais altos do braço de Deus na terra, a Igreja.

Não é de se admirar que, tendo o XVI visto a continuidade dos processos iniciados nos séculos anteriores, o Anticristo tenha sido uma grande preocupação também para os reformadores. Lutero foi bastante enfático ao abordar o tema, afirmando:

O Anticristo é o papa e o turco, juntos; uma besta cheia de vida deve ter corpo e alma; o espírito ou alma do anticristo é o papa, sua carne ou corpo é o turco. Este último desperdiça, assalta e persegue a igreja de Deus corporalmente; o primeiro espiritual e também corporalmente, com enforcamentos, fogueiras, assassinato, etc. (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 135, tradução nossa)⁷⁶.

Existe também, no entendimento dos autores protestantes, uma associação entre a figura do Anticristo e o próprio Demônio. Lutero igualmente aborda isso ao dizer:

⁷⁶ Antichrist is the pope and the Turk together; a beast full of life must have a body and soul; the spirit or soul of antichrist is the pope, his flesh or body the Turk. The latter wastes and assails and persecutes God’s church corporally; the former spiritually and corporally too, with hanging, burning, murdering, etc

Como o papa é anticristo, acredito que ele seja a encarnação do diabo. Assim como Cristo é verdadeiro e natural Deus e homem, o anticristo é um demônio vivo. É verdade, também, o que dizem do papa, que ele é um deus terrestre, - pois ele não é um deus real nem um homem real, mas das duas naturezas mescladas. (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 135, tradução nossa)⁷⁷.

Abordaremos ainda a questão de Satã de forma mais detida. O ponto aqui é compreender como os reformadores estão inseridos num processo de longa duração que se iniciou muito tempo antes e que significou um conjunto de transformações fundamentais na Europa do período, do qual a Reforma é ao mesmo tempo tributária e catalisadora. Como ao longo do trabalho, o movimento de contestação da Igreja Católica ocorre ainda no século XII, se fortalece com o passar do tempo, e vê no protestantismo do XVI o seu ápice. Portanto, sendo por excelência contestadores ao catolicismo, não é surpresa que os autores identifiquem o papa e a Igreja com aquilo de mais nefasto existe, ou seja, o Demônio – um movimento que o próprio catolicismo fez com hereges e bruxas. Nesse sentido, Calvino também pontua:

Ora, Daniel e Paulo profetizaram que o Anticristo se assentaria no templo de Deus (Dn 9, 27; 2Ts 2, 4), e nós reputamos que o Romano Pontífice é o capitão desse reino criminoso e abominável, pelo menos na igreja ocidental. E, posto que o trono do Anticristo será instalado no templo de Deus, com isso se indica que seu reino será estabelecido, mas de tal modo que não conseguirá abolir o nome de Cristo e da Igreja. Disso se evidencia que não negamos absolutamente que, sob a tirania do papa, continuem a existir igrejas, mas dizemos que ele as profanou com sua sacrílega impiedade, que ele as afligiu com o seu domínio cruel, que ele as envenenou com suas perniciosas doutrinas e quase as matou, visto que ali Cristo se encontra sepultado, o Evangelho abrogado, a piedade pervertida e o culto divino quase abolido (João CALVINO, 2009 [1559], pg. 500).

E isso significa que, em última análise, a própria Igreja Católica é fruto das ações de Lúcifer. Ao apontar elementos como papa ou império e dominação, Lutero reforça esse entendimento. Mais do que o Anticristo, o papa era descrito pelos reformadores como o próprio Demônio encarnado. Ao acusar o papa e a Igreja Romana de serem servos do Diabo, Lutero e Calvino construíram para a figura demoníaca um poderoso império, no qual ele era o principal líder e o qual usava para alcançar seu objetivo maior: destruir a obra de Deus no mundo:

De que se fale de um único Satanás ou Diabo, ainda assim denota-se aquele principado da iniquidade, que combate o reino da justiça. Tal como a Igreja tem, com a sociedade dos santos, o Cristo como cabeça, assim a facção dos ímpios e a própria impiedade nos é pintada com seu príncipe, que obtém dali o sumo império. Razão pela qual foi dito: “Ide, malditos, para o fogo eterno, preparado para o Diabo e seus anjos” (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 162-163).

⁷⁷ Seeing the pope is antichrist, I believe him to be a devil incarnate. Like as Christ is true and natural God and man, so is antichrist a living devil. It is true, too, what they say of the pope, that he is a terrestrial god,—for he is neither a real god nor a real man, but of the two natures mingled together

Como podemos ver, o Diabo era entendido como o príncipe de um império nefasto, que se opunha ao reino de Deus. Não só isso, mas se utilizava da própria Igreja Romana, entendida como o braço divino no mundo, para atingir seus objetivos. Segundo Lutero:

O papa e sua horda são meros adoradores de ídolos e servos do diabo, em todas as suas ações e vivências; pois ele não leva em conta a Palavra de Deus, mas a condena e persegue, e dirige todo o seu malabarismo para nos afastar da verdadeira fé em Cristo. Ele finge grande santidade, sob a aparência do serviço a Deus, pois ele instituiu ordens com capuzes, com aparas, jejum, comendo peixe, rezando missa, e coisas semelhantes: mas no fundamento, esta é a doutrina do diabo; e a causa pela qual o papa mantém tão rigidamente tal doutrina diabólica é que o Evangelho relata, Matt. iv. O diabo lhe mostrou os reinos do mundo e fez promessas a ele como fez a Cristo. Isso o faz condenar e desprezar nossos sermões e o serviço de Deus, pelo qual somos ávidos, e suportamos muito, enquanto por sua doutrina ele obtém dinheiro e riqueza, honra e poder, e é um monarca tão grande, que pode colocar imperadores sob seu comando (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 138, tradução nossa)⁷⁸.

Construir a percepção de que a Igreja Romana era o império do Demônio sem dúvida revestiu a Reforma de um caráter de guerra santa, de luta primordial do bem versus o mal, de ultimo bastião de defesa da verdadeira cristandade contra o reino de mentiras e erros de Satanás. A principal arma defendida pelos reformadores era a própria Escritura: qualquer cristão, munido da palavra de Deus, poderia acessar um pequeno vislumbre do Criador, e assim reconhecer a verdadeira doutrina e a legítima Igreja em detrimento das falsidades pregadas pelo Diabo, o que significava uma relação religiosa muito mais individual – e veremos isso em detalhes no próximo capítulo. Por outro lado, se as Escrituras eram a única e verdadeira forma de se alcançar a verdade de Deus, então todos aqueles que seguiam a Igreja Católica estavam sendo enganados pelo Diabo:

É verdade que esses filhos e filhas no papado não são queimados e oferecidos corporalmente aos ídolos, como eram os filhos judeus, mas, o que é muito pior, eles são lançados espiritualmente na garganta do diabo, que, por meio de seus discípulos, o papa e sua horda, lamentavelmente mata suas almas com falsas doutrinas (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 58, tradução nossa)⁷⁹.

⁷⁸ The pope and his crew are mere worshippers of idols, and servants of the devil, with all their doings and living; for he regards not at all God's Word, nay, condemns and persecutes it, and directs all his juggling to the drawing us away from the true faith in Christ. He pretends great holiness, under color of the outward service of God, for he has instituted orders with hoods, with shavings, fasting, eating of fish, saying mass, and such like: but in the groundwork, 'tis altogether the doctrine of the devil; and the cause why the pope so stiffly holds such devilish doctrine is, that which the Gospel relates, Matt. iv. The devil has shown him the kingdoms of the world, and made promise to him as he did to Christ. This makes him condemn and scorn our sermons and God's service, by which we are beggars, and endure much, while for his doctrine he gets money and wealth, honor and power, and is so great a monarch, that he can bring emperors under his girdle

⁷⁹ True, these sons and daughters in popedom are not burned and offered to idols corporally, as were the Jewish children, yet, which is far worse, they are thrust into the throat of the devil spiritually, who, through his disciples, the pope and the shaven crew, lamentably murders their souls with false doctrines

Por outro lado, ao mesmo tempo em que afirma que os católicos eram enganados pelo Diabo, também não deixou de assumir, em tom de censura, que muitos pareciam *preferir* seguir o Demônio a encontrarem o caminho da luz e do Criador, e por esse motivo que o melhor governante desse mundo era, sem dúvida, Satã:

e preferirá seguir os prazeres do diabo, e ter dias agradáveis, do que carregar a cruz de nosso bendito Salvador Jesus Cristo. Aquele que melhor governa o mundo, como o mais digno dele, é Satanás, através de seu tenente o papa; ele pode agradar bem ao mundo e sabe como fazer com que ele lhe dê ouvidos (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 40, tradução nossa)⁸⁰.

Diante disso, não é surpreendente que os autores tenham defendido tanto que esse mundo pertencia a Satã, e que ele o governava com bem entendia. Lutero afirmava que: “Ele é um príncipe e deus do mundo e tem um poder maior do que todos os reis, potentados e príncipes da terra; portanto ele se vinga de nós, e nos ataca sem cessar, como podemos ver e sentir” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 172, tradução nossa)⁸¹. É interessante notar também como os reformadores compreendem que Satã alcançou esse posto, de senhor do mundo terreno: não foi por conquista, ou porque ele conseguiu de tal forma desvirtuar o mundo para então se apoderar dele. Na verdade, sua condição de príncipe desse mundo lhe foi dado pelo próprio Criador: “por essa razão, Cristo não governaria na terra, mas a entregou ao diabo, dizendo: ‘Governe você’” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 172, tradução nossa)⁸².

Isso diz muito sobre o modo como os reformadores – sobretudo Lutero – enxergavam o mundo terreno. Não é surpreendente que a terra fosse vista sob uma ótica negativa, considerando que os seres humanos só passaram a povoá-la após o pecado original e a consequente queda de Adão e Eva do Éden. Ainda mais considerando que o pecado original era uma mancha da qual não se conseguia livrar, uma marca gravada na própria essência do que era ser humano, e que por conta dele a trajetória da humanidade era marcada por sofrimento e provações – ao menos até o momento do Juízo Final. Soma-se a isso o fato, que apresentamos há alguns parágrafos, que o Demônio era considerado a raiz de todos esses problemas: assim sendo, era de se esperar que esse mundo, tão imperfeito, tão cheio de pecado e iniquidades, fosse de alguma forma a ele associado. Mas apresentar Satã como príncipe e, mais ainda, como deus desse mundo, é desenvolver essa percepção a outro patamar.

⁸⁰ and will rather follow the pleasures of the devil, and have pleasant days, than carry the cross of our blessed Saviour Jesus Christ. He that best governs the world, as most worthy of it, is Satan, by his lieutenant the pope; he can please the world well, and knows how to make it give ear unto him

⁸¹ He is a prince and god of the world, and has a greater power than all the kings, potentates, and princes upon earth; wherefore he would be revenged of us, and assaults us without ceasing, as we both see and fee

⁸² for which cause Christ would not govern on earth, but gave it over to the devil, saying, “Rule thou.”

O mundo nada mais é do que um Decálogo invertido, ou os dez mandamentos ao contrário, uma máscara e imagem do diabo, todos condenadores de Deus, todos blasfemadores, todos desobedientes; prostituição, orgulho, roubo, assassinato, etc., não estão quase prontos para a matança. (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 54, tradução nossa)⁸³.

Lutero reforça tal visão negativa do mundo em outras passagens, sempre o caracterizando como propriedade do Diabo: “nele não há nada celestial e divino, mas é totalmente do mundo, mundo esse que é o reino do diabo” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 96, tradução nossa)⁸⁴. O autor também compreende que o mundo sempre fora espaço onde o mal criou raízes, desde a queda da humanidade, ao dizer que “O mundo continua a ser o mundo que era há milhares de anos; isto é, o cônjuge do diabo.” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 139, tradução nossa)⁸⁵. Desse modo, da mesma forma que Satã era mau por natureza, assim também era o mundo. É importante frisar que, quando falamos isso nos referimos não ao momento da criação, afinal, os autores não acreditavam que o Diabo ou o mundo tenham sido criados maus: estamos falando da decisão do Demônio de se afastar do criador e, conseqüentemente, através de sua queda, da inauguração do mal no universo, que corrompeu a criação e transformou o mundo em terreno fértil para o enraizamento da maldade. “Portanto, vamos usar de diligência apenas para mantê-lo, e então tudo estará seguro, *embora o diabo fosse sempre tão perverso e astuto, e o mundo sempre tão mau e falso*” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 62, grifo nosso, tradução nossa)⁸⁶.

Pintar o mundo em tons tão sombrios, entretanto, suscitava um conjunto de questionamentos bastante pertinente e que dizia respeito à própria salvação da alma: afinal, se o Diabo era tão poderoso e perigoso, se ele era o senhor, príncipe e deus desse mundo, e se esse, por sua vez, era essencialmente mau, morada do império de iniquidades, como lutar contra isso? Como permanecer no caminho de Deus, estando submersos no oceano de maldades e de pecados que banhava o mundo terreno? Em outras palavras: “Como é possível que possamos nos defender do diabo, que é um Príncipe deste mundo, e nós seus prisioneiros, quando, com todas as nossas forças, não podemos ao menos impedir que uma folha ou uma

⁸³ The world is nothing but a reversed Decalogue, or the ten commandments backwards, a mask and picture of the devil, all condemners of God, all blasphemers, all disobedient; harlotry, pride, theft, murder, etc., are not almost ripe for the slaughter.

⁸⁴ therein is nothing celestial and divine, but `tis altogether of the world, which world is the kingdom of the devil

⁸⁵ The world remains the world it was thousands of years ago; that is, the spouse of the devil.

⁸⁶ Therefore, let us use diligence only to keep him, and then all is safe, although the devil were ever so wicked and crafty, and the world ever so evil and false.

mosca nos faça mal?” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 90, tradução nossa)⁸⁷. Esse era uma preocupação muito séria,

Pois o diabo, que é um abade e príncipe deste mundo, atrai as pessoas a cometer todo tipo de pecado e maldade; assim Deus ordenou magistrados, anciãos, professores, leis e estatutos, com a finalidade de, se não podem fazer mais, que pelo menos eles possam amarrar as garras do diabo e impedi-lo de se apossar tão poderosamente daqueles que são seus, de acordo com sua vontade e prazer. (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 95, tradução nossa)⁸⁸.

Essa discussão perpassa pelo processo de individualização da experiência religiosa como um todo, e da lógica de salvação, em específico, que, como já afirmamos, será o tema do próximo capítulo. Porém, podemos adiantar que, para os autores, manter-se fiel a Deus e suas Escrituras era o único caminho possível para vencer o Diabo. “E, novamente, enquanto o Espírito Santo não entrar em nós, não apenas seremos incapazes de fazer algo bom, mas estaremos, por tanto tempo, no reino do diabo e faremos o que é agradável a ele.” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 89, tradução nossa)⁸⁹.

Considerando o que apresentamos no primeiro capítulo, essa percepção não é surpreendente. Afinal, apesar das contradições, a representação demoníaca no protestantismo tinha como uma de suas principais características a maldade inata, mas submetida à vontade de Deus. Sendo o único capaz de vencer Satã, era de se esperar que a devoção a Ele fosse o único caminho rumo à salvação.

Por isso, em outro lugar, o próprio Paulo mostra que a promessa citada acima começa a se cumprir já nesta vida, na qual se há de lutar e, depois, que a luta há de cessar, quando diz que o Deus da paz em breve conterà Satanás sob os vossos pés [Rm 16, 20]. Por certo, essa vitória sempre foi plenamente certa para a nossa Cabeça uma vez que o príncipe do mundo nada podia contra Ele, mas conosco, que somos seus membros — e, apesar de aparecer agora como parcial, será completada quando, libertados de nossa carne, segundo a qual somos sujeitos à enfermidade, seremos plenos da virtude do Espírito Santo. Desse modo, quando o reino de Cristo for criado e estabelecido, Satanás cairá com seu poder, como disse o próprio Senhor: “Eu vi Satanás, como um raio, caindo do céu” [Lc 10, 18]. Com efeito, a resposta confirma o que os apóstolos propuseram sobre o poder de sua pregação. Ainda, “Quando um príncipe ocupa seu palácio, está em segurança tudo o que possui, quando, porém, sobrevêm um mais forte, é vencido” etc. [Lc 11,21].³⁴⁶ E quanto a este fim, Cristo, ao morrer, vence Satanás, que tinha o império sobre a morte, e triunfa sobre todas aquelas tropas, para que não possam ser nocivas à Igreja; de outro modo, centenas a destruiriam a cada instante. Então (visto que nossa é a fraqueza, e dele são as forças furiosas) como nos manteremos, ainda que

⁸⁷ How is it possible we should defend ourselves against the devil, who is a Prince of this world, and we his prisoners, when, with all our strength, we are not able so much as to hinder a leaf or a fly from doing us hurt?

⁸⁸ For the devil, who is an abbot and prince of this world, allures people to work all manner of sin and wickedness; wherefore God has ordained magistrates, elders, schoolmasters, laws and statutes, to the end, if they can do no more, that at least they may bind the claws of the devil, and hinder him from raging and swelling so powerfully in those who are his, according to his will and pleasure.

⁸⁹ And again, so long as the Holy Ghost comes not into us, we are not only unable to do anything good, but we are, so long, in the kingdom of the devil, and do what is pleasing unto him.

minimamente, contra os múltiplos e assíduos ataques dele, se não confiamos na vitória de nosso condutor? Portanto, Deus não permite o reino de Satanás sobre a alma dos fiéis, mas ensina que apenas os ímpios e os infiéis sejam governados por ele, os quais não concede serem vistos em seu rebanho. Pois é dito que ocupa este mundo sem resistência, até que seja expulso pelo Cristo. Ainda, que cega todos aqueles que não crêem no Evangelho [2Co 4, 4], Ainda, que realiza sua obra nos filhos da contumácia [Ef 2, 2]; e, adequadamente, que são ímpios, de fato, todos os instrumentos da ira. Por isso, a quem deveriam ser sujeitados se não ao ministro da vingança divina? Por fim, diz-se que eles procedem de seu pai, o Diabo [Jó 8, 44]: “Uma vez que, tal como os fiéis são reconhecidos como filhos de Deus por gerar a imagem d’Ele, assim sejam considerados como filhos de Satanás aqueles que se degeneraram pela sua imagem” [1 Jó 3, 8] (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 165).

A citação acima é bastante emblemática, pois sintetiza muito do que apontamos até então. Por um lado, pinta o Demônio como príncipe desse mundo e que, conseqüentemente, os seres humanos são o alvo principal dessa figura nefasta, pois Satã nada pode fazer contra Deus diretamente, então se contenta em destruir e desvirtuar Sua obra terrena. Ao mesmo tempo, antecipa o momento em que o Demônio será definitivamente vencido pelas forças divinas. Ainda que Calvino não explicita, ele está obviamente se referindo ao Juízo Final, tido como o derradeiro instante de derrota do Diabo. Como já explicitamos, o fim dos tempos sempre pareceu ser visto com certa expectativa pelos reformadores, pois representava o triunfo de Deus sobre todo o mal. Porém, ao compreendermos que esse momento decisivo colocaria fim a um mundo onde Satã era não só um figura coadjuvante, mas o seu próprio deus e príncipe, conseguimos vislumbrar uma nova dimensão da questão: todos os acontecimentos que se desenrolaram nos séculos XIV, XV e XVI, dos quais falamos na primeira parte do capítulo, podem ser compreendidos não como anúncio do fim dos tempos, mas sim enquanto vislumbres do que o mundo dominado pelo Diabo realmente era. É por esse motivo que a discussão sobre o Juízo Final que se fortaleceu no período não veio acompanhada, por parte dos reformadores, de grandes preocupações a seu respeito. Ao contrário, a atenção dos autores permaneceu focada no verdadeiro problema, no grande inimigo, no deus desse mundo. Explica-se, assim, a dedicação quase obsessiva com o qual trataram o tema demoníaco.

Reforçando a posição dicotômica – bem como a de derrota de Satã, Lutero afirma:

Por outro lado, o diabo afirma ser príncipe e Deus do mundo. Ele é, portanto, o inimigo jurado de Jesus Cristo e de sua Palavra, e daqueles que a seguem, com sinceridade e sem dolo. É impossível para Jesus Cristo e o diabo permanecerem sob o mesmo teto. Um deve ceder ao outro - o diabo a Cristo (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 66, tradução nossa)⁹⁰.

⁹⁰ On the other hand, the devil claims to be prince and God of the world. He is, therefore, the sworn enemy of Jesus Christ and of his Word, and of those who follow that Word, sincerely and without guile. `Tis impossible for Jesus Christ and the devil ever to remain under the same roof. The one must yield to the other—the devil to Christ

É preciso frisar que a utilização do termo “deus” desse mundo, para se referir a Satã, não parece, na perspectiva dos autores, contradizer a crença no Deus único, criador de todas as coisas, nem na submissão do Diabo a Ele, ambos pontos que apresentamos no capítulo anterior. Assim, Lutero nos diz:

Esta pequena palavra, Deus, é, na Escritura, uma palavra com múltiplos significados, e muitas vezes é entendida como uma coisa segundo a natureza de sua operação e essência: como o diabo é chamado de deus; a saber, um deus do pecado, da morte, do desespero e da condenação (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 36, tradução nossa)⁹¹

Aparentemente, ao se referir a Satã, o termo não adquire o mesmo sentido de quando referido a Deus em si, ou seja, não se fala de seu papel de criador, de juiz ou de mantenedor de todas as coisas. Assim, “deus” parece ser entendido como “senhor”, ou “líder”, ou ainda como sinônimo do próprio termo “príncipe”. É nesse sentido que Lutero diz, por exemplo: “Afirmo que Satanás produz todas as doenças que afligem a humanidade, pois ele é o *príncipe* da morte” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 173, grifo nosso, tradução nossa)⁹².

A atribuição de tamanho poder e controle à figura do Diabo é decorrência de elementos tanto históricos quanto cognitivos. Considerando o discurso religioso como uma forma de enxergar e se relacionar com o mundo circundante, é esperado que diferentes contextos históricos e pressões culturais diversas acabem por estimular elaborações religiosas distintas. Vimos no capítulo anterior como a própria representação do Demônio se transformou à medida que o povo judeu, responsável por sua elaboração, se viu submetido a diferentes contextos. Da mesma forma, podemos compreender porque durante boa parte do período medieval não se desenvolveu uma representação coesa e impactante sobre Satã, ao passo que se viu explodir, a partir do século XIV, a obsessão por essa figura. Afinal, foi esse o momento em que se intensificaram os importantes eventos que abordamos na primeira parte do capítulo. Considerar o período compreendido entre o XIV e o XVI como de transformações não significa identificar apenas quais os impactos sofridos pela sociedade da época, mas também como a própria forma dessa se relacionar com o mundo que viviam foi também transformada no processo.

Nesse sentido, entender o Demônio como deus desse mundo, como príncipe de um império nefasto que atacava a cristandade, é inseri-lo em uma longa tradição de supostos complôs satânicos

⁹¹ This little word, God, is, in the Scripture, a word with manifold significations, and is oftentimes understood of a thing after the nature of its operation and essence: as the devil is called a god; namely, a god of sin, of death, of despair, and damnation

⁹² I maintain that Satan produces all the maladies which afflict mankind, for he is the prince of death

que atormentavam a cristandade. Ao apontar para o papa enquanto o Anticristo e como capitão de um reino criminoso e abominável, Calvino e Lutero compreendem que a Igreja Católica é o corpo nefasto de um empreendimento tirânico de Satã para desvirtuar a boa obra de Deus nesse mundo. Não muito diferente de como o próprio catolicismo entendia que hereges e bruxas eram parte de uma sociedade às avessas que, no seio da própria cristandade, atuava sob as ordens do Diabo para arruinar a sociedade dos justos.

Essa ideia de uma conspiração maligna, situada no interior da própria cristandade, e cujo objetivo maior era sua destruição, não era exatamente novidade deste período. Ginzburg apresenta, em uma de suas obras, *História Noturna*, que no ano de 1321, no reino da França, os leprosos foram sistematicamente perseguidos, suspeitos de haver “conspirado para matar todos os saudáveis, nobres e não nobres [...] para terem domínio sobre o mundo inteiro” (GINZBURG, 1991, p. 41, tradução nossa)⁹³. Não apenas isso, mas muitos teriam confessado “haver estado em reuniões secretas [...] e que seus chefes haviam passado dois anos tramando a conspiração” (GINZBURG, 1991, p. 41, tradução nossa)⁹⁴. O plano seria envenenar os poços, rios e fontes, para transmitir a lepra e matar a todos.

Não demorou muito para que a sanha perseguidora se voltasse a outro grupo: os judeus – acusados, não pela primeira vez, de atentarem contra a cristandade. O que passou a se dizer é que os judeus haviam não apenas auxiliado os leprosos, mas tinham desempenhado o papel importante de serem os mentores da conspiração. Outras versões diziam ainda que os judeus teriam sido impelidos a fazê-lo pelo rei de Granada, culpando também os muçulmanos pela suposta tentativa de destruir a sociedade cristã. (GINZBURG, 1991, pág. 43). De uma forma ou de outra, e a despeito dos grupos implicados, parece nítido que havia um terreno fértil para que florescessem as sementes da paranoia sobre uma conspiração anticristã – já neste momento liderada, ou ao menos auxiliada, pelo diabo. Ao menos é isso que muitas crônicas sobre o caso irão declarar: “Então os judeus haviam reunido alguns dos chefes dos leprosos e, *com a ajuda do diabo*, os haviam induzido a abjurar da fé e a triturar nas poções pestilentas hóstias consagradas” (GINZBURG, 1991, pág. 43, tradução e grifo nossos)⁹⁵. De acordo com Boureau:

Esse esquema, apesar do seu rigor, provoca perplexidade. Por um lado, supõe uma lógica atemporal do bode expiatório, compreensível em 1348 [...], porém menos justificada em 1321, período conhecido de depressão econômica, mas sem uma ameaça particular. Por outro lado, esse esquema coloca em uma situação equivalente grupos já constituídos há séculos como minorias perigosas ou suspeitas (os leprosos

⁹³ conspirado para matar a todos los sanos, nobles y no nobles [...] para tener dominio sobre el mundo entero

⁹⁴ haber estado en reuniones secretas [...] y que sus jefes habían dedicado dos años a urdir la conspiración

⁹⁵ Entonces los judíos habían reunido a algunos de los jefes de los leprosos y, con la ayuda del diablo, los habían inducido a abjurar de la fe y triturar en las pociones pestíferas hostias consagradas.

e os judeus) e um nebuloso incômodo identificável em toda parte, e, ao mesmo tempo, em lugar nenhum. [...] Por outro lado, a lógica do bode expiatório supõe grande estabilidade das representações do outro (BOUREAU, 2016, p. 102).

Contudo, ainda que estes elementos estivessem presentes já neste momento, existem diferenças entre a suposta conspiração de leprosos e judeus e o avanço do terror que a sociedade satânica, formada por hereges e bruxas, representava. Não parece errôneo afirmar que o sentimento de urgência da Igreja em relação aos inimigos secretos e organizados da cristandade vinha crescendo ao longo do tempo. Em 1321, como vimos, essa ameaça já era sentida. Mas parece ser a partir de 1348, contudo, que os indícios deste perigo sinistro se fazem mais presentes e intimidantes. Isso porque este foi o ano em que a Peste Bubônica voltou a atacar, de forma violenta, a Europa Ocidental, inaugurando a série de acontecimentos que, como discutido até aqui, não representou uma crise da Idade Média, mas impactou fortemente o imaginário da época. É então que a obsessão pelo complô alcança seu ápice, que o pânico anti bruxa atinge novos patamares e que a crença no sabá se fortalece. Sobre esse último, Delumeau escreve:

De uma sociedade secreta em que os noviços beijavam o traseiro de um sapo e o de um gato preto, rendiam homenagem a um homem pálido, magro e frio como gelo. Em suas assembleias diabólicas, adoravam-se Lúcifer, as pessoas entregavam-se aos piores desregramentos sexuais e, na Páscoa, recebia-se o corpo do Salvador para cuspi-lo em seguida nas imundices. *Eis aí desenhada a tipologia daquilo que se chamará de 'sabá', e claramente situada, diante do cristianismo, uma antirreligião ameaçadora* (DELUMEAU, 2009, p. 524, grifo nosso).

Não parece, portanto, um absurdo a ideia de uma conspiração satânica que atentasse contra a humanidade, nem tampouco parecia exagero as respostas encontradas por esta, buscando o controle da situação. A Igreja estava dividida, as heresias se alastravam, a bruxaria passava a ser uma preocupação crescente, a Reforma desafiava a autoridade da instituição, os flagelos da peste, fome e guerra assolavam a cristandade, e o Anticristo estava próximo. É a partir desse contexto que podemos entender que “a obsessão pelo complô eficaz é que suscita a procura por autores adequados” (BOUREAU, 2016, p. 103). Os cristãos sempre conviveram com grupos que eram vistos com desconfiança ou que eram abertamente considerados agentes do mal, como judeus, muçulmanos, hereges e bruxas, todos necessários em uma realidade onde a lógica predominante era dualista, em que se pregava a luta primordial do bem versus o mal. Nesse sentido, a existência e a presença do mal eram necessárias, principalmente para definir o que era ser bom. Dito de outra forma, a noção de um complô, de uma sociedade às avessas, de um império nefasto no interior da própria cristandade, não seria um desvio de caminho do pensamento cristão: ao contrário, seria sua regra geral. A própria concepção de

uma sociedade cristã que seguisse os ensinamentos de Cristo, como forma de identidade, só faria sentido a partir de sua alteridade com outro modelo que seguisse preceitos contrários. Larissa Gregório, historiadora que trabalha o discurso de inversão no *Directorium Inquisitorum*, faz reflexão semelhante ao tratar da bruxaria, afirmando que “a lógica constitutiva do discurso de bruxaria é formada essencialmente por opostos emparelhados, o tornando um esquema representacional complexo, porém coerente e altamente racionalizável” (GREGÓRIO, 2018, p. 26). Dessa forma, nessa “oposição binária o lado negativo e tão necessário quanto o positivo, pois é ele que completa a ordem das coisas, tornando-a perfeita” (GREGÓRIO, 2018, p. 26). A autora está, obviamente, pensando de forma específica na bruxaria ao escrever, porém não nos parece errôneo expandir esta reflexão para pensarmos sobre o império satânico exposto por Lutero e Calvino. Afinal, se “era tudo compreendido na base da dualidade, é lógica a existência de um mundo inverso ao normal, pois é exatamente esse mundo de ponta cabeça que dará sentido às organizações socialmente aceitas” (GREGÓRIO, 2018, p. 27).

A obsessão pelo complô, portanto, “adquiriu, no início do século XIV, uma característica particular.” (BOUREAU, 2016, p. 101). A inflexão é a entrada de novos protagonistas na conspiração diabólica, não mais leprosos e judeus – ainda que estes últimos continuassem sendo pontualmente acusados de complô – mas hereges e, posteriormente, bruxas. Elementos, portanto, internos ao cristianismo – diferente dos judeus ou dos muçulmanos, que não eram cristãos – o que tornava a gravidade da situação ainda maior. À medida que a Reforma se consolida e se aprofunda a crítica ao catolicismo, a própria Igreja Católica passa a representar, para os protestantes, o mesmo corpo nefasto de Satã que a sociedade às avessas representava para os católicos. Por outro lado, o fenômeno representava um processo de construção de identidades e de uniformização ideológica que foi fundamental dentro das transformações pelo qual a cristandade passava durante o período e que a dotariam das condições para se espalhar pelo mundo – veremos essa discussão de forma mais detalhada no terceiro capítulo.

Em muitos aspectos, essa reflexão a respeito do discurso de inversão é válida para a própria figura do Diabo. Ele era, sem dúvida, odiado, temido, alvo de extrema preocupação, visto como constante ameaça, mas era necessário. Vimos isso no primeiro capítulo, quando discutimos a necessidade de se explicar a origem do mal em um contexto onde Deus, tornando-se símbolo máximo de bondade e amor, conseqüentemente deixou de ser responsável por ele. Abordaremos essa necessidade também no próximo capítulo, ao apontarmos como a ação do Diabo em tentar os cristãos era desejável e até primordial para a

superação dos pecados e para se alcançar o caminho de Deus. Porém, uma dimensão dessa necessidade diz respeito a tudo o que discutimos até aqui, ou seja, toda a doutrina construída e defendida pelos reformadores depende diretamente da existência da figura demoníaca. Se não existisse Diabo, se não houvesse mal, tentação, punição, então não haveria o porquê construir uma doutrina pautada na superação do pecado, na batalha contra as forças maléficas, no uso das Escrituras como escudo contra o desvio. Nesse sentido, poderíamos dizer que este discurso de inversão está estreitamente ligado à hipótese de *crença no mundo justo*, tirada diretamente da Teoria de Atribuição de Causalidade. De modo geral, a teoria de crença no mundo justo, elaborada por Melvin Lerner, pauta-se na ideia de que as pessoas são levadas a crer que vivem em um mundo justo baseado no merecimento, ou seja, as pessoas merecem o que tem e tem o que merecem:

Justamente por ser muito desconfortável crer que se vive em um mundo onde os reforçamentos e punições são distribuídos ao acaso, sem nenhuma regra ou princípio, por mais rudimentar que seja e, por conseguinte, sem possibilidade de controlar os reforços e punições a seus atos, é que as pessoas tendem a acreditar que vivem em um mundo onde deveriam haver relações de união entre o que as pessoas fazem e o que conseguem com esses atos. Deste modo, se a premissa básica é verdadeira, e deve ser verdadeira para que a situação de vida seja cognitivamente agradável, a consequência natural da análise causal de uma ocorrência é a atribuição a algum comportamento que a pessoa emitiu e, mais genericamente, ao fato de ela possuir características que fazem com que mereça tal consequência. (DELA COLETA, 1982, p. 106).

Desta forma, é difícil associar um evento negativo ao acaso, pois se assim for todos estariam sujeitos a sofrer com este mesmo evento. Portanto, a resposta é tentar projetar tal evento a alguma ação ou característica das pessoas que estão sofrendo com ele, buscando estabelecer uma lógica de premiação ao bem e punição ao mal. Heider também tem contribuições nesse sentido, ao postular o *principio do equilíbrio*: “A relação entre bondade e felicidade, entre maldade e castigo, é tão forte que, quando se dá uma dessas condições, a outra é frequentemente suposta. Frequentemente, a infelicidade, a doença e o acidente são considerados como sinais de maldade e culpa. Se *O* é infeliz, cometeu um pecado” (HEIDER, 1970, apud DELA COLETA, 1982, p. 107).

Há ainda *condicionantes culturais* que também influenciam na noção de mundo justo, e amostra disso são as diversas formas com as quais a civilização ocidental reforça a relação de premiação e punição com práticas boas e más, respectivamente, desde as mais simples histórias infantis, onde os bons são recompensados e os maus punidos, até a atuação das religiões, a exemplo do catolicismo e do protestantismo, que através de suas doutrinas pregam

“a recompensa ao trabalho duro, a uma vida santa e ameaçam com punições severas após a morte quem levar uma vida irregular, praticando o mal” (DELA COLETA, 1982, p. 107).

Isso tudo está em conformidade com a própria visão de mundo adotada pelo protestantismo. Se a história do universo era definida pela luta primordial do bem versus mal, e se isso tinha implicações diretas nas vidas humanas, o que se esperava era que aqueles que trilhassem o caminho do bem, que permanecessem na luz e se mantivessem fiéis a Deus fossem recompensados, enquanto os desviantes, aqueles que se entregassem ao Demônio, que cedessem às suas tentações, que se afastassem por escolha própria dos planos do Criador, fossem por isso responsabilizados e, o mais importante, punidos. Toda a doutrina protestante esteve alicerçada nessa percepção de justiça divina, e o destino das almas no pós-morte era a melhor forma de representar isso: a existência de um Paraíso, um local de recompensas e de proximidade com Deus, em oposição ao Inferno, morada final dos ímpios e palco dos sofrimentos eternos, era a ilustração perfeita de como a crença no mundo justo operava no discurso religioso.

Em resumo, podemos compreender que o período compreendido entre os séculos XIV e XVI, foi palco de importantes transformações que geraram uma série de estímulos culturais e cognitivos para todo o conjunto da sociedade que vivia na época. Diante de um ambiente de desenvolvimento de tantos eventos que impactaram negativamente o imaginário cristão, os dispositivos cognitivos, aos quais nos debruçamos no capítulo anterior, foram disparados. Assim, todos os processos do período passaram a ser encarados não como coincidências ou acidentes, mas como fruto da ação deliberada e consciente de alguém com determinada intencionalidade. Essa resposta cognitiva é absorvida e apropriada pelo discurso religioso, que a dota de um sentido cultural – e de explicação de mundo – mais ampla, e apresenta quem seria esse “alguém”: uma figura já existente na doutrina cristã, considerado enquanto personificação do mal, mas que esteve adormecido durante séculos. Na medida em que o mundo se transforma diante de seus olhos, os cristãos passam a enxergar o Demônio com cada vez mais frequência. Em poucos séculos, ele passa de uma figura pouco formulada ao posto de inimigo número um da cristandade, cabeça de um complô maligno para acabar com a obra de Deus, príncipe de um império de maldades, deus e senhor desse mundo. Diante de tamanho poder e perigo, o discurso religioso atribuiu a si mesmo todas as respostas para lutar pela salvação das almas e contra todo o mal provocado pelo Diabo.

Ele, sendo a personificação do mal, tinha papel central a desempenhar nessa trama. Não só porque sua representação enquanto tal era fundamental para garantir a alteridade e, conseqüentemente, construir e definir a identidade daqueles que seriam denominados “bons”,

mas também porque ele era um importante agente em prol desse *mundo justo*. Afinal, se seu principal papel era desvirtuar a obra de Deus, tentar a humanidade, sussurrar nos ouvidos humanos ideias impuras, nefastas e pecaminosas, visando desviar do caminho de Deus, então ele era por excelência o parâmetro que dividira os bons dos maus, os justos dos ímpios, os merecedores de recompensa dos predestinados à punição. A cada um, individualmente, Satã tentaria. E cada um, individualmente, resistiria a seus encantos ou cederias às suas investidas. Era esse embate, agora em nível íntimo e individual, o último campo de batalha que definiria a salvação da alma ou a condenação eterna. Esse mesmo Demônio, essencialmente mal e o próprio príncipe e deus desse mundo era então empurrado para a consciência de cada cristão, que deveria então sustentar sob seus ombros o peso de sua própria salvação.

3. O PRÍNCIPE DOS CONDENADOS

Sou conferencista no claustro, leitor nas refeições, prego diariamente e dirijo os estudos dos alunos; sou vigário do Prior (que significa vigário onze vezes), inspetor de viveiros de peixes em Leitzkau, devo defender a causa do povo Herzberg em Torgau, expositor de São Paulo e dos Salmos, além da minha carta. Veja como eu sou um homem de lazer e, além disso, *sou atormentado pelas tentações do mundo, da carne e do diabo*. (Martinho LUTERO, 1516, sp, grifo nosso, tradução nossa)⁹⁶.

Não fique ansioso por mim, *pois não é uma doença orgânica da qual sofro, por isso zombo do anjo de Satanás que me fere tão severamente*. Se não consigo ler e escrever, ainda posso meditar e orar; Também durmo, brinco e canto. Philip, não se preocupe indevidamente, apenas por uma causa que não está em sua mão, mas na mão daquele que é maior que o príncipe deste mundo e de quem ninguém pode nos render, para que possamos verificar Sua palavra. (Martinho LUTERO, 1530, sp, grifo nosso, tradução nossa)⁹⁷.

Eu não dormi nem descansei a noite toda, a dor causada pelo carrasco de Satanás foi tão intensa. Por isso, hoje não sou bom para nada e a dor ainda não se foi; pois esse espinho na minha carne ainda está oculto no meu corpo, mas não sem se deixar sentir. Não sei quando me livrarei disso, pois abomino essa agonia. No entanto, se for da vontade do bom Deus que eu me afaste em meio a tanta dor, Ele dará graça para suportá-la e, se não for agradável, ainda morrerei alegremente. (Martinho LUTERO, 1545, sp, grifo nosso, tradução nossa)⁹⁸.

Vestígios de uma alma atormentada. Vislumbres de uma consciência em constante aflição. Marcas de um corpo padecido. Os trechos acima, retirados de momentos absolutamente diferentes da vida do reformador, parecem demonstrar como ele sofreu por toda sua existência com as investidas do Diabo. Não eram raros os momentos em que, em suas mais diversas correspondências aos mais diferentes destinatários, Lutero relatou os numerosos métodos que Satanás utilizou para afligi-lo: doenças, dores de cabeça, pensamentos nefastos, fraqueza, tudo para ele eram sintomas dos assaltos demoníacos aos quais estava submetido. Como se estivesse empreendendo algum tipo de vendeta pessoal, o Diabo parecia baforar constantemente no pescoço de Lutero.

Esta percepção de um Demônio que estava sempre à espreita, escondido nas mais profundas sombras de nossa própria consciência, dissimulado nos contornos mais obscuros de

⁹⁶ I am lecturer in the cloister, reader at meals, preach daily, and direct the students' studies, am the Prior's vicar (which means being vicar eleven times over), inspector of fish-ponds at Leitzkau, must espouse the Herzberg people's cause at Torgau, expounder of St. Paul and the Psalms, besides my letter-writing. Behold what a leisurely man I am, and in addition am plagued by the temptations of the world, the flesh, and the devil.

⁹⁷ Do not be anxious about me, for it is no organic disease from which I suffer, so I scoff at Satan's angel who buffets me so severely. If I cannot read and write I can still meditate and pray; also sleep, play, and sing. Only do not worry unduly, Philip, over a cause which is not in your hand, but in the hand of Him who is greater than the Prince of this world, and from whom no one can rend us, so that we may verify His Word.

⁹⁸ I neither slept nor rested the whole of last night, the pain caused by Satan's executioner was so intense. Hence I am good for nothing today, and the pain has not yet gone; for, this thorn in my flesh still lies concealed in my body, but not without letting itself be felt. I do not know when I shall get rid of it, for I abhor this agony. Nevertheless, if it be the will of the good God that I should depart amid such pain, He will give grace to bear it, and if not to pass away pleasantly, still to die cheerfully.

nossa alma, mergulhado no mais absoluto breu presente nos confins de nossos corações, é algo que atravessa toda a obra de Lutero, bem como a de Calvino. Ambos acreditavam se levantar, como paladinos de Deus, para enfrentar hordas de inimigos que se abatiam sobre eles em uma verdadeira cruzada comandada por Satanás. Mas mais importante do que isso, o próprio Príncipe das Trevas era fonte de tormentos, sussurrando em seus ouvidos, manipulando seus pensamentos, enfraquecendo seus corpos. Antes Satã era muito mais um líder de legiões de infiéis que digladiavam com a sociedade dos justos em uma guerra de grandes proporções empreendida contra a obra de Deus. Depois, passou a ser o exímio jogador que seduzia a cada um, individualmente, para um perigoso jogo onde as apostas mais altas envolviam a salvação ou a danação eterna.

Nosso trabalho, ao longo das páginas seguintes, será o de dissecar este processo, expondo suas entranhas, esmiuçando suas partes, compartimentando seus contextos, dando sentido à sua anatomia, buscando compreender o fenômeno pelo qual o Diabo passou a habitar nossa consciência individual, murmurando em nossos ouvidos, nos induzindo a pensamentos impuros e nos desviado do caminho da salvação.

3.1 UM PESO EM NOSSOS OMBROS: SUSSURROS DEMONÍACOS

A noção de um Demônio que nos tenta a nível individual não era exatamente novidade do período da Reforma, e nem foi produção inédita de Lutero ou Calvino. De fato, desde o fim da Idade Média, vimos um crescimento gradual de uma percepção cada vez mais individualizada da luta bem versus mal na qual, sem qualquer sombra de dúvida, a representação de Satã estava inserida. Foi neste momento, portanto, que como vimos no capítulo anterior, se solidificou uma percepção de salvação muito mais pessoal do que coletiva, frente a todo o contexto de transformações do período e do sentimento de incertezas que isso acarretou. Ao se apresentar como crítica à experiência religiosa oferecida pelo catolicismo, ao mesmo tempo em que defendia a primazia das Escrituras em um momento tão conturbado como aquele, a Reforma Protestante foi parte tributária e parte impulsionadora destes fenômenos. As críticas que Lutero e Calvino teceram ao catolicismo foram consequências desse processo de transformações tanto quanto foram causas da continuidade do mesmo. Quando Lutero questionou a efetividade das indulgências e da própria instituição da Igreja na salvação dos fiéis, se inseriu em uma movimentação que iniciou antes e está além dele. Quando Calvino contestou a necessidade de uma instituição, tal qual a Igreja Católica, como mediadora entre Deus e os cristãos, estava professando um conjunto de ideias que, mais

ou menos sistematizadas, estavam postas anteriormente a ele. Quando ambos defenderam as Escrituras como única forma de autoridade a respeito de Deus, auxiliaram a firmar uma nova forma de experiência religiosa para a posteridade. (DELUMEAU, 1989, p. 76-78).

Mais do que isso, consolidaram a prática individualizada desta nova experiência. A defesa da soberania da Bíblia como forma de conexão com o Criador, em detrimento de qualquer tipo de intervenção ou mediação por parte de terceiros, jogou a responsabilidade de estabelecer e manter – através do arrependimento de seus pecados e da submissão à vontade divina – esta relação para os ombros dos próprios fiéis. Não era mais a Igreja ou o padre os responsáveis por mostrar o caminho da salvação. Este deveria ser então trilhado, de forma solitária e consciente, pelo próprio cristão, portando nada mais do que a Palavra como escudo que protege seu coração do toque da escuridão.

Com isso posto, podemos compreender as diferentes elaborações dos autores a respeito dos mais diversos elementos da religião cristã à luz dessa individualização da fé. Lutero, por exemplo, ao tratar das indulgências, estava em última análise advogando a soberania de o próprio fiel alcançar, por si só, sua salvação:

Emitidas em 31 de outubro de 1517 para outro debate acadêmico que nunca ocorreu, as noventa e cinco teses de Lutero não apenas desafiaram as reivindicações extravagantes feitas por indulgências, mas também questionaram o seu valor e o poder do papa de estender a eficácia delas às almas no purgatório. A questão da jurisdição papal levantou um novo ponto que levou ao conflito sobre a autoridade na Igreja, mas o próprio debate sobre indulgências incidiu sobre o significado da justiça de Deus e como ela afetou a salvação humana. Se as pessoas acreditavam que foram salvas pela aquisição de indulgências, elas negligenciavam o resto do sacramento da penitência, das quais as indulgências eram oficialmente uma parte menor. As pessoas não precisavam ter arrependimento por seus pecados, nem confiar na absolvição do padre, nem realizar as obras de satisfação que compunham a penalidade temporal por seus pecados. Lutero não poupou palavras: 'Aqueles que acreditam que podem ter certeza de sua salvação porque têm cartas de indulgência serão eternamente condenados, juntamente com os professores' (tese 32). A alternativa para os crentes era arrepender-se constantemente por seus pecados, considerar o evangelho como 'o verdadeiro tesouro da igreja' (tese 62), dar aos necessitados e 'ser diligente em seguir a cabeça de Cristo através de sanções, morte e inferno' (tese 94). (HENDRIX, 2004, p. 43, tradução nossa)⁹⁹.

⁹⁹ Issued on 31 October 1517 for another academic debate that never took place, Luther's ninety-five theses not only challenged the extravagant claims being made for indulgences, but also questioned the value of indulgences at all and the power of the pope to extend the efficacy of indulgences to souls in purgatory. The issue of papal jurisdiction raised a new point that led to conflict over authority in the church, but the debate over indulgences themselves bore on the meaning of God's righteousness and how it effected human salvation. If people believed they were saved by the acquisition of indulgences, then they would neglect the rest of the sacrament of penance, of which indulgences were officially a minor part. People did not need to be contrite for their sins, or to trust the absolution of the priest, or to perform the works of satisfaction that made up the temporal penalty for their sins. Luther pulled no punches: 'Those who believe that they can be certain of their salvation because they have indulgence letters will be eternally damned, together with their teachers' (thesis 32). The alternative for believers was to repent constantly for their sin, to consider the gospel as 'the true treasure of the church' (thesis 62), to give to the needy, and 'to be diligent in following Christ their head through penalties, death, and hell' (thesis 94).

Como podemos ver, a questão das indulgências suscita um debate, por parte de Lutero, sobre a própria atuação e eficácia da Igreja Romana na lógica de salvação. Vale destacar o trecho da citação acima que pontua o evangelho como o verdadeiro tesouro da Igreja, já apontado para a importância da Escritura para o reformador. Além disso, em outros momentos, o autor destaca que o fiel deve “depositar sua confiança, não no poder do papa, mas na palavra de Cristo” (Martinho LUTERO apud HENDRIX, 2004, p. 44, tradução nossa)¹⁰⁰, ou “que a verdadeira remissão de pecados consiste nos méritos e sofrimentos de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p.198, tradução nossa)¹⁰¹. Existe ainda uma condenação às boas obras praticadas por cristãos como forma de “cair nas graças de Deus” e garantir a salvação. O ponto principal desta perspectiva seria que só “a fé salva e não as obras, sobretudo 'as falsas boas obras' conseguidas à força de dinheiro” (DELUMEAU, 1989, p. 89). Lutero, em suas próprias palavras, foi ainda mais contundente, e defendeu “extinguir todos os méritos de boas obras; pois eles nos servem de nada, nem para comprar santificação, nem nos libertar do pecado, da morte, do diabo ou do inferno” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 106, tradução nossa)¹⁰². Podemos dizer, em resumo que tal percepção era o cerne de sua justificação pela fé.

A posição de Calvino era no mesmo sentido: defendia abertamente não haver possibilidade de salvação fora da Revelação. Tal como Lutero, ele advogava que a única forma de acessar a Deus – ainda que a uma ínfima parte de sua graça – era através das Escrituras, que tinham em si o peso da verdade divina e dispensavam qualquer tipo de intermediação de terceiros. A tamanha importância que a Palavra tinha para Calvino residia no fato do pecado original e a consequente queda de Adão e Eva acabaram por alienar o ser humano da presença de Deus no universo que o circunda: “Os céus continuaram a mostrar a glória de Deus, mas os seres humanos caídos não eram mais receptivos ao que deles podia ser aprendido”. (STEINMETZ, 2004, p. 120, tradução nossa)¹⁰³. Diante disso, este humano precisava de uma ferramenta, algo que pudesse ser utilizado para o fim de reestabelecer, ainda que de forma tênue, esta conexão perdida: eis o papel das Escrituras. O autor se utilizou de algumas metáforas para ilustrar esta relação, mas talvez a mais pertinente delas seja a da pessoa idosa que precisa de óculos para poder enxergar de fato:

¹⁰⁰ to place their confidence, not in the power of the pope, but in the word of Christ.

¹⁰¹ that the true remission of sins consists in the merits and sufferings of our Lord and Saviour (sic) Jesus Christ.

¹⁰² extinguish all deserts of good works; for they serve us to no use, neither to purchase sanctification, nor to deliver us from sin, death, devil or hell.

¹⁰³ The heavens continued to show the glory of God, but fallen human beings were no longer receptive to what could be learnt from them.

Com efeito, se é apresentado a eles um belíssimo volume — assim como os velhos ou os que têm os olhos enfermos e qualquer um que tenha a vista enevoada dificilmente poderão reunir duas palavras, por mais que reconheçam que haja algo escrito ali, mas começam a ler com clareza com a ajuda de uma lente —, assim também a Escritura, recolhendo em nossa mente um conhecimento de Deus de outro modo confuso, desfazendo a fumaça, apresenta-nos claramente o verdadeiro Deus. (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 66).

Calvino, assim como Lutero, acreditava então que é a fé a justificação da salvação. Porém, esta afirmação pode soar estranha, tendo em vista que um dos pontos mais conhecidos da obra do autor seja a Doutrina da Predestinação. Sobre este elemento, ele fala:

Dizemos, pois, como a Escritura o demonstra com toda evidência, que Deus designou de uma vez por todas, em seu eterno e imutável conselho, aqueles que deseja que se salvem, e também aqueles que deseja que se condenem. Dizemos que esse conselho, pelo que tange aos eleitos, fundamenta-se na gratuita misericórdia divina, sem respeito algum à dignidade do homem; ao contrário, que a entrada da vida está fechada para todos aqueles que Ele quis entregar à condenação; e que isso se faz por seu secreto e incompreensível juízo, o qual é, no entanto, justo e irrepreensível. Assim, ensinamos que a vocação dos eleitos é um testemunho de sua eleição; e que a justificação é outra marca e nota disso, até que comecem a desfrutar da glória, na qual consiste seu cumprimento. E o Senhor, assim como assinala aqueles que elegeram, chamando-os e justificando-os, da mesma forma, ao contrário, ao excluir os réprobos do conhecimento de seu nome ou da santificação de seu Espírito, mostra com esses sinais qual será seu fim e que julgamento lhes está preparado. (João CALVINO, 2009 [1559], pg. 385).

Segundo esta doutrina, portanto, a salvação nada devia a qualquer tipo de ação por parte do ser humano, nem mesmo o arrependimento dos pecados, a fé nas Escrituras e a submissão a Deus. Não, o que realmente definia quem seria salvo e quem seria condenado para a eternidade era fruto apenas da vontade divina. Vontade essa que Calvino não cansava de caracterizar como insondável. Assim, não caberia muito aos cristãos qualquer tipo de inferência sobre sua própria salvação, uma vez que o ponto chave da predestinação é que o destino destes já estava definido *a priori* e que Deus não se deixaria convencer por qualquer boa ação humana ou fé na Palavra. Isso não significa, por outro lado, que este tipo de atitude de temeridade ao Criador fosse algo inútil ou desnecessário: ao contrário, ainda que trilhar o caminho do bom cristão não fosse *causa* da salvação, poderia muito bem ser *indício* de sua certeza. Afinal, o que poderia ser mais sintomático de uma alma salva do que uma proximidade com Deus que apenas os eleitos, através da Palavra, poderiam ousar conhecer?

Porém, Calvino aparentou estabelecer, na lógica de sua própria obra, contradições que são difíceis de ignorar. Por exemplo, em determinado momento ele diz: “*se nos toca o cuidado com nossa salvação, não devemos dar nem paz nem tréguas àquele que, em sua perniciosidade, continuamente intenta trapaças*” (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 163, grifo nosso). Aqui já parece cimentada a ideia de que cada um tem responsabilidade pela sua

própria salvação, e que, portanto, vencer ou sucumbir às investidas do Demônio estava circunscrito ao nível individual, de cada cristão. E não é a única passagem do livro que dá a entender algo nesse sentido, como quando o autor aponta o Demônio como um ser cuja natureza é atentar contra nossa salvação (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 163)¹⁰⁴, ou no trecho em que defende que Deus dá todas as ferramentas para buscá-la (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 170)¹⁰⁵, ou ainda ao apontar que a salvação se alcança por meio de Cristo (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 176)¹⁰⁶. Em resumo, o mesmo Calvino que defendia a Predestinação parecia se alinhar a uma perspectiva de justificação pela fé.

Como explicar esta aparente contradição? Uma rápida análise sobre a trajetória do pensamento de Calvino pode nos ajudar a elucidar a questão. A primeira versão de *A Instituição da Religião Cristã* é publicada em 1536, e compreenderia o que hoje são os primeiros tomos da obra – nas quais as menções à salvação que elencamos no parágrafo anterior estão presentes. Nas décadas seguintes, o livro foi ampliado e enriquecido sucessivas vezes, até a sua versão definitiva, de 1559 – esta que utilizamos como fonte no presente trabalho. Por outro lado, a inclinação de Calvino para a compreensão de predestinação que expomos acima só ocorreu por volta de 1552, a partir de um tratado do mesmo ano, chamado *A Predestinação* (DELUMEAU, 1989, p. 129), ou seja, mais de uma década e meia depois da primeira versão de *A Instituição* e apenas sete anos antes da última. É possível que, no processo de expansão da obra, Calvino tenha então deixado passar estas contradições, ou elas sejam até mesmo incompatibilidades que ele não conseguiu resolver.

Seja como for, a discussão apresentada até aqui pode parecer um grande desvio do propósito deste capítulo, mas os pontos levantados são de extrema importância, uma vez que revelam, de forma inquestionável, a individualização da experiência religiosa, como um todo, e da lógica da salvação, em específico. Ligada e esta última encontra-se a figura de Diabo, que desempenha o papel de desvirtuar os fiéis e excluí-los dentre os eleitos do Criador, e que passa a ser um inimigo contra o qual cada cristão, em sua particularidade, precisa ser capaz de vencer para acessar o reino dos céus. Assim, a própria forma como Satanás tenta desvirtuar os cristãos, ao menos segundo os autores, deixa implícito que os ataques operam individualmente, em um nível que podemos compreender como até mesmo psicológico. Por

¹⁰⁴“Donde consta que é depravado, maligno e malicioso por natureza. Pois é preciso haver uma suma depravação que foi feita em uma natureza para atacar a glória de Deus e a salvação dos homens” (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 163).

¹⁰⁵ “para que esperemos somente d’Ele o sumo de todos os bens e com segurança esperemos que Ele nunca nos deixará faltar as coisas necessárias à nossa salvação” (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 170).

¹⁰⁶ “Por isso, o começo da recuperação da salvação está na restauração que alcançamos por meio de Cristo” (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 176).

exemplo, ao pontuar que os demônios são espíritos nefastos na medida em que “atormentem os fiéis, ataquem com insídias, persigam com incursões, ameacem com batalhas, e ainda frequentemente fatiguem, conturbem, atemorizem, e, enquanto isso, tornem vulneráveis” (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 165), Calvino está elencando ações do Diabo no âmbito psicológico e estabelecendo-o enquanto campo de batalha primordial na luta do bem versus mal. É interessante notar, portanto, que ainda que possamos compreender o Protestantismo enquanto um fenômeno inserido em um conjunto maior de eventos que transformam o cenário da Europa durante os séculos XIV, XV e XVI, e que tais processos impactaram fortemente as representações e discursos do período com noções do Juízo Final, Anticristo e o Demônio enquanto Príncipe deste Mundo, o foco da luta contra Satã cada vez menos parece se encontrar em um enfrentamento generalizado entre uma cristandade e grupos específicos que teriam a figura demoníaca como mestra – a exemplo do que foi a perseguição empreendida pela Igreja Católica aos hereges e bruxas, cujo ápice foi a Inquisição –, mas sim na resistência individual de cada cristão às investidas do Diabo. Nesse sentido, a principal forma pela qual Satã atacaria o indivíduo seria por meio das tentações:

As tentações são muitas e de diferentes tipos. Porque todos os maus pensamentos de nossa mente que nossa concupiscência suscita ou que o Demônio atíça, que nos induzem a transgredir a Lei, são tentações; e as próprias coisas que em si não são más, no entanto, por arte e indústria de Satanás, convertem-se em tentações quando se nos põem diante dos olhos a fim de nos afastarem de Deus (João CALVINO, 2009 [1559], pg. 367).

Lutero também apresenta a ideia do Demônio que atormenta, e que tem como alvo até mesmo homens santos, como quando aponta que “São Paulo teve um diabo que o golpeou com punhos, e com tentações o levou diligentemente a estudar a Sagrada Escritura” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 31, tradução nossa)¹⁰⁷. É interessante notar o caráter psicológico do assalto do Diabo – do qual nos referimos anteriormente –, quando os autores vinculam os maus pensamentos, como aponta Calvino no trecho citado acima, às tentações e, conseqüentemente, à figura demoníaca. Ou seja, todo o conjunto de pensamentos impuros, pecaminosos, desviantes dos ensinamentos cristãos, seria, em última análise, proveniente de Satã, que se utiliza dessa ferramenta para enfraquecer a fé e a fibra moral de cada indivíduo, tornando-os mais suscetíveis a se perder do caminho da salvação. Mesmo os pensamentos ruins que são muito mais conseqüências da mácula deixada pelo pecado original do que ação inédita do Demônio estavam de certa forma relacionados, uma vez que foi ele o responsável

¹⁰⁷ St Paul had a devil that beat him with fists, and with temptations drove him diligently to study the Holy Scripture.

pela própria queda da humanidade. Lutero reforça esta percepção ao dizer “que esses pensamentos sombrios procedem do diabo, pois Deus não é um Deus de tristeza, mas de consolo e alegria” (Martinho LUTERO, 1530, tradução nossa)¹⁰⁸, ou quando afirma que: “A Escritura mostra claramente que o diabo dá à humanidade maus pensamentos e sugere maus projetos aos ímpios” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], P. 172, tradução nossa)¹⁰⁹.

Lutero acaba sendo uma rica fonte de exemplos de como o Diabo agia para atormentar os fiéis, seja pelos lampejos de sua própria experiência lidando com o príncipe das trevas – como nos trechos de suas correspondências que abrem este capítulo –, seja pelos diversos casos aos quais ele se referia ou para quem ele escrevia. No que diz respeito ao seu próprio tormento não são poucas as cartas em que ele diz estar sendo vítima das investidas e ataques constantes de Satanás. Este era, na verdade, um tema constante de suas conversas, desde as missivas anteriores as noventa e cinco teses até as que antecedem sua morte, em 1546. Seja através de seus seguidores neste mundo – que, para o reformador, incluíam a Igreja Romana –, seja por meio de pensamentos impuros ou sonhos nefastos, ou ainda pelas tentações da carne, não esquecendo também das doenças que enfraqueciam o corpo, tudo era obra do Demônio contra a vida, a alma e a obra de Lutero. A uma das citações do autor que apresentamos nos parágrafos anteriores, a que fala de São Paulo, segue a parte em que ele aponta ser perseguido pelo Papa, pelas universidades e pelo próprio Diabo. O paralelo que é feito entre uma figura tão importante para o cristianismo como São Paulo e o próprio reformador foi no sentido de demonstrar como até mesmo homens tão fiéis a Deus e sua obra sofreram com as garras de Satã pairando sobre suas cabeças; mas mais do que isso, de apresentar como esta relação constante e conflituosa com o mal fez deles o que eles eram.

O ponto interessante deste fenômeno, portanto, repousa no entendimento que os autores pareciam ter de que estes tormentos e provações não eram necessariamente indesejáveis. Lutero pontua:

Eu tinha pendurado no meu pescoço o papa, as universidades [...] e o diabo; estes me perseguiram até a Bíblia, onde eu li sinceramente, e assim, Deus seja louvado, tenha finalmente alcançado o verdadeiro entendimento dela. Sem esse diabo, somos apenas especuladores da divindade, e de acordo com nosso raciocínio vago, sonhe que assim e assim deve ser, como os monges e Frades nos mosteiros fazem. A própria Escritura Sagrada é certa e verdadeira (Martinho LUTERO, 2004 [1566], pág. 31, tradução nossa)¹¹⁰.

¹⁰⁸ that these black thoughts proceed from the devil, for God is not a God of sadness, but of consolation and joy

¹⁰⁹ The Scripture clearly shows that the devil gives unto mankind evil thoughts, and suggests evil projects to the ungodly.

¹¹⁰ I did not learn my divinity at once, but was constrained by my temptations to search deeper and deeper; for no man, without trials and temptations, can attain a true understanding of the Holy Scriptures. St Paul had a devil that beat him with fists, and with temptations drove him diligently to study the Holy Scripture. I had hanging on

Calvino também pareceu reforçar este caráter individual do fenômeno ao tratar a questão a partir da noção de “conhecimento de si mesmo”:

Sou levado a repetir aqui ainda uma vez o que fiz no início desta seção, *para que cada um, abatido e consternado por sua máxima calamidade, indignação, nudez, ignomínia tenha então avançado notavelmente no conhecimento de si* (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 250, grifo do autor).

O autor considera que o ser humano é falho, e de alguma forma incompleto, tendo que recuperar em Deus o que lhe falta (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 250). Porém, é também possível que se busque esta parte faltante em outras fontes, como muito bem apresenta:

Na verdade, sempre que essa concupiscência ataca a nossa mente quando aspiramos ter algo de nosso, a saber, algo que antes resida em nós do que em Deus, sabemos que esse pensamento não é sugerido a nós senão pelo mesmo conselheiro que induziu nossos primeiros pais a quererem ser semelhantes aos deuses, sabedores do bem e do mal. Se é uma palavra diabólica a que exalta o homem em si mesmo, não devemos dar ouvidos a ela, a não ser que se queira acolher o conselho do inimigo. Certamente é doce que tenhamos tanta (sic) força que nos desperte a autoconfiança. Mas não sejamos arrastados para essa vã confiança: que nos afaste o grande número de importantes sentenças pelas quais somos severamente prosternados (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 250).

Lutero também falou do Demônio enquanto fonte de confiança, mas de uma confiança que o leva ao pecado e à danação: “Considerando que o diabo faz, a princípio, pessoas seguras e ousadas, para que, sem todo medo, possam cometer pecado e maldade, e não apenas permanecem no pecado, mas deleitam-se, e pensam que têm feito tudo bem” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], pág. 37, tradução nossa)¹¹¹.

Ligado a toda esta discussão está a questão da vontade humana, ou seja, como a vontade compele a cada um, individualmente, para determinado caminho. E falamos em *compelir*, e não *escolher*, porque Calvino é bastante contundente em relação ao tema:

Permanece, contudo, a vontade, que, por uma afecção em tudo espontânea, pende e se apressa para o pecado. Vê-se, dado que assente a essa necessidade, que o homem não esteja privado da vontade, mas da sanidade da vontade. Bernardo não ensina de modo inepto que o querer seja inerente a todos nós, mas o querer o bem é progressão, o querer mal, regressão. Por isso, resta ao homem, o querer simplesmente; da natureza corrupta, o querer o mal; da graça, o querer o bem. Prosseguindo, digo que a vontade está despojada da liberdade e é necessariamente atraída para o mal (João CALVINO, 2008 [1559], pg. 276).

my neck the pope, the universities [...] and the devil; these hunted me into the Bible, wherein I sedulously read, and thereby, God be praised, at length attained a true understanding of it. Without such a devil, we are but only speculators of divinity, and according to our vain reasoning, dream that so and so it must be, as the monks and friars in monasteries do. The Holy Scripture of itself is certain and true.

¹¹¹ Whereas the devil makes, at first, people secure and bold, that they, void of all fear, may commit sin and wickedness, and not only remain in sin, but take delight and pleasure therein, and think they have done all well.

Essa discussão é fundamental, pois demonstra uma concepção dos autores de que os tormentos infligidos pelo Diabo seriam *necessários e fundamentais*, pois não havia como você conhecer o bem sem ter tido contato com o mal; não havia como trilhar o caminho dos justos sem ter tido a chance de visualizar o perigo que era a estrada dos ímpios; não existiam motivos para ansiar pela luz sem ter compreensão do que era viver na escuridão. Nesse sentido, ser constante alvo de Satã não era sinal de fraqueza: essa se configuraria se o indivíduo não demonstrasse aptidão para resistir a ele. Do contrário, a proximidade do Demônio era parte do trajeto para a salvação. Não é por nada que Lutero definia que: “Sem esse diabo, somos apenas especuladores da divindade e, de acordo com nosso vão raciocínio, sonhamos que isso e aquilo deve ser.” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], pág. 31, tradução nossa)¹¹². Assim, o príncipe dos condenados desempenhou o importante papel de obstáculo que precisava ser superado, afinal, toda sua atuação tinha como objetivo entorpecer a mente dos fiéis, “para que não sintam o gosto nem o sabor do alimento com que o Pai celestial queria mantê-los” (João CALVINO, 2009 [1559], p. 815).

Mas se os vislumbres da luta individual de Lutero contra o Diabo permitem esta rica discussão, assim também o fazem os casos diversos dos quais Lutero tinha conhecimento e tratou em suas correspondências. Eles giram em torno das mesmas preocupações que os autores demonstraram a respeito dos indivíduos e suas relações conflituosas – mas como vimos, necessárias – com Satã. No fim de 1521, Lutero endereçou uma carta a Wittenberg, local onde lecionou teologia durante anos e onde chamou atenção para si após publicizar suas noventa e cinco teses, condenando certos aspectos da prática religiosa local. Nesta missiva, ele diz:

Nem sempre posso estar com vocês. Todo mundo deve morrer por si mesmo, e aguardar ansiosamente as dores da partida, pois ninguém pode aconselhar ou ajudar. Eu não estarei com vocês, nem vocês comigo. Quem é capaz de vencer o pecado, o inferno, e o diabo é abençoado - quem não pode fazer isso é amaldiçoado. Mas ninguém é capaz de fazê-lo, a menos que durante a vida ele tenha aprendido a se apropriar e praticar os consolos e máximas do evangelho contra o pecado. A alma apenas leva consigo o que recebeu no mundo, e nada mais. Ninguém pode resistir ao diabo até que ele tenha conhecimento de Cristo, e saiba que foi especialmente para ele que Cristo morreu, porque Deus desejou sua salvação. (Martinho LUTERO, 1521, tradução nossa)¹¹³.

¹¹² Without such a devil, we are but only speculators of divinity, and according to our vain reasoning, dream that so and so it must be

¹¹³ I cannot always be with you. Every one must die for himself, and look forward to the pangs of departure alone, for no one can counsel or help. I shall not be with you, nor you with me. Whoever is then able to overcome sin, hell, and the devil is blessed – whoever cannot do so is accursed. But no one is able to do so unless during life he has learned to appropriate and practice the consolations and maxims of the gospel against sin. The soul only takes with it what it has received in the world, and nothing more. No one can resist the devil until he has come to a knowledge of Christ, and knows that it was specially for him Christ died, because God desired his salvation.

A reflexão que podemos tirar deste fragmento se orienta no mesmo sentido do que discutimos até aqui: a individualidade da salvação, o fato de que, para alcançá-la, era preciso derrotar as insinuações do Demônio, e a importância que este exercia em toda esta lógica por ser o contraponto que permitia um completo entendimento do caminho dos justos. Tudo está aqui posto. É interessante, porém, conseguir dimensionar o impacto que Satã tem em diferentes indivíduos – para além da experiência pessoal de Lutero – a partir da diversidade de eventos e fenômenos envolvendo a figura diabólica que foi narrada pelo autor. Ambos os reformadores, em diferentes momentos de suas obras, advogaram que o príncipe deste mundo ataca cada o indivíduo em seu ponto mais fraco, exatamente para mais facilmente desestabilizá-lo e jogá-lo para fora do caminho de Deus.

Lutero nesse sentido apresentou o caso de um cidadão cujo filho morreu e que se recusou a ter vigílias e missas em sua memória. A partir disso o Diabo passou a atormentá-lo, sendo que “vinha todas as noites, por volta da meia noite, para a câmara onde o garoto morrera e gemia como uma criança. O bom cidadão, portanto, cheio de tristeza, não sabia que caminho seguir.” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 176, tradução nossa)¹¹⁴. Ataca também de forma incessante, buscando vencer pelo cansaço: “Um pastor, perto de Torgau, veio a Lutero e reclamou que o diabo o atormentava sem intervalo. O doutor respondeu: Ele também me adoce e me atormenta, mas eu o resisto com os braços da fé.” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 171, tradução nossa)¹¹⁵. Também nas cartas Lutero tentou apresentar palavras de conforto àqueles que padeciam das investidas satânicas, como fez em duas correspondências de 1527. Na primeira delas, de maio daquele ano, endereçada a Elsie von Kanitz, de quem aparentemente era amigo, dizia: “Ouvi dizer que o Maligno está atormentando você com maus pensamentos. Oh, querida jovem, não deixe que isso o perturbe, pois aqueles que sofrem com o diabo aqui não se incomodarão com ele lá em cima” (Martinho LUTERO, 1527, tradução nossa)¹¹⁶, reforçando o caráter individual dos ataques de Satã, sua relação com os pensamentos ruins e a importância das provações infligidas pelo Demônio para acessar a salvação. Na outra missiva, de setembro do mesmo ano, destinada aos cristãos da cidade de Halle em decorrência da morte do pregador evangélico por ordens do arcebispo, ele apresentou palavras de conforto, ao dizer: “Há muito pretendo escrever-lhes

¹¹⁴ came every night, about twelve o'clock, into the chamber where the boy died, and made a whining like a young child. The good citizen being therewith full of sorrow, knew not what course to take.

¹¹⁵ A pastor, near Torgau, came to Luther, and complained that the devil tormented him without intermission. The Doctor replied: He plagues and harasses me too, but I resist him with the arms of faith.

¹¹⁶ I hear the Evil One is tormenting you with evil thoughts. Oh, dear young lady, do not let that trouble you, for those who suffer from the devil here will not be troubled with him above

uma carta de advertência e consolo nas provações com as quais Satanás os visitou” (Martinho LUTERO, 1527, tradução nossa)¹¹⁷.

Mas existe ainda outra dimensão da individualização do Demônio e seu aspecto psicológico que ainda não abordamos no presente trabalho. São diversos os momentos em que Lutero se referiu a um estilo muito particular do Diabo se relacionar com corpo, consciência e alma dos indivíduos. Se por um lado ele já atormentava a consciência induzindo pensamentos ruins, infligia chagas ao corpo, adoecendo-o e enfraquecendo-o, e se apoderava da alma ao ter sucesso no desvirtuamento do fiel, existia, por outro, outro tipo de incursão muito interessante e que merece destaque. No trecho abaixo, o autor apresenta a ideia:

Satanás adoece e atormenta as pessoas de todas as maneiras. Alguns ele aterroriza no sono, com sonhos e visões pesadas, de modo que todo o corpo transpira em angústia de coração. *Alguns ele leva, dormindo, de suas camas e aposentos, para lugares altos e perigosos*, de modo que, se pelos anjos amorosos que os cercam, eles não são preservados, *ele os joga no chão e causa a morte deles*. (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 173, grifo nosso, tradução nossa)¹¹⁸

Como seria o Demônio capaz de realizar tais feitos? Garantir que, mesmo dormindo, o indivíduo caminhasse para sua morte? Como poderia ter tamanho controle sobre o corpo de alguém? Isso tudo se relacionava com a habilidade de *possessão* que Satã parecia ter. É importante aqui termos em mente que, ainda que Lutero se utilize do termo em diversos contextos, é difícil dimensionar com total precisão em que momentos ele se refere a uma concepção muito popular – aos menos para nosso tempo – de *possessão*, que é a do Diabo tomando o controle das capacidades motoras e do corpo do indivíduo, e em quais a ideia que ele quer apresentar é muito mais de *possessão* no sentido do Demônio possuir, ou seja, ter, tomar posse, da alma humana, ou ainda quando o termo adquire um sentido mais relativizado, menos ligado a um controle do corpo ou da mente, mas sim de preencher e alienar. Assim, um indivíduo *possuído* poderia o estar corporalmente, em uma visão que nós poderíamos chamar de clássica, espiritualmente, no sentido de sua alma se posse do Diabo, ou conscientemente, ou seja, sua consciência sendo preenchida pelos pensamentos nefastos oriundos de Satã e sendo, conseqüentemente, alienado da obra de Deus.

Lutero apresenta seu argumento na mesma direção, embora tenha limitado, na sua teologia, a compreensão sobre *possessão* a dois sentidos:

¹¹⁷ I have long intended writing you a letter of admonition and consolation under the trials with which Satan has visited you

¹¹⁸ Satan plagues and torments people all manner of ways. Some he affrights in their sleep, with heavy dreams and visions, so that the whole body sweats in anguish of heart. Some he leads, sleeping, out of their beds and chambers, up into high dangerous places, so that if, by the loving angels who are about them, they were not preserved, he would throw them down and cause their death.

Os homens são possuídos pelo diabo de duas maneiras; corporal e espiritualmente. Aqueles a quem ele possui corporal, como pessoas loucas, têm permissão de Deus para irritar e agitar, mas ele não tem poder sobre suas almas. Os ímpios, que perseguem a doutrina divina e tratam a verdade como uma mentira, e que, infelizmente, são muito numerosos em nossos dias, esses que o diabo possui espiritualmente. Eles não podem ser libertados, mas continuam sendo horríveis de se relacionar, seus prisioneiros, como no tempo de Jesus Cristo eram Anás, Caifás e todos os outros judeus ímpios que o próprio Jesus não pôde libertar, e atualmente é o papa, seus cardeais, bispos, tiranos e partidários. (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 180, tradução)¹¹⁹

O autor, portanto, confirma que a possessão em seu sentido corporal referia-se a uma intervenção física que o Demônio fazia, tomando o controle do corpo dos indivíduos. Por outro lado, a possessão espiritual estava relacionada com o fato de que as almas daqueles que não conseguiram resistir às investidas do Diabo era então *dele*, no sentido de ser sua posse. Isso parecia ser decorrência da própria forma bastante particular com o qual Satanás afligia os seres humanos, que, como vimos ao longo dos parágrafos anteriores, era diferente em se tratando de corpo e de alma. Assim, o autor defendia que: “Existem dois tipos de tribulações; uma, do espírito; outra, da carne. Satanás atormenta a consciência com mentiras, pervertendo o que é feito corretamente, e de acordo com a Palavra de Deus; mas o corpo ou a carne, ele atormenta de outra forma” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 182, tradução nossa)¹²⁰. O reformador apresentou exemplos que podem ser elucidativos de cada um dos casos. Em relação à possessão corporal, Lutero escreveu em dezembro do ano de 1528, uma carta a alguém chamada Margareta N., consolando-a pela morte de seu marido. Em determinado momento do documento, ele afirmou:

É até possível que seu marido tenha infligido uma lesão a si mesmo, pois o diabo tem poder sobre os membros do corpo e pode ter guiado a mão dele contra a sua vontade. Pois se ele tivesse feito isso de bom grado, é improvável que ele tivesse voltado para si mesmo e se voltado para Cristo com uma ampla confissão de pecados. Quantas vezes o diabo quebra braço, pescoço, costas e todos os membros? Ele pode ganhar o domínio sobre todos os membros (Martinho LUTERO, 1528, tradução nossa)¹²¹

¹¹⁹ Men are possessed by the devil in two ways; corporally and spiritually. Those whom he possesses corporally, as mad people, he has permission from God to vex and agitate, but he has no power over their souls. The impious, who persecute the divine doctrine, and treat the truth as a lie, and who, unhappily, are very numerous in our time, these the devil possesses spiritually. They cannot be delivered, but remain, horrible to relate, his prisoners, as in the time of Jesus Christ were Annas, Caiaphas, and all the other impious Jews whom Jesus himself could not deliver, and as nowadays, are the pope, his cardinals, bishops, tyrants, and partisans.

¹²⁰ There are two sorts of tribulations; one, of the spirit; another, of the flesh. Satan torments the conscience with lies, perverting that which is done uprightly, and according to God’s Word; but the body or flesh, he plagues in another kind

¹²¹ It is even possible that your husband inflicted an injury upon himself, for the devil has power over the members of the body, and may have forcibly guided his hand against his will. For if he had done it willingly, it is unlikely he would have come again to himself and turned to Christ with such ample confession of sin. How often does the devil break arm, neck, back, and all the limbs? He can gain the mastery over all the members

Podemos ver claramente uma defesa da possibilidade do Diabo ter controle sobre o corpo, ou partes deles, para buscar a morte do indivíduo. Por outro lado, a concepção de uma possessão espiritual pode ser melhor compreendida quando Lutero falou “como fez o fariseu, tão cego e possuído espiritualmente do diabo, que ele não podia ver nem sentir seus pecados, nem seu caso miserável” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 95, tradução nossa)¹²². Isso nos remete a uma discussão que já apresentamos nos parágrafos anteriores, que diz respeito a como o Demônio age no sentido de entorpecer a consciência humana da presença de Deus no seu entorno. Calvino afirmou que: “Por isso, o apóstolo disse que o deus deste século obscurece as mentes dos infiéis destinados para a queda, para que não discirnam a luz do Evangelho” (João CALVINO, 2008 [1559], p. 291). O fariseu ao qual Lutero se referiu, então, seria aquele indivíduo que, entorpecido e com a consciência obscurecida pelo Diabo, desviaria para o caminho da perdição, e assim Satã passaria a possuí-lo.

Em outras ocasiões em que o autor usou o termo, porém, compreender ao que exatamente ele se referia é um pouco complicado, pois as interpretações são geralmente dúbias. Por exemplo, no trecho “É muito certo que, como para todas as pessoas que se enforcaram ou se mataram de qualquer outra maneira, é o diabo que colocou a corda no pescoço ou a faca na garganta” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 171, tradução nossa)¹²³, podemos ter uma compreensão inicial de que o autor estava falando de uma possessão corporal, de modo que, assim como pode ter guiado a mão de um homem para performar sua própria morte ou ainda tomado o controle dos corpos daqueles que dormem procurando fazer-lhes, poderia também, fisicamente, ter levado a um suicídio. Mas pode haver outra interpretação: e se o que levou estes indivíduos a colocarem a corda no pescoço ou a faca na garganta não foi no seu sentido físico, mas psicológico? E se estes foram tão pressionados por Satã, em nível de consciência, que perderam o controle e buscaram um fim desesperado de suas angústias? Pois, como pontuou Calvino “o Diabo, como acusador, haverá de nos perseguir, cômico de todas as abominações que nos incitou a cometer” (João CALVINO, 2009 [1559], p. 221). Desta forma, Satã desvirtua o indivíduo, o leva para o caminho da perdição, e toma posse de sua alma.

Para finalizar esta discussão sobre a relação da possessão com corpo e alma, voltamos a Lutero, que afirmou:

¹²² as did the Pharisee, so blinded and possessed spiritually of the devil, that he could neither see nor feel his sins, nor his miserable case

¹²³ It is very certain that, as to all persons who have hanged themselves, or killed themselves in any other way, 'tis the devil who has put the cord round their necks, or the knife to their throats

Agora, se ele não podia de livrar do diabo, corporalmente de seu corpo, como ele deveria livrar-se dele espiritualmente da sua alma, através de sua própria vontade, força e poder? Pois a alma era a causa pela qual o corpo estava possuído, o que também era um castigo pelo pecado. É mais difícil libertar-se do pecado do que da punição; a alma está sempre mais possuída que o corpo; o diabo deixa para o corpo sua força e atividade naturais; mas a alma que ele deseja de entendimento, razão e poder, como vemos nas pessoas possuídas (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 89, tradução nossa)¹²⁴

Aqui Lutero deixou explícito o quanto a alma era muito mais facilmente possuída pelo Diabo do que o corpo, até mesmo pelo fato de que a possessão deste, por parte de Satã, atendia a um objetivo específico que era garantir a morte e a condenação da alma a uma eternidade de sofrimentos. Esta última era, no fim das contas, o objeto de desejo de posse do Diabo. É, afinal, por este motivo que o reconhecemos enquanto príncipe dos condenados.

Um último ponto a ser abordado nesta primeira parte do capítulo é como os autores e, sobretudo Calvino, defendiam que:

agora se deve repelir aqueles que inaneamente alegam que os diabos não são mais que afecções más ou perturbações que nossa carne suscita [...] os próprios nomes exprimem com clareza não movimentos ou afecções da mente, mas, antes e de fato, mentes ou espíritos dotados de sensação e inteligência. (João CALVINO, 2008 [1559], p. 167).

Se por um lado tal discussão foi muito importante para os autores e seus contextos – tendo em vista que este debate teológico sobre a existência de fato de demônios é algo presente na tradição cristã, de forma contundente, por pelo menos dois séculos antes da obra de Calvino –, ela é também relevante para nosso entendimento a respeito da temática estudada. O interesse não é, obviamente, definir se demônios existiam ou não naquela determinada realidade para aqueles sujeitos específicos: já nos parece bastante cimentado que a crença nestas figuras era algo real, e a defesa de Calvino desta perspectiva, elencada acima, deixa isso bem explícito.. Nossa preocupação, no entanto, vai ao sentido de compreender em que medida a figura demoníaca *é de fato* uma “afecção de nossa mente”, ou dito de outra forma, de que modo o Demônio foi uma resposta cognitiva, tanto quanto histórica, para determinadas perguntas e problemas de seu próprio tempo. A individualização de sua relação com os seres humanos, a transformação do indivíduo e da consciência individual no campo de batalha decisivo para a salvação ou condenação eterna, a percepção de que pensamentos ruins e tentações pecaminosas vinham de algo que não a própria consciência, a *externalização* do

¹²⁴ Now, if he could not be quit of the devil, corporally from his body, how should he be quit of him spiritually from his soul, through his own will, strength, and power? For the soul was the cause why the body was possessed, which also was a punishment for sin. It is a matter more difficult to be delivered from sin than from the punishment; the soul is always heavier possessed than the body; the devil leaves to the body its natural strength and activity; but the soul he bereaves of understanding, reason, and power, as we see in possessed people

mal, tudo aponta para um movimento muito interessante de jogar para fora e longe de si tudo o que, dentro daquela determinada sociedade – e, conseqüentemente, dentro das próprias normas que são construídas no conjunto desta e depois socializadas e internalizadas, para a consciência individual, pelos sujeitos participantes do conjunto social – é visto como desviante e perigoso. Ao observarmos com atenção todo o conjunto de reflexões que levantamos até aqui, percebemos que o contexto histórico de transformações no qual inserimos o século XVI cria uma série de pulsos e pressões que reverberam, em parte, pelo próprio tecido social, histórico e cultural, mas também ecoa dentro de consciências cada vez mais individuais. Da mesma forma que as pressões externas da sociedade empurram o peso do Diabo para nossos ombros, a lógica interna de nossa consciência nos tortura com sussurros demoníacos à medida que somos obrigados a lidar com o pior de nós nos confins de nós mesmos. É a partir desta série de reflexões que a representação de Satã precisa ser compreendida, e é este o esforço que faremos nas páginas seguintes.

3.2 UM PESO EM NOSSOS OMBROS: A CONSCIÊNCIA DE SATÃ

O que o termo “consciência de Satã” poderia significar? Em verdade, são múltiplas as possibilidades de resposta a esta pergunta. Por um lado, pode ser o reconhecimento de que o Diabo de fato *tem* consciência. Este ponto se relaciona com a percepção de que, por algum motivo, esta figura demoníaca ganha contornos muito humanos ao *ter* algo que reconhecemos como eminentemente humano. Este ponto será levantado em seu devido tempo. Uma segunda interpretação do termo poderia nos apontar para nossa consciência da *existência* ou não de demônios para os contemporâneos de Lutero e Calvino – e cuja resolução é afirmativa – mas também para diferentes contextos e realidades em que esta representação ainda arde viva, seja em sua dimensão de realidade religiosa ou de linguagem figurada. Isso significa não só questionar se o Demônio de fato existe e está a nossa espreita, mas também de se perguntar o que as diferentes representações desta figura dizem a respeito do restante do mundo que a produziu e reproduziu. Tal qual estamos fazendo nas páginas deste trabalho. A terceira percepção que o termo suscita é também bastante simples, mas definidora em nosso estudo. Diz respeito a compreender a consciência como algo *de* Satã, como *posse, propriedade*. Significa entender como a consciência humana, no contexto da Reforma, se torna o principal campo de batalha entre bem e mal, o palco essencial onde a trama da salvação ou condenação eterna se desenrola, o tabuleiro em excelência de um intricado e complexo jogo por nossas almas. Nesse sentido, a consciência humana se torna, ao menos em parte, posse do Diabo, na

medida em que o indivíduo se torna a morada final do Demônio e a possibilidade de exorcizá-lo por completo, de afastá-lo indefinidamente, se apresenta como algo impossível; torna-se, portanto, *de Satã*.

Esta mudança, exposta acima, está estreitamente ligada com o contexto histórico no qual está inserida, sendo este bastante complexo. Isso porque o período dos séculos XIV a XVI foi um importante momento de inflexão, palco de grandes transformações que mudaram o cenário até então estabelecido na Europa Ocidental. Foi neste intervalo que se desenrolou uma série de fenômenos como peste, fome, guerra, mortes que, por sua vez, não foram prenúncio de um fim trágico do medievo, mas catalisadores de transmutações que já vinham se desenhando antes destes acontecimentos, em consonância com a visão de Philippe Wolff, que situa o momento como o de difícil gestação e nascimento dos Estados Modernos (WOLFF, 1988, p. 7). Por outro lado, é inegável que o impacto que estas transformações tiveram no imaginário foi consideravelmente negativo, a ponto de o Juízo Final estar em sua eminência dentro da concepção religiosa, e de figuras como o Demônio tornarem-se personagens cada vez mais importantes na narrativa cristã. Não por acaso que Robert Muchembled, historiador francês com foco em, dentre outras coisas, a bruxaria na modernidade, pontua que “Lúcifer cresce no momento mesmo em que a Europa procura por maior coerência religiosa e inventa novos sistemas políticos, preludiando o movimento que vai projetá-la para fora de si, na conquista do mundo, no século XV” (MUCHEMBLED, 2001, p. 31).

Dentro deste contexto, não é surpreendente observar que a Igreja Romana e o catolicismo, ao menos em um primeiro momento, tenham servido como espécie de “cimento social”, dada sua importância enquanto polo irradiador de ideologia.

O Ocidente dos quatro últimos séculos da Idade Média é, antes de tudo, cristão, o que dá à religião lugar primordial na explicação. No entanto, a esfera religiosa não está circunscrita a si mesma. Ela coincide com os fenômenos políticos, sociais, intelectuais e culturais, confirmando-os. O aumento de poder de Lúcifer não é consequência unicamente de mutações religiosas. Ele traduz um movimento de conjunto da civilização ocidental, uma germinação de poderosos símbolos construtivos de uma identidade coletiva nova – e que não deixa de trazer consigo contradições importantes (MUCHEMBLED, 2001, p. 32).

É a partir desta lógica que dizemos estar a figura Satânica inserida neste bojo de transformações que perpassam os últimos séculos do período medieval e o início da modernidade. O incremento de sua ameaça ultrapassa o âmbito metafórico. “Em outros termos, a encenação satânica e a pastoral que ela se reporta desenvolvem a obediência religiosa, mas igualmente o reconhecimento do poder da Igreja e do Estado, cimentando a

ordem social com o recurso de uma moral rigorosa” (MUCHEMBLED, 2001, p. 35). Desta forma, “a ameaça do inferno e do diabo aterrador serve como *instrumento de controle social e de vigilância das consciências, incitando à transformação das condutas individuais*” (MUCHEMBLED, 2001, p. 36, grifo nosso).

Esta dimensão da questão é de fato fundamental, porque na medida em que o século XVI se desenrola e, com ele, se desdobram os acontecimentos da Reforma Protestante, o caráter cada vez mais individual da relação do ser humano com o mundo social – no qual a experiência religiosa que discutimos amplamente na subcapítulo anterior está inserida – intensifica significativamente este processo de controle social e vigilância das consciências do qual nos fala Muchembled. Quando Lutero falou, então, que “o diabo, quando possui uma criatura humana, não é rápida ou facilmente tirado dele, mas o leva ao desespero e o machuca tanto na alma quanto no corpo; como diz São Pedro: ‘Ele anda como um leão que ruge’” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 55, tradução nossa)¹²⁵, estava evocando uma percepção que jogava cada vez mais para o indivíduo a responsabilidade de lidar com o Diabo e tudo o que ele representava – tanto religiosa quanto socialmente. Assim, compreender a representação do Demônio a partir do protestantismo é considerar como esta figura desempenhou um papel fundamental na rígida moralidade, proveniente do próprio catolicismo, mas que encontra novos contornos com o advento da Reforma, e como essa moralidade por sua vez está mergulhada em um conjunto de aparatos sociais que em muito extrapolam o âmbito religioso e que desempenham um papel aglutinador, constituidor de uma unidade ampla, uma identidade – ou um conjunto delas – que são fundamentais na nova ordem social que se constitui no período.

Encadeamentos sutis se articulam, porém, no âmago de uma sociedade continental, que partilha de um número crescente de símbolos culturais comuns. A difusão dessas tendências unificadoras ultrapassa, a partir de então, os estreitos quadros da sociedade eclesiástica ou monástica para enraizar-se nas cidades [...], contaminar as grandes monarquias, invadir a arte e a literatura (MUCHEMBLED, 2001, p. 32).

Isso não significa dizer, por outro lado, que reduzimos a compreensão da representação satânica a um mero instrumento social a ser utilizado por determinados grupos para controle de outros. Isso seria contraditório inclusive com toda a trajetória que percorremos ao longo da primeira parte do capítulo, onde parece muito bem fundamentada a crença inequívoca dos autores estudados na realidade do Diabo. Não estamos defendendo, portanto, que os sujeitos históricos que auxiliaram no longo processo de construção da figura

¹²⁵ the devil, when he possesses a human creature, is not soon or easily pulled from him, but leads him into despair, and hurts him both in soul and body; as St Peter says “He goeth about like a roaring lion”

demoníaca o fizeram para atender a algum obscuro objetivo de controle social. O que não significa, por outro lado, que esta representação não tenha sido acionada e mobilizada, de forma inconsciente, pelo conjunto da sociedade para este mesmo fim. É este ponto que precisa ser compreendido para que possamos ter acesso a uma dimensão mais complexa do fenômeno diabólico.

Para entendermos a complexidade do elemento social, partamos de Berger:

O processo dialético fundamental da sociedade consiste em três momentos, ou passos. São a exteriorização, a objetivação e a interiorização. [...] A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva (BERGER, 1985, p. 16).

A partir do trecho acima, e nos apropriando destes três momentos do processo de construção da sociedade, podemos dizer que a exteriorização é a contínua ação humana realizada nas relações que determinado indivíduo estabelece com outros indivíduos. É o *fazer* social. A objetivação, por sua vez está associada à “transformação dos produtos do homem em um mundo que não só deriva do homem como ainda passa a confrontar-se com ele como uma facticidade que lhe é exterior” (BERGER, 1985, p. 22). Dito de outra forma, o mundo social produzido pelo ser humano adquire um caráter de realidade objetiva, que aparenta existir por si só, a revelia da ação humana. Mas para isso, esta realidade, que foi produzida pelo coletivo, precisa também do reconhecimento coletivo para efetivar-se, ou seja, não basta o conjunto de indivíduos produzirem, a partir de suas interações sociais, esta realidade, mas se faz primordial que eles reconheçam a legitimidade dela. Desta forma, “a sociedade é a atividade humana objetivada, ou seja, que a sociedade é um produto da atividade humana que atingiu status de realidade objetiva”. (BERGER, 1985, p. 24).

Então, a sociedade passa a ser impor sobre o humano, a estabelecer uma série de normas e regras de conduta e convivência para garantir sua continuidade a partir do contínuo reconhecimento de sua objetividade e legitimidade. “A sociedade está diante do homem como facticidade externa, subjetivamente opaca e *coercitiva*” (BERGER, 1985, p. 24, grifo nosso). Isso porque, no momento mesmo em que se estabelece o tipo de comportamento considerado aceitável e adotado como padrão de determinado conjunto social, automaticamente se determina também todo um agrupamento de condutas *desviantes*, que fogem ao padrão e que atentam contra a própria legitimidade da sociedade objetivada sendo, portanto, inaceitáveis e intoleráveis para o pleno funcionamento da mesma. A objetivação da sociedade “não só

contém um conjunto disponível de instituições e papéis mas um repertório de *identidades* dotadas do mesmo status de realidade objetiva.” (BERGER, 1985, p. 27, grifo nosso). E qualquer identidade é construída na base da alteridade, do que o “nós” se difere do “eles”. Desta forma, as normas estabelecidas funcionam como a linha limítrofe a partir do qual a alteridade se dá e que se firma a divisão entre quem respeita e segue esta ordem social e quem não se adequa a ela. A coerção, nesse contexto, é a forma aplicada desta sociedade garantir o controle sobre os desvios, efetivos ou tentados. Michel Foucault, em *História da Sexualidade*, afirma que:

Isso seria próprio da repressão e é o que distingue das interdições mantidas pela simples lei penal: a repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação da inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber. (FOUCAULT, 1999, p. 10).

A repressão, portanto, opera no sentido de suprimir a prática de desvio em todos os níveis possíveis: não só ataca a ação do desviante, mas também busca esvaziar o desvio de todo o seu conteúdo, evitando sua visibilidade, sua repercussão e, conseqüentemente, seu poder diante da sociedade de normas. Obviamente Foucault estava pensando o problema em relação à sexualidade e ao câmbio de percepção que se tem sobre ela nos séculos posteriores da modernidade, porém não nos parece absurdo considerar que alguma das reflexões gerais sobre padrão, desvio e repressão apresentadas pelo autor possam ser generalizadas e transpostas para o estudo de outras temáticas. Nesse sentido, a sociedade parece estar condenada a transitar eternamente em uma corda bamba entre a necessidade da existência tanto do desvio, afinal apenas o desvio poderia caracterizar a norma enquanto tal, quanto da repressão a ele, pois o incremento do desvio significaria uma ameaça à norma.

Existe então outra ferramenta que visa prevenir ao máximo os desvios de acontecerem – ou ao menos deles se generalizarem a ponto de ameaçar seriamente a própria existência do conjunto social. Ela é a base do processo de internalização da realidade objetiva para dentro da consciência subjetiva: a *socialização*, ou seja, a forma como as novas gerações são ensinadas a viver, de acordo com os programas institucionais de determinada sociedade. O processo age em um sentido profundo, de modo que o indivíduo “não só aprende os sentidos objetivados como se identifica com ele e é modelado por eles. Atrai-os a si e fá-los seus sentidos. Torna-se não só alguém que possui esses sentidos, mas alguém que os representa e exprime.” (BERGER, 1985, p. 28). Desta forma, a objetividade da sociedade, manifesta nas instituições, nos papéis sociais e nas identidades coletivas passam a ser apropriados pelos

diferentes indivíduos sem sua característica de algo construído pelo conjunto das pessoas, mas como algo dado a elas.

Isso tem como consequência um interessante deslocamento do eixo de controle, de fora, na sociedade, para dentro, na própria consciência que se constrói a partir da socialização. O próprio indivíduo passa então a exercer um importante papel de garantir que ele mesmo não se torne um desviante. Ou seja, para além do conjunto de pressões externas que constroem e coagem as pessoas para manutenção do padrão, cria-se um poderoso mecanismo de autocontrole que reforça a ordem e a normalidade social. Sobre este elemento, Norbert Elias pontua que:

Do período mais remoto da história do Ocidente até os nossos dias, as funções sociais, sob pressão da competição, tornaram-se cada vez mais diferenciadas. Quanto mais diferenciadas elas se tornavam, mais crescia o número de funções e, assim, de pessoas das quais o indivíduo constantemente dependia em todas suas ações, desde as simples e comuns até as complexas e raras. À medida que mais pessoas sintonizavam sua conduta com a de outras, a teia de ações teria que se organizar de forma sempre mais rigorosa e precisa, a fim de que cada ação individual desempenhasse uma função social. O indivíduo era compelido a regular a conduta de maneira mais diferenciada, uniforme e estável. O fato de que isso não exija apenas uma regulação consciente já foi salientado. O fato seguinte foi característico das mudanças psicológicas ocorridas no curso da civilização: *o controle mais complexo e estável da conduta passou a ser cada vez mais instilado no indivíduo desde seus primeiros anos, como uma espécie de automatismo, uma auto-compulsão à qual ele não poderia resistir, mesmo que desejasse*. A teia de ações tornou-se tão complexa e extensa, o esforço necessário para comportar-se “corretamente” dentro dela ficou tão grande que, *além do autocontrole consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrole foi firmemente estabelecido*. Esse mecanismo visava a prevenir transgressões do comportamento socialmente aceitável mediante uma muralha de medos profundamente arraigados, mas, precisamente porque operava cegamente e pelo hábito, ele, com frequência, indiretamente produzia colisões com a realidade social. (ELIAS, 1993, p. 113, grifo nosso).

Este autocontrole – ou auto coação – é então um elemento fundamental do funcionamento social a partir do momento em que exerce o papel de manutenção da ordem, garantindo assim a legitimidade da sociedade objetivada. Para isso, ela trabalha em constante conexão com o próprio mecanismo de coerção:

A estabilidade peculiar do aparato de autocontrole mental que emerge como traço decisivo, embutido nos hábitos de todo ser humano “civilizado”, mantém a relação mais estreita possível com a monopolização da força física e a crescente estabilidade dos órgãos centrais da sociedade. Só com a formação desse tipo relativamente estável de monopólios é que as sociedades adquirem realmente essas características, em decorrência das quais os indivíduos que as compõem sintonizam-se, desde a infância, com um padrão altamente regulado e diferenciado de autocontrole; só em combinação com tais monopólios é que esse tipo de auto-limitação requer um grau mais elevado de automatismo, e se torna, por assim dizer, uma “segunda natureza”. (ELIAS, 1993, p. 114).

Nesse sentido, a sociedade parece ter encontrado um ponto de equilíbrio em sua necessidade tanto do desvio quanto da repressão a ele. Isso porque se pode então reconhecer a existência desse desvio, ao passo que joga a repressão para o campo da individualidade e da consciência. A condenação ao silenciamento, como trouxemos com Foucault, deixa de imperar a nível social – ainda que não cesse de existir completamente – na medida em que se passa a dar visibilidade ao desvio com intuito de reforçar a norma, e se dá lugar a um processo de auto silenciamento, de auto condenação à inexistência, promovido pelo e no interior do próprio indivíduo.

Todo este conjunto de elementos ganha novos contornos quando imbuídos de legitimações religiosas. Isso por que:

O mundo social se esforça, na medida do possível, por ser considerado como uma coisa óbvia. A socialização obtém êxito na medida em que essa qualidade de ser aceita como coisa evidente é interiorizada. Não basta que o indivíduo considere os sentidos-chave da ordem social como úteis, desejáveis ou corretos. É muito melhor (melhor, isto é, em termos de estabilidade social) que ele os considere como inevitáveis, como parte e parcela da universal “natureza das coisas”. (BERGER, 1985, p. 37).

A religião é o tipo de construção social que melhor permite a esse mundo social adquirir o status de natureza das coisas, uma vez que ela é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um tipo de cosmos sagrado. Sobre este ponto:

Sempre que o nomos socialmente estabelecido atinge a qualidade de ser aceito como expressão da evidência, ocorre uma fusão do seu sentido com os que são considerados os sentidos fundamentais inerentes ao universo. Nomos e cosmos aparecem como co-extensivos. (BERGER, 1985, p. 37).

O elemento religioso, portanto, envolve a construção social objetivada em uma nova camada de legitimidade, sendo esta tão fundamental por ganhar ares de definitiva. Isso porque, se o indivíduo se apresenta como desviante do padrão social então posto, de modo geral, ele já é mal visto e certamente sofrerá algum tipo de represália para se adequar mais uma vez à norma. Porém, se o faz em uma sociedade onde o padrão está imbuído de justificação religiosa, ele está se colocando contra a base mais fundamental daquela sociedade, uma vez que o “cosmos sagrado, que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia.” (BERGER, 1985, p. 40). Ir contra essa realidade é associar-se ao caos, ao dismantelamento da própria construção social, é o mesmo que “aliar-se às forças primevas da escuridão.” (BERGER, 1985, p. 52). Mais do que isso:

Quando a realidade socialmente definida veio a identificar-se com a realidade última do universo, negá-la assume a qualidade de mal e de loucura. O negador arrisca-se,

então, a ingressar no que se pode chamar de qualidade negativa – se se quiser, a realidade do demônio. (BERGER, 1985, p. 52).

É interessante como o próprio Lutero parece apresentar um entendimento semelhante de como a sociedade é fundamental para se vencer o Demônio:

Mais e maiores pecados são cometidos quando as pessoas estão sozinhas do que quando estão na sociedade. Quando Eva, no paraíso, andou sozinha, o diabo a enganou. Em lugares solitários são cometidos assassinatos, roubos, adultérios, etc.; pois na solidão o diabo tem lugar e ocasião para enganar as pessoas (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 187, tradução nossa)¹²⁶.

A discussão acima elencada é fundamental, pois nos dá parâmetros aprofundados para analisarmos a representação demoníaca em sua dimensão de controle e, sobretudo, autocontrole. Como vimos no início desta segunda parte do capítulo, o Demônio, já nos séculos anteriores, sob a égide da Igreja Católica, teve um importante papel no controle que a instituição exerceu sobre a cristandade, ao ser embutido em uma determinada elaboração – não consciente, é sempre relevante lembrar – identitária, de forma a ser o limite que separava o bom cristão do infiel. Dito de outra forma, na dinâmica de nós versus eles construída pela Igreja Romana, o “nós” referia-se à cristandade. O “eles”, então, a quem contra o “nós” se colocava, estava sob as ordens nefastas de Satã. A quem, portanto, agia para a desestruturação desta ordem social, para sua destruição, para seu desvirtuamento. Não se adequar significa, nesta lógica, se opor. É a partir desta perspectiva que a cristandade buscou perseguir hereges e bruxas que, segundo a sociedade dos justos, estariam organizados em um complô liderado pelo próprio Diabo.

Isso nos remete a alguns dos pontos abordados no capítulo anterior, sobre a obsessão pelo complô e sobre o discurso de inversão, sobretudo as reflexões de Larissa Gregório. Assim, entendemos que em toda relação dialética, um lado necessita do outro para existir, por mais tensa que por ser a relação entre esses dois polos. Ou seja, como já vínhamos afirmando, a relação entre norma e desvio é intrínseca, um não existe sem o outro, e a existência de ambos depende do equilíbrio alcançado entre a coexistência e a repressão.

É sintomático que uma sociedade profundamente marcada pela religião e atravessada pela concepção de uma batalha primordial do bem versus mal acabe por introjetar estes elementos em seu âmago e que os parâmetros de padrão e desvio estejam imbuídos de uma dimensão moral. Nesse sentido, o conjunto de indivíduos atua no mundo, construindo discursos, práticas e representações – dentre elas a do Diabo – conformando esta sociedade

¹²⁶ More and greater sins are committed when people are alone than when they are in society. When Eve, in paradise, walked by herself, the devil deceived her. In solitary places are committed murders, robberies, adulteries, etc.; for in solitude the devil has place and occasion to mislead people.

cristã que passa a ganhar contornos de objetividade, subsistindo enquanto realidade legitimada por si só, ao passo que constitui um agrupamento de normas de conduta e comportamento que estão mergulhados em uma racionalidade religiosa de salvação ou condenação eterna, que serve de base para as ações de coerção e controle que são o estágio final da afirmação da sociedade objetivada. Esta realidade então se impõe sobre os indivíduos, sendo socializada e internalizada, criando um mecanismo de autocontrole pautado na mesma racionalidade exposta acima. À medida que este esquema sofre perturbações por conta do conjunto de transformações dos séculos XIV, XV e XVI, o individualismo se firma como novo paradigma da nascente modernidade e a Reforma Protestante transporta a preocupação da salvação para o indivíduo, encerrando assim Satã nos confins da consciência humana. Compreender que “casos de melancolia e doença, concludo que é apenas obra do diabo” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 175, tradução nossa)¹²⁷ ou que todo o “peso mental e melancolia vêm do diabo; especialmente esses pensamentos, que Deus não é misericordioso com ele: que Deus não terá misericórdia dele, etc. Quem quer que seja, possuidor de pensamentos tão pesados, sabe ao certo que é uma obra do diabo” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 181, tradução nossa)¹²⁸, como faz Lutero, é conhecer os confins desta consciência atormentada.

Tudo aquilo que na primeira parte do capítulo estabelecemos como tentações do Demônio, como quando Calvino solicita a Deus que “não permita sermos vencidos pelas tentações que lutam contra nós, quer aquelas que nossa concupiscência produz em nós mesmos, quer aquelas a que somos induzidos pela astúcia de Satanás” (João CALVINO, 2009 [1559], p. 368), podem ser aqui compreendidas enquanto vontades, desejos, atrações, que eram contrárias ao padrão social aceitável imbuído de rígida moral cristã. E, sendo o indivíduo responsável por sua própria salvação, é de se imaginar como deveria ser assustador admitir que os pensamentos ou ações que o condenariam ao tormento eterno eram provenientes de sua própria consciência. Como acreditar ser um dos eleitos de Deus quando se tem, a todo o momento, uma vontade *própria* de desviar da estrada por Ele escolhida? O movimento então foi de externar, de forma não intencional, o mal do âmago humano e atribuí-lo a algo que ainda que tentasse e atormentasse o bom cristão no cerne de sua própria consciência, ao menos daria a ele a chance de resistir e continuar a trilhar o caminho dos justos.

¹²⁷cases of melancholy and sickness, I conclude it is merely the work of the devil.

¹²⁸heaviness of mind and melancholy come of the devil; especially these thoughts, that God is not gracious unto him: that God will have no mercy upon him, etc. Whosoever thou art, possessed with such heavy thoughts, know for certain, that they are a work of the devil

Como já estabelecemos ao longo do restante do trabalho, o ambiente no qual está inserido o indivíduo acaba gerando pressões que, por sua vez, engendram respostas cognitivas que busquem dar resolução a essas pressões do ambiente. Já elaboramos também o entendimento de que, no caso dos seres humanos, animais essencialmente sociais, esse ambiente é não apenas natural, mas, sobretudo social e cultural. Assim, transformações de ordem social, cultural e histórica acabando também criando pressões próprias que evocam respostas cognitivas que podem ser absorvidas pela cultura de determinado contexto, a ponto de se transformarem em explicações de mundo bastante elaboradas.

Nesse sentido, apresentamos ainda no primeiro capítulo, à luz de nosso ferramental teórico-metodológico, como se desenvolveu o nascimento e o desenvolvimento da figura demoníaca, tanto em nível cognitivo quanto histórico. Nesse sentido, determinados contextos históricos criaram um ambiente que acabou por pressionar o disparo de dispositivos cognitivos como o HADD, através do qual as pessoas passaram a atribuir agência e intencionalidade em diversos eventos. Esse mecanismo, juntamente com a tendência de antropomorfização, auxiliou na atribuição de fenômenos – até então inexplicáveis para os seres humanos – a agentes sobrenaturais com características humanas. Essa tendência de atribuição a agente sobrenaturais realizada pelos dispositivos cognitivos foi apropriada pela racionalidade do discurso religioso, que a reelabora e constrói uma explicação mais concreta, plausível e dotada de sentido. Assim, esse agente até então sem rosto e nome adquire a forma de Satã.

Assim, os estudos cognitivos nos auxiliam a compreender como, ao menos em parte, a figura demoníaca se constitui enquanto tal. Mas é o contexto histórico que permite explicar porque esta figura é empurrada para os ombros do indivíduo e acorrentada à consciência humana. Como vimos ao longo do trabalho, a individualização de Satã está inserida em um processo mais amplo e que ganha novo fôlego com a Reforma que é o de transferir a experiência religiosa para o âmbito particular e de responsabilizar cada pessoa por sua própria salvação. Assim, os parâmetros de padrão e desvio construídos pela interação social são socializados e internalizados em cada indivíduo a ponto de serem definidores do funcionamento da consciência. A representação do Demônio, que foi em parte tanto resposta cognitiva quanto elaboração cultural, extrapola então o caráter de ferramenta de coerção social, e passa a funcionar como parâmetro de autocontrole de consciências. Este, como vimos, está condicionado a parâmetros de padrão, que dividem os indivíduos entre corretos e desviantes, e também cria identificação. Ao dizer que o Diabo o atormentava “com seus dardos inflamados, interna e externamente, através de tiranos, como o papa e outros hereges”

(Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 78, tradução nossa)¹²⁹, Lutero não só está reafirmando sua separação da Igreja Romana, mas também identificando o papa como um herege, portanto, um desviante, ao passo que cobre de si mesmo a permanência da submissão ao Criador. O padrão e o desvio, o controle e o autocontrole são aqui utilizados para estabelecer uma narrativa.

Nesse sentido, nós vemos como o Diabo torna-se *necessário* a partir de uma série de perspectivas. Primeiro, como vimos na primeira parte do capítulo, porque não há como conhecer o caminho de Deus em toda sua glória se não existir um contraponto que demonstre como a estrada do Criador é *de fato* gloriosa. A salvação só é possível após ser capaz de resistir ao Diabo. “O diabo e as tentações também nos dão a oportunidade de aprender e entender as Escrituras, por experiência e prática” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 16, tradução nossa)¹³⁰. Segundo, como também já explicitado, para garantir a possibilidade de o indivíduo exorcizar seus próprios demônios, a figura satânica precisa servir de depósito para o que o ser humano não quer reconhecer como dele mesmo. Terceiro, para servir de parâmetro de controle coercitivo e auto coação que faz com que o indivíduo policie e controle a si mesmo para permanecer dentro do padrão desejado e esperado. Em resumo, o discurso de inversão que citamos alguns parágrafos acima, parte indissociável da própria concepção de uma sociedade correta, é composto por uma série de representações, dentre as quais a do Demônio é uma das mais importantes. E isso no remete a outro elemento que abordamos no capítulo anterior, que é a teoria de crença no mundo justo, elaborada por Melvin Lerner. Para além do que já pontuamos desse pensamento até então, podemos dizer ainda que:

Às pessoas é difícil admitir o mundo como um lugar incontrolável, onde as coisas acontecem sem o domínio de uma vontade específica. Por este fato as pessoas relutam em fazer atribuições ao acaso como origem de certos fenômenos, preferindo sempre encontrar algo predizível para imputar-lhes a causa do fenômeno, pois assim pensam poder exercer controle sobre este mesmo fato (DELA COLETA, 1982, p. 124).

O trecho acima nos remete não só á crença no mundo justo, mas também nos dá vislumbres de uma busca de controle, outra teoria, forjada por Elaine Walster, e com a qual já trabalhamos nos capítulos anteriores; mas também com uma percepção que nos leva à *atribuição defensiva*, pensada por Kelly Shaver, termo usado para:

Explicar a reação das pessoas frente a uma situação de infortúnio, quando estas tenderiam a efetuar atribuição de causalidade e responsabilidade aos elementos

¹²⁹ with his fiery darts, inwardly and outwardly, through tyrants, as the pope and other heretics

¹³⁰ The devil and temptations also afford us occasion to learn and understand the Scriptures, by experience and practice

destas situações de maneira a manter ou a elevar os seus níveis pessoais de auto-estima e de evitar o eu envolvimento futuro nestas situações, bem como a culpa pelas suas ocorrências (DELA COLETA, 1982, p. 119).

Essa explicação não pressupõe a busca de controle ou a percepção de controle, como nas duas teorias já explicitadas até aqui:

Mas o sujeito sente-se seguro, com as coisas *sob controle*, quando faz atribuições a causas externas a eventos que ele próprio causou, ou atribuiu ao personagem os eventos causados por outros. As pessoas acreditam que agindo desta forma estariam evitando que os fatos negativos lhe ocorressem, e, portanto, estariam exercendo controle, ainda que indireto e psicológico, sobre os mesmos. (DELA COLETA, 1982, p. 119, grifo do autor).

O ponto acima é importante porque nos faz refletir o quão convidativa é, para uma sociedade onde a prática do mal significava uma eternidade de sofrimentos no Inferno, a ideia de que o mal presente em sua consciência era na verdade uma intervenção externa que tinha como sua personificação a figura de Satã.

Tudo isso aponta para uma conformidade com a própria visão de mundo adotada pelos cristãos: a história humana como a história do bem versus mal, com os bons sendo recompensados e os maus punidos, com a geografia do pós-morte muito bem definida, com as noções de Paraíso e Inferno, e com o Juízo Final encerrando a narrativa, onde o mal seria definitivamente vencido. Pensemos em tudo que sabemos sobre o Diabo e sua atuação: o príncipe das trevas, o príncipe deste mundo, o príncipe dos condenados, comprometido a desvirtuar a cristandade e acabar com a boa obra de Deus. Através de seus atos, e dos seus asseclas, diversas maldades atingiam a sociedade cristã como um todo, e as boas pessoas individualmente. Mas, não disseram Lutero e Calvino, que as provações infligidas por Satanás aos indivíduos são, em última análise, benéficas, pois sem o conhecimento do que é o mal não há como saber o que é também o bem? Não seria a consciência de cada um o campo de batalha essencial onde se poderia vencer o Demônio e garantir a salvação? Nesse sentido, se reforça a crença no mundo justo na medida em que as provações de Satã são a prova final de quem é digno da bênção de Deus e quem deve passar a eternidade pagando por seus pecados e, portanto, o merecimento é definido por meio de parâmetros robustos e bem conhecidos: o discurso de inversão, nos moldes que apresentamos até aqui, é primordial para a definição de quem deve ou não acessar a salvação.

Se o que dissemos aqui é verdade, e o contexto histórico acaba por reforçar a percepção em um mundo justo, um passo importante nesse sentido seria reforçar a ideia de que as pessoas *precisavam* ser boas para serem recompensadas e que se elas *seriam* recompensadas caso fossem boas, seja através da auto coação ou qualquer outra ferramenta de

controle ou coerção. Uma vez acreditando que recompensas e punições não são distribuídas aleatoriamente, as pessoas “podem planejar suas vidas, escolher que trilha seguir, firmar, enfim, um *contrato pessoal* consigo mesmo e com a sociedade em geral, com a certeza de que uma vez cumprida sua parcela no referido contrato as consequências lhe serão automaticamente concedidas” (DELA COLETA, 1982, p. 108).

O reforço explicitado acima poderia levar a internalização dos valores de justiça e merecimento, a tal ponto em que:

A pessoa não se julga somente com base no que ela conseguiu ou mereceu, mas baseia uma parte importante da sua auto-imagem como um cidadão e pessoa boa, nas percepção de si próprio como alguém que não causa mal aos outros e age para corrigir as injustiças quando elas ocorrem. Finalmente, o cidadão desta sociedade geralmente espera que outras pessoas julguem-no na medida em que ele aceita estas normas de merecimento e manutenção de justiça. (DELA COLETA, 1982, p. 108).

Tal processo é importante na diferenciação do padrão e do desvio. O primeiro constrói para si uma espécie de imagem a zelar, mantenedores da ordem e do pleno funcionamento social, ao passo que o segundo é compreendido como agentes do caos que ameaçam o próprio construto social, pois suas ações de desvio impactam na própria legitimidade da objetivação da sociedade. Quando mergulhados em uma racionalidade religiosa, o primeiro grupo se enxerga como portadores da bondade, enquanto projeta no segundo a personificação da maldade. Mais do que busca de controle, é uma noção de que eles são ruins e, portanto merecem as consequências que terão. Desta forma, os processos de alteridade e, conseqüentemente, de construção identitária que tiveram palco no período estudado parecem estar conectados a uma tentativa de incremento de uma visão cosmológica onde uma justiça transcendental pune os pecadores e premia os fiéis. Reforçando, assim, o sentido e a harmonia em um universo dividido entre bem e mal, onde o polo positivo desta equação se uniria cada vez mais em torno do que é ser cristão, e a partir disso empreende um estado de controle contra o lado negativo, o “outro”, o mal, e que por assim o ser, *merece* ser punido para que o universo continue a fazer sentido.

Atravessando toda esta discussão, está a questão do poder, aqui entendido a partir de seu sentido sociológico e filosófico. As reflexões feitas até aqui possibilitam uma aproximação com as discussões de Foucault sobre a questão. É importante ressaltar, antes de qualquer coisa, que o autor pensou a temática a partir de determinados contextos e objetos, e que tais análises não podem e devem ser aplicadas indistintamente para qualquer realidade, uma vez que o próprio Foucault nunca buscou propor uma *teoria* geral do poder. Ainda assim,

a utilização de sua perspectiva analítica pode nos ajudar a compreender como o poder se manifesta em nosso caso específico.

A primeira contribuição do autor à discussão que propomos é exatamente não considerar o poder como algo imanente, existente por si só, mas como dependente de *relações de poder*:

os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismo a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível, limites ou fronteiras. [...] o poder não é algo que se detém como alguma coisa, como uma propriedade, que se possui ou não. Não existe de um lado os que têm o poder e de outro aqueles que se encontram dele alijados. Rigorosamente, o poder não existe, existem sim práticas e relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. (MACHADO In: FOUCAULT, 1979, p. XIV).

Ora, se consideramos o período dos séculos XIV a XVI como o de profundas transformações que levam à gestação e nascimento dos Estados Modernos europeus, precisamos compreender que o conjunto de elementos que apresentamos até então, e, sobretudo, a própria representação do Demônio como parâmetro de controle e auto coação, são mobilizados em uma sociedade que vê o desmantelamento de formas, de relações e instituições que associamos ao medievo enquanto novas, consideradas próprias da modernidade, surgem em seu lugar. Como vimos ao longo do trabalho, a insurgência de movimentos contestatórios desde o século XII, como foram as heresias, a bruxaria e a própria Reforma, bem como a preocupação com o Juízo Final e com a salvação das almas proveniente do conjunto de processos que impactaram no discurso cristão, como fome, peste, guerra e etc, tiveram como consequência certo desmantelamento de certezas até então tão evidentes, o nascimento de dúvidas em relação a elementos espirituais e um abalo nas próprias fundações da sociedade cristã medieval, o que preconizou novos modos de entender e se relacionar com o mundo. Isso significa dizer que esse conjunto de novas práticas precisa se firmar junto ao tecido social, se imbuir da legitimidade própria da sociedade objetivada. Busca então se consolidar como o polo mais forte nas novas relações de poder que são estabelecidas.

Isso significa dizer que o poder não é exercido da mesma forma, na mesma medida, em pé de igualdade, pelas partes dessa relação estabelecida. Ao contrário: as relações de poder são essencialmente desiguais. É por isso que elas são sempre tensionadas. E, conseqüentemente, marcadas por formas de resistência:

E esse caráter relacional do poder implica que as próprias lutas contra seu exercício não possam ser feitas de fora, de outro lugar, do exterior, pois nada está isento de poder. Qualquer luta é resistência dentro da própria rede de poder, teia que se alastra por toda sociedade e a que ninguém pode escapar. [...] E como onde há poder há

resistência, não existe propriamente o lugar de resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social (MACHADO In: FOUCAULT, 1979, p. XIV).

Nesse sentido, a auto coação torna-se essencial para a manutenção das relações de poder, pois se o controle e a coerção externos tensionam estas relações e colocam resistências em evidência, a afirmação de um dispositivo que transfira a responsabilidade da conservação ordem social para o próprio indivíduo e sua consciência retira a tensão na relação entre os polos e pode fortalecer o lado com mais poder, uma vez que sua atuação de coerção fica pouco evidente. O surgimento da modernidade parece ter se beneficiado deste processo.

Existe ainda a dimensão de disciplina e controle dos corpos. Aqui temos de fazer um novo adendo a respeito do uso de Foucault, pois o autor utiliza estes parâmetros e conceitos a partir de uma dinâmica própria do capitalismo, onde disciplinar e controlar os corpos significava coloca-los dentro de uma lógica econômica de produção que este modo de produção exigia. Por isso, todas as principais instituições do Estado capitalista, as prisões, as escolas, os hospitais psiquiátricos, se estruturam com essa finalidade. Obviamente, não é o caso da sociedade do século XVI. Por outro lado, não seria errôneo falar em tentativa de disciplinar e controlar os corpos no período. A lógica que sustentava estas condutas era radicalmente diferente das analisadas por Foucault séculos depois, os métodos também, mas as *práticas* em si não foram novidade na época do autor. Como vimos acima, o contexto de transformações do período se enquadrava na tentativa de constituir uma ordem social, pautada na moral e na religião, marcada pelo controle social e vigilância das consciências. Em última análise, uma ordem social disciplinadora e um controle do corpo, muito mais no seu sentido moral – da sacralidade do corpo, contra todo o tipo de impurezas e pecados – do que a partir de uma racionalidade econômica. Definitivamente, não é a mesma reflexão feita por Foucault. Por outro lado, as categorias por ele utilizadas parecem passíveis de aplicação para o presente trabalho. Nesse sentido, é interessante pensar na própria questão da possessão. Por exemplo:

Daí se conclui que não se nega o perdão a nenhum pecado em particular, a não ser a um único, aquele que procede de *um furor desesperado e que não pode ser atribuído à debilidade e que demonstra abertamente que o homem que o comete está possuído pelo demônio* (João CALVINO, 2009 [1559], p. 90, grifo nosso).

Podemos pensar assim o quanto a concepção de possessão foi incorporada pela lógica de disciplina, controle e autocontrole de corpos. Como muito bem pontua Norbert Elias, “o processo civilizador constitui uma mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica” (ELIAS, 1993, p. 112) que foi a de maior compostura e domínio de seu próprio comportamento. O autor se preocupa em analisar estas questões a partir dos

exemplos de como se portar à mesa, por exemplo, mas existe todo outro conjunto de dimensões de análise que são abertas a partir desta discussão. A disciplina e o controle de corpos derivados de uma moralidade religiosa rigorosa é uma delas. Assim, podemos compreender a questão da possessão não apenas do ponto de vista de um tormento da consciência, mas também como uma representação de comportamentos considerados inaceitáveis pelo padrão imposto.

É válido lembrar que o período estudado é o de nascimento de muitas das instituições modernas, que passam a ser, na posteridade, entendidas como “as formas, patentes ou clandestinas, de controle social globalizado [...] uma rede de coerções exercidas sobre si mesma pela sociedade” (REVEL, 2005, p. 74, tradução nossa)¹³¹. O autor está pensando nestes termos as instituições do século XX, mas elas – ou uma versão delas – nasceram na modernidade. Assim, ao visualizar as instituições “sempre operando no corpo social onde inscreveu formas indefinidamente multiplicadas de coerção e segregação” (REVEL, 2005, p. 74, tradução nossa)¹³², a ponto de entender a própria sociedade enquanto empreendimento disciplinar, estamos reconhecendo seu papel na lógica de controle. O discurso religioso que assume a responsabilidade de suprimir o desvio, o vil, o errado, abre portas para outras instituições atuarem sobre o mesmo problema, de forma diversa. Se então o “furor desesperado” exposto na citação anterior de Calvino, ou o indivíduo que fica “louco e furioso” (Martinho LUTERO, 2004 [1566], p. 88) são, para os reformadores, sinais de possessão, tempos depois, para o discurso médico, passará a ser caso de loucura. Os sintomas são os mesmos, bem como a lógica de disciplina e autocontrole, porém o substrato discursivo que dará conta de realizar a coerção é diferente. Aí reside a importância da Reforma e da representação demoníaca por ela elaborada, pois auxiliam então a estabelecer as ferramentas mobilizadas pela modernidade na sua afirmação sobre o indivíduo.

Portanto, a construção da categoria desvio e da imagem do Demônio é resultado de uma complexa rede de relações de poder, mas não só: é também fruto de um processo psicológico de *busca de controle*. Como vimos na introdução, a teoria de busca de controle se baseia em Elaine Walster e seus estudos, que defendem que, na ocorrência de certos eventos acidentais com graves consequências, “é muito desconfortável saber e admitir que esses fatos são causados por variáveis que nós não podemos controlar de forma nenhuma, e muito menos conhecê-las” (DELA COLETA, 1982, p. 99). A partir disso, quanto mais graves os eventos,

¹³¹ las formas, patentes o subrepticias, de un control social globalizado [...] una red de coerciones ejercidas sobre sí misma por la sociedad

¹³² siempre operando en el cuerpo social donde inscribía formas indefinidamente multiplicadas de coerciones y segregación

“verifica-se um crescimento na tendência de encontrar responsáveis pelas ocorrências desses fatos” (DELA COLETA, 1982, p. 99). Em resumo, buscaram-se responsáveis para assim buscar controle.

O ponto relevante para nosso tema é que a série de transformações que tiveram desenvolvimentos nos séculos XIV, XV e XVI foi sentida pela sociedade cristã – e o impacto que fome, peste, guerra, aliados ao próprio surgimento de novas estruturas que transformaram consideravelmente os contornos daquela sociedade, tiveram no imaginário da época é exemplo disso. Porém, estando imersa no contexto de mudanças, esta sociedade não tinha como compreender para onde isso a levaria, nem como antecipar que estavam todos caminhando para a modernidade – seria inclusive um anacronismo pensar desta forma. Tudo o que eles podiam compreender era que uma série de flagelos se abatia sobre a humanidade, e que o Juízo Final provavelmente estava próximo. Diante da individualização da salvação, ponto que abordamos neste mesmo capítulo, onde não havia como antecipar quem seria salvo e quem seria condenado no fim do mundo, todos estavam sob risco de cair em tentação e trilhar o caminho da perdição. É diante desta realidade que a cristandade se encontra, e é por isso que ela personifica o Diabo enquanto representação máxima destes males que a assolam: porque encarnar os problemas em uma figura reconhecível, de forma a encontrar um responsável, torna possível combatê-lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões que ditaram o rumo do presente trabalho demonstram como a temática é bastante rica, passível de muitas outras incursões que se proponham a desvendar os mistérios que envolvem uma figura tão polêmica e controversa quanto o Diabo. Munidos de perguntas relevantes, e que permanecem ainda sem resposta, temos esperança de que mais historiadores e historiadoras se aventurem nestas terras satânicas, não tão conhecidas, e desbravem novos problemas, hipóteses e interpretações. Resta muito a ser feito, e ainda que o Maligno possa parecer afeito demais a seus segredos, não há dúvida de que aqueles dispostos a provar do fruto do conhecimento terão sucesso em suas jornadas.

Por outro lado, pensamos que o presente trabalho foi capaz de dar interessantes contribuições no sentido de decodificar o Demônio, tanto no contexto estudado, século XVI, quanto no decorrer do tempo em que tal figura sobreviveu no imaginário e nos discursos. Nossa maior preocupação foi compreender qual a representação diabólica presente nas obras de Lutero e Calvino, de que forma ela se constituiu, e por quê. Mais do que isso, situamos esta representação em um problema mais amplo, que é a questão do mal no Universo. Apontamos como esta relação entre a maldade e Satã se deu para muito além da alcunha “Personificação do Mal”, operando em diferentes sentidos, manifestando-se de divergentes formas e assumindo facetas diversas.

Essa problemática movimenta e atravessa toda a extensão do trabalho. Porque quando apresentamos as discussões sobre o contexto do século XVI e a percepção do Demônio como príncipe desse mundo, ou quando abordamos a individualização do Diabo, partimos do pressuposto básico fornecido pelas fontes de que Satã é, sem qualquer sombra de dúvida, mal. Por outro lado, a teologia que deveria sustentar essa associação resguardava em seu âmago uma falha lógica, uma contradição única que não foi capaz de ser sanada e que, portanto, poderia jogar dúvidas sobre tal vínculo. A discrepância envolvendo Deus, Diabo e mal esteve presente, como vimos, desde muito cedo no longo processo de construção da imagem demoníaca, e se arrastou até o século XVI, não sendo, contudo, empecilho para que o discurso sobre o Demônio fosse o de “personificação do mal”. Nossa proposta foi analisar com os autores Lutero e Calvino se inseriam nessa discussão, e demonstramos que a contradição os envolvia fortemente, uma vez que estes a todo o momento reforçavam a soberania de Deus sobre Satã, negavam a dualidade, mas negavam também a responsabilidade do Criador sobre o mal e o associavam exclusivamente ao Demônio.

A percepção do Diabo enquanto personificação do mal e como figura tão perigosa e terrível está, obviamente, relacionada tanto ao próprio período histórico no qual foi elaborada, quanto a respostas cognitivas frente a pressões do ambiente. Por esse motivo, compreender o crescente poder que os reformadores atribuem ao Demônio, tornando-o ainda mais ameaçador do que o catolicismo havia ousado até então, passa por entender o período compreendido entre os séculos XIV e XVI. Como vimos, esse momento foi palco de importantes transformações que acabaram gerando determinados estímulos culturais e cognitivos para todo o conjunto da sociedade. Por um lado, a Reforma Protestante surgiu para coroar uma longa tradição de movimentos contestatórios que desde o século XII desafiavam a Igreja Católica e ameaçavam desestruturar as certezas e as bases da unidade cristã. A continuidade das heresias e a preocupação com a bruxaria eram os outros fenômenos que compunham essa tradição.

Ao mesmo tempo, os séculos XIV e XV viram o aprofundamento de transformações que já se desenhavam há mais tempo, mas que encontraram na série de eventos como a peste, a fome, a guerra e a cisão da Igreja, elemento catalisador importante. Esse conjunto de acontecimentos impacta o mundo cristão, lança dúvidas onde antes havia certezas, engendra preocupações espirituais em um momento onde o principal ponto de referência da cristandade se via em descrédito. Figuras como o Anticristo e o próprio Demônio passam a povoar cada vez mais os discursos, sempre em parceria com o complô satânico, o império demoníaco que era o principal responsável por tamanho perigo e iniquidades. Diante de tal cenário, a crença no Juízo Final parecia trazer em si mais esperança do que temor.

Todos esses eventos criaram um ambiente onde os dispositivos cognitivos, como HADD, por exemplo, foram disparados. Todos os processos do período passaram a ser encarados como fruto da ação deliberada e consciente de alguém com determinada intencionalidade. Tal resposta cognitiva é absorvida e apropriada pelo discurso religioso, que a dota de um sentido cultural – e conseqüentemente de explicação de mundo – mais ampla, e apresenta a identidade desse “alguém”: uma figura já existente na doutrina cristã, considerado enquanto personificação do mal, mas que esteve de certa forma adormecido durante séculos. Na medida em que o mundo se transforma diante de seus olhos, os cristãos passam a enxergar o Demônio com uma frequência cada vez maior. No espaço de poucos séculos, ele passa de uma figura pouco definida ao posto de inimigo número um da cristandade, cabeça de um complô maligno para acabar com a obra de Deus, príncipe de um império de iniquidades, deus e senhor desse mundo. Foi diante de tamanho poder e perigo que o discurso religioso atribuiu a si mesmo todas as respostas para lutar pela salvação das almas e contra todo o mal

provocado pelo Diabo. Dessa forma, se *buscava controle* sobre os eventos que até então não se podiam controlar.

O Demônio, tendo sido a ele atribuído a imagem de personificação do mal, tinha papel central a desempenhar nessa trama. Não só porque sua representação enquanto tal era fundamental para garantir a alteridade e, conseqüentemente, construir e definir a identidade daqueles que seriam denominados “bons”, mas também porque ele era um importante agente em prol de um *mundo justo*. Se seu principal papel era desvirtuar a obra de Deus, tentar a humanidade, sussurrar nos ouvidos humanos ideias impuras, nefastas e pecaminosas, visando desviar do caminho de Deus, então ele era por excelência o parâmetro que dividira os bons dos maus, os justos dos ímpios, os merecedores de recompensa dos predestinados à punição. A cada um, individualmente, Satã tentaria. E cada um, de forma individual, resistiria a seus encantos ou cederias às suas investidas. Era esse embate, agora em nível íntimo e individual, o último campo de batalha que definiria a salvação da alma ou a condenação eterna. Esse mesmo Demônio, essencialmente mal e o próprio príncipe e deus desse mundo era então empurrado para a consciência de cada cristão, que deveria então sustentar sob seus ombros o peso de sua própria salvação. Atribuir então as ideias desviantes, ruins ou pecaminosas a um ser externo que perturba a mente humana foi uma forma de *atribuir defensivamente* a responsabilidade pelos atos e pensamentos impuros que o indivíduo não queria reconhecer como dele mesmo.

Confinado à consciência do indivíduo e assumindo a faceta do desvio que a sociedade sempre negou ser parte do que nos define humanos, o Demônio foi figura fundamental para o estabelecimento de padrões de comportamento, parâmetros de controle e o autocontrole de consciências e corpos, relações de poder e, conseqüentemente, foi essencial para o nascimento da própria modernidade.

O Diabo, em resumo, é uma figura complexa, multifacetada, terrível e ao mesmo fascinante, que ainda é evocada na atualidade. Compreender porque sua imagem sobreviveu há tantos séculos requer a compreensão não apenas dos elementos que o mantêm vivo ainda hoje, mas, principalmente, dos elementos que rondaram seu nascimento a amadurecimento enquanto principal opositor da Cristandade. E uma vez que o Diabo o foi, e para muitos ainda o é, a personificação do mal, compreender sua figura talvez seja importante para decodificar a maldade em si, que há séculos se mostra ser uma figura muito mais terrível e amedrontadora do que o próprio Satanás.

REFERÊNCIAS

Fontes Documentais:

João CALVINO. **A Instituição da Religião Cristã**. São Paulo: Editora UNESP, 2008. Tomo I.

_____. **A Instituição da Religião Cristã**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. Tomo II.

Martinho LUTERO. **Table Talk**. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

_____. [Correspondência]. Destinatário: John Lange. Erfurt, 25 de out. 1516. 1 carta. Disponível em: <http://www.lutherdansk.dk/Web-Luther's%20Letters/index.htm>

_____. [Correspondência]. Destinatário: Residentes de Wittenberg. Wittenberg, dec. 1521. 1 carta. Disponível em: <http://www.lutherdansk.dk/Web-Luther's%20Letters/index.htm>

_____. [Correspondência]. Destinatário: Elsie von Kanitz. 2 de mai. 1527. 1 carta. Disponível em: <http://www.lutherdansk.dk/Web-Luther's%20Letters/index.htm>

_____. [Correspondência]. Destinatário: Cristão em Halle. set. 1527 1 carta. Disponível em: <http://www.lutherdansk.dk/Web-Luther's%20Letters/index.htm>

_____. [Correspondência]. Destinatário: Margareta N. 5 de dec. 1528. 1 carta. Disponível em: <http://www.lutherdansk.dk/Web-Luther's%20Letters/index.htm>

_____. [Correspondência]. Destinatário: Hieronymus Weller. 19 de jun. 1530. 1 carta. Disponível em: <http://www.lutherdansk.dk/Web-Luther's%20Letters/index.htm>

_____. [Correspondência]. Destinatário: Philip Melanchthon. 31 de jul. 1530. 1 carta. Disponível em: <http://www.lutherdansk.dk/Web-Luther's%20Letters/index.htm>

_____. [Correspondência]. Destinatário: Nicolas Amsdorf. 15 de jun. 1545. 1 carta. Disponível em: <http://www.lutherdansk.dk/Web-Luther's%20Letters/index.htm>

Referências Bibliográficas:

BACHELARD, Gaston. **A Água e os Sonhos: Ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

_____. **Diabo**. In: LE GOFF, Jacques. SCHIMITT, Jean Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002.

BARROS, José D 'Assunção. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.12, n. 16, 2011, p. 38-63.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BETHENCOURT, Francisco; EGMOND, Florike. **Correspondence and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo, SP: Loyola, 2001, 1653p.

BOUREAU, Alain. **Satã Herético: o nascimento da demonologia na Europa Medieval (1260-1350)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difusão Editorial, 1988.

_____. **À Beira da Falésia: A história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CORREIA, Joana Paula Pereira. Maniqueísmo: religião, seita, ou heresia? **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal, 2013, p. 1-13.

DEANE, Jennifer Kolpacoff. **A history of Medieval Heresy e Inquisition**. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

DELA COLETA, José Augusto. **Atribuição de Causalidade: Teoria e Pesquisa**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1982.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

DUCK, Arthur Wesley. Satanás no Antigo Testamento. **Revista Batista Pioneira**. v. 2, n. 1, 2013, p. 135-157.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Volume 2. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1993.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

GINZBURG, Carlo. **Historia Nocturna**. Barcelona: Muchnik Editores SA, 1991

GREGÓRIO, Larissa Oliveira. As noivas de Satã: ordem jurídica e bruxaria entre o *Directorium Inquisitorum* (1376) e o *Liber Razielis* (1259). 2018. **Dissertação** (Mestrado em História)-Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, 2018.

GUTHRIE, Stewart Elliot. **Religion Explained? Some Variants of Cognitive Theory**. In: WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. *Religion Explained? The cognitive science of religion after twenty-five years*. New York: Bloomsbury Publishing, 2017.

HENDRIX, Scott. **Luther**. In: BAGCHI, David; STEINMETZ, David. *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HOGAN, Jerry A. A framework for the study of behavior. **Behavioural Processes**, vol 117, 2015, p. 105-103.

KELEMEN, Deborah. Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning about purpose and design in nature. **Psychological Science**, nº 15, 5, 2004, p. 295-301.

LAWSON, E. Thomas. **The Cognitive Science of Religion and the Growth of Knowledge**. In: WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. Religion Explained? The cognitive science of religion after twenty-five years. New York: Bloomsbury Publishing, 2017.

MACHADO, Roberto. **Introdução**. In: FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MCCAULEY, Robert N. **Twenty-Five Years In: Landmark Empirical Findings in the Cognitive Science of Religion**. In: WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. Religion Explained? The cognitive science of religion after twenty-five years. New York: Bloomsbury Publishing, 2017.

MCCLLENON, James. **The ritual healing theory: therapeutic suggestion and the origin of religion**. In: MCNAMARA, Patrick. Where God and Science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion. Westport: Praeger Publishers, 2006.

MAJI, David; SCHIE, Hein T. van; ELK, Michiel van. The boundary conditions of the hypersensitive agency detection device: an empirical investigation of agency detection in threatening situations. **Religion, Brain & Behavior**, 2017, p. 1-29.

MINOIS, Georges. **Historia de los infiernos**. Barcelona: Paidós, 2005.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do Diabo: séculos XII-XX**. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001.

PACHIS, Panayotis; PANAGIOTIDOU, Olympia. **The Long Way from Cognitive Science to History: to shorten the distance and fill in the blanks**. In: WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. Religion Explained? The cognitive science of religion after twenty-five years. New York: Bloomsbury Publishing, 2017.

PETERSEN, Anders Klostergaard. **The Indispensability of Cognitive Science for a Genuine History of Religion**. In: WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. Religion Explained? The cognitive science of religion after twenty-five years. New York: Bloomsbury Publishing, 2017.

REVEL, Jacques **La institución y lo social**. In Un momento historiográfico: Trece ensayos de historia social. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2005.

ROSENTHAL, Joel T. **Letters and letter collections**. In: ROSENTHAL, Joel T. Understanding Medieval Primary Sources: Using historical sources to discover medieval Europe. Abingdon: Routledge, 2012, p. 72-86.

RUSSEL, Jeffrey. **El pincipe de las Tinieblas: el poder del mal e del bien em la historia**. Chile: Andres Bello, 1995.

_____. **Lucifer**. El Diablo en la Edad Media. Barcelona: Editorial Laertes, 1984.

SCHJØDT, Uffe; GEERTZ, Armin W. **The Beautiful Butterfly**: On the History of and Prospects for the Cognitive Science of Religion. In: WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. Religion Explained? The cognitive science of religion after twenty-five years. New York: Bloomsbury Publishing, 2017.

SCOTT, Tom. **Germany and the Empire**. In: ALLMAND, Christopher. The New Cambridge Medieval History. Volume 7. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

STEINMETZ, David. **The theology of John Calvin**. In: BAGCHI, David; STEINMETZ, David. The Cambridge Companion to Reformation Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Magic, science, religion, and the scope of rationality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

VAILATTI, Carlos Augusto. Os "Filhos de Deus" e as "Filhas do homem": as várias interpretações dadas a Gênesis 6:1-4. **Revista Vórtices**, n. 15, 2013, p. 96-123.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**: (séculos VII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995

WOLFF, Philippe. **Outono da Idade Média ou primavera dos tempos modernos?** São Paulo: Martins Fontes, 1988.