

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

Gabriela Pereira da Silva

**O PODER DOS DEMÔNIOS: UMA COMPARAÇÃO DAS PRÁTICAS DE
JEAN BODIN E JEAN DE NYNAULD ACERCA DA ATUAÇÃO
DEMONÍACA NA METAMORFOSE EM LOBO**

Santa Maria, RS
2024

Gabriela Pereira da Silva

**O PODER DOS DEMÔNIOS: UMA COMPARAÇÃO DAS PRÁTICAS DE JEAN
BODIN E JEAN DE NYNAULD ACERCA DA ATUAÇÃO DEMONÍACA NA
METAMORFOSE EM LOBO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Francisco de Paula Sousa de Mendonça Júnior

Santa Maria, RS
2024

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Silva, Gabriela Pereira da
O PODER DOS DEMÔNIOS: UMA COMPARAÇÃO DAS PRÁTICAS DE
JEAN BODIN E JEAN DE NYNAULD ACERCA DA ATUAÇÃO DEMONÍACA
NA METAMORFOSE EM LOBO / Gabriela Pereira da Silva.-
2024.
165 p.; 30 cm

Orientador: Francisco Mendonça Júnior
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em História, RS, 2024

1. Jean Bodin 2. Jean de Nynauld 3. Demonologia 4.
Licantropia 5. França I. Mendonça Júnior, Francisco
II. 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, GABRIELA PEREIRA DA SILVA, 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.

GABRIELA PEREIRA DA SILVA

**O PODER DOS DEMÔNIOS: UMA COMPARAÇÃO DAS PRÁTICAS DE JEAN
BODIN E JEAN DE NYNAULD ACERCA DA ATUAÇÃO DEMONÍACA NA
METAMORFOSE EM LOBO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Aprovada em 15 de fevereiro de 2024

Francisco de Paula Sousa de Mendonça Júnior, Doutor (UFSM)
(Orientador)

Juan Pablo Bubello, Doutor (UBA)

Carlos Henrique Armani, Doutor (UFSM)

Gabriel Elysio Maia Braga, Doutor (Unicentro) (Suplente)

Santa Maria, RS
2024

Dedico este trabalho aos meus pais, aos meus amigos
e a todos aqueles que se interessam por lobisomens e demônios.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho não seria possível sem o apoio de inúmeras pessoas que participaram da minha jornada enquanto mestranda, que se fizeram presentes e de alguma forma contribuíram para que tudo isso fosse possível.

Gostaria de agradecer aos meus pais, que de dentro das fábricas nas quais trabalharam a vida inteira nunca deixaram de incentivar meus estudos e sempre enxergaram na educação uma forma não somente de ascensão social, mas também de crescimento pessoal.

Aos meus amigos e colegas, que estiveram comigo e tornaram este percurso mais leve, dedico um agradecimento especial e afetuoso. Vocês permitiram que eu pudesse presenciar suas trajetórias, torcer pelos seus sonhos e comemorar suas vitórias, assim como participaram das minhas. Espero que vocês alcancem tudo que almejam e desejo que possamos compartilhar juntos mais e mais conquistas.

Também realizo um agradecimento especial para o meu orientador, Francisco Mendonça Júnior, que há diversos anos percorre comigo o caminho dos lobisomens. Agradeço pelas orientações, pelos conselhos durante as docências e por me tranquilizar durante momentos de dúvida e desespero.

Agradeço também a banca examinadora, de qualificação e de defesa, que se disponibilizaram a contribuir para esse trabalho e que o engrandeceram com suas leituras e apontamentos.

Por último e não menos importante, agradeço o apoio e financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, sem a qual essa pesquisa não seria possível. Espero que cada vez mais pesquisadores recebam apoio para a realização das suas pesquisas, em nome da educação e do desenvolvimento da pesquisa brasileira.

Un vide énorme s'était fait dans le monde. Qui le remplissait? les chrétiens le disent, le démon, partout le démon: *Ubique daemon*. (MICHELET, 2016 [1862], p. 42)

RESUMO

O PODER DOS DEMÔNIOS: UMA COMPARAÇÃO DAS PRÁTICAS DE JEAN BODIN E JEAN DE NYNAULD ACERCA DA ATUAÇÃO DEMONÍACA NA METAMORFOSE EM LOBO

AUTOR: Gabriela Pereira da Silva

ORIENTADOR: Francisco de Paula Sousa de Mendonça Júnior

A crença na metamorfose em lobo foi tema recorrente de sagas, contos e lendas, assustando e aguçando a curiosidade de diversos sujeitos ao longo da história. Durante os séculos XVI e XVII, a transformação de homens e mulheres em lobo se fez presente em inúmeros tratados escritos pelos mais variados profissionais, dentre eles médicos e juristas que buscaram, a partir das suas disciplinas, explicar e categorizar o que era a licantropia e de que forma os demônios atuavam nesse meio. Como exemplos de escritores encontramos o jurista Jean Bodin, com o tratado *De la demonomanie des sorciers* (1580) e o doutor em medicina Jean de Nynauld, que produziu a obra *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers* (1615). O primeiro buscou através de seu escrito explicar a possibilidade da transformação em fera a partir da utilização das mais variadas fontes e de casos antigos e contemporâneos a sua produção. Segundo o jurista, o mundo era permeado por espíritos bons e maus que, tendo recebido diferentes ordens do Criador, atuavam punindo e recompensando os indivíduos. Nesse caso, a licantropia foi tratada como uma punição divina arquitetada e ordenada por Deus, que devido a sua onipotência e onipresença julgava os sujeitos de acordo com suas ações. Já Jean de Nynauld, em oposição e desferindo diversas críticas a Bodin, argumentou que a metamorfose não era possível, que o Criador não permitiria que tal atrocidade ocorresse com a sua própria obra e que aqueles que afirmavam ser lobisomens estavam acometidos pela doença chamada Licantropia Natural. Para isso, o médico utilizou principalmente obras de Aristóteles e das máximas teológicas e filosóficas, pontuando que a transformação ia contra os preceitos do direito e da razão. A partir das obras dos autores acima citados, podemos perceber interações e disputas entre diferentes áreas e a interpelação de Bodin e Nynauld por diferentes correntes filosóficas e mágicas do período, além de importantes influências da Igreja Católica. A partir das fontes e por meio da História Cultural, principalmente das postulações de Roger Chartier acerca das práticas, representações e discursos forjados pelos sujeitos, buscamos entender a forma como os escritores procuraram impor sua autoridade durante a categorização da licantropia e demonologia, assim como promoveram visões acerca de quem eram os licantropos e da forma como eles deveriam ser tratados.

Palavras-chave: Jean Bodin; Jean de Nynauld; Demonologia; Licantropia; França.

ABSTRACT

THE POWER OF DEMONS: A COMPARISON OF THE PRACTICES OF JEAN BODIN AND JEAN DE NYNAULD REGARDING DEMONIC ACTION IN THE METAMORPHOSIS INTO WOLF

AUTHOR: Gabriela Pereira da Silva

ADVISOR: Prof.º Dr.º Francisco de Paula de Sousa Mendonça Júnior

The belief in metamorphosis into a wolf was a recurring theme in sagas, tales and legends, frightening and piquing the curiosity of many people throughout history. During the 16th and 17th centuries, the transformation of men and women into wolves was present in countless treatises written by the most varied professionals, including doctors and jurists who sought, from their disciplines, to explain and categorize what lycanthropy was and how demons acted in this environment. As examples of writers we find the jurist Jean Bodin, with the treatise *De la demonomanie des sorciers* (1580) and the doctor of medicine Jean de Nynauld, who produced the work *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers* (1615). The first sought, through his writing, to explain the possibility of transforming into a beast through the use of the most varied sources and ancient and contemporary cases of its production. According to the jurist, the world was permeated by good and bad spirits who, having received different orders from the Creator, acted to punish and reward individuals. In this case, lycanthropy was treated as a divine punishment designed and ordered by God, who, due to his omnipotence and omnipresence, judged subjects according to their actions. Jean de Nynauld, in opposition and criticizing Bodin, argued that metamorphosis was not possible, that the Creator would not allow such an atrocity to happen to his own work and that those who claimed to be werewolves were affected by the disease called Natural Lycanthropy. To do this, the doctor used mainly works by Aristotle and theological and philosophical maxims, pointing out that the transformation went against the precepts of law and reason. From the works of the authors mentioned above, we can see interactions and disputes between different areas and the interpellation of Bodin and Nynauld by different philosophical and magical currents of the period, in addition to important influences from the Catholic Church. From the sources and through Cultural History, mainly from Roger Chartier's postulations about the practices, representations and discourses forged by the subjects, we seek to understand the way in which writers sought to impose their authority during the categorization of lycanthropy and demonology, as well as promoting views about who lycanthropes were and how they should be treated.

Keywords: Jean Bodin; Jean de Nynauld; Demonology; Lycanthropy; France.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 Uma breve contextualização do saber	24
2. 1 Em prol da cura: práticas médicas e a formação universitária	24
2. 2 Em prol da ordem: o direito e seus ofícios	42
2. 3 Direito e medicina frente a preocupações latentes	53
3 Séculos assombrados pelos demônios?	69
3.1 Os demônios antes dos séculos XVI e XVII	70
3.2 Demonologia nos séculos de Jean Bodin e Jean de Nynauld	76
3.3 A licantropia a partir das forças demoníacas	86
3.4 Historiografia contemporânea e a compreensão das crenças	94
4 Demonologia e licantropia para Jean Bodin e Jean de Nynauld	103
4.1 <i>De la demonomanie des sorciers (1580)</i>	103
4.2 <i>De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers (1615)</i>	123
4.3 Discursos divergentes ou semelhantes?	141
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
REFERÊNCIAS	159
Fontes primárias	159
Referências	159

1 INTRODUÇÃO

Diversos autores ao longo dos séculos escreveram sobre a transformação de homens e mulheres em lobos. Desde o relato de uma metamorfose que deu início a licantropia no mundo, como em *Metamorfosis*, de Ovídio, até as características desses indivíduos e os locais nos quais a transformação era mais comum, como tratou Heródoto. Esses escritores buscaram, de diferentes maneiras, caracterizar o que entendiam por licantropia e delimitar as possibilidades da mesma. Enquanto muitos afirmaram ser somente uma ilusão, outros discorreram que esse fenômeno poderia de fato acontecer, baseando-se em uma diversidade de fontes antigas e contemporâneas aos seus discursos, que se encontravam tanto na cultura oral, em sagas, contos e lendas, bem como na cultura escrita, em tratados, manuscritos, folhetos e outros.

No meio acadêmico, a crença na metamorfose de homens e mulheres em lobo tem se mostrado um campo de disputa entre diferentes pontos de vista. Como veremos em breve, mesmo com o esforço de antropólogos e historiadores culturais, a visão acerca da licantropia ainda segue moldes racionalistas e cientificistas, relegando a transformação a mera superstição. Nos séculos XVI e XVII, que são o foco da nossa pesquisa, também notamos uma crescente disputa pela categorização da licantropia, que se fez presente nos tratados aqui estudados. O primeiro deles foi escrito por Jean Bodin, um jurista francês, em 1580. A obra denominada *De la demonomanie des sorciers*, possuiu 23 edições ao longo dos séculos, em quatro línguas diferentes (ROSA, 2013, p. 103). Optamos pela edição de 1587, pela melhor conservação, digitalização e por conter o conteúdo original da primeira impressão. Ademais, conta com tradução para o espanhol, realizada por Fabián Alejandro Campagne e presente no livro *Bodin y Maldonado: la demonología como fenómeno de masas en la Francia de las Guerras de Religión* (2018), que contribuiu para o entendimento da obra original, apresentando comentários e pontuando elementos que Bodin deixou subentendidos, como quando suprimiu nomes de magos importantes e de suas obras, apenas citando algumas de suas características. O tratado foi impresso em Paris, por Jacques du-Puys, pela Biblioteca do Júri e dedicado ao Sr. Chrestofle de Thou (1508-1582). A obra possui 556 páginas e foi dividida em quatro livros mais um capítulo avulso de contestação a Johann Wier (1515-1588). Para a realização da pesquisa, utilizamos os capítulos dois e três do primeiro livro, respectivamente *De l'association des Esprits avec les hommes* e *La difference d'entre les bons et malins Esprits*, e os capítulos um e seis do segundo livro, denominados *De la Magie en general* e *De la lycanthropie, et si les Esprits peuvent changer les hommes en bestes*.

A outra obra utilizada é o tratado *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, escrito por Jean de Nynauld e pela primeira vez publicado em 1615, tendo recebido no mesmo ano outra edição. Optamos pela impressão publicada em Paris por Nicolas Rousset, devido à melhor conservação e digitalização da obra. A qual conta com 128 páginas divididas em sete capítulos acerca da opinião do autor sobre a licantropia e uma última parte refutando a obra de Jean Bodin e foi dedicada ao cardeal Jacques du Perron (1556-1618). Para o desenvolvimento da pesquisa, utilizamos os capítulos 1, 6, 7 e a refutação, denominados respectivamente: *De la Lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, *De la lycanthropie naturelle*, *Des choses naturelles qui ont vertu de représenter à l'imaginative choses qui ne sont point présentés en effect, mais seulement en apparence* e *Réfutation des opinions et argumens que Bodin allegue au 6 chapitre de sa Démonomanie, pour maintenir la réalité de la lycanthropie des sorciers*. Ambas as fontes podem ser encontradas de forma digitalizada e gratuita no portal *Gallica*, um acervo virtual da Biblioteca Nacional Francesa.

Os dois autores franceses viveram e desenvolveram suas ideias nos séculos XVI e XVII, período marcado por guerras religiosas, movimentos filosóficos e mágicos acerca da natureza. Sendo assim, suas obras encontram-se permeadas por características de seus contextos históricos e posições sociais. Jean Bodin nasceu em Angers no ano de 1529 ou 1530, fruto do casamento de Guillaume Bodin, um próspero alfaiate e Catherine Dutertre, o qual gerou mais seis filhos. Segundo Howell A. Lloyd (2017, p. 2), no livro *Jean Bodin: 'this pre-eminent man of France': an intellectual biography*, os pais do jovem Bodin eram abastados o suficiente para proporcionar aos filhos uma vida confortável e tinham meios e conexões para dar ao futuro jurista uma boa educação. Com por volta de quatorze anos, Guillaume Bodin enviou Jean para um convento carmelita, no qual o jovem ingressou como noviço e recebeu o ensino da ordem (LLOYD, 2017, p. 4). O local, a partir de 1530, tinha como estudo principal a teologia e enviava de tempos em tempos um de seus alunos para realizar estudos gerais em locais variados. Movimento que provavelmente ocorreu com Bodin, já que o futuro jurista foi enviado para Paris, uma cidade dentre as mais populosas da Europa, na qual fervilhavam ideias e discussões, com o intuito de estudar filosofia com Guillaume Prévost.

Como apresenta Lloyd (2017, p. 15), existe a possibilidade de Bodin ter sido acusado de heresia e preso junto de outros cinco clérigos, já que a prisão de um tal de “Jehan Baudin” pode ser encontrada em documentações processuais. Isso pode ter ocorrido devido a associação do jurista com pessoas de opiniões não convencionais ou que questionavam o regime disciplinar da sua ordem carmelita, o que justificaria o posterior abandono e renúncia

da carreira religiosa por parte de Bodin. Segundo Ann Blair (2017, p. 12), no livro *The theater of nature: Jean Bodin and Renaissance science*, isso presumivelmente ocorreu por possíveis tendências protestantes, o que somado ao apoio a Henrique IV (1553-1610) pode ter levado Jean de Nynauld a referir-se a Bodin como protestante, mesmo que o jurista nunca tenha se posicionado explicitamente. Entretanto, essas são apenas suposições e segundo Campagne isso se dá devido ao fato de existirem inúmeros sujeitos com nomes semelhantes, levando a hipóteses diversas e errôneas sobre o jurista em questão. Como cita o autor, existia em Anjou um indivíduo com o mesmo nome que ocupou cargos semelhantes aos de Bodin e um dos seus irmãos também era detentor do nome Jean Bodin (CAMPAGNE, 2018, p. 294).

Saindo de Paris, Bodin dirigiu-se a Nantes, onde em 1549 se interessou por um caso de feitiçaria que foi citado no seu tratado *De la demonomanie* (1580) e local em que possivelmente começou a cursar direito. Posteriormente foi para Toulouse, onde fervilhavam discussões e ideias humanistas e lá Bodin tentou uma carreira acadêmica, de escritor e também realizou a tradução de diversas obras, como a de um poema grego chamado *Cynegetica*. Depois de Toulouse, Bodin voltou para a França, passando por diversos locais do país e entrando em contato tanto com o crescimento do protestantismo quanto com o aumento de dificuldades econômicas, calamidades e violência. Além disso, com a morte de Henrique II (1519-1559), a França ficou sob o comando de um menino de quinze anos, o que só piorou toda a situação. Nesse período, década de 1560, Bodin tornou-se advogado do Parlamento de Paris. Nesse local, os candidatos a tal cargo deveriam comprovar sua capacidade através do grau de licenciado em direito civil ou canônico, além de pagar uma determinada taxa e professar a fé católica, que era comprovada a partir de um juramento. O nome “Jehan Bodin” consta em um édito de tribunal como tendo realizado duas vezes essa prova de fé (LLOYD, 2017, p. 53).

Na década de 1570, Bodin foi para Normandia, onde recebeu a nomeação de comissário para a reforma de posses florestais. Longe dos seus objetivos de vida, o decorrer da sua jornada a partir de então se tornou nebuloso, mas depois dessa mudança ele ainda partiu para Laon, onde se estabeleceu e formou uma família com Françoise Trouillarte, viúva de um controlador de domínio real e irmã de um procurador geral, com a qual teve dois filhos e uma filha, Jean, Elie e Antoinette. Todos morreram sem levar o sobrenome do jurista adiante. Nesse período ele também produziu *Six livres de la Republique* (1576), tratado pelo qual ficou muito conhecido, *Juris Universi Distributio* (1578), como uma tentativa de sistematizar o direito e *De la demonomanie* (1580). Obras que apresentam uma grande preocupação com a harmonia e ordem da república (BLAIR, 2017, p. 10).

Depois disso, segundo Blair (2017, p. 10), Bodin serviu a François due d'Alençon, irmão mais novo do rei e que se encontrava no centro de um grupo que buscava a tolerância religiosa em prol de acabar com as guerras de religião. Nesse período, o jurista teve contato com inúmeros sujeitos que se envolveram com essas questões, recebendo embaixadores, acompanhando comitivas e prestando serviços jurídicos. Em 1596, ainda em Laon e envolvido com disputas governamentais, como o apoio a Henrique IV e a tomada de territórios pelo rei, Bodin acabou sendo acometido pela peste que assolava os Países Baixos e morreu. Entretanto, essa é só mais uma das suposições que gira em torno da vida do escritor, já que até o momento a causa da morte é incerta (CAMPAGNE, 2018, p. 329). No seu testamento, segundo Blair, pediu para que alguns dos seus manuscritos fossem queimados e que fosse enterrado na Igreja dos Franciscanos. A posição religiosa do jurista ainda é debatida e suscita diversas dúvidas, segundo a autora “[...] ele escondeu visões heterodoxas sob a prática convencional e preferiu reunir os leitores para a causa de uma "piedade" que ele cautelosamente deixou em grande parte não especificada”¹ (BLAIR, 2017, p. 11, tradução nossa).

A obra de Bodin a qual analisamos nesta pesquisa foi dedicada a Christophe de Thou (1508-1582), um de seus importantes protetores. O oferecimento se deu provavelmente devido a autoridade de Thou, principalmente por ser o primeiro presidente do Parlamento de Paris, o que significou também que Bodin, caso estabelecesse uma relação com ele, teria determinada segurança garantida e o citando, poderia usufruir de sua autoridade. Elemento importante devido às postulações do jurista no tratado *De la demonomanie des sorciers* e seu desempenho nas guerras religiosas.

Na obra de Bodin podemos perceber que o jurista foi defensor da ideia de que aos demônios foram concedidos poderes capazes de produzir coisas extraordinárias, dentre elas a transformação de homens e mulheres em lobo. Sua posição foi baseada principalmente em preceitos do direito divino e de postulações acerca da natureza. Para Bodin, o mundo era permeado por antipatias e simpatias, que geravam movimento, ordem e harmonia. Entretanto, o autor viveu em um período de extrema instabilidade, no qual guerras, principalmente religiosas, perseguiram diversos grupos considerados heréticos. Explicitar assuntos como a demonologia era necessário, tanto para que ignorantes não caíssem nas artimanhas do Diabo, quanto para que indivíduos céticos passassem a acreditar que anjos e demônios realizavam grandes obras no mundo, estes últimos inclusive operavam diversas punições a mando do

¹ [...] he veiled heterodox views under conventional practice and preferred to rally readers to the cause of a "piety" which he cautiously left mostly unspecified. (BLAIR, 2017, p. 11).

próprio Deus. Dentre elas, encontramos a licantropia, caracterizada pelo autor como a real transformação de homens e mulheres em lobo, na qual o físico mudava totalmente, enquanto a razão permanecia intacta. Baseado principalmente em Platão, o jurista descreveu em sua obra um mundo cheio de ligações entre humanos e espíritos e conexões entre o microcosmo e o macrocosmo, mas isso não significou que estas seriam sempre benéficas. Para ele, todos aqueles que se envolviam com práticas mágicas e, por consequência, com espíritos malignos, deveriam ser julgados severamente, pois estariam se colocando contra a religião, logo, seriam incrédulos e ímpios, atentando contra a harmonia do mundo e sendo responsáveis por todas as guerras, pragas e desastres naturais.

Enquanto realizou suas afirmações, Bodin criticou tanto aqueles que discordaram dele, quanto outros que, considerados por ele como não aptos para esse tipo de discussão – como os médicos e filósofos (CAMPAGNE, 2018, p. 357) –, devido à percepção do jurista acerca da delimitação de disciplinas, buscaram explicar a atuação dos demônios no mundo e a transformação em lobo. Nesse caso, o autor se colocou em uma posição privilegiada já que o direito, para ele, seria a disciplina que com maior veemência observava a natureza para contribuir com a ordem imputada a ela por Deus e por isso teria mais autoridade que as outras para tratar de assuntos do meio natural – no qual se encaixava tanto a transformação quanto a atuação demoníaca.

No campo da medicina, encontramos Jean de Nynauld, doutor do qual não possuímos informações sobre o decorrer da vida e também de outras produções escritas, com exceção de dois tratados que ele citou ao longo da obra analisada, mas que não estão disponíveis em nenhum acervo ou catalogados em bibliotecas as quais tivemos acesso, sendo eles *Veneficis* e o *De Spiritibus*. Apesar da falta de informações, podemos supor que Nynauld tenha vivido entre 1550 e 1650, devido ao ano de publicação do tratado *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers* (1615), as discussões propostas pelo escritor e a crítica realizada contra Bodin. Tais elementos sugerem uma contemporaneidade entre os autores e sustentam nossa posição acerca da localização temporal de Nynauld. O escrito em questão foi impresso por Nicolas Rousset, em Paris e posteriormente teve seu direito de impressão cedido a Jean Millot, responsável pela segunda edição da obra.

Jean de Nynauld dedicou sua obra ao cardeal e arcebispo de Sens, Jacques du Perron. O cardeal foi responsável por um grande número de escritos nos quais encontramos principalmente debates acerca da Teologia e Filosofia. Du Perron nasceu em Berna, no ano de 1556 e no decorrer de sua vida, já como integrante da Igreja Católica, estabeleceu uma relação com o rei Henrique III (1551-1589). Devido ao momento de crise religiosa e as grandes

tensões que a fé reformada causava na França, o cardeal atuou na conversão de calvinistas, recebendo por isso as graças de Henrique IV (1553-1610). No início do século XVII, Du Perron tornou-se arcebispo de Sens, onde posteriormente também desempenhou o papel de grão-capelão, envolvendo-se em diversas disputas teológicas. O católico veio a falecer em 1618, devido a uma retenção de urina (*Encyclopédie des gens du monde*, 1837, p. 737-738).

Esses aspectos da vida do cardeal podem nos indicar dois dos motivos para Nynauld ter dedicado seu tratado a essa personalidade. O primeiro, levando em consideração elementos contextuais que veremos no primeiro capítulo, foi o fato de Du Perron envolver-se com disputas teológicas, já que Nynauld se propôs a realizar uma análise da licantropia sob um olhar médico, mas levando em consideração as possibilidades propostas pela teologia. Além disso, um segundo ponto pode ser o envolvimento do cardeal com os reis franceses citados, já que poderia significar certa estabilidade e segurança, além de se apoiar na própria autoridade de Du Perron, devido às relações que ele mantinha. Como veremos em breve, os séculos XVI e XVII foram movidos por diversas disputas e, nesse campo de diferentes visões e categorizações de um mesmo objeto, munir-se e apoiar-se em determinadas figuras era de extrema importância e foi um movimento realizado pelos dois autores analisados.

Em seu tratado, podemos perceber que, por meio dos escritos de Aristóteles, Nynauld buscou tratar do tema da licantropia através do direito e da razão, de regras universais e concepções da medicina hipocrática e galênica, limitando a atuação dos seres infernais e negando a possibilidade do corpo humano transformar-se em fera. Segundo o autor, aqueles que afirmavam metamorfosear-se em lobo estariam sofrendo da doença chamada Licantropia Natural, que acometeu sujeitos como o próprio rei Lycaon, citado por Ovídio (*Metamorfosis*, 2003 [8 d.C], p. 201-206 [165-250]) como sendo o primeiro licantropo do mundo. Segundo o médico, tudo não passaria de ilusões, derivadas do desequilíbrio dos humores que poderiam ocorrer devido ao consumo de poções e unguentos e de uma má alimentação, os dois casos sendo agravados pela interferência demoníaca. Nesse sentido, Satã e os demônios não teriam poder suficiente para realizar obras reais, apenas imaginárias. Sendo assim, criticou aqueles que consideravam tal transformação possível e mais ainda, os que afirmavam que Deus concederia poder aos espíritos malignos, de forma a mudar sua própria criação.

Em posição semelhante a de Bodin, de julgamentos negativos a outros ofícios, o médico francês criticou aqueles que defenderam tais atos citados acima, principalmente os filósofos que, por desconhecimento da razão, afirmavam tais atrocidades. Para Nynauld, tudo poderia ser explicado através da natureza, desde os pequenos até os maiores eventos, por meio de uma análise que priorizava a razão, nada necessitaria ser atribuído a forças superiores.

Entretanto, Nynauld reconheceu que a Deus tudo era possível, mesmo que maravilhas fossem contra as explicações já estabelecidas pelas ciências, caso o Criador desejasse transformar um corpo em fera ou transportar a alma de um indivíduo, isso seria possível para Ele. Nesse caso, podemos perceber que o médico se manteve em uma posição segura, já que não negou nem a existência de demônios, nem a onipotência divina, o que iria contra os preceitos cristãos e poderia gerar a perseguição tanto do autor quanto da sua obra.

Como podemos perceber, o contexto no qual os escritores estão inseridos é de suma importância, já que é nele que encontramos: importantes guerras religiosas, que interferiram na liberdade de escrita dos pensadores da época; disputas filosóficas, nas quais localizamos uma crescente formação de novas filosofias além do humanismo, platonismo e aristotelismo, que influenciaram tanto a escrita dos autores quanto geraram novas fórmulas de manter autoridade e a hierarquia entre as doutrinas; e diversas discussões acerca das práticas mágicas e das possibilidades e impossibilidades da natureza. Ambos os autores se colocaram contra qualquer tipo de envolvimento com a magia, enquanto muitos outros, como veremos, defenderam que ao homem existiam milhares de possibilidades de ascensão a partir de meios mágicos. Ou seja, são questões que contribuíram para a formação dos discursos dos autores e que apareceram em seus escritos.

Ademais, quando estudamos o decorrer dos séculos XIV ao XVI, muitas vezes pesquisadores tratam de um Renascimento Italiano que irradiou para outros locais da Europa. Entendido por alguns como um período, influenciados em grande parte pelas postulações de Jacob Burckhardt, na obra *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio* (2009), esse Renascimento compreenderia um momento de renovação e de uma busca pela excelência que só poderia ser alcançada através de um retorno ao período clássico, a Antiguidade, depois de tempos de obscuridade que compreenderam a Idade Média. Entretanto, não enxergamos esse momento como um período, mas sim como um movimento do qual fizeram parte apenas uma parcela da sociedade, como apresentado por E. H. Gombrich no capítulo *The renaissance - period or movement?* (2006). Além disso, consideramos que houveram outros renascimentos ao longo da história, dentre eles o renascimento do século XII, que compreendeu os âmbitos educacionais, comerciais, culturais e científicos, do qual fizeram parte novas formas de saber.

Dentro desse movimento, encontramos a formação dos chamados humanistas, que fomentaram uma procura e leitura mais profunda acerca dessas obras clássicas, movimento que acabou por bater de frente com a escolástica e suas defesas de explicações gerais e utilização das *auctoritas* (BALL, 2006, p. 47). Esses indivíduos defendiam uma vida ativa, principalmente no quesito político e produziram um grande número de obras destinadas a

aconselhamentos, tendo como alvos principalmente os *podestàs* e os magistrados (SKINNER, 1996, p. 144). Nessas obras, podemos encontrar ideias de educação, comportamento e papéis a serem desempenhados frente ao príncipe.

Dentre os pontos mais importantes salientados por esses indivíduos, encontramos a *virtù*, uma qualidade que forneceria aos homens honra, glória e fama. Devendo ser constantemente buscada, ela serviria para, por exemplo, domar a Fortuna, deusa que poderia tanto contribuir para o sucesso de um indivíduo, quanto para o seu total fracasso. Sendo assim, esses indivíduos deveriam estar sempre preparados para os infortúnios daquela que poderia colocar os mais dignos homens na completa escuridão e esquecimento (SKINNER, 1996, p. 140). Para a obtenção da *virtus*, era importante que os sujeitos tivessem uma boa educação. Sendo assim, esses humanistas também produziram tratados e conselhos pedagógicos, nos quais defendiam o estudo dos *studia humanitatis*, do qual faziam parte as disciplinas de gramática, poesia, retórica, matemática, música, história, filosofia moral, filosofia natural e muitas outras que serviriam para preparar os sujeitos para o mundo.² O conhecimento dessas disciplinas era muitas vezes adquirido a partir de uma peregrinação acadêmica, na qual os sujeitos buscavam aprender com os melhores professores de cada área, o que implicava custos altos, só sendo possível através de famílias ricas ou patrocínios. Com isso, esses indivíduos poderiam responder a qualquer chamado da Fortuna, além de atuar de forma prática no mundo, modificando a própria natureza, através principalmente da magia natural.

Além disso, como citado, esses indivíduos demonstraram um grande apreço pela Antiguidade e os mais diversos autores aos quais tiveram acesso. Entretanto, eles acreditavam que, até aquele momento, esses escritos não haviam sido estudados de uma maneira correta, já que a circulação das obras se dava principalmente através de traduções medievais, consideradas por eles como inferiores. Com isso, esses sujeitos viram a necessidade de realizar suas próprias traduções a partir de textos originais e de métodos que até então não eram utilizados. Os postulados desses indivíduos invadiram todas as áreas de conhecimento, inclusive a medicina e o direito, elemento que pode ser notado nas obras dos franceses aqui estudados e que foi de extrema importância para os séculos XVI e XVII.

Acerca desses autores e seus tratados, encontramos um número diverso de leituras. Nynauld foi quase sempre citado brevemente e apenas salientada sua posição contrária a

² Não é de se espantar que, neste período, encontramos um grande número de indivíduos polímatas, que dominavam os mais diversos temas, dentre os quais podemos citar Leonardo da Vinci (1452-1519), Thomas More (1478-1535), Francis Bacon (1561-1626), John Dee (1527-1608/9) e vários magos naturais que citaremos ao longo do trabalho.

licantropia e as afirmações de Bodin, como na obra de Stuart Clark (2006). No livro de Sabine Baring-Gould (2003 [1865]), encontramos a explanação de alguns casos apresentados por Nynauld em sua obra e o autor aprecia as postulações do médico principalmente devido à sua negação da possibilidade real da transformação. Christine Orobítg (2015, p. 565) apresentou as posições de “Nyhauld” contra as postulações de Bodin e em síntese afirmou que o médico negou a possibilidade de transformação da essência das coisas, a não ser pela ilusão. Ou seja, até o momento e a partir das obras às quais tivemos acesso, o médico foi normalmente citado junto a outros que têm posição semelhante, mas sua obra não foi de fato analisada. Um dos motivos dessa escassez de pesquisas pode ser devido a falta de informações sobre a vida de Nynauld. Por isso, um dos nossos objetivos é justamente reconstruir quem foi o autor a partir do seu discurso como um todo, incluindo suas influências, defesas e críticas, não levando em consideração somente sua postura contra a metamorfose.

Bodin recebeu uma maior atenção por parte de pesquisadores. Em Clark (2006), encontramos passagens específicas sobre a demonologia do autor e comparações com o discurso de outros escritores do período. Alguns casos do tratado do jurista são trabalhados e debatidos por Claude Lecouteux (2005), para corroborar sua visão acerca da letargia. Baring-Gould (2003 [1865], p. 50) também apresenta eventos citados por Bodin, entretanto, afirma que mesmo que o autor buscasse transparecer autoridade sobre o assunto, suas fontes eram totalmente mentirosas. Orobítg (2015, p. 564-565) apresentou posições de diferentes demonólogos, inclusive do jurista francês, sua defesa da licantropia como real e a preocupação de Bodin em não contradizer totalmente o *Canon Episcopi*. As visões citadas acima são recorrentes nos trabalhos que tratam dos dois autores. Outros escritores também produziram obras específicas sobre Bodin, diferentemente dos citados acima. Campagne (2018), analisa como os tratados do jurista e de Maldonado inserem-se no contexto das guerras de religião, fazendo interessantes considerações do decorrer da vida dos autores e suas principais influências.

Blair (2017) realiza um estudo sobre Bodin, no livro já citado acima. A autora trata das obras e a relação dos escritos com a ciência no renascimento, apresentando detalhadamente o tratado *Universae naturae theatrum*, entretanto, estabelece diversos pontos entre este e os demais escritos do jurista. Com isso, podemos perceber que suas produções apresentaram uma grande preocupação com a ordem da república e como ela deveria ser novamente restabelecida, devido a instabilidade nas quais os séculos XVI e XVII encontravam-se. Para isso, o jurista tratou, no caso da obra analisada por nós, em como os sujeitos envolvidos com práticas mágicas, de qualquer tipo, devido a sua impiedade, fariam

com que toda uma comunidade enfrentasse a ira divina, na forma de pestes, fomes e guerras. Com esse objetivo, Bodin realizou uma escrita repleta de relatos orais, citações de obras antigas e histórias adquiridas desde sua formação, montando o que Blair chama de livros de lugares comuns, para defender suas ideias e provar sua visão de que o mundo e o ser humano estavam em constante ligação com espíritos bons e maus.

Já Howell A. Lloyd (2017) produziu uma biografia de Bodin, descrevendo o decorrer da vida do jurista, frisando sua educação e influências desde a ida para o mosteiro carmelita. Também trata do seu contato com as ideias humanistas, seu interesse pelo direito e as tentativas de sucesso profissional, nas quais o jurista não obteve tudo aquilo que desejou. Lloyd apresentou as produções de Bodin e os contextos nas quais se inseriram. Entretanto, assim como Blair, o autor realiza o mesmo movimento alertado por Campagne em seu livro, considerando como exatas informações que podem não ser sobre o Jean Bodin o qual estudamos. Sendo assim, podemos perceber que muitas questões sobre a vida do autor ainda estão em aberto, novamente, o estudo do seu tratado revela uma chance de conhecer mais sobre Bodin a partir dos seus discursos.

Buscamos analisar os escritos de Bodin e Nynauld de forma qualitativa, utilizando a dimensão prática da História Cultural. Tais concepções são apresentadas principalmente por Roger Chartier no livro *A História Cultural – entre práticas e representações* (2002). A partir do trabalho de Chartier, observamos como por meio dos textos foram historicamente produzidos sentidos e significações, buscando “reconhecer as estratégias através das quais autores e editores tentavam impor uma ortodoxia do texto” (CHARTIER, 2002b, p. 123). De Stuart Clark (2006, p. 17) usufruímos do cuidado na análise das crenças, com uma interpretação não focada na possibilidade ou não de determinados eventos, mas sim em uma abordagem “internalista” com atenção aos padrões de pensamento dos sujeitos. Ademais, compartilhamos de sua preocupação com os discursos e as razões as quais moviam os escritores que falaram sobre demonologia e, no nosso caso, também da licantropia. Além dos autores citados, também tomamos como inspiração Carlo Ginzburg, o qual realiza uma leitura filológica de suas fontes, de forma lenta e detalhada, resultando em uma grande análise, como forma de retirar o máximo possível, a partir do que é proposto, do aporte documental (ESPADA LIMA, 2006. p. 317-318).

Além disso, utilizaremos da História Cultural e das formulações teóricas de Roger Chartier principalmente as noções de práticas, representações e discursos. Também faremos o uso das concepções de Stuart Clark (2006), advindas da virada linguística e dos novos entendimentos acerca da importância da linguagem para a análise de crenças, como a

licantropia e a atuação demoníaca enquanto produtoras de efeitos concretos no mundo. Segundo Chartier (2002b, p. 16-17), um dos principais objetivos da História Cultural é identificar a forma pela qual diferentes realidades sociais são construídas, em diferentes lugares, séculos e contextos. O mundo social é então permeado por classificações, delimitações e divisões que organizam a vida daqueles que pertencem a determinada comunidade, formam sua percepção sobre o real e incorporam a ela sentido. Tais representações do mundo social são, muitas vezes, construídas para o interesse do grupo que as formou e, para isso, são utilizados diversos discursos permeados por estratégias e práticas. Para Chartier (2002b, p.17), esses elementos “tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas”.

Nesse meio, podemos encontrar um campo de disputas e competições que envolveram Jean Bodin, representando a área do direito e Jean de Nynauld, na medicina. O que pode ser chamado de “lutas de representações” (CHARTIER, 2002b, p.17.), nas quais cada grupo tenta implementar suas percepções e valores nas concepções gerais de mundo. Nesse caso, encontramos o discurso de um jurista, humanista e defensor de muitos dos preceitos platônicos, comparado com o de um médico, aristotélico e perpetuador das noções de causa e efeito. Ambos pretendiam que seus discursos fossem adotados e utilizaram-se de diferentes estratégias, seja criticar abertamente seu oponente ou munir-se de um grande número de argumentos diversos.

Tais obras também visaram a produção de práticas e representações acerca dos assuntos que propuseram. Ou seja, ambos os autores construíram uma visão acerca da licantropia e uma imagem do licantropo, assim como da atuação de Satã e dos demônios na metamorfose de homens e mulheres em lobo. Como veremos, foram visões muitas vezes discordantes, que buscaram também um tratamento daqueles envolvidos seja com a metamorfose ou com ligações demoníacas. Suas postulações poderiam ou não ir de encontro com as falas de outros pensadores do mesmo ou de outros períodos, entretanto, foram carregadas de especificidades, já que falamos de construções e descontinuidades de diversas trajetórias históricas (CHARTIER, 2002b, p. 27), nas quais a licantropia e a demonologia foram inseridas.

Por isso, buscamos, a partir da História Cultural, compreender os discursos promovidos pelos autores de acordo com as suas especificidades e os meios de produção nos quais se inseriram. Além de compreender seus princípios e objetivos, que buscaram o controle e a ordenação do que deveria ou não ser considerado realidade (CHARTIER, 2002a, p. 77).

No caso da crença em lobisomens e da demonologia, o estudo dos autores demonstra as relações simbólicas de força, que vão aceitar ou negar, de acordo com certos princípios, o desenvolvimento das modalidades do fazer-crer (CHARTIER, 2002a, p. 95).

Já o uso da linguagem se fez necessário para compreender de que forma a transformação em lobo e a atuação dos demônios foram demonstradas e explicadas pelos sistemas gerais de significados que determinada sociedade construiu e por meio deles autorizou tais crenças. Essas noções foram aplicadas por Stuart Clark no estudo da bruxaria, mas podem ser utilizadas também em nossa análise. De fato, segundo o autor, “a linguagem autoriza qualquer tipo de crença” (CLARK, 2006, p. 27). A nosso ver, isso se dá devido a forma como diferentes grupos representaram e explicaram a licantropia e como a inseriram em diversos sistemas gerais de significados, fazendo com que a crença se tornasse parte experienciada do cotidiano.

Sendo assim, buscamos a partir da linguagem demonstrar como a licantropia e sua relação com a demonologia promoveu ações significativas no mundo e nas sociedades em que se desenvolveu. A crença na transformação de seres humanos em lobo e na intervenção demoníaca constituiu a realidade, por meio das circunstâncias linguísticas que lhes permitiriam ter diversos significados. Já que “o que é real, para seus usuários, sobre o mundo, é a questão de que tipos de afirmações de parcelas da realidade sua linguagem lhes permite fazer com sucesso” (CLARK, 2006, p. 31). Por isso, consideramos que a abordagem cultural, junto às concepções de linguagem tratadas acima, contribui para o entendimento dos discursos, práticas e representações encontrados nos tratados dos autores franceses Bodin e Nynauld.

Com base no que foi apresentado acima, trataremos no primeiro capítulo do contexto no qual os escritores analisados estavam inseridos a partir da ótica dos ofícios. Além de uma apresentação da França nos séculos XVI e XVII nos âmbitos políticos, sociais e religiosos. Nesse caso, salientando a Igreja Católica e as confissões de fé, as perseguições aos heréticos e as discussões acerca da bruxaria. Aliada aos locais de formação e ao desenvolvimento de ideias dentro desses lugares e como estas influenciaram os âmbitos citados acima. Para isso, tratamos das universidades, da formação das disciplinas e dos papéis desempenhados por Nynauld e Bodin, além de como os eles buscaram estabelecer hierarquias e disputas de autoridade, numa tentativa de categorizar o mundo a partir da ótica dos seus próprios grupos.

No segundo capítulo, temos como foco o debate acerca da demonologia e licantropia, tanto na época dos autores estudados quanto análises recentes acerca dos temas. Nesse caso, na primeira parte do capítulo apresentamos escritores dos séculos XVI e XVII que trataram das crenças em lobisomens e demônios, buscando visões diversas sobre tais fenômenos. Com

isso, veremos que no período estudado não encontramos uma única forma de interpretar esses eventos. Até mesmo dentro de um campo, com indivíduos que partilhavam de uma mesma formação e leram textos iguais, encontramos discordâncias. Por exemplo, enquanto Bodin defendeu a transformação em lobo, Henry Boguet, também jurista, criticou essa posição, interpretando o que os acusados de licantropia confessavam como ilusões e não metamorfoses verídicas. Debates como este se fizeram presentes tanto na área do direito quanto da medicina, como veremos em breve.

Já na segunda parte do capítulo, buscamos analisar as percepções de escritos dos séculos XX e XXI e a forma como os estudos compreendem casos passados de licantropia. Dentre esses autores, podemos formar dois grandes blocos. No primeiro apresentaremos a interpretação da metamorfose enquanto fruto da imaginação, doenças mentais, irracionalidade humana e algo que é cientificamente impossível. Visão defendida por escritores como Jean Delumeau, Jane P. Davidson, Homayun Sidky e outros. Por isso, chamaremos esses indivíduos de racionalistas, já que seguem uma lógica científica atual em detrimento de concepções e experiências vividas pelos sujeitos de cada época. Essa abordagem carece de uma análise cultural, a qual encontramos no segundo bloco. Nesse último grupo, influenciados principalmente pela virada cultural e linguística que ocorreu na década de 1970, os autores trazem consigo novas concepções de verdade a partir da linguagem utilizada pelos indivíduos e suas formas de enxergar e atuar no mundo. Pensando a crença na metamorfose de forma cultural, ou seja, partindo das experiências vividas pelos sujeitos e nas suas próprias explicações sobre os eventos, esses pesquisadores nos mostram um frutífero caminho a seguir. Dentre os quais podemos citar Carlo Ginzburg, Claude Lecouteux, Christine Orobitch e outros.

No terceiro e último capítulo faremos a análise dos tratados de Jean Bodin e Jean Nynauld, apresentando suas principais influências e a forma como os autores desenvolveram suas ideias. Podemos estabelecer, a partir da exposição de seus discursos, diversos elementos passíveis de serem ligados a outros escritores antigos e contemporâneos a eles, assim como muitas discordâncias e críticas que perpassaram a disputa de categorização da licantropia. Ao final, é possível perceber que mesmo que o cerne do pensamento dos autores fosse diferente, pois um negou a atuação dos demônios e a metamorfose em lobo enquanto o outro defendeu essa realidade, alguns elementos e discussões que perpassam os séculos XVI e XVII acabaram sendo tratados pelos autores de forma semelhante. Isto pois esses autores estavam inseridos dentro de um universo mental no qual existiam possibilidades e impossibilidades, impostas até mesmo sobre aqueles que buscavam o poder de criar representações sobre tudo e

todos. Mas para chegar em tais discussões, começaremos com a contextualização da França e dos ofícios desempenhados por Bodin e Nynauld.

2 Uma breve contextualização do saber

Tendo em mente que nos séculos nos quais se inserem nossos autores e suas publicações, as formações acadêmicas já se encontravam em grande medida padronizadas, ou melhor, institucionalizadas, com cursos específicos destinados ao direito e a medicina, tomamos como importante realizar uma contextualização da estruturação desses espaços de estudo e de saber, que iniciaram a partir dos séculos XI e XII e se desenvolveram ao longo dos anos seguintes³. Se fez importante esse percurso pois diversos elementos que passaram a fazer parte desses locais e dos seus currículos perduraram até o período de Jean Bodin e Jean de Nynauld. Além disso, a partir da formação das universidades⁴ também conseguimos notar movimentos frente a questões importantes, como a atuação dos seus integrantes nas mais variadas disputas religiosas, filosóficas, de autoridade e de conhecimento que perduraram por diversos séculos. Com isso, podemos perceber que diferentes ofícios buscaram definir fenômenos diversos, a partir de suas posições sociais, e firmar-se enquanto ordenadores da realidade. Como veremos no capítulo dois e três, esse movimento foi realizado também pelos autores aqui estudados.

Cabe-nos, nesse sentido, analisar a formação das universidades, principalmente aquelas em território francês e o desenvolvimento das disciplinas. Os principais cursos eram o direito, a medicina e a teologia e como nossos autores dialogaram, de alguma forma, com as três áreas, torna-se imprescindível a trajetória destes campos e como podemos enxergar suas modificações e continuidades ao longo dos séculos, discernindo quais eram as atuações desses sujeitos e como eles se portavam em sociedade.

2. 1 Em prol da cura: práticas médicas e a formação universitária

A prática do cuidado e da cura de indivíduos que apresentavam alguma patologia desenvolveu-se assim como os seres humanos. Ao longo dos séculos, diferentes foram as formas de explicar os motivos pelos quais os sujeitos adoeciam e quais os procedimentos a serem tomados para que a saúde fosse restabelecida. Na antiguidade grega podemos encontrar os pais fundadores da medicina, ou nesse caso, os deuses.

³ Temos conhecimento de que existiram tanto na Antiguidade quanto no Medievo o desenvolvimento de escolas e grupos de ensino, entretanto, nesse caso, estamos nos referindo às instituições permeadas por estatutos, organizações e hierarquias acadêmicas que, como trata Ruy Afonso da Costa Nunes (1979, p. 171), são características deste momento histórico, fazendo parte e tendo início neste período e carregando elementos deste contexto e desenvolvimento, imprescindivelmente diferente de outros.

⁴ Entendemos a universidade como uma associação de pessoas, uma corporação de indivíduos do qual faziam parte professores, alunos e outros possíveis funcionários, as quais se destinavam ao estudo das artes, medicina, direito e teologia (COSTA NUNES, 1979, p. 178).

No período clássico (a Grécia dos tempos heróicos), encontramos Apolo, o Deus da Medicina. Ele enviava as doenças para a Terra e só ele podia afastá-las. Apolo curava os males com a raiz da peônia (planta silvestre das montanhas do Sul da Europa), o que explica o uso da expressão "Filhos de Peônia", aplicada aos praticantes da Medicina. (HEGENBERG, 1998, p. 20)

A prática da cura teria sido ensinada a Quíron, filho de Saturno, que repassou os ensinamentos a Esculápio⁵. Depois da morte, o pupilo de Quíron foi adorado como o deus da medicina nos templos chamados Asclépias, locais nos quais a medicina era praticada por sacerdotes, que cultuavam a divindade citada acima. Nesses templos, aqueles que procuravam tratamento passavam a noite e, a partir dos sonhos que tinham durante a estadia naquele local, interpretações eram realizadas pelos praticantes de medicina e determinado tratamento era realizado (BYNUM, 2011, p. 17).

Durante a Idade Média, com o advento do cristianismo, a prática médica passou a ser localizada nos mosteiros, até que sofreu um processo de laicização e normatização que, em última instância, resultou na formação das universidades. Mas antes dessa mudança, a medicina foi praticada principalmente em albergues (que depois foram transformados em hospitais⁶) que visavam o tratamento de peregrinos. Nesse caso, o médico sem formação religiosa, que era comum até então, perdeu o espaço da prática para os religiosos que acreditavam ter uma obrigação moral de cuidado dos doentes sem cobrar remunerações (MARGOTTA, 1998, p. 77).

A preocupação com a saúde daqueles que faziam parte de uma mesma comunidade religiosa pode ser notada na ordem dos monges beneditinos, que desenvolveram um sistema de cuidados pelos quais todo doente deveria ser submetido em prol da sua cura. Nos mosteiros da ordem foram criadas diferentes enfermarias que recebiam indivíduos de acordo com suas posições sociais. Dentre elas encontramos as “enfermarias para os monges (*infirmarium*), para os ricos e aristocratas (*domus hospitum*) e para os pobres e peregrinos (*hospitale pauperum*)” (ALMEIDA, 2009, p. 39). Delas faziam parte salas de banhos, jardins com ervas medicinais, espaços para doentes graves, depósitos de medicamentos e salas próprias para os médicos. Uma marca dessa prática médica cristã nos mosteiros foi a consideração de que a doença era um castigo divino, devido tanto a pecados terrenos quanto a transgressões que remetem a queda de Adão e Eva do paraíso. Sendo assim, havia a necessidade de que o acometido

⁵ O brasão de Esculápio é utilizado até os dias atuais como símbolo dos cursos de medicina.

⁶ Dentre os primeiros hospitais, podemos citar o construído por São Basílio em Cesareia, em 370 e outro erguido em Roma, em 400 (MARGOTTA, 1998, p. 77).

apresentasse arrependimento e, aliado aos cuidados médicos, também realizasse uma série de orações (ALMEIDA, 2009, p. 41).

Além disso, durante o medievo foram fundadas diversas escolas de medicina. Dentre elas a que deu origem à Universidade de Montpellier, na França. Dela fizeram parte sujeitos de diferentes partes da Europa e também de fés variadas, como hispanicos, árabes e judeus⁷. Essa diversidade, segundo Cybele Crosseti de Almeida (2009, p. 40), sugere que a escola não estava sob controle episcopal, como muitas outras. Entretanto, é importante frisar que, independentemente do seu controle, de uma forma geral, esses locais de ensino médico promoveram a preservação e a reprodução da cultura clássica, nesse caso, principalmente das obras de Hipócrates e Galeno. Como veremos em breve, essa utilização perdurou até os séculos XVI e XVII, marcando a prática médica de Jean de Nynauld.

Dentre os famosos médicos deste período, podemos citar Roger Bacon (1214-1292) e Alberto Magno (1290-1380), ambos indivíduos cristãos que escreveram sobre a prática médica. O primeiro, um franciscano, desenvolveu a teoria da longevidade da vida. Nela, Bacon, que lecionou por muitos anos na Universidade de Paris, uniu a alquimia e a teoria dos humores como meios de melhorar a vida dos seus contemporâneos (MORAES, 2017, p. 187). Entretanto, ambos os autores apresentaram influências mágicas que preocuparam seus pares, principalmente autoridades cristãs. Dentre elas podemos citar as obras *Picatrix* e *De radiis*, de al-Kindi. A primeira, traduzida para latim em 1256, cuja autoria remete ao matemático al-Madjriti, teve ampla circulação. A obra influenciou de forma prática vários magos renascentistas, dentre eles Marsilio Ficino, do qual falaremos em breve, e conta com uma grande diversidade de instruções para a fabricação de talismãs a partir das influências e das disposições dos planetas. A partir essas confecções, seria possível:

despertar o amor (duradouro) ou a união entre duas pessoas, obter a proteção dos grandes ou o respeito dos servos, aumentar a riqueza e o comércio, trazendo boa sorte a uma cidade, destruindo um inimigo ou uma cidade, impedindo a construção de um prédio, libertando um prisioneiro de sua prisão, expulsando um homem de sua casa, separando amigos, fazendo com que alguém incorresse na ira do rei, assegurando pescadores uma boa captura, colocando escorpiões em fuga, curando feridas, garantindo o sucesso (financeiro) de um médico, aumentando colheitas e plantas, curando muitas doenças, etc.⁸ (COULIANO, 1987, p. 118, tradução nossa)

⁷ Os judeus desempenharam um grande papel na medicina durante a Idade Média, principalmente antes da perseguição promovida pelas cruzadas, ou seja, até por volta do século XI. Muitos médicos judeus trataram de membros da aristocracia laica e eclesiástica (ALMEIDA, 2009, p. 40). Dentre os nomes mais conhecidos entre esses sujeitos, podemos citar Moisés Maimônides (1135-1204).

⁸ [...] *arousing (lasting) love or union between two people, obtaining the protection of the great or the respect of servants, increasing wealth and commerce, bringing good luck to a city, destroying an enemy or a city, preventing construction of a building, releasing a prisoner from his prison, evicting a man from his home, separating friends, causing someone to incur the king's wrath, assuring fishermen a good catch, putting*

Já a obra de al-Kindi conta com teorias sobre raios estelares e radiações universais, que muito provavelmente influenciaram os magos posteriores nas suas postulações acerca das correspondências ocultas e das influências astrais, assunto pelo qual Bacon apresentou grande curiosidade. *De radiis* foi traduzido para o latim no século XII, e a defesa do autor na obra foi a de que “cada estrela tem sua própria natureza, que se comunica com o mundo circundante por meio de raios”⁹ (COULIANO, 1987, p. 119, tradução nossa). Nesse quesito, a força e a qualidade que os raios chegariam a determinadas substâncias variavam de acordo com as suas propriedades intrínsecas, que deveriam ser levadas em consideração por aquele que buscava prender esses elementos em determinado objeto. Além disso, al-Kindi apontou que tudo que existe no universo emitiria radiação o tempo inteiro, até mesmo as emoções dos homens, que através do *spiritus ymaginarius*, teria o poder de influenciar coisas externas (COULIANO, 1987, p. 121). Segundo o autor,

quando o homem concebe uma coisa material pela imaginação, essa coisa adquire uma existência real de acordo com a espécie no espírito fantasmático (*spiritus ymaginarius*). Além disso, esse espírito emite raios que movem as coisas externas, assim como o faz a coisa cuja imagem é.¹⁰ (AL-KINDI, V, p. 95-97 apud COULIANO, 1987, p. 121, tradução nossa).

Como veremos em breve, no meio mágico a utilização da imaginação tornou-se, nos séculos XVI e XVII, ainda mais importante.

Fora das instituições de ensino nas quais encontramos os autores citados acima, a prática médica foi executada de diferentes maneiras. Stuart Clark (1983, p. 69), em um estudo sobre a cultura popular francesa, apresenta visões comuns que encontramos na historiografia acerca dos ambientes populares e, em consonância, da cura nesse meio. Em concepções de Febvre e Mandrou, por exemplo, encontramos a percepção que, os camponeses, devido a sua incapacidade de dominar o ambiente no qual viviam e por não entenderem até mesmo o funcionamento da sua própria saúde, acabavam por sofrer uma grande diversidade de infortúnios e de empregá-los a fatores irracionais e perigos imaginários, como demônios. Isso faria com que a cultura popular fosse marcada por um “sistema de sobrevivência” (CLARK, 1983, p. 70), uma busca por segurança e, no caso do que estamos falando, da saúde. Por isso,

scorpions to flight, healing wounds, ensuring the (financial) success of a doctor, increasing harvests and plants, curing many diseases, etc. (COULIANO, 1987, p. 118).

⁹ [...] is that each star has its own nature, which it communicates to the surrounding world by means of rays. (COULIANO, 1987, p. 119).

¹⁰ [...] when man conceives of a material thing through imagination, this thing acquires an actual existence according to the species in the phantasmic spirit (*spiritus ymaginarius*). Also this spirit emits rays which move external things just as does the thing whose image it is. (AL-KINDI, V, p. 95-97 apud COULIANO, 1987, p. 121)

o corpo era visto sob um aspecto mágico e a sua incerteza foi soterrada por rituais que tentavam amenizar o desconhecimento desses sujeitos.

Entretanto, discordamos das visões racionalistas dos autores apresentados, que analisam períodos e indivíduos com fitas métricas posteriores e concepções de mundo que tornam essas percepções teleológicas, com o aponta Clark (1983, p. 72). Segundo essa visão, como trata o autor (CLARK, 1983, p. 81, tradução nossa) “Rabelais e seus contemporâneos são, portanto, julgados em termos de padrões de racionalidade que nenhum deles poderia atingir”¹¹. As lógicas apresentadas por aqueles que viveram séculos atrás eram racionais e faziam parte da realidade desses sujeitos, que construíram a mesma com base nas suas experiências. Os curandeiros e curandeiras, pessoas as quais os enfermos buscavam quando estavam doentes, desempenhavam um grande papel nas práticas de cura dessa cultura popular, não por realizarem uma falsa sensação de melhora, mas porque eram considerados aptos para tal. Sendo assim, esses sujeitos, para além dos médicos formados, eram diariamente procurados por indivíduos e estabeleciam diferentes práticas de cura. Entretanto, devido aos autores estudados aqui, cabe-nos voltar para o ambiente no qual Jean de Nynauld obteve a formação de doutor em medicina, mas frisamos as atuações fora desses espaços e a sua importância.

Antes da formação das corporações de médicos, diferentes escolas livres formaram praticantes de medicina, entretanto foi somente no final do século XII e início do XIII que encontramos estatutos que passaram a organizar burocraticamente esses locais e posteriores universidades com cursos específicos para a prática médica (COSTA NUNES, 1979, p. 174). Nesses espaços, como cita Almeida (2009, p. 45), principalmente entre o final do século XIII e o início do XV, ocorreram também diversas tentativas de criação de uma normatização na formação de médicos e cirurgiões. Foi com o desenvolvimento desses estatutos que encontramos a marginalização daqueles que não frequentaram as universidades e realizaram todas as etapas necessárias, ou seja, dos que não faziam parte da corporação dos médicos. Em Montpellier, por exemplo, a prática médica foi estritamente proibida para aqueles que não passaram por exames e estágios determinados (ALMEIDA, 2009, p. 47), o que fez com que as mulheres, que eram proibidas de entrar em certas universidades, fossem impedidas de atuar de maneira semelhante às dos homens.

Entretanto, a marginalização das mulheres não significou que elas não ocuparam esse mundo. Segundo Almeida (2009, p. 45), essas praticantes eram incorporadas de uma maneira

¹¹ *Rabelais and his contemporaries are accordingly judged in terms of standards of rationality which none of them could meet.* (CLARK, 1983, p. 81).

subordinada, mas não inexistente. No século XVI, por exemplo, na cidade de Tours, eram as mulheres que tratavam daqueles que não conseguiam atendimento em hospitais e de crianças abandonadas. As mulheres religiosas também desempenharam um grande papel na cura de doentes, podemos citar como exemplo aquelas que atuaram no Hôtel de Dieu, em Paris. Entretanto, como aponta James R. Farr (2008, p. 152, tradução nossa), nesses locais, mesmo que “O trabalho era administrado e governado por mulheres, esses homens não permitiam o reconhecimento claro da enfermagem como vocação ou profissão”¹². Nesse caso, o autor se refere a médicos e escritores homens que falavam da atuação feminina.¹³

Mas não foi somente nessa relação entre formados e trabalhadores informais que as distinções passaram a se aplicar. Como aponta Almeida (2009, p. 45), dentre os universitários foram construídas diferenciações. Esses sujeitos, depois de saírem dos centros de ensino, poderiam atuar como médicos, cirurgiões e boticários. A principal diferença entre os dois primeiros era a forma como trabalhavam, o primeiro reservado às análises de doenças e tratamento a partir da teoria presente nos livros, ou seja, analisando a aparência, sintomas e possíveis causas, sem tocar nos doentes.¹⁴ Já os cirurgiões eram responsáveis por meios mais invasivos, tratando de feridas, machucados expostos e promovendo determinadas cirurgias, sendo por isso considerados inferiores aos outros (KIECKHEFER, 2014, p. 61).¹⁵ Por fim, os boticários produziam e vendiam os mais variados medicamentos, muitas vezes aliados a médicos que prescreviam receitas (FARR, p. 148). Estes não estavam isentos de críticas de, por exemplo, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), que afirmou que os boticários misturavam uma diversidade de especiarias sem conhecimento algum de suas eficácias, mentiam sobre pesos e composições para lucrar e vendiam remédios estragados, se aproveitando daqueles que buscavam a cura para suas doenças (BALL, 2006, p. 176-177).

Na diferenciação entre médicos e cirurgiões, encontramos o que Almeida (2009, p. 46) chama de distinção do que seria uma *ars scientifica*, destinada a medicina teórica e uma *practica usualis*, relegada a medicina empírica, ou seja, o âmbito prático da medicina, o contato com o paciente. Essa última, além de associada aos cirurgiões, era também atribuída

¹² *The work was administered and governed by women, and these men allowed no clear recognition of nursing as a vocation or a profession.* (FARR, 2008, p. 152).

¹³ Outras foram as formas e tentativas e desvalorização ou exclusão das mulheres do meio médico, que podem ser vistas na obra de James Farr (2008, p. 162) e que remontam, segundo o autor, a masculinização do trabalho, nesse caso da medicina, no qual o gênero feminino foi constantemente considerado inapto para realizar determinado ofício, mesmo que provassem o contrário.

¹⁴ Esses indivíduos realizavam uma promessa denominada juramento hipocrático, na qual garantiam que jamais utilizariam uma faca em seus pacientes (BALL, 2006, p. 61)

¹⁵ A visão de que aqueles que trabalhavam com a parte prática dos procedimentos médicos eram inferiores não foi uma particularidade desse ofício. Segundo Farr (2008, p. 147), na França moderna era comum a ideia de que eram inferiores aqueles que detinham ofícios nos quais dependiam das mãos.

aqueles que praticavam atividades de cura mesmo não tendo formação e, indo além, aqueles que associavam tais práticas a meios considerados supersticiosos pelos teóricos.

Como exemplo, podemos citar as práticas referentes a Portugal nos séculos XVI e XVII, local no qual tanto praticantes de medicina quanto a população acreditavam que as doenças poderiam ser fruto de diferentes causas, dentre elas “um aviso ou um castigo divino diante do relaxamento dos cuidados com a alma, como uma manifestação de espíritos diabólicos ou como o resultado de uma agressão mágica” (BETHENCOURT, 2004, p. 73-4). As chamadas curandeiras, citadas anteriormente, não lidavam somente com esse tipo de adversidade. Como aponta Ball (2006, p. 85), as funções sociais dessas mulheres (e também de homens), iam da cura até a procura de bens perdidos ou roubados, previsões do futuro e de guerras, proteções contra espíritos, azar ou doenças e dezenas de outros infortúnios que assolavam a vida de diferentes indivíduos. Aqueles que realizavam tais atividades poderiam ser considerados pela população tanto sábios quanto feiticeiros, de acordo com o sucesso de suas ações ou a possível ameaça a determinada comunidade.

Na prática, tanto em Portugal quanto na França esses sujeitos se utilizavam de remédios empíricos, ou seja, ervas, pomadas, poções e outros elementos semelhantes, combinados com rituais cristãos – sinal da cruz, nomes santos, objetos sagrados, etc. – e também da magia considerada pagã – símbolos de Salomão, invocação de demônios, etc (FARR, 2008, p. 149). Meios que foram considerados supersticiosos pelos médicos das universidades. Além disso, esses indivíduos poderiam reivindicar seu dom de cura como advindo de algum elemento especial, como a revelação divina (BETHENCOURT, 2004, p. 84). Esse foi um dos pontos que enfureceu determinados escritores, o juiz Pierre de Rosteguy de Lancre (1553-1631), por exemplo, defendeu a existência de quatro tipos de curandeiros, dois deles devendo ser perseguidos. Os dois primeiros eram aqueles que tinham o dom divino da cura e os que devido a sua santidade poderiam curar por meio da oração. Já aqueles que deveriam ser abominados eram os que falsificavam essa aptidão e os mágicos, encantadores e bruxas que utilizavam o poder do Diabo para promover tratamentos (FARR, 2008, p. 150). Como mostra Farr (2008, p. 151), tal visão sobre esses sujeitos promoveu a perseguição de um grande número de curandeiros, principalmente mulheres.

Mas o fato é que, assim como demonstra Bethencourt, existia uma gama enorme de pessoas que podiam e praticavam diferentes meios de cura. Como mostra Farr, o processo de profissionalização, ou seja, a concepção que temos de uma profissão era incompleto no início

da época moderna, o que contribuiu ainda mais para as práticas citadas.¹⁶ Por isso devemos ter em mente que os sujeitos que praticavam determinados ofícios detinham uma “competência ocupacional específica, uma liberdade em disciplinar o exercício da profissão e uma autonomia no relacionamento com sua própria clientela”¹⁷ (FARR, 2008, p. 159, tradução nossa), que poderia ser derivado de instrução acadêmica ou não. Fora desse espaço, até mesmo entre aqueles que frequentavam a universidade, ou seja, os médicos, cirurgiões e boticários, eram procurados sem grandes distinções perante a população que ansiava por tratamento.

Devido a isso, uma preocupação com a invasão da sua área pode ter levado os médicos a buscarem formas de se destacar visualmente do resto da população. Segundo Farr (2008, p. 151), era comum que aqueles formados e pertencentes a corporações vestissem mantos longos, luvas amarelas, anéis de ouro, chapéus suntuosos e outros acessórios distintos. O que não era atípico, já que estamos falando de um período no qual a honra, posição social e reconhecimento eram extremamente importantes, vide as concepções humanistas as quais citamos anteriormente. Esse foi um dos elementos que levou, segundo Farr (2008, p. 160, tradução nossa), médicos como o francês Andre Du Breil¹⁸, no século XVI, a chamar os praticantes não licenciados de “ignorantes, sujos, sem instrução ou mal educados, socialmente desclassificados e moralmente suspeitos, o oposto do cirurgião correto que possuía “estudos, princípios e caráter””¹⁹.

Esse movimento gerou diferentes ações. Mas cabe ressaltar que ao longo dos séculos houve essa constante atuação dos médicos formados para que aqueles que não frequentavam as universidades fossem proibidos de praticar a medicina e em determinados locais esse pedido foi atendido. Em 1558, por exemplo, o Parlamento de Paris tomou a decisão legal de renovar as proibições legais que já existiam acerca dos médicos não licenciados. Nesse caso, esses indivíduos receberam a denominação de “empíricos” e, por não terem sido aprovados na Faculdade de Medicina, estavam proibidos de exercer práticas de cura (FARR, 2008, p. 174). O que demonstra que esses sujeitos licenciados apresentavam-se, sob determinadas circunstâncias, como um coletivo, principalmente quando se colocavam em conjunto contra

¹⁶ O que não significa que quando o processo de profissionalização teve fim casos como os citados deixaram de ocorrer. Até os dias atuais, indivíduos procuram diferentes formas de cura, não necessariamente profissionais da medicina.

¹⁷ [...] *specific occupational competence, a freedom in disciplining the exercise of the occupation, and an autonomy in its relationship to its own clientele.* (FARR, 2008, p. 159).

¹⁸ Como veremos ao longo da pesquisa, principalmente no capítulo três, essa postura também foi adotada tanto por Jean de Nynauld quanto por Jean Bodin, que não trataram dessa maneira apenas aqueles que discordavam de suas ideias dentro do mesmo ofício, criticando também outras disciplinas.

¹⁹ [...] *ignorant, dirty, uneducated or ill educated, socially déclassé, and morally suspect, the opposite of the upright surgeon who possessed “studies, principles, and character.* (FARR, 2008, p. 160).

os “Outros” e, por consequência, consideravam-se acima destes. Essa distinção levou a outras práticas, por exemplo, “Em 1573, os médicos universitários de Montpellier juntaram-se aos mestres cirurgiões em um chamado para “exterminar todos os empíricos desta cidade”²⁰. (FARR, 2008, p. 174).

A medicina teórica, defendida pelos doutores e criticada pelos empiristas era composta por grandes influências das obras de Aristóteles, de Hipócrates e de Galeno, os quais geraram uma prática amplamente pautada em explicações de causa e efeito, na observação e na teoria dos humores. O princípio dos quatro fluidos, importantíssimo tanto para a medicina hipocrática quanto para a galênica – Galeno aprimorou e deu seguimento às postulações de Hipócrates, fazendo contribuições próprias –, defendeu que o corpo humano era composto por quatro humores: sangue, fleuma, bile negra e bile amarela. Esses elementos definiriam tanto a saúde quanto a doença dos indivíduos, devendo estar em equilíbrio para que o corpo permanecesse saudável. Caso houvesse excesso de um ou mais humores, o sujeito poderia ser acometido por uma série de doenças que eram constatadas a partir dos sintomas apresentados pelos doentes (BALL, 2006, p. 57). Essa teoria também atribuía a esses elementos determinadas características: o sangue era quente e úmido, o fleuma frio e úmido, a bile amarela quente e seca e a bile negra fria e seca. Entretanto, não eram apenas os fluidos corporais que eram classificados dessa forma, homens²¹, plantas, animais e diversos alimentos²² poderiam ser categorizados assim.

Nesse caso, podemos notar como a teoria dos humores e posterior adoção de determinadas características propostas por Galeno²³ moldaram a vida dos indivíduos das mais

²⁰ *In 1573 the university physicians of Montpellier joined the master surgeons in a call to “exterminate all empirics from this city.* (FARR, 2008, p. 174).

²¹ Para exemplificar citamos a explicação de Silva (2008, p. 288), “Em resumo, os chamados fleumáticos, de qualidade fria e úmida, seriam naturalmente preguiçosos e insensíveis; os sanguíneos, de corpo quente e úmido, serenos e tranquilos; os coléricos, quentes e secos, destemidos e irascíveis; já os melancólicos, frios e secos, apresentariam um comportamento marcado pela tristeza e temor.” A partir dessa descrição, como veremos em breve, não é de se estranhar que autores como Nynauld atribuíram a melancolia a pacientes acometidos de licanthropia, já que o grande temor também causava ilusões na mente atormentada.

²² De uma forma geral, “Sabores doces e salgados (ou carnudos) geralmente levam esses alimentos a serem classificados como quentes e úmidos. Como o calor e a umidade eram os dois requisitos fundamentais para a vida, também eram considerados os mais nutritivos. Sabores mais suaves como frango ou peixe de polpa clara, foram considerados mais temperados, possuindo aquecimento moderado e qualidades de aquecimento. Os alimentos que mordiam ou que se sentia aquecer o corpo eram considerados quentes e secos: a maioria dos temperos, ervas quentes (como alho) e sal. Os alimentos que contraem as passagens do corpo e fazem franzir a língua, com sabores azedos e amargos, foram categorizados como frios e secos. Finalmente, sabores insípidos e alimentos aquosos foram colocados na categoria fria e úmida, que incluía a maioria dos vegetais folhosos e frutas” (GENTILCORE, 2015, p. 20, tradução nossa).

²³ Além das contribuições acerca dos humores, Galeno também desenvolveu estudos acerca da anatomia e fisiologia humana. Entretanto, suas pesquisas práticas eram baseadas na dissecação de animais, já que como aponta Ball (2006, p. 60), a dissecação era considerada imprópria em Roma. Ao longo dos séculos isso não mudou, enquanto a prática médica esteve sob controle principalmente da Igreja essa não foi uma preocupação latente e até os primeiros séculos da modernidade, pela visão que se tinha de práticas invasivas e pelo respeito às

variadas formas. Segundo David Gentilcore (2015, p. 12, tradução nossa), “Os escritos galênicos formaram a base de teorias elaboradas sobre como os alimentos afetam o corpo humano e quais combinações de alimentos promoveriam a saúde ideal”²⁴. A percepção de que existia um humor mais positivo, como o sanguíneo, e um negativo, como a bile negra ou amarela, também poderia ser aplicado aos alimentos, dentre os quais os classificados como frios e úmidos, como os peixes e os pepinos, eram considerados prejudiciais à saúde. Em uma dieta que visasse a saúde dos indivíduos, sua alimentação deveria ser baseada no oposto das suas próprias qualidades, ou seja, se um indivíduo tem a predominância da bile negra e por isso é considerado frio e seco, sua alimentação deve basear-se em comidas quentes e úmidas (GENTILCORE, 2015, p. 16). Nessa lógica, também se buscava transformar o alimento para que ele passasse a ter as qualidades desejadas, a carne de porco, por ser úmida, deveria ser comida assada, pois assim passaria a ser seca (GENTILCORE, 2015, p. 19). Essas concepções foram de extrema importância, já que uma má alimentação poderia causar uma série de danos ao corpo, como a perda da razão e ilusões, como aquelas nas quais os indivíduos acreditavam transformar-se em lobo.

O excesso de determinados humores também afetava o sono dos indivíduos, podendo acarretar nos mais diversos sonhos e ilusões que, para o acometido, pareciam reais. Como apresentou no século XVI, o médico português Francisco Sanches, os devaneios dependiam da predominância de cada fluido. Nesse caso,

quando predomina o humor melancólico, sonha com cadáveres, mortes, ferimentos, serpentes, cruces, lutos e outras coisas tristes; quando predomina o sangue, sonha com núpcias, danças, banquetes, risos e outras coisas alegres; quando predomina a bÍlis, sonha com rixas, fogos, incêndios e relâmpagos. (Sanches, 1586/1999, p. 196 apud Silva, 2013, p. 601)

A percepção dos médicos que se utilizaram da teoria dos humores apresentaram, mesmo com algumas diferenças, pontos muito semelhantes. A visão acerca da predominância da bile negra ou humor melancólico foi constantemente relacionada com elementos mais violentos e de caráter selvagem, podendo ser vista também no tratado do médico Jean de Nynauld. Segundo o autor (JEAN DE NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 64), os vapores causados pelo desequilíbrio dos humores que comumente causavam a melancolia, também provocariam o que o médico chamou de Licantropia Natural, na qual os sujeitos

auctoritas, essa não foi uma preocupação latente. Somente no século XIV que a dissecação deixou de ser um grande tabu e passou a ocorrer em determinados locais. Por exemplo, “na Itália, a prática de retalhar cadáveres havia sido aprovada - pode-se melhor dizer tolerada - desde o início do século XIV, e desde 1340 uma dissecação anual acontecia na Universidade de Montpellier na França” (BALL, 2006, p. 70, tradução nossa).

²⁴ Galenic writings formed the basis of elaborate theories about how foods affect the human body and what combinations of food would foster optimal health. (GENTILCORE, 2015, p. 12).

pensavam se transformar em lobo e atacar ferozmente outros indivíduos, quando na verdade estavam em sono profundo dentro de suas casas ou vagando em florestas. A postura de Nynauld pode ter sido influenciada também por Aristóteles, já que em seu tratado *Da adivinhação durante o sono*, o filósofo apresentou que os melancólicos costumam ver todos os tipos de coisas durante seu descanso, pois devido às suas condições eram facilmente atordoados por estímulos externos (DE PAOLI, 2022, p. 8).²⁵

A melancolia, nos séculos XVI e XVII, poderia ser aplicada tanto à doença quanto para referir-se a bile negra ou a uma característica humana. Entretanto, diferentes médicos explicaram a enfermidade de formas diversas, a partir de seus contatos com acometidos. Para exemplificar, podemos citar autores como Timothy Bright (c.1550-1615), em seu *Treatise of Melancholie*, defendeu que a melancolia era uma condição de um indivíduo que tem sua razão ou mente alterada e amedrontada, fazendo com que o sujeito não conseguisse discernir aquilo que via e vivia, limitando consideravelmente sua racionalidade (SILVA, 2008, p. 288). André Du Laurens (1558-1609), médico francês contemporâneo a Jean de Nynauld, defendeu a existência de três tipos de melancolia: a essencial, a global e a hipocondríaca. Na primeira ocorreria a formação em excesso da bile negra no cérebro. Na segunda esse humor se espalharia pelo corpo inteiro do paciente. E na terceira a bile afetaria principalmente a região abdominal, criando vapores que subiriam ao cérebro e afetariam suas funções (SILVA, 2008, p. 289). Como veremos, o último tipo de melancolia é a descrição da Licantropia Natural tratada por Nynauld.

Já Ercole Sassonia (1551-1607), no *De melancholia Tractatus*, discordou de uma visão comum à época, na qual os melancólicos apresentavam um temor e tristeza. Segundo Sassonia, nem todos os pacientes apresentavam tais características, mas o que marcava suas condições era a criação de imaginações e ilusões sem base na realidade. Segundo ele existiram sujeitos que afirmavam “serem reis, príncipes, cardinais ou o anticristo” (SILVA, 2008, p. 289). Essa doença poderia se desenvolver devido a um pensamento excessivo e fixo, do desequilíbrio dos humores ou por causas externas, como envenenamento. Essa não era uma visão incomum, como aponta Paulo José Carvalho da Silva (2008, p. 291), diversos são os médicos que associaram a melancolia a um estado conturbado da mente. Vale salientar que muitos consideravam que a doença afetava a faculdade racional dos indivíduos. Nesse caso, a

²⁵ Eles também veriam imagens referentes ao futuro, principalmente os mais ignorantes “pois a inteligência de tais pessoas não é reflexiva, mas [é] tal como um deserto e desprovida de tudo, e, uma vez posta em movimento, é conduzida pelo que a pôs em movimento. O motivo pelo qual algumas pessoas fora de si preveem é que os seus próprios estímulos não as perturbam, mas são arrastadas [por eles]; portanto, percebem sobretudo os [estímulos] insólitos.” (DE PAOLI, 2022, p. 9). Não por coincidência, como veremos no último capítulo, eram os ignorantes as maiores vítimas da Licantropia Natural, para Nynauld.

laesa imaginatio, considerada um distúrbio na capacidade de formular imagens do mundo, faria com que a faculdade imaginativa subjulgasse a racional, de forma a promover imagens involuntárias e de conteúdo diverso e muitas vezes absurdo.

A faculdade imaginativa foi tratada também por Nynauld, a qual seria a principal afetada pela Licantropia Natural. Segundo o médico (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 18, tradução nossa), os vapores produzidos a partir do desequilíbrio dos humores “sobem ao cérebro, perturbando a faculdade imaginativa, e imprimem várias figuras, que depois do sono desaparecem e das quais a memória delas é nula, ou muito tênue”²⁶. Essas ilusões seriam pioradas caso outras faculdades, como a intelectual e memorativa fossem atingidas pelos vapores. Para o médico, nesse esquema, a imaginação era extremamente importante, pois quando afetada o sujeito poderia ver e ouvir coisas que não aconteciam na realidade (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 64).

Não foi somente no ambiente médico que a faculdade imaginativa desempenhou um grande papel. Esse meio foi constantemente citado pelos magos renascentistas, dos quais falaremos mais detalhadamente a seguir. Segundo Lorraine Daston e Katharine Park (1951, p. 160-161), nesse período encontramos o que as autoras chamam de “filósofos sobrenaturais”, que invocavam diversas causas para explicar fenômenos individuais raros, dentre elas os espíritos, as qualidades ocultas, as simpatias e antipatias e o poder do intelecto humano de moldar o mundo externo e a própria imaginação dos homens e mulheres. Segundo Giordano Bruno (1548-1600), por exemplo, a ação mágica agiria ativamente sobre a imaginação, produzindo sons e imagens que poderiam manipular os sujeitos que sofriam a operação. Caberia então ao mago saber quais imagens e quais sons causavam determinada reação. A partir delas seria possível “dar origem à amizade ou ao ódio, à perda (*pernicias*) ou à dissolução”²⁷ (COULIANO, 1987, p. 92, tradução nossa). Essa intervenção poderia ser levada a outro nível quando a faculdade cognitiva fosse dominada em conjunto, nesse caso o operador poderia subjugar a alma do afetado.

Entretanto as coisas não seriam tão simples assim, pois o próprio mago poderia ter sua imaginação afetada. Para que isso não acontecesse ele deveria blindar-se de qualquer emoção externa, principalmente de sentimentos como compaixão ou amor, caso contrário, ele poderia ser acorrentado a si mesmo. Por fim, seria necessário que todos os envolvidos no processo

²⁶ [...] *les vapeurs grossieres montans au cerveau, troublent la faculté Imaginative, et imprimer diverses figures, lesquelles apres le sommeil disparoissent et desquelles la souvenir en est nulle, ou fort legere.* (JEAN DE NYNAULD, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, 1605, p. 18)

²⁷ *are capable of giving rise to friendship or to hatred, to loss (pernicies) or dissoluteness.* (COULIANO, 1987, p. 92).

acreditassem naquilo que estaria ali ocorrendo, assim como no resultado final. Esse foi um ponto importante não somente para os magos, segundo Bruno, até mesmo na medicina esse era um ponto de extrema valia. Citando Hipócrates, afirmou que, assim como já teria notado o precursor da teoria dos humores, um médico só conseguiria atingir a eficácia do tratamento se seus pacientes acreditassem no seu poder de cura, caso contrário, a falta de fé impossibilitaria o processo terapêutico (COULIANO, 1987, p. 93). Esse elemento pode ser encontrado no tratado *De radiis*, de al-Kindi, do qual já tratamos anteriormente. Nele o autor frisou a importância da fé durante o ato mágico, principalmente do operador. Segundo al-Kindi “Certamente, o primeiro e principal acidente necessário para gerar uma coisa através do modelo das imagens mentais é o desejo do homem que imagina que a coisa pode ser feito”²⁸ (AL-KINDI, V, p. 97 apud COULIANO, 1987, p. 121, tradução nossa). Nesse caso, podemos notar na magia renascentista características e permanências da magia desenvolvida durante a Idade Média, comprovando que, mais do que rupturas e uma total repulsa dos elementos medievais promovida por humanistas, esses indivíduos foram extremamente influenciados por eles.

Seguindo na teoria dos humores, o tratamento apresentado para a melancolia baseava-se na extração do acúmulo de bile negra a partir de purgantes, ou seja, receitas laxantes e também dietas, que restabeleceriam os níveis humorais e promoveriam o fim das ilusões e o retorno da saúde. Entretanto, uma causa da melancolia poderia resultar em tratamentos diferentes. Alguns médicos acreditavam que os estudantes tinham propensão para o desenvolvimento da doença, devido ao tempo que passavam nas suas leituras (SILVA, 2008, p. 292). Dentre eles podemos citar Marsílio Ficino (1433-1499), que praticou a chamada medicina astral. Nesse caso, o autor sugeriu que os indivíduos dedicados à excessiva prática dos estudos buscassem elementos astrais que os afastassem das influências de Saturno, considerado o planeta dos melancólicos. Dentre esses recursos, podemos citar plantas, ervas, imagens e animais ligados ao Sol, Júpiter e Vênus, pois forneceriam disposição, vitalidade, saúde e outras influências benéficas (YATES, 1995, p. 75-76). Além disso, como apontam Daston e Park (1951, p. 144, tradução nossa), no livro II da obra *De vita*,

Ficino destacou muitos exóticos como "especialmente úteis" para o prolongamento da vida; além do vinho mais mundano, menta e ameixas, uma passagem típica

²⁸ *Certainly, the first and principal accident necessary to generate a thing through the model of the mental images is the wish of the man who imagines that the thing can be done.* (AL-KINDI, V, p. 97, apud COULIANO, 1987, p. 121)

recomendava "almíscar, âmbar, gengibre fresco, incenso, aloés, jacinto [provavelmente uma forma de safira] e pedras semelhantes ou ervas semelhantes.²⁹

Em seus escritos, Ficino desempenhou um grande papel de conciliar a prática mágica proposta por ele com os ensinamentos cristãos, o que pode ter sido um reflexo e cuidado devido a outros magos do período terem publicado escritos que foram condenados pela Igreja Católica, como foi o caso de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Além disso, como aponta Remo Catani (1999, p. 17), a Universidade de Paris, nesse período, realizou diversas investidas contra os praticantes de astrologia³⁰, o que também pode ter influenciado a postura cautelosa de Ficino, marcada por certo distanciamento da utilização de espíritos aéreos, comumente usados por outros magos.

Como vimos, Ficino serviu-se em grande medida da astrologia, nesse caso, podemos fazer uma distinção entre os usos desta disciplina e sua relação com a magia, já que a primeira não dependia da segunda. A astrologia poderia ser utilizada para descobrir informações sobre os astros, principalmente para definir seus momentos de maior influência nos assuntos terrenos. Nesse caso, essa ação não era mágica, já que somente dependeria de cálculos e da matemática e tem-se, por fim, uma postura passiva frente a essas informações. Entretanto, nas ações dos magos desse período, foi extremamente utilizada a combinação dessas informações com elementos que visavam modificar, ou melhor, influenciar as forças astrais (VIDOTTE; MENDONÇA JUNIOR, 2011, p. 6). Ou seja, se utilizando da magia astral, principalmente ritualística, que poderia ser acrescida da utilização de metais, hinos, animais, talismãs, imagens e outros que, por conterem elementos que de alguma forma atraíam ou em determinados casos afastavam as influências, poderiam provocar determinados resultados.

Isso pois esses objetos seriam capazes de conter o pneuma, uma espécie de espírito divino, emanado e presente no universo, que poderia ser armazenado e depois utilizado tanto para a obtenção do conhecimento do futuro quanto para algum propósito prático (COULIANO, 1987, p. 113). Para realização de diferentes ações era então necessário o conhecimento das correspondências do universo, já que essa compreensão assumiria a ideia

²⁹ [...] Ficino singled out many exotica as "especially helpful" for the prolongation of life; in addition to the more mundane wine, mint, and plums, one typical passage recommended "musk, amber, fresh ginger, frankincense, aloes, jacinth [probably a form of sapphire], and similar stones, or similar herbs. (DASTON; PARK, 1951, p. 144).

³⁰ Como exemplo dessa repressão, "Simon de Phares, um notável astrólogo e médico que serviu a Carlos VIII, foi levado à justiça pelo arcebispo de Lyon e condenado. Ele apelou ao Parlamento de Paris, que encaminhou o seu caso à Sorbonne, cujos doutores em teologia deliberaram sobre o assunto durante dez meses (1493-94). A essência do julgamento fica clara no processo. Os teólogos queixam-se amargamente de que a astrologia se está a espalhar como uma praga e que, uma vez que os Papas têm sido demasiado frouxos e as censuras da Igreja têm sido desprezadas, é necessária uma intervenção real urgente para proteger a religião cristã e erradicar a impiedade. A ordem de prisão de Phares foi emitida em Abril de 1494" (CATANI, 1999, p. 17, tradução nossa).

de um macrocosmo, o universo, e um microcosmo, o homem, dentre os quais existiriam inúmeras correspondências e cooperações, capazes de serem utilizadas. Nesse meio encontramos seres bons e maus e até o próprio Deus, que poderia, a partir da prática mágica, ser acessado (COULIANO, 1987, p. 117). Além disso, nem sempre os astros emitiam energias positivas, podendo causar, por exemplo, doenças, como a melancolia citada por Ficino. Por isso era importante o conhecimento de quais astros possuíam essas energias e as formas de combatê-los. Ou seja, esses indivíduos não se portavam passivamente frente às informações astrais que possuíam, muito pelo contrário, buscavam diferentes formas de agir sobre as mesmas, tornando-se donos do seu próprio destino e encontrando maneiras de modificá-lo da melhor forma possível.

A magia também foi utilizada de outras formas na medicina de Phillippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim, mais conhecido como Paracelso. Mas antes de tratar de fato das contribuições do médico, nos cabe ressaltar um ponto muito importante. Quando falamos sobre o envolvimento desses sujeitos com a magia, diversos estudiosos colocam a mesma como antagônica da ciência e da razão. Entretanto, essa é uma visão de extrema simplicidade. Devemos considerar que não existe uma linha evolutiva na qual a ciência é o estágio posterior da magia e da religião, como sugere James Frazer na obra *Golden Bough* (1890) (VIDOTTE; MENDONÇA JÚNIOR, 2011, p. 4). A *scientia naturalis* ou filosofia natural, compreendia todo o funcionamento da natureza e suas possibilidades e, dentro da mesma encontramos o âmbito mágico. Nesse caso,

No pensamento renascentista, o conceito de "natureza" é muito mais amplo do que o nosso, uma vez que também inclui todos os tipos de existências não quantificáveis - desde os deuses, heróis e demônios do Neoplatonismo aos "seres rudimentares" de Paracelso - dos quais nada sabemos por querer nunca tê-los conhecido ou observado. Certamente nosso conceito de "natureza" foi escrupulosamente expurgado dessas entidades. Por outro lado, a "natureza" na Renascença estava superpovoada com eles, e a magia se orgulhava de dar conta de suas qualidades excepcionais.³¹ (COULIANO, 1987, p. 110, tradução nossa).

Além disso, muitos pesquisadores apresentam nomes importantes para a ciência que supostamente conseguiram deixar de lado toda superstição do período, como por exemplo Isaac Newton (1642-1727) e Descartes (1596-1650), entretanto, como demonstram os estudos sobre os autores, ambos tinham apreço por assuntos mágicos e alquímicos, sobre os quais

³¹ *In Renaissance thought, the concept of "nature" is much broader than our own, since it also includes all sorts of nonquantifiable existences— from the gods, heroes, and demons of Neoplatonism to the "rudimentary beings" of Paracelsus—which we know nothing about for want of ever having met or observed them. Certainly our concept of "nature" has been scrupulously expurgated of those entities. On the other hand, "nature" in the Renaissance was overpopulated with them, and magic prided itself on turning their exceptional qualities to account.* (COULIANO, 1987, p. 110).

possuíam uma grande quantidade de livros em suas bibliotecas. Newton, por exemplo, passou três décadas da sua vida no estudo e prática da alquimia. Já Descartes frequentou a corte de Rodolfo II, permeada por alquimistas e magos, com os quais conviveu por muito tempo e envolveu-se com assuntos herméticos. O desenvolvimento da *scientia* exigiu que esses indivíduos detivessem conhecimentos acerca da magia, a qual apresentou um importante papel na experimentação prática de teorias desenvolvidas por esses sujeitos, ampliando horizontes de conhecimento (YATES, 1995, p. 498). Isso pois muitas vezes os campos do saber se fundiam nas percepções de mundo dos sujeitos dos séculos XVI e XVII, sendo necessárias em conjunto para a experimentação total do mundo natural.³² Ou seja, a ciência do período foi permeada por essas disciplinas e em sua forma prática – que podemos chamar de magia natural e que foi realizada principalmente pelos chamados humanistas, dos quais já tratamos anteriormente –, visava o domínio da natureza e os meios pelos quais seria possível fazê-la servir ao homem, em prol de promover o prestígio, honra, ascensão e, principalmente, tornar esses sujeitos inesquecíveis devido a sua grandeza durante a vida.

Voltando a Paracelso e suas contribuições para a medicina, o médico foi contra a organização médica na qual existia uma grande diferenciação entre aqueles que permaneciam em contato total com a teoria e os que se utilizavam da medicina prática, como vimos anteriormente. Para o médico, isso faria com que a formação fosse insuficiente. Segundo ele “Um cirurgião que não conhecia nenhuma teoria era um "especialista em madeira e tolo", enquanto os médicos resplandcentes e arrogantes eram "babacas”³³ (BALL, p. 63, tradução nossa). Esse foi um dos motivos para que Paracelso não permanecesse em uma universidade e terminasse sua formação como médico, tendo realizado apenas os dois anos de estudo das Artes Liberais (BALL, 2006, p. 68). Segundo ele, os médicos de Paris desprezavam todos os outros, mesmo eles próprios sendo ignorantes, e esse foi um dos motivos de sua saída dos centros de estudo (BALL, 2006, p. 99).

Após os primeiros dois anos de estudo, ele partiu em uma peregrinação para a aprendizagem prática, passando por diversos locais e tendo contato com diferentes sujeitos, desde doutores em medicina até curandeiras de pequenas vilas, as quais ele creditou grande parte da sua sabedoria. Segundo Paracelso, era devido ao conhecimento da natureza de mulheres com as quais teve contato que ele pode desenvolver sua prática médica, já que elas

³² Dentre os praticantes de alquimia, como mostram Andrew Campbell, Lorenza Gianfrancesco e Neil Tarrant (2018, p. 8-9), podemos encontrar diversos religiosos de ordens mendicantes que, a partir da destilação e sublimação produziam remédios como as quintessências, bálsamos e águas destiladas.

³³ *A surgeon who knew no theory was a “wood doctor and fool,” while the resplendent, haughty physicians were “high asses”.* (BALL, 2006, p. 63).

representavam um acúmulo de conhecimento ancestral e um contato direto com a prática real da medicina (TOSI, 1998, p. 395). Consideradas por muitos como ignorantes, o médico defendeu que “deve-se ser humilde o suficiente, diz Paracelso, para aprender com qualquer pessoa e qualquer coisa, e não torcer o nariz para os remédios populares ou os métodos "ignorantes" dos camponeses e jornaleiros”³⁴ (BALL, 2006, p. 84, tradução nossa). Tudo isso para provar que, estando em contato com um paciente doente, não importavam as teorias criadas sobre diferentes enfermidades, mas sim a cura que era necessária para cada caso, e o médico deveria estar preparado. Para isso, segundo Paracelso, a natureza e a experiência seriam as melhores professoras.

Um elemento interessante da prática médica de Paracelso que diferiu em grande parte da medicina teórica ensinada nas universidades era a ideia de que as doenças variavam de local para local. A medicina galênica e hipocrática fornecia grandes manuais que poderiam ser seguidos pelos médicos e aplicados em qualquer doente, independentemente de sua localidade. Entretanto, Paracelso discordava das generalizações de procedimentos médicos, afirmando que cada região apresentava tanto determinada doença quanto o remédio necessário para a sua cura. Ou seja, um remédio produzido em local X, não serviria para o tratamento de um doente residente de local Y, visto que a doença que acometia esse paciente detinha as características de um local próprio. Nesse caso, o que modificaria os remédios e as doenças seriam as influências astrais que regiam as diferentes regiões do mundo. Por isso, o médico deveria perambular e conhecer cada população, doenças e curas, para poder tratar bem de todos os seus pacientes (BALL, 2006, p. 82-83).

O ponto apresentado por Paracelso nos leva a uma das características dos humanistas desse período: a necessidade de deter conhecimentos diversos. No caso do médico, apenas saber sobre medicina não era suficiente, também era necessário estudar geografia, astrologia, magia natural, alquimia e várias outras disciplinas – que passaram a fazer parte do *studia humanitatis* – que, em conjunto, fariam com que de fato um médico estivesse preparado para o tratamento dos pacientes. A partir desses diversos conhecimentos, Paracelso desenvolveu sua prática médica pautada na utilização de virtudes naturais de remédios iatroquímicos. Para tal, ele defendeu a separação alquímica de elementos naturais, como o mercúrio, antimônio e outros que serviriam para doenças específicas, além de preservar a saúde, promover a juventude, agir como purgantes e outros efeitos (BALL, 2006, p. 181). Nesses tratamentos, um elemento que fugiu à regra comum foi a utilização de semelhantes para a cura, ao invés de

³⁴ “[...] should be humble enough, Paracelsus says, to learn from anyone and anything, and to not turn up one’s nose at folk remedies or the “ignorant” ways of peasants and journeymen.” (BALL, 2006, p. 84)

opostos, como era proposto na medicina galênica (BALL, 2006, p. 189-190). Seguindo a concepção de mundo platônica – possivelmente leitor das traduções de Ficino –, na qual o ser humano seria um microcosmo detentor de uma série de correspondências com o macrocosmo, ou seja, o universo, o médico defendeu que essas ligações, ou simpatias, deveriam ser utilizadas para o tratamento médico. Nesse caso, aquilo que causou a enfermidade, se fosse ministrado em poucas quantidades ou “a posse da imagem do inimigo que causou a doença (a ideia hostil e mórbida do agente patológico) seria a chave da terapia, pois forneceria a ideia a ser incorporada no remédio” (CASTRO, 2014, p. 202) e poderia resultar na cura. Como veremos no último capítulo, essa ideia dialoga com as postulações de James Frazer e pode ser encontrada também no tratado de Nynauld.

O fim de todos os usos alquímicos era a regeneração espiritual do homem, no qual todas as impurezas seriam retiradas, tornando o indivíduo puro, assim como era antes da queda e pronto para a ascensão. Nesse caso, devemos citar que Paracelso, assim como diversos outros humanistas, era um cristão, por isso sua prática esteve ligada a doutrina bíblica da queda e redenção. Sendo assim,

O trabalho do alquimista consistia em imitar e reverter o processo da criação. Assim, se no mito bíblico havia queda e redenção, os alquimistas repetiam este ciclo na sua metodologia: “solve et coagula”. Por este método, toda natureza deveria ser redimida, isto é, tornada paradisíaca novamente, e o próprio alquimista deveria ser renascido. (CASTRO, 2014, p. 197)

Todo esse percurso era necessário para que o sujeito pudesse se tornar um bom médico. Renascido, esse praticante saberia procurar por todas as virtudes ocultas, como extrair delas a sua forma mais pura e aplicar nos seus pacientes. Diferentemente da prática de Galeno, que utilizava os elementos em suas formas naturais, Paracelso propôs a purificação. As doenças, para o médico, surgiam quando o arqueu encontrava-se debilitado, o qual seria como um alquimista dentro do corpo humano, responsável por separar o que é bom do que é ruim nos alimentos e transformar em ossos, sangue, carne, etc. Caso o seu desempenho fosse deficitário “a separação é incompleta, depósitos semicristalinos (tártaro) acumulam-se, causando as enfermidades reumáticas, a gota, os cálculos nos rins, na bexiga, nos dentes, etc.” (CASTRO, 2014, p. 201).

Uma das causas dessa debilidade seria, para Paracelso, o próprio homem. Segundo ele, a imaginação seria capaz de dar a luz a diversas coisas, inclusive ser a causa de doenças. Nesse caso, o homem “é o que ele pensa. Se ele pensa fogo, ele é fogo; se ele pensa guerra, então ele irá causar guerra; tudo depende meramente em que o todo de sua imaginação se torne um sol inteiro; isto é, que ele imagine totalmente aquilo que ele deseja” (HARTMANN,

s. d., p. 138 apud CASTRO, 2014, p. 213). Novamente, como já vimos acima, a imaginação torna-se extremamente importante, tanto para a prática mágica, quanto para a cura.

Mas não necessariamente o médico precisaria ser um mago para utilizar de elementos que faziam parte das práticas médicas mágicas. Era comum e muito utilizada, por exemplo, a ideia de que existiam tempos propícios para realizar determinados tipos de cirurgia, principalmente aquelas que necessitavam de uma maior coagulação do sangue, por serem mais invasivas e colocarem em risco a vida dos pacientes. Ou seja, a partir dos astros, os indivíduos poderiam definir quais seriam os melhores dias para a realização dos procedimentos, visando uma melhor recuperação do acometido (BALL, 2006, p. 61).

Outro ponto importante da prática médica de Paracelso foi sua grande crítica a utilização da lógica, que segundo ele não forneceria de fato a verdade, pois seria baseada nas percepções dos indivíduos. Nesse caso, ela não conseguiria penetrar na essência das coisas, por ser uma razão fruto da faculdade intelectiva de indivíduos que decaíram, ou seja, a lógica desse sujeito não conseguiria interpretar o mundo da forma como ele realmente era. Como veremos mais detalhadamente no último capítulo, Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 74-75) defendeu uma postura totalmente oposta, na qual a utilização da razão foi constantemente citada pelo autor e, segundo o ele, a verdadeira ciência era aquela baseada no conhecimento dos homens acerca das causas e ignorantes eram aqueles que não buscavam familiarizar-se com ela.

Além disso, como podemos notar em Paracelso, não eram todos pensadores do período que defendiam e utilizavam “religiosamente” os escritos de Hipócrates e Galeno. O médico belga Andreas Vesalius (1514-1564), por exemplo, aderiu ao humanismo e criticou principalmente as postulações de Galeno acerca da anatomia humana, defendendo que eram necessárias reformulações e para isso o corpo humano deveria ser melhor estudado, desafiando assim a fisiologia galênica e seus resultados (BALL, 2006, p. 59). Sendo assim, muitas mudanças na concepção da medicina e no desenvolvimento de novas perspectivas de tratamentos e cuidados ocorreram com o advento dos humanistas e com o decorrer dos séculos XVI e XVII. Entretanto, não foi somente a medicina afetada por esse movimento, o direito, como veremos, também sofreu alterações.

2. 2 Em prol da ordem: o direito e seus ofícios

O direito também não se desenvolveu com a formação das Universidades. Antes disso, existiam diferentes formas de legislar e compreender a justiça e as condutas humanas. Sendo

assim, devemos retroceder um pouco no tempo. Com a queda do Império Romano do Ocidente, no século V, suas estruturas não deixaram de existir de uma hora para outra. Um dos elementos que perdurou nos séculos que se seguiram foi o direito romano e segundo Tamar Herzog (2018, p. 51), estes foram marcados por uma não normatização do direito, ou seja, em diferentes territórios podemos notar formas locais de lidar com problemas judiciais. Foi somente a partir do século IX que se tornou possível notar uma cristalização de uma combinação de quatro “tipos” de direito, que incluíam as leis locais, germânicas, romanas e canônicas. Estas não se apresentavam de forma uniforme no território europeu, formando o que alguns estudiosos chamam de direito consuetudinário, ou seja, baseado em uma junção de costumes, práticas e tradições locais que geraram uma forma de conduzir e se comportar na sociedade.

A legislação da Igreja foi chamada de direito canônico e, nesse período, foi o meio pelo qual a religião cristã buscou ordenar o mundo e estabelecer quais as condutas seus fiéis deveriam seguir. Após a queda do Império Romano, não mais os imperadores sancionaram ou apoiaram essa lei, ficando a cargo das autoridades religiosas a reivindicação de regular as ações dos crentes. Esse direito foi primeiramente organizado a partir de “assembléias e imperadores da Igreja e continuamente referenciando e emprestando do direito romano, o direito canônico primitivo era, no entanto, distinto de seu precedente romano”³⁵ (HERZOG, 2018, p. 52, tradução nossa). Entretanto, ainda não era normatizado, por isso existiram grandes variedades de leis canônicas em diferentes igrejas e suas localidades. Como uma tentativa de uniformização, a Igreja de Roma reivindicou a universalidade e seus bispos passaram a considerar-se *Pontifex Maximus* e papas, colocando-se como maiores que todos os outros e insistindo que eles próprios deveriam liderar a Igreja. Entretanto, as igrejas locais muitas vezes desconsideravam as instruções de Roma, principalmente pela falta de uma compilação geral das leis canônicas (HERZOG, 2018, p. 53).

O direito romano continuou sendo utilizado, principalmente nos casos em que a lei canônica era omissa e as fórmulas romanas eram utilizadas por essas autoridades cristãs e ensinadas em abadias e escolas catedrais. Mas não somente nesse meio religioso que a lei romana persistiu. Como aponta Herzog (2018, p. 55), nos séculos VI e VII, em territórios sob o controle do Império Romano do Oriente, como a Itália, o *Corpus Iuris Civilis* era conhecido e utilizado. No mesmo período citado acima, os escrivães redigiam testamentos, doações,

³⁵ “[...] Church assemblies and emperors and continually referencing and borrowing from Roman law, early canon law was nevertheless distinct from its Roman precedent.” (HERZOG, 2018, p. 52).

vendas e contratos de casamentos a partir de práticas notariais romanas. Ou seja, a lei romana perdurou no cotidiano dos indivíduos.

Já as leis germânicas, assim como as canônicas, não apresentavam uma normatização durante este período, segundo Herzog (2018, p. 56) é comum que historiadores considerem que elas se baseavam na oralidade e eram definidas através de tradições e costumes. Nesses povos encontramos “grandes grupos de parentesco liderados pelos anciãos, que eram responsáveis por julgar as disputas entre os membros. [...] Em suas deliberações, os anciãos apelaram para uma ordem não escrita e flexível que pudesse ser constantemente negociada”³⁶ (HERZOG, 2018, p. 57, tradução nossa). Entretanto, é inegável que com o passar do tempo, principalmente a partir dos séculos III e IV, esses povos também sofreram influências das leis romanas e canônicas.

Com o estabelecimento de relações entre senhores e vassalos, encontramos a justiça sendo moldada e definida pelos grandes suseranos. Carlos Magno, por exemplo, interviu nos temas religiosos e em como autoridades civis e religiosas deveriam proceder (HERZOG, 2018, p. 64), também ordenou a redação de leis locais e a romanização das normas germânicas. No século X, como demonstra Herzog (2018, p. 58), tornou-se difícil distinguir o direito germânico do direito romano e do direito canônico, já que essas legislações passaram por um processo de entrelaçamento. Pode-se distinguir a formação de algumas instituições, entretanto, na prática, as expressões tornaram-se misturadas a ponto de não serem facilmente reconhecidas.

Foi somente no século XI no qual encontramos as primeiras menções a estudos de direito e a prática do ofício de jurista característico deste período e dos próximos séculos. Em consonância, nesse momento começaram as disputas entre reis e a Igreja pela superioridade de comando dos reinos (HERZOG, 2018, p. 66). Entretanto, devemos frisar que mesmo que não houvesse indivíduos formados em direito, como teremos a seguir, diferentes sujeitos realizavam papéis semelhantes. Podemos citar principalmente os anciãos, os teólogos e os senhores que buscaram formas de resolver conflitos assim como ordenaram comportamentos a serem seguidos (HERZOG, 2018, p. 65).

Segundo Ruy Afonso da Costa Nunes (1979, p. 174), a origem da universidade de direito foi possivelmente leiga, tendo iniciado com o *Studium* bolonhês, ou seja, na Bolonha, com os professores Pepo, Alberto e Iginulfo, todos intitulados *legis doctor* no decorrer do ano

³⁶ “[...] large kin groups led by elders, who were responsible for rendering judgment on disputes among members [...]. In their deliberations, the elders appealed to an unwritten and flexible order that could be constantly negotiated.” (HERZOG, 2018, p. 57).

mil, atuando como docentes públicos de direito. A partir da Escola de Artes Liberais, que já funcionava nessa localidade, emergiu então a Universidade de Bolonha, em 1088, a qual atraiu estudantes de diversos locais da Europa (SIMÕES, 2013, p. 136). Entretanto, existiram escolas nas quais o direito era estudado em séculos anteriores a esse, por exemplo, em Pavia, local onde no século IX realizou-se um intenso trabalho de leitura e estudo do direito romano e germânico, gerando documentos como glosas e comentários (HERZOG, 2018, p. 65).

Nesse período – medieval –, a ordenação de mundo era pautada na religião e nas estruturas sociais vigentes. Segundo Hespanha e Cabral (2002, p. 1188), “a ordem era uma dádiva original de Deus”. No século XII³⁷, essa concepção de ordem foi extremamente influenciada pela compreensão de Tomás de Aquino, na qual existiam simpatias naturais, denominadas por ele de *amores* e *affectiones*, que moviam o mundo e todas as coisas nele através de atrações. A partir disso, se tinha a ideia de uma ordem que era, em suma, baseada em um ato de amor, já que todas as criaturas do mundo estariam ligadas por afetos. Nesse caso, o direito seria uma forma de corrigir determinadas simpatias que acabavam por ocorrer de maneira errônea (HESPANHA; CABRAL, 2002, p. 1198).

Essa percepção estaria ainda ligada com a noção de direito natural, ou seja, “aquilo que a natureza ou Deus ensinaram a cada animal” (HESPANHA; CABRAL, 2002, p. 1198). Elementos que deveriam ser seguidos, eram intrínsecos e defendidos tanto por teólogos quanto por juristas. Nesse caso, esses indivíduos cujo ofício era a promoção da justiça, foram considerados como guardiões de um mundo ordenado por Deus, o qual imprimiu nos homens seus deveres. Seguindo essa ideia de um direito já estabelecido, não cabia a aqueles que participavam das corporações de advogados, a partir do século XII, criar ou especular acerca do que era a ordem ou de como formulá-la, assim como definir o que era justo ou não. Era antes aplicar uma norma já existente, “os juristas desempenhavam o seu papel assumindo o direito como um dado adquirido, deixando-o ser tal como era, já que emergiria das disposições espontâneas das coisas (nomeadamente as coisas humanas)” (HESPANHA; CABRAL, 2002, p. 1198). A fonte de tudo isso era Deus e a lei divina estava em uma posição suprema a todas as outras.

Em consonância encontramos o direito canônico, que se baseava principalmente em comentários do *Decretum* de Graciano, das Decretais, do Sexto e das Clementinas e o Direito

³⁷ Também foi o período do chamado renascimento do século XII, isso pois encontramos uma “expansão espetacular da produção artística, científica e intelectual que também afetou profundamente o direito europeu” (HERZOG, 2018, p. 76, tradução nossa). No direito, como veremos, teremos o desenvolvimento do *Ius Commune*, um direito comum a todos os cristãos.

secular ou civil, que era baseado no *Corpus Iuris Civilis*, do qual faziam parte o Código, Digesto Velho, *Infortiatum*, Digesto Novo e Volume (DA COSTA NUNES, 1979, p. 108). Esses textos eram extremamente importantes e de ampla utilização para questões jurídicas do período. Com a formação das universidades, surgem também juristas³⁸ que, nesse período (século XII e XIII), eram, segundo Herzog (2018, p. 59) especialistas em administrar e resolver conflitos, a partir das obras citadas acima. Nesse caso, encontramos uma passagem do julgamento de Deus para o julgamento dos homens.³⁹

Entre o direito canônico e o civil poderia existir determinadas margens, devido às suas concepções e principalmente devido a religião. Por exemplo, o cânone religioso poderia suprimir o direito civil caso o último promovesse algum tipo de pecado e, em alguns casos, poderia atenuar penas civis se os crimes ferissem também a ordem canônica. Em outros, os juristas eram influenciados pela religião a estabelecerem punições que levassem em consideração a misericórdia pregada pelo cristianismo, ou seja, encontramos o direito civil flexível a concepções religiosas de ordem (HESPANHA; CABRAL, 2002, p. 1190).

Tendo apontado essas hierarquias, os únicos indivíduos capazes de modificar a ordem estabelecida eram aqueles considerados representantes do Criador na esfera terrena, os príncipes. Esses sujeitos tinham o chamado *extraordinaria potestas*, um poder extraordinário, já que eram considerados escolhidos por Deus e recebiam dele a capacidade de distribuir a graça divina. Ou seja, eram indivíduos que reproduziriam e reforçariam a ordem Dele na esfera humana e também representavam certa flexibilidade, já que detinham o poder de modificá-la, mas com determinados limites (HESPANHA; CABRAL, 2002, p. 1192).

Ou seja, nesse contexto encontramos o direito comum, formado pelos direitos civil e canônico, os quais demonstraram-se extremamente flexíveis e passíveis de mudanças de acordo com as tensões que eram exercidas. Sendo assim, não havia uma normatização fixa, delimitada e que era aplicada a todos de forma padronizada. O *Ius Commune* era, antes de tudo, uma construção caracterizada pela sua mobilidade e, além disso, sua localização abaixo da ordem da graça (HESPANHA; CABRAL, 2002, p. 1191). Por essa influência, como mostra Herzog (2018, p. 76), essa legislação tinha como intuito final ser comum a todos os cristãos. Um dos elementos que influenciou o desenvolvimento dessa legislação foram as

³⁸ Juris leigos já existiam antes da formação das universidades. Durante os processos eles eram responsáveis por apresentar acusações ou defender os acusados (HERZOG, 2018 p. 60).

³⁹ Uma das principais mudanças, segundo Herzog (2018, p. 59), foi o procedimento adotado para o julgamento de acusados. Segundo o autor, era comum que se esperassem milagres durante as audiências, nos quais Deus apontaria se o sujeito era inocente ou culpado. Dentre as práticas podemos citar a água fervente, andar pelo fogo ou comer pão rapidamente, caso o indivíduo passasse por elas sem nenhum ferimento, o Criador estaria do lado do acusado, demonstrando sua inocência.

crescentes trocas comerciais, que demonstraram a necessidade de existir uma lei que poderia ser utilizada acima de todas as diferenças entre sujeitos. Esse movimento, no século XII, levou a criação de uma corporação que se dedicava a compreensão dessas questões, os estudantes de direito.

Imbuídos dessas necessidades e com objetivos de normatizar um direito que pudesse ser comumente aplicado a todos, esses estudantes se valeram principalmente de descobertas do século XII e XIII. Dentre elas, podemos citar a reconstituição de textos romanos antigos (dos quais já existiam fragmentos, dentre eles o *Corpus Iuris Civilis*), a adoção da escolástica⁴⁰ (ou seja, um método para a análise desses documentos e locais apropriados para as suas especulações) e as universidades (HERZOG, 2018, p. 77). Mas não foram só esses elementos que impulsionaram mudanças, como demonstra Herzog (2018, p. 78), é importante ressaltar que esses séculos foram também marcados pela busca de reis de justificar seus poderes, por essas corporações que buscavam se legitimar, pela busca de primazia do papado e diversas outras tensões que modificaram os planos sociais e políticos. As novas corporações que surgiram nesse período atenderam as necessidades desses sujeitos, além de criarem um novo modo de vida para si próprios, já que poderiam ganhar a vida sendo professores, conselheiros e escritores.

Entretanto, como frisa Herzog, esse método e compreensão do direito de dentro das universidades não necessariamente foi adotado e aplicado, substituindo o sistema legal anterior, do qual já tratamos e no qual encontramos uma fusão de diversas leis. Antes de tudo, esse desenvolvimento sugeriu “novas formas de organizar, explicar e sistematizar a ordem normativa preexistente”⁴¹ (2018, 93, tradução nossa). Ou seja, encontramos mais meios de integrar as diversas formas de legislação do que de fato a criação de uma nova, nesse caso, tornando todas parte do *Ius Commune*.

Entretanto, no século XVI a utilização dos textos antigos citados acima, ou melhor, a forma como eram estudados e analisados passaram por diversas mudanças. Como vimos

⁴⁰ No caso da escolástica aplicada ao direito, encontramos o pressuposto de que os textos romanos eram detentores de uma harmonia oculta. Por isso, aqueles que os estudavam deveriam provar essa harmonia, promovendo interpretações que ligassem diferentes partes dos textos e formassem uma mensagem coerente. Como aponta Herzog (2018, p. 29, tradução nossa), “A maioria dos estudiosos que seguiram o método escolástico começaram com uma análise filológica dos textos, sua terminologia, ordem e fraseologia. Moldando suas observações como um diálogo, eles fizeram perguntas e debateram as respostas. Esse pensamento dialético e exposição foram principalmente voltados para a comparação de passagens umas com as outras. Trabalhando sob a suposição de que as várias partes não eram contraditórias, os estudiosos empregaram argumentos lógicos para demonstrar que esse era o caso.” Nesse caso, o objetivo dos estudiosos não era analisar formas particulares encontradas pelos juristas romanos para solucionar determinados casos, mas sim retirar uma regra que explicava a essência do direito romano.

⁴¹ “[...] new ways to organize, explain, and systematize the preexisting normative order.” (HERZOG, 2018, p. 93)

anteriormente no caso da medicina, o humanismo gerou uma série de reformulações e estudantes de diferentes áreas propuseram novas formas de encarar suas disciplinas. Com o direito isso não foi diferente. Como aponta Herzog (2018, p. 83), até o século XVI encontramos um movimento que não reviveu o direito romano, mas o reinventou, já que criaram novas maneiras de se relacionar com questões jurídicas, mesmo que tivessem a lei romana como foco. Essa foi uma das principais críticas estabelecidas pelos humanistas sobre a legislação nesses séculos.

Como uma solução para um direito que foi considerado por eles como errôneo, os humanistas defenderam o estudo do direito a partir da “crítica filológica, a rigorosa investigação histórica, o procedimento comparativo e a ordenação sistemática do conhecimento” (BARROS, 2010, p. 11). Para tal, era necessário que os estudantes soubessem ler os textos em suas línguas originais, nesse caso, dominar o grego e o latim. Outro ponto levantado pelos chamados *umanisti* foi a compreensão da experiência humana como marcada pelo momento e local no qual ocorreu, por isso a análise dos textos deveria levar esse ponto em consideração. Por essa razão, esses indivíduos criticaram fortemente os especialistas em *Ius Commune*, já que eles não se importavam com os fatores citados, ou seja, não colocavam os escritos em uma perspectiva histórica. Com isso, eles empregavam soluções do direito romano em conflitos da atualidade, desconsiderando o motivo pelo qual os juristas daquele período estabeleceram aquelas conclusões (HERZOG, 2018, p. 123).

Ao não realizarem esses preceitos básicos sugeridos pelos humanistas, os juristas não perceberam que os textos que utilizavam eram fragmentos de opiniões de diferentes juristas romanos, em diferentes momentos e inconsistentes, fazendo com que, quando analisados, se contradissem. Em vez de tomar nota disso, acabavam por tentar encaixar e, como vimos, fazer entrar em consonância elementos que eram por si só divergentes. Isso fez com que se criasse um direito novo, mesmo com base no chamado *Corpus Iuris Civilis*. Compreendendo o que eles consideraram erros dos juristas medievais, os humanistas buscaram estabelecer as diferenças entre Roma e a sociedade na qual viviam, considerando as mudanças sofridas pela lei romana e estabelecendo direitos diferentes em locais e períodos, a partir dos fragmentos e seus autores (HERZOG, 2018, p. 125).

Nesse método encontramos a utilização de abordagens históricas e filológicas para o estudo da lei romana. Ou seja, esses indivíduos começaram reconstruindo os textos, produzindo edições críticas, excluindo passagens que consideravam ser falsificações, ordenando compilações já produzidas de acordo com genealogias e, depois de estabelecidos todos esses elementos, partiam para o estudo dos textos. Com isso, ao invés de buscar

harmonizar todos os escritos, eles notaram as mudanças e contradições da lei, conseguindo estabelecer suas características em determinados momentos.

Além disso, como aponta Herzog (2018, p. 123), desenvolveram-se nesse momento dois métodos jurídicos que atuaram concomitantemente. O *mos gallicus* (à maneira francesa) e o *mos italicus*, (à maneira italiana). Como o nome sugere, o primeiro foi praticado principalmente por juristas franceses. Já o *mos italicus*, desenvolvido desde o século XIV, consolidou-se com as obras de Cynus da Pistoia (1270-1336/7) e Bartolus de Sassoferrato (1314-1357), nele encontramos a interpretação da lei romana a partir das necessidades do mundo contemporâneo (BARROS, 2010, p. 11). No *mos gallicus*, desenvolvido no início do século XVI, buscou-se “restaurar o autêntico direito romano, unindo o estudo de suas fontes aos outros textos antigos” (BARROS, 2010, p. 13), dentre seus precursores podemos citar Guillaume Budé (1467-1540), que iniciou a busca pelo sentido exato dos termos presentes no texto original do Digesto, feito que denunciou diversos equívocos dos bartolistas (como eram chamados os adeptos do método italiano). As principais críticas giravam em torno da distorção de conceitos, alteração de sentidos de normas e contradições da obra de Justiniano.

O *mos gallicus* foi também influenciado pelo crescente interesse dos humanistas no ensino. Como aponta Barros (2010, p. 14-15), esses indivíduos propuseram programas de estudos nos quais buscavam “a elaboração de um saber simples, claro, harmônico e bem organizado na sua totalidade, eles consideravam a formação literária e filosófica como imprescindível para os estudos jurídicos”. Nesse meio, as disciplinas de letras, história, poesia e filosofia moral – que como vimos, compuseram o chamado *studia humanitatis* –, faziam parte do currículo de um bom futuro jurista. Bodin, inserido nesse meio, também propôs uma reforma educacional, defendendo a necessidade de um ensino do direito que se utilizasse da filologia e história, bem como um investimento no ensino de uma cultura literária, o que faria com que o estudante fosse, a partir dessa pedagogia, ao mesmo tempo um “acadêmico enciclopedista” e um “publicista atuante” (BARROS, 2010, p. 16).

A França, na qual encontramos o desenvolvimento do *mos gallicus*, também apresentou outros elementos específicos no quesito direito. Muitos humanistas passaram a acreditar que era necessário o desenvolvimento de uma lei autêntica francesa, própria daquele local e diferente de todas as outras. Para isso, coletaram informações de leis locais de diversas partes do território, buscando entender suas diferenças e semelhanças. Entretanto, o desenvolvimento não saiu como planejado. O que aconteceu foi que, durante as assembleias nas quais tinham diversos representantes da sociedade francesa, houve muito mais uma tentativa de negociação das normas do que a escrita de fato das leis locais (HERZOG, 2018,

p. 126). Além disso, em uma análise final dos escritos, pode-se perceber que esses costumes acabaram sendo inventados de novo, já que foram influenciados pelo trabalho dos juristas do direito romano que os coletaram, além de terem a característica da oralidade retirada, a qual muitos locais apresentavam (HERZOG, 2018, p. 79).

Além disso, segundo Herzog (2018, p. 134), essa tentativa de um direito consuetudinário francês só aumentou a intervenção dos reis na ordem normativa, já que após a redação dessas leis locais seriam impostos aos habitantes das diversas localidades o seguimento de uma legislação una que, em tese seria a lei local mas que, como vimos, foi incrementada pelos juristas. Nesse sentido, “Para os reis, essa seria uma forma de aumentar seus poderes sob o pretexto de que conservavam a lei antiga em vez de criar uma nova”⁴² (HERZOG, p. 135, tradução nossa). Entretanto, essa lei autêntica não vigorou, o *Ius Commune* perseverou e a escrita da lei consuetudinária provou o quão presente ele estava na vida dos sujeitos.

Jean Bodin, seguindo a corrente desses indivíduos mas com um objetivo mais amplo, propôs a formação de uma direito universal, que seria advindo da busca dos princípios jurídicos que eram comuns a todas as sociedades, adquirido através da comparação dos ordenamentos legais de todos os povos (BARROS, 2010, p. 13). Nesse caso, a história tornava-se extremamente importante, pois seria a partir dela que haveria a possibilidade de ter acesso a essas formas de direito. Com isso o autor procurou por uma força maior que, tendo imprimido na razão humana a noção de justo, fazia como que todos os homens agissem de determinada forma (BARROS, 2010, p. 24).

Entretanto, em sua estadia trabalhando como advogado do Parlamento de Paris, Bodin percebeu que, muito mais do que um *mos gallicus* ou sua tentativa de um direito universal, a lei que era utilizada na prática era advinda do *Ius Commune*, como perceberam os humanistas citados acima (BARROS, 2008, p. 85). Mesmo assim, o autor buscou definir o que deveria ser compreendido como justiça e quem eram os bons juristas. Para ele, eram aqueles

que, formados não somente pelos usos e preceitos forenses, mas também pelos mais ricos conhecimentos e por uma sólida filosofia, compreenderam que a natureza da justiça não se altera segundo a vontade dos homens, mas se conforma à lei eterna; autores que administram corretamente a regra da equidade deduzem as origens do direito de um primeiro princípio, mostram um conhecimento exato de toda a antiguidade, sabem perfeitamente apreciar a autoridade e o poder do príncipe, do senado, do povo e dos magistrados romanos; autores que sabem trazer para a interpretação do direito as discussões dos filósofos sobre as leis e a República, autores que não ignoram nem a língua grega nem a latina nas quais as leis foram

⁴² “For kings, this would be a way to augment their powers under the pretense that they conserved the ancient law rather than created a new one.” (HERZOG, 2018, p. 135).

escritas; autores que sabem colocar todas as artes em seus limites, distribuindo corretamente suas partes, definindo os seus termos e ilustrando-as com exemplos. (JEAN BODIN, Método, p. 275 B apud ROSA, 2014, p. 78)

Além disso, autor definiu justiça como uma “correta divisão das honras e das penas e do que pertence a cada um, conforme o direito” (JEAN BODIN, *Los seis...* Livro VI, Capítulo VI apud ROSA, 2014, p. 152), dentre os melhores meios de justiça estaria a harmônica, na qual a equidade, baseada nas diversas ações humanas e suas particularidades, seria a melhor forma de julgar um indivíduo. Essas concepções, para o autor, promoveriam a ordem social. Além disso, para Bodin os homens ainda seriam regidos pelo direito natural, ou seja, “a religião no que se refere a Deus, a piedade para com os semelhantes, o reconhecimento aos que merecem, a vingança contra os ímpios, a justiça” (JEAN BODIN, 1951, p.72 apud BARROS, 2006, p. 36), que estaria impressa no coração dos homens e seria comum a todos. Ademais, pelo direito humano, que seria “o resultado de uma declaração expressa da vontade humana, necessita de uma promulgação, já que se sustenta numa convenção e determina aquilo que é útil” (BARROS, 2006, p. 36).

Retornando ao tema das universidades, após o período do curso de direito, segundo Farr (2008, p. 152-153), a distinção comum encontrada nas fontes é a dos notários, advogados e procuradores. De forma simplificada, o primeiro e o último grupo lidavam com elementos mais burocráticos do direito, trabalhando em escritórios, como escrivães de tribunais e questões consideradas mais “mecânicas” da lei, como registros legais. Por isso, eram vistos em um status inferior aos advogados, principalmente devido aos elementos citados acima. Já o segundo grupo era formado por aqueles que, tendo recebido todo o ensino sobre jurisprudência nas universidades, portavam o título de doutores em direito, responsáveis por aconselhamentos jurídicos e, nos tribunais, eram aqueles que apresentavam argumentos escritos ou orais na defesa dos seus clientes.

Nesse caso, o grupo que nos interessa para o desenvolvimento da pesquisa são os de advogados, doutores em direito. Fazemos essa distinção devido a ser o grupo no qual Jean Bodin esteve inserido e, principalmente, pois esses indivíduos enxergavam-se em posições diferentes uns dos outros. Isso pode ser visto principalmente quando essa diferenciação se concretizou e em 1696 esses indivíduos adquiriram o direito legal de se distinguirem dos outros dois ofícios da área (FARR, 2008, p. 163). Entretanto, os demais grupos foram também importantes para o desenvolvimento do período moderno.

Dentre os advogados formados nas universidades também podemos encontrar uma hierarquia de atuação, na qual quão mais próximo o desempenho do ofício dos reis ou o maior

acúmulo de cargos, por exemplo, maior o prestígio. Nesse caso, podemos citar os escritórios reais e os tribunais judiciais, ou seja, os Parlamentos. Até o século quinze existiam na França apenas cinco, localizados em Bordeaux, Dijon, Paris, Toulouse e Grenoble. Já no século XVI e XVII, encontramos mais sete destes, na província de Aix, em Rouen, Rennes, Pau, Metz, Besançon e Douai (FARR, 2008, p. 155). Ou seja, era objetivo de muitos doutores a atuação nesses locais – o que foi conquistado por Bodin – ou a acumulação de outros cargos menores, já que como aponta Farr (2008, P. 157, tradução nossa), era possível deter ao mesmo tempo por um só homem cargos de “prefeito, vereador, juiz, arrecadador de impostos, tenente de polícia, subdelegado de intendentes, presidente de armazéns de sal, tesoureiro de igrejas paroquiais ou superintendente de hospitais”⁴³. Nesse caso, esse monopólio poderia assegurar ao sujeito um grande poder local.⁴⁴

Entretanto, como aponta Farr, o acúmulo de cargos nos leva para outra questão cuja preocupação foi crescente no final do século XVI e início do XVII e levou muitos advogados a refletirem sobre seus ofícios. Era comum, nesse período, a compra de cargos, disponibilizados à venda pelo Estado, principalmente quando necessitava de dinheiro – sobretudo devido a guerras. Entretanto, esse movimento gerou tanto o encarecimento dos cargos quanto um número cada vez menor de vagas para determinados ofícios, como o de juiz, por exemplo. Ou seja, apenas aqueles com boas condições conseguiam ocupar esses locais. Por isso, Antoine Loisel (1536-1617), um jurista francês, apresentou sua insatisfação no tratado intitulado *Dialogue of the Barristers* (1602), “já passou o tempo em que os homens eram procurados [para o tribunal] por seu mérito e valor”⁴⁵ (FARR, 2008, p. 181, tradução nossa). Enquanto aqueles que possuíam condições financeiras para comprar esses cargos atuavam, diversos outros advogados perdiam cada vez mais seu prestígio, relegados ao mundo dos clientes privados, mesmo que tivessem potencial para desempenhar um bom trabalho nos tribunais.

Apesar dessas discussões, os formados nas universidades se espalharam pelo território francês atuando nos mais diversos cargos. Entretanto, a situação religiosa da França nos séculos XVI e XVII colocou esses indivíduos, assim como os médicos mencionados anteriormente, frente a novas questões que colocavam suas posições em perigo, pelo menos na visão deles próprios. Dentre elas, podemos citar disputas contemporâneas a Bodin que

⁴³ “[...] mayor, alderman, judge, receiver of taxes, lieutenant of police, subdelegate of intendants, president of salt warehouses, treasurer of parish churches, or overseer of hospitals.” (FARR, 2008, p. 157)

⁴⁴ Em uma comparação dos ganhos de licenciados em medicina e direito, segundo Farr (2008, p. 161), a disposição socioeconômica dos ofícios fornecia rendas semelhantes.

⁴⁵ “[...] the day is past when men were sought [for the bench] for their merit and value.” (FARR, 2008, p. 181).

questionaram a noção de *Ius Commune*, do direito e os debates demonológicos. Os conflitos confessionais, do qual falaremos melhor a seguir, passaram a questionar se de fato deveria existir uma única forma de legislar sob os cidadãos, já que os eventos do século XVI apresentavam que não existia nem mesmo uma única comunidade cristã. Com isso em mente, esses indivíduos passaram a elaborar suas próprias leis. Nesse caso, uma das principais implicações dessa concepção foi a de enxergar que

Os juristas eram mais inimigos de Cristo do que seus ajudantes, e a lei não deveria ser mediadora entre um crente e sua fé. Era tarefa das autoridades seculares, não eclesiásticas, elaborar sanções que dissuassem os pecadores e guiassem os justos.⁴⁶ (HERZOG, 2018, p. 127, tradução nossa).

Como veremos, essas percepções resultaram em grandes respostas da Igreja Católica e, nesse embate, os juristas se fizeram presentes desde a fundamentação da perseguição a outras fés, até na prática, nos processos judiciais movidos contra os hereges.

2. 3 Direito e medicina frente a preocupações latentes

Dentre os processos judiciais movidos contra hereges, encontramos aqueles acusados de professar outras fés, que não poderiam, para a Igreja Católica, coexistir. Assim como a demonologia, da qual trataremos mais detalhadamente no capítulo seguinte, outras ações consideradas “desvios” da ordem comumente aceita tornaram-se alvo de grande perseguição, nesse caso, os processos de confessionalização podem ser encontrados dentro dessas disputas. Primeiro, cabe salientar a adoção da concepção confessionalização, ao invés de Reforma Protestante, Reforma Católica e Contra-Reforma, termos que passaram por décadas de debates de conceitualização, empregando ora caráter positivo, ora negativo. Como aponta Ute Lotz-Heumann (2016, p. 33), a Contra-Reforma foi utilizada por historiadores protestantes como um conceito pejorativo, que enfatizava a reação e resistência ao protestantismo, negligenciando o aspecto da reforma. Já Reforma Católica, como aponta o autor, foi muitas vezes citada por historiadores católicos como uma forma de salientar que o movimento não foi uma mera reação ao protestantismo. Outras foram as discussões que perpassam esses conceitos, até que novos estudos propuseram diferentes terminologias.

Em 1957, o historiador católico Ernst Walter Zeeden propôs que tanto o catolicismo, quanto o luteranismo e o calvinismo, no século XVI, buscaram a construção de igrejas confessionais, com o objetivo de que a população adotasse uma confissão de fé. O termo

⁴⁶ “*Jurists were enemies of Christ rather than his helpers, and law should not mediate between a believer and his faith. It was the task of secular, not ecclesiastical, authorities to elaborate sanctions that would deter sinners and guide the righteous.*” (HERZOG, 2018, p. 127).

Konfessionsbildung poderia então ser aplicado às três igrejas. Essa ideia continuou a ser desenvolvida pelo historiador católico Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling, pesquisador protestante, os quais implementaram o conceito “confessionalização”. Além disso, salientaram que esses conflitos não abalaram apenas o âmbito religioso, mas também outras partes do corpo social e político dos locais nos quais se desenvolveram (LOTZ-HEUMANN, 2016, p. 34).

Tendo conhecimento desse conceito e também das críticas feitas a ele, principalmente acerca da atuação do Estado e da imposição total das igrejas, entendemos que o termo gera melhores compreensões dos séculos XVI e XVII, mesmo que na França alguns elementos tenham se desenvolvido de maneira diferente de outros locais, como a Alemanha ou Inglaterra. Como apontam os estudos de Philip Benedict, James Farr, Gregory Hanlon e Mack Holt, as fortes atuações do Estado e da Igreja não se aplicam ao território francês. Entretanto, o conceito de confessionalização ainda pode ser aplicado de forma mais leve, caracterizando uma “teoria fraca de confessionalização”, na qual

Nas palavras de Benedict, a teoria fraca “define a confessionalização como um processo de rivalidade e emulação pelo qual as religiões que emergiram das convulsões da Reforma definiram e reforçaram suas versões particulares de ortodoxia e ortopraxia, demonizaram seus rivais e construíram coesão e identidade de grupo”. Em termos do papel do Estado, diferentes pontos de vista foram apresentados. Por um lado, Bento XVI argumenta que “as guerras religiosas da França... ilustram como a divisão da cristandade em confissões rivais poderia levar até mesmo os estados mais fortes da época à beira da dissolução”. Por outro lado, Farr observou que, se o período de tempo for ampliado para 1530-1685 e se a confessionalização for entendida como uma intenção da política do estado e não necessariamente como um sucesso, ‘então podemos ver que houve um estado relativamente consistente política de catolização’ na França.⁴⁷ (LOTZ-HEUMANN, 2016, p. 41, tradução nossa)

Levando todos esses pressupostos em consideração, adotaremos a confessionalização católica, calvinista ou reformada e luterana para abarcar as diferentes confissões de fé que entraram em confronto durante os séculos XVI e XVII na França e geraram conflitos, negociações e acomodações.

A confessionalização católica, segundo Reinhard, foi marcada por diversos métodos e mecanismos que buscaram uma confissão de fé homogênea e, por óbvio, católica. Dentre eles,

⁴⁷ *In Benedict's words, the weak theory 'defines confessionalization as a process of rivalry and emulation by which the religions that emerged from the upheavals of the Reformation defined and enforced their particular versions of orthodoxy and orthopraxy, demonized their rivals, and built group cohesion and identity'. In terms of the role of the state, different views have been put forward. On the one hand, Benedict argues that 'France's wars of religion ... illustrate how the division of Christendom into rival confessions could bring even the era's strongest states to the very brink of dissolution'. On the other hand, Farr has observed that, if the time frame is broadened to 1530-1685 and if confessionalization is understood as an intention of state policy and not necessarily as a success, 'then we can see that there was a relatively consistent state policy of catholicization' in France. (LOTZ-HEUMANN, 2016, p. 41)*

podemos citar: o estabelecimento da “doutrina pura” e a formação de uma confissão de fé; novas normas, que exigiam juramentos e assinaturas confessionais; propagandas e censuras; implementações na educação; formas de disciplinar a população; ritos e o controle da participação das cerimônias; e a regulação confessional da linguagem (LOTZ-HEUMANN, 2016, p. 35-36). Os juramentos citados eram exigidos nos mais diversos ofícios, dentre eles teólogos, professores, parteiras, médicos, advogados e outros. Tal voto pode ter sido realizado duas vezes pelo jurista Bodin, já que o nome “Jehan Bodin” consta duplicado no édito de um tribunal francês (LLOYD, 2017, p. 53). Já as propagandas e censuras poderiam ser realizadas por meio da imprensa, da qual a igreja luterana muito se valeu, vide a impressão das teses de Lutero, enquanto a confessionalização católica se promovia e ao mesmo tempo proibia que as igrejas rivais fizessem movimentos semelhantes.

Entretanto, como aponta Robert Darnton (2016, p. 40), uma fiscalização acerca dos livros impressos era feita desde o final do século XIII, na França. Segundo o autor, inicialmente as universidades eram autoridades nesse quesito, a faculdade de Teologia da Sorbonne, por exemplo, constantemente se pronunciava sobre obras impressas. Entretanto, com a enxurrada de obras protestantes no século XVI, o Estado implementou o estatuto de Moulins (1566), o qual exigiu que somente livros com a aprovação do rei fossem publicados⁴⁸ – os tratados de Bodin e Nynauld foram atingidos por essas mudanças e contam com as exigências feitas –, elemento que constava normalmente exposto na primeira página dos escritos. Já em 1629, foi estabelecido o Código de Michaud, que instaurou a atuação de censores reais, responsáveis pela análise de todas as obras que visavam ser impressas, antes de sua publicação. Nas mãos desses indivíduos, todos os aspectos do livro eram observados. Entretanto, como aponta Darnton (2016, p. 34), a partir de pesquisas, o número de recusas era baixo e mesmo sendo negados os autores encontraram outras formas de publicar seus livros, principalmente em locais fora da França – elemento que favoreceu a criação de mais tipos de aprovações de publicação, para que o mercado não fosse inundado de obras ilegais. Mas a censura ocorria em uma via de mão dupla, já que como mostra Reinhard (1989, p. 392), ela era realizada também por calvinistas e luteranos, já que todas as igrejas acreditavam ser importante proteger seus fiéis de possíveis contaminações.

Mesmo com a aplicação desses métodos confessionais, cujas abordagens foram utilizadas de maneiras às vezes semelhantes pelas diferentes igrejas, suas adoções não seguiam à risca essas colocações, existindo margens de manobra. Além disso, os processos de

⁴⁸ Nesse caso, a censura também poderia ser carregada de um aspecto positivo, já que ter a obra aceita poderia significar um atestado de qualidade (DARNTON, 2016, p. 20).

confessionalização não dependeram somente as igrejas e Estados – que poderiam ou não estar em consonância. Como aponta Lotz-Heumann (2016, p. 42), salientando novas pesquisas, ao lado dessas autoridades encontravam-se as comunidades e grupos de pessoas que desempenharam grandes papéis nesses processos, os quais poderiam reagir tanto em favor ou contra as imposições, gerando resistências e negociações entre diferentes agentes. Como exemplo, podemos citar as estratégias utilizadas pelos clérigos na França, que como uma forma de mobilizar leigos contra a fé reformada, utilizaram-se da criação de confrarias militantes. O resultado, segundo Judith Pollmann (2016, p. 172), foi uma gritante violência, já que esses sujeitos estavam preparados para exterminar os reformados de qualquer maneira. Com essas colocações, podemos notar que os séculos nos quais viveram Bodin e Nynauld estiveram permeados por disputas religiosas das quais eles foram afetados de variadas formas.

Um elemento que contribuiu para essas novas perspectivas acerca da Bíblia e da fé promovidas pelo teólogo João Calvino (1509-1564) e pelo monge Martim Lutero (1483-1546) foi o humanismo, que como vimos acima gerou mudanças em diversas áreas, dentre as quais podemos adicionar o âmbito religioso. Novas leituras acerca dos textos, propostas por esses sujeitos, geraram novas interpretações e a Bíblia também sofreu meticulosas análises filológicas. Como aponta Rui Luis Rodrigues (2017, p. 14), esse elemento contribuiu para os processos de confessionalização, já que forneceu, principalmente para as igrejas reformadas, novos tratamentos para tópicos religiosos.

Outro motivo pelo qual essas desavenças aconteceram foi a formação política e religiosa do território francês no período em se situa nossa análise. No cenário político, podemos notar diversas casas senhoriais, com grande influência na corte, que irradiavam seus poderes sob diversas instituições, foros e outros domínios. Entretanto, no século XVI esses sujeitos tiveram seus poderes e influência colocados em cheque, devido a centralização do poder nas mãos do rei. Entre essas casas não existia um clima de paz, mas de disputa e quando começaram as discussões acerca das igrejas reformadas, esses indivíduos também se posicionaram (ROSA, 2014, p. 25). Dentre as casas com mais influência encontramos as dos Guise, que eram católicos, dos Montmorency e dos Bourbons, assumidamente calvinistas (SOUZA; NETO, 2022, p. 289). Esses sujeitos influenciaram ataques e guerras entre católicos e reformados ao longo das décadas do século XVI.

Nesse meio, os reis franceses apresentaram posturas diversas frente às confissões de fé ao longo do tempo. Devido a Concordata de Bolonha, realizada em 1516, o governo francês obteve certa independência em relação à Santa Sé, o que significou que as decisões tomadas pelos reis em relação às diferentes fés poderia se dar de acordo com os interesses reais. Nesse

âmbito, o rei Francisco I (1494-1547), que governou de 1515 até o ano da sua morte, apresentou uma postura que ora perseguia os reformados, ora soltava as rédeas e cedia momentos de paz, conforme sofria pressões e interesses – também das casas citadas acima. Já Henrique II (1519-1559), governante entre 1547 a 1559, além da centralização citada acima, proposta pelo rei anterior, também defendeu e ressaltou a importância de uma unidade religiosa, apresentando-se como propiciador dessa unificação (ROSA, 2014, p. 153). Em uma postura mais agressiva, o rei estabeleceu até mesmo uma aliança com um dos seus maiores rivais, rei Felipe II, da Espanha, em prol de extinguir as novas igrejas do território. Também aprovou o tratado Draconiano, que aprofundou ainda mais a perseguição, atingindo inclusive católicos moderados.

Após o reinado de Henrique II, encontramos o rei Francisco II (1544-1560), que governou por um ano, em 1559, sob cuidados da família Guise, por ter apenas quinze anos de idade. Quando o jovem morreu, sua mãe, Catarina de Médici, assumiu, em nome do filho Carlos IX, que tinha dez anos. Segundo os estudos, os anos de 1560 a 1574, período de regência do rei, foram momentos favoráveis para a fé reformada, apesar das diversas adversidades. O Édito de Julho (1561)⁴⁹, por exemplo, aboliu a pena de morte para os calvinistas, mas isso não impediu conflitos, como o Massacre de Vassy. Considerada a primeira guerra de religião, foi orquestrada pelo duque Francisco de Guise, em prol de atacar a cidade de Vassy, na qual centenas de reformados foram feridos e cerca de 70 mortos (SOUZA; NETO, 2022, p. 289). Mais sete guerras se seguiram, totalizando oito confrontos.

Estudiosos da caça às bruxas, por exemplo, afirmam que a instabilidade política e religiosa e casos como o massacre da noite de São Bartolomeu – que resultou na quarta guerra de religião, na qual na cidade de Paris, onde se comemorava o casamento entre Margarida de Valois com Henrique de Navarra, um massacre foi movido contra os calvinistas ali presentes – foram importantes marcos para uma perseguição cerrada contra praticantes de bruxaria, acentuada segundo Venard (1988, p. 316 apud ROSA, 2014, p. 72) entre 1572 e 1574. Naquele momento, todos aqueles que estavam de alguma forma ligados a poderes mágicos e práticas heréticas, como curandeiros e feiticeiros – principalmente as mulheres –, passaram a

⁴⁹ Outras foram as tentativas de pacificação, como o Édito de Amboise, em 1563 e Édito de Beaulieu, em 1576, no qual Jean Bodin participou como deputado, defendendo que a unidade religiosa era o cenário ideal para o governo mas que não deveria ser conquistada a partir das guerras (MONTEIRO, 2003, p. 172), e outros. São características destes serem regulamentos laicizados, ou seja, mesmo que tocassem em assuntos da religião foram promovidos e assegurados pelo soberano. Segundo Christin (2014, p. 142), esses movimentos também colocavam em cena e tornavam a figura do indivíduo com formação em direito no centro dos sistemas políticos. De ambos os lados dos conflitos religiosos, ou seja, católico e calvinista, a luta religiosa recorreu “a utilização dos juristas, a multiplicação dos recursos judiciais e a evolução das estratégias eleitorais nas instituições locais”, já que apenas os teólogos, em seus colóquios religiosos, não conseguiram entrar em consenso e dar fim aos embates.

ser vistos como perigos iminentes, criminosos que colocavam em risco toda a sociedade. Essa perseguição foi realizada majoritariamente nos tribunais seculares, dentre os quais o Parlamento de Paris teve grande atuação (ROSA, 2014, p. 74).⁵⁰ Segundo Daniel Aida da Rosa (2014, p. 77), o crescimento de casos de julgamentos entre 1570 e 1620 foi exponencial, aumento que pode ter influenciado a escrita de Jean Bodin e Jean de Nynauld, já que suas obras foram produzidas neste período de grande instabilidade.

Toda essa situação política e religiosa não parecia ter fim, mesmo com as tentativas de paz. Essas guerras e confrontos fizeram com que diferentes sujeitos pensassem maneiras de resolvê-los. Dentre eles, podemos citar Michel de l'Hôpital (1506-1573), escritor e político francês que colocou-se a favor do édito de Saint Germain, no qual a confissão de fé calvinista era reconhecida de forma legal, porém limitada. Suas colocações foram adotadas pelos *politiques*, grupo de católicos que defendiam, a partir das ideias humanistas e tradições cristãs, “que a paz estava mais de acordo com os desejos de Deus do que a luta religiosa.”⁵¹ (LURIA, 2016, p. 59, tradução nossa).⁵² Entretanto, essa era uma posição momentânea, não permanente, devendo ocorrer uma unificação religiosa, acreditando que depois de um período de conciliação Deus abriria os olhos dos hereges para tal. Essa dinâmica funcionou até que os rumos do governo mudaram e decidiu-se por uma perseguição total aos reformados. Com essa quebra de estabilidade, até o marco do final das Guerras de Religião – o Édito de Nantes, em 1598 –, morreram cerca de dois milhões de pessoas (ROSA, 2014, p. 44).

O Édito de Nantes, promulgado por Henrique IV, em 1589, logo após tornar-se rei da França, buscou regular a coexistência entre uma maioria católica e uma minoria reformada, através da partilha de instituições e espaços cívicos. Mas ele não visava a tolerância, era apenas um período que deveria terminar em uma unidade religiosa. Sendo assim,

O Edito permitia aos huguenotes “viver e habitar em todas as cidades e lugares do reino... sem serem questionados, vexados, molestados ou compelidos a fazer qualquer coisa na religião, contrário à sua consciência”. Os católicos também poderiam apelar para a concessão de liberdade de consciência do Édito quando sentissem que suas prerrogativas religiosas estavam ameaçadas. A lei não oferecia uma liberdade de consciência que permitisse aos indivíduos buscar a verdade religiosa como bem entendessem. Em vez disso, concedeu às pessoas o direito (na verdade, o privilégio aprovado pela realeza) de seguir uma das duas igrejas

⁵⁰ Entretanto, como veremos no último capítulo, esse local também desempenhou um grande papel no tema do ceticismo judicial, o qual o próprio Bodin buscou erradicar.

⁵¹ “[...] *that peace was more in keeping with God's wishes than religious strife.*” (LURIA, 2016, p. 59)

⁵² Segundo Rodrigo Bentes Monteiro e Walter Marcelo Ramundo (2005, p. 199), Bodin participava do grupo dos *politiques*, compartilhando as ideias apresentadas acima.

legalmente reconhecidas, a católica ou a reformada.⁵³ (LURIA, 2016, p. 61, tradução nossa)

Mas a minoria sofreu diversas restrições, os calvinistas só podiam adorar em um número delimitado de lugares, deveriam abster-se de trabalhar em festivais, respeitar proibições de casamentos e outras obrigações – que não eram seguidas a regra.⁵⁴ Entretanto, no governo, tinham o direito de ter acesso igual a cargos, assim como em instituições educacionais e poderiam manter guarnições militares, como uma forma de tranquilizá-los. Como aponta Keith R. Luria (2016, p. 62), essas medidas eram uma forma de satisfazer uma maioria que não queria dividir seu reino e proteger uma minoria de ser excluída da vida social e política.

Essa oposição entre a igreja reformada e a católica e a acusação de protestantismo de Nynauld contra Bodin, pode ter influenciado na escolha do médico da dedicatória da sua obra. Isso porque, nesse período, eram importantes e recorrentes os colóquios nos quais teólogos de diferentes fés trocavam argumentos para demonstrar a força de suas posições (REINHARD, 1989, p. 391-392). Segundo Georges Livet (1983, p. 28), em 1600 ocorreu a conferência de Fontainebleau, na qual se enfrentaram o reformado Duplessis-Mornay e o católico du Perron, acerca do tema da Eucaristia, assunto sobre o qual o autor calvinista havia publicado um tratado. No fim da discussão, compreendeu-se que o lado do cardeal venceu, causando o triunfo dos católicos. Outras disputas como essa ocorreram, mas o fato de du Perron participar e vencer pode ter influenciado a escolha de Nynauld, como uma forma de triunfar sob mais um reformado, revivendo o debate do cardeal.⁵⁵

As desavenças políticas na França do século XVI também teriam resultado no que Júlia I. F. Moura (2021, p. 14) chama de casos prodigiosos, dentre eles podemos citar os

⁵³ “*The Edict permitted Huguenots to ‘live and dwell in all the cities and places of the kingdom... without being inquired after, vexed, molested, or compelled to do anything in religion, contrary to their conscience’.* Catholics too could appeal to the Edict’s grant of liberty of conscience when they felt their religious prerogatives were threatened. The law did not offer a freedom of conscience that permitted individuals to pursue religious truth as they saw fit. Instead it granted people the right (really the royally approved privilege) to follow one of the two legally recognized churches, the Catholic or the Reformed.” (LURIA, 2016, p. 61).

⁵⁴ Como aponta Luria (2016, p. 63, tradução nossa), existiram diferentes formas de coexistência entre calvinistas e católicos na França, que algumas vezes ultrapassaram os limites impostos pelo édito, podendo trabalhar, socializar e estabelecer relações de matrimônio. Por isso a importância de notar que, em níveis locais, as relações não eram apenas de aversão e combate. Como exemplo, podemos citar que “Na cidade de Languedoc, Ganges, o consistório reformado recebeu reclamações sobre huguenotes dançando com católicos nas festas dos santos.” Ou seja, as fronteiras legalmente impostas eram ultrapassadas de acordo com a interação entre esses indivíduos que, de uma forma ou de outra, partilhavam e negociavam momentos cotidianos.

⁵⁵ A escolha das dedicatórias era delicada, pois aqueles que a recebiam deveriam aceitá-la, o que significava que endossavam o conteúdo daquele escrito e concordavam com o autor. Entretanto, existiam aqueles que emitiam dedicatórias mesmo sem autorização e esse movimento poderia ou não passar pelos censores já citados. Um diretor de censura francês Malesherbes (1721-1794), por exemplo, só permitia a dedicatória caso fosse entregue junto ao escrito uma carta atestando o aceite do sujeito citado (DARNTON, 2016, p. 35).

nascimentos monstruosos, os quais possuíam diversas explicações, como devido a “pecados cometidos pelos progenitores, pela correspondência entre acontecimentos teológico-políticos e os fenômenos prodigiosos, por ações vinculadas aos fatores astrológicos, como a posição da lua”. Dentre os autores e editores que apontaram esses prodígios causados pela presença reformada na França, podemos citar François de Belleforest (1530-1583), Rod Hoyer e Arnaud Sorbin (1532-1606), cujas obras foram utilizadas, por exemplo, pelo cirurgião Ambroise Paré (1510-1590), em seu *Des monstres et prodiges* (1573). Ou seja, além de uma ameaça política e religiosa, esses indivíduos ameaçavam a própria ordem natural.

A visão de que a má conduta dos indivíduos não afetava apenas a ordem terrena mas também aquela preestabelecida por Deus, não foi uma novidade dos escritores desse período, nem era associada somente a Igreja Reformada e Luterana. Essa ideia foi tratada também por Aurélio Agostinho de Hipona (354-430) e Tomás de Aquino, o último, em sua reinterpretação de Aristóteles, pontuou que a ordem política andava lado a lado com a ordem natural, ou seja, um ato cometido contra as leis humanas, era também contra as leis do universo e, aplicado a religião, contra as leis de Deus (ROSA, 2014, p. 142). Bodin também encarou os crimes dessa forma e como veremos mais detalhadamente nos próximos capítulos, esse era um dentre os motivos pelos quais as bruxas, assim como qualquer outro que atentasse contra as leis, deveriam ser severamente punidos.

Concomitante ao apresentado acima, é importante ressaltar que o final do século XVI foi marcado por diversas crises, que em consonância com todas as guerras⁵⁶ e acontecimentos, contribuíram para desordem, violência e mortes. Dentre elas, podemos citar uma crise monetária, visto que estamos falando de um período no qual as grandes navegações levaram para a Europa quantidades exorbitantes de metais preciosos. Esse elemento, no caso francês, causou uma inflação metálica, cuja resolução foi buscada através da proibição de moedas estrangeiras e do monometalismo do ouro. Também ocorrem crises de subsistência, já que o país passou por um momento de crescimento populacional, devido a diminuição de epidemias. Entretanto, a falta de progressos tecnológicos na agricultura tornava limitada as plantações, o que significou que, quando o número de pessoas começou a aumentar, a comida disponível diminuiu, causando crises de fome que se espalharam de 1560 a 1590. A fome agregada a eventuais doenças que assolaram o território causou diversas mortes, principalmente entre crianças (LIVET, 1983, p. 56).

⁵⁶ Como as disputas do território italiano por França e Espanha, que ocorreram entre 1551 e 1559 e necessitaram tanto de homens quanto de apoio fiscal (ROSA, 2014, p. 29).

Voltando ao tema religioso, não eram somente as fés reformada e católica que coexistiam na França dos séculos estudados. Devemos ter em mente que, como apresenta Nicholas Terpstra, as religiosidades dependiam das necessidades dos indivíduos, que envolviam questões acerca da família, fertilidade, vida, morte e pós morte. Como vimos anteriormente no caso da medicina e da magia, a espiritualidade desses sujeitos era movida pela crença de que o universo era dotado de espíritos com os quais se poderia interagir e, por isso, eram adotados rituais tanto os considerados pagãos quanto os cristãos. Isso não implicava que esses sujeitos não fossem verdadeiros católicos, mas sim que essa religião entrava em contato com outras formas de portar-se e interagir com o mundo. Nesse caso, por exemplo, “os leigos rurais empregaram formas católicas criativamente em um esforço para negociar com os poderes na terra e no céu”⁵⁷ (TERPSTRA, 2016, p. 267, tradução nossa). Esses elementos coexistiam em diferentes níveis de acordo com as localidades dos crentes.

Como trata William Eamon⁵⁸ (1986, p. 323), em uma atmosfera na qual existia uma grande fascinação pelo conhecimento sagrado, oculto e práticas médicas mágicas, houve um crescimento, durante os séculos XVI e XVII, na disseminação de obras que faziam parte da chamada literatura de segredo. Isso se deveu em grande parte ao desenvolvimento da imprensa, concomitante ao renascimento e recuperação de autoridades e textos antigos. A primeira imprensa instalada na França data de 1470 e foi um esforço do humanista Johann Heynlin, ligado a Universidade de Sorbonne, a qual recebeu a primeira prensa com a ajuda de Guillaume Fichet, da Universidade de Paris⁵⁹ (NICOLAZZI, 2017, p. 587).

Primeiramente, as obras que circularam nesse mercado eram escritas em latim, com isso podemos dizer que se destinavam principalmente aos religiosos, estudantes e formados nos centros universitários – e outros que dominavam a língua latina. Entretanto, como aponta Nicolazzi (2017, p. 595), a partir de 1560 grande parte das obras passaram a ser escritas em língua vernácula, o francês, o que pode significar uma possibilidade maior de consumo, desde que os indivíduos fossem alfabetizados e tivessem condições de adquirir tais bens. Como aponta Blair (2010, p. 47. tradução nossa) “um inglês em 1630 estimou que quatro homens poderiam imprimir em um dia o que costumava levar dez homens em um ano inteiro para escrever com pena”⁶⁰, o que contribuiu para a circulação de textos, implicou na diminuição

⁵⁷ “[...] *the rural laity employed Catholic forms creatively in an effort to negotiate with powers on earth and heaven.*” (TERPSTRA, 2016, p. 267).

⁵⁸ Especialista em história do conhecimento científico da Idade Média e Moderna.

⁵⁹ Posteriormente as cidades de Angers (1476), Toulouse (1476), Albi (1477), Chablis (1478), Vienne (1478), Poitiers (1479) e Caen (1480) também receberam a invenção, números que aumentaram com o passar das décadas (NICOLAZZI, 2017, p. 587).

⁶⁰ “[...] *an Englishman in 1630 estimated that four men could print in a day what it used to take ten men a whole year to write by quill.*” (BLAIR, 2010, p. 47).

dos valores e facilitou a preservação de um número maior de obras. Entretanto, essa maior circulação também gerou grandes críticas, dentre elas acerca da qualidade dos livros, desde o seu conteúdo até erros de ortografia. Por isso, alguns humanistas defendiam a existência de regulamentos acerca da qualidade dos textos, o que como vimos, era trabalho dos censores.

Com o advento da imprensa também se modificou a estrutura dos livros. Como aponta Blair (2010, p. 53), nos manuscritos não existia a necessidade de títulos, ou seja, não havia uma forma de reconhecer um livro. Entretanto, com o aumento da circulação, também era necessário atrair os compradores que não tinham conhecimento prévio daquela obra, diferente dos manuscritos, que eram muitas vezes encomendados, ou seja, já conhecidos e esperados. Por isso, os autores passaram a anunciar títulos com afirmações que poderiam ser enganosas, prometendo grandes novidades ou, como no caso dos livros de segredo, apresentar os conhecimentos ocultos. Erasmus Roterodamus (1466-1536), por exemplo, explanou sua opinião sobre os impressores e a falta de regulamentos que “enchem o mundo com panfletos e livros tolos, ignorantes, malignos, caluniosos, loucos, ímpios e subversivos; e tal é a inundação que mesmo coisas que poderiam ter feito algum bem perdem toda a sua bondade”⁶¹ (ERASMUS, 2001, p. 145-146 apud BLAIR, 2010, p. 55-56, tradução nossa). Visão que, como veremos no último capítulo, foi partilhada em maior ou menor grau por Bodin e Nynauld.

Outros sujeitos acusaram o advento das prensas de “erodir a república das letras”. Principalmente no final do século XVII, Charles Sorel (1602-1674), por exemplo, salientou

a dificuldade de escolher e comprar boas obras entre as centenas com que se confrontava diariamente nas livrarias. Para ele, o problema era sobretudo de ordem intelectual. A profusão de livros indicaria o rebaixamento do engenho coletivo, o que correspondia à impossibilidade de conquistar a autoridade imortal despertada pela emulação eficaz dos antigos” (DE SÁ, 2022, p. 18).

Entretanto, esse é um assunto controverso nos estudos, Guilherme José Santini (2014, p. 273), por exemplo, defende que a tipografia formou uma *république des lettres* virtual, possibilitando uma reprodução das ideias humanistas em larga escala, em diferentes territórios e sem qualquer censura - ponto último do qual discordamos, já que como vimos essas obras passaram pelas mãos de censores. O que, pensando em um maior número de pessoas consumindo determinada obra, significaria, no ideal de imortalidade desses indivíduos, um ponto positivo. Além disso, como já vimos, também poderia gerar uma maior preservação de

⁶¹ “fill the world with pamphlets and books [that are] . . . foolish, ignorant, malignant, libellous, mad, impious and subversive; and such is the flood that even things that might have done some good lose all their goodness.” (ERASMUS, 2001, p. 145-146 apud BLAIR, 2010, p. 56-57).

obras para a posteridade, ou seja, séculos seguintes tendo acesso a esses escritos e aos seus autores. Entretanto, podemos notar que a dificuldade apresentada por Sorel foi a de se destacar dentre os demais, de fato, não adiantaria uma maior circulação de livros se os eles não fossem lidos e se o autor fosse somente mais um em meio a multidão.

Os livros de segredo e de maravilhas ofereciam algo e não teriam apresentado tanto sucesso se não encontrassem no mercado compradores que desejavam obter aquele tipo específico de conhecimento. Segundo Eamon (1985, p. 326), esses escritos não adquiriram um local de prestígio dentro das universidades, pelos motivos que veremos a seguir e que causavam diversos receios nos estudiosos. Entretanto nos cabe primeiramente descrever o que eram essas obras para entender o motivo da aversão de médicos, juristas e outros indivíduos, começando por aquelas que tratam das maravilhas⁶². São dois os fenômenos que participavam da chamada *Secreta*, da qual os eventos maravilhosos fizeram parte: os que aconteciam inesperadamente e cujas causas eram desconhecidas ou ocultas e aqueles que as causas eram artificiais, ou seja, provocadas por indivíduos. A *scientia naturalis* buscava fornecer certezas sobre os diferentes fenômenos que ocorriam na natureza, promovendo explicações gerais e universais. Entretanto, como podemos perceber, os acontecimentos citados acima fugiam dessas explicações, por não serem previsíveis nem ocorrerem segundo as lógicas aristotélicas. Nesse caso,

Os "segredos" eram idiossincráticos, no sentido de que eram peculiares a uma classe relativamente estreita de fenômenos, ou só podiam ser efetuados por meio de algum discernimento, habilidade ou astúcia especial, fosse do artesão ou do mago. Por essas razões, o conhecimento dos segredos era *stricto sensu* impossível, pois eles não podiam ser compreendidos nem explicados de acordo com os cânones comuns da lógica e da filosofia natural.⁶³ (EAMON, 1985, p. 327, tradução nossa)

Esses fenômenos não eram o foco dos filósofos naturais, os quais criticavam aqueles que se interessavam e se maravilhavam com eles. Segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 78), foi devido a essas obras que os indivíduos passaram a trocar a verdade pela mentira, deixando de lado a compreensão de mundo que deveria prevalecer, na qual a razão

⁶² Entendemos maravilhas como “eventos singulares ou substâncias que derivavam suas propriedades maravilhosas de qualidades ocultas” (DASTON; PARK, 1951, p. 137, tradução nossa) e nos séculos da nossa pesquisa, os indivíduos acreditavam ser possível tanto estudá-las quanto replicá-las. Muitos médicos que serviam a cortes, como Savonarola (1452-1498), foram incentivados por seus patrocinadores a buscar maravilhas, o que contribuiu para que esses indivíduos firmassem uma clientela aristocrática, a partir desse grande interesse que, como podemos perceber, alastrou-se por toda a sociedade (DASTON; PARK, 1951, p. 141).

⁶³ “Thus “secrets” were idiosyncratic, in that they were peculiar to a relatively narrow class of phenomena, or could be effected only through some special insight, skill, or cunning, whether that was of the artisan or the magus. For these reasons, knowledge of secrets was *stricto sensu* impossible, in that they could be neither understood nor explained according to the ordinary canons of logic and natural philosophy.” (EAMON, 1985, p. 327).

teria de ser predominante. Entretanto, essa não foi uma postura característica dos séculos XVI e XVII na França. Em posição semelhante encontramos Adelard de Bath (1080-1152), filósofo inglês que apresentou opiniões fortes sobre aqueles cujos olhos brilhavam frente a fenômenos incomuns. Segundo ele, esses indivíduos não passavam de ignorantes e supersticiosos, que desconheciam a ordem natural das coisas (DASTON; PARK, 1951, p. 110).

Assim como ele, outros filósofos preocuparam-se em estabelecer regras que regiam a natureza e mereciam ser estudadas. Essa foi a perspectiva que predominou por muitos séculos dentro das escolas e instituições superiores. Na Universidade de Paris, podemos citar dois grandes nomes da Teologia, dos quais já tratamos, cujas visões se assemelharam à visão de Bath. Roger Bacon, em suas exposições acerca da Metafísica, relacionou a maravilha com a ignorância. Já Albertus Magnus associou a admiração desses eventos com o medo, e por conseguinte, seu aluno Tomás de Aquino, descreveu que “Assim como a preguiça está para o comportamento externo, a admiração e o espanto estão para o ato do intelecto”⁶⁴ (DASTON; PARK, 1951, p. 113, tradução nossa). Ou seja, a partir desses exemplos, podemos perceber como a filosofia, teologia e medicina apresentaram concepções comuns, em menor ou maior grau, acerca de um mesmo objeto.

Segundo Daston e Park (1951, p. 117), essas visões conferiam aos filósofos naturais um monopólio de certezas absolutas, que foi sendo construído desde a educação medieval. Entretanto, esses sujeitos realizavam distinções entre a busca e encantamento perante a maravilha dos ignorantes e a procura por conhecimento dos letrados, diferenciando a curiosidade da necessidade de investigação, o que autorizava, por exemplo, o estudo do céu e das propriedades ocultas nele impressas (DASTON; PARK, 1951, p. 127). Infelizmente, para esses sujeitos, suas explicações gerais não fizeram com que os indivíduos deixassem de admirar fenômenos maravilhosos. Nynauld, por exemplo, em seu tratado utilizou das explicações gerais da filosofia natural em consonância com teorias médicas, para negar a possibilidade da transformação de homens e mulheres em lobo, instigando seus leitores para que parassem de acreditar nesses fenômenos. Com essa ação, podemos perceber que o autor buscou servir a duas agendas: uma filosófica, focada nas explicações já citadas e outra teológica, buscando combater crenças consideradas por ele como supersticiosas. Propôs então, com a chamada Licantropia Natural, uma explicação definitiva – nesse caso fugindo à regra, já que tratou de um fenômeno particular –, para casos nos quais os sujeitos afirmavam se

⁶⁴ “*As sloth is to external behavior; so wonder and amazement are to the act of the intellect.*” (DASTON; PARK, 1951, p. 113)

transformar, buscando finalizar uma discussão que se fez presente em inúmeros tratados contemporâneos ao dele. Entretanto, podemos dizer que o médico não obteve sucesso, já que casos e escritos sobre o tema continuaram a circular após a publicação de sua obra.

Entretanto, essas maravilhas eram de grande interesse de outros estudiosos que buscavam dominar a natureza, principalmente os magos naturais, indivíduos que frequentavam os locais nos quais as visões acima estavam cristalizadas mas que propuseram novas formas de atuar no mundo, escrevendo diversas obras acerca do assunto. Fora do foco da *Scientia*, esses casos fizeram parte de inúmeras obras de segredo, sendo consumidas por aqueles que pudessem pagar pelos escritos e que tivessem interesse no assunto. Nessas obras, encontramos uma grande diversidade de receitas que poderiam ser replicadas pelos leitores, desde que eles tivessem disponíveis tudo aquilo que era necessário, o que em grande parte das vezes exigia desde utensílios como alambiques até metais preciosos como o ouro, elementos que poderiam ser de difícil aquisição para parte da população sem muitos recursos financeiros. Dentre as receitas encontramos curas para a peste, gota, instruções para fazer cosméticos, perfumes, tinturas, metais e outras (EAMON, 1985, p. 330), além de, como já vimos, formas de conhecer todos os segredos ocultos na natureza, dominar influências astrais e invocar espíritos.

Não podemos esquecer que esse movimento foi em grande parte influenciado pela circulação das traduções dos textos atribuídos a autoria de Hermes Trismegisto – realizada pelo já citado Marsilio Ficino –, ao crescente interesse pela Cabala e as ideias neoplatônicas que passam a fazer parte da concepção de mundo desses sujeitos (EAMON, 1985, p. 338). Nelas encontramos diversos elementos utilizados pelos magos naturais em sua busca por tornar-se uma divindade. Do neoplatonismo podemos citar a predominância de duas vertentes, uma em que pensadores cristãos conceberam a natureza como um tipo de prisão, na qual a alma estava presa, dentre os quais encontramos Orígenes e Agostinho de Hipona (LIMA, 2018, p. 56). E a outra – da qual fazem parte muitos dos escritores que citamos neste capítulo e nos próximos –, cujo o mundo natural passou a ser um espelho divino e a partir do dele seria possível perceber mensagens ocultas implantadas por Deus na natureza e no homem (LIMA, 2018, p. 57).

Essa ciência como uma caça ou busca pelos segredos profundos da natureza, promovia, como apontou o Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 19), diversas impiedades, já que pessoas ignorantes poderiam, a partir das obras que circulavam, invocar demônios e realizar diversos pactos. Mas como vimos, o jurista não foi o único a defender essa postura, apresentada também por religiosos que defendiam tanto um expurgo das obras

quanto desse tipo de prática e a retirada de todos os elementos mágicos da própria religião. O médico e teólogo Thomas Erastus (1524-1583) considerou que o meio cristão deveria se desvencilhar totalmente de elementos mágicos, tanto aqueles que envolviam seres demoníacos como os que eram utilizados e promovidos pela própria Igreja, como milagres, bênçãos a armaduras, navios e edifícios, a água benta e outros (BALL, 2006, p. 86). Segundo Erastus, tudo isso era ineficaz e só prejudicava o papel religioso (WALKER, 2000, p. 161). Mas essa posição era muito arriscada, existiam elementos da religião cristã que se faziam extremamente necessários para que ela mantivesse seus fiéis consigo, principalmente aqueles que envolviam direta ou indiretamente a salvação. Nesse caso, podemos dizer que a instituição proibia e julgava o envolvimento de terceiros com práticas mágicas, enquanto carregava consigo diversas delas. Como aponta Walker (1988, p. 41 apud MANDOSIO, 2007, p. 214, tradução nossa), "[...] a igreja tem sua própria magia, não há espaço para nenhuma outra"⁶⁵.

Além das obras de maravilhas, diversos tratados que tocaram no tema da demonologia passaram a circular em diferentes locais da Europa desde o século XIV, influenciados em grande parte por visões das quais já tratamos anteriormente. Uma das principais obras que condicionou a forma como muitos juristas – e até mesmo médicos – encararam o tema da bruxaria foi o *Malleus Maleficarum*, escrito por Heinrich Kraemer e James Sprenger e impresso pela primeira vez em 1486. Essa obra deixava explícita a presença da bruxaria no mundo, carregada de elementos de inversão, afirmando sua realidade e modos de combatê-la. Esse fenômeno foi ligado pelos autores ao catolicismo e questioná-lo era como colocar em dúvida os próprios dogmas cristãos (ROSA, 2014, p. 46). Sendo assim, Kraemer e Sprenger buscaram enraizar uma visão contra um ceticismo que, como veremos no último capítulo, foi ainda mais presente nos séculos posteriores.

Com isso, no início do século XV, os juristas passaram a ter de lidar com casos crescentes de bruxaria e também formas de lidar com eles, assim como os médicos que, como demonstra Robert Mandrou (1979, p. 132), passaram a ser chamados para diagnosticar indivíduos que afirmavam durante os processos fenômenos como a metamorfose em animais. Essa bruxaria, na qual também encontramos o desenvolvimento de uma imagem acerca do sabá, foi carregada de negação de Cristo, da fé e da Cruz, reverências a Satã, mortes de crianças, utilizações de unguentos, metamorfoses em animais, vãos mágicos e encontros noturnos (GINZBURG, 2012, p. 75-77). Um fato interessante nessa análise e que perdurou durante diversos séculos foi a ideia, primeiramente apresentada por Kramer e Sprenger, de

⁶⁵ [...] *l'église a sa propre magie, il n'y a de place pour aucune autre.* (MANDOSIO, 2007, p. 214 apud WALKER, 1988, p. 41).

que os juristas eram um grupo que, por terem sido abençoados por Deus, não poderiam, de forma alguma ser atingidos pelos malefícios das bruxas (MACHADO, 2014, p. 221). Elemento que coincidentemente colocava esses indivíduos como os mais aptos e preparados para lidar com as acusações de bruxaria, afinal, até mesmo Deus estava ao lado deles.

Como aponta Machado (2014, p. 216), essas obras apresentavam questões gerais e concepções que forneceram diversas munições utilizadas por juízes – e também por indivíduos de outras áreas – durante processos movidos contra acusados de bruxaria, desde formas de fazê-los confessarem por meio de perguntas sugestivas até meios práticos, como a tortura. Os magistrados frente aos julgamentos conduziam os depoimentos dos acusados como próprios inquisidores, respaldados pela religião e seu direito canônico, do qual já falamos anteriormente, e pelas obras acima citadas. Ou seja, poderiam iniciar processos sem provas incontestáveis, por meio de denúncias anônimas ou caso o juiz ficasse sabendo de determinados fatos e achasse melhor analisar a situação.

Autores como Nicholas Remy (1530-1616), Henri Boguet (1550-1619), Pierre de Lancre (1553-1631) e o próprio Jean Bodin são exemplos de escritores que forneceram aos seus leitores informações sobre a bruxaria e tudo aquilo que a envolvia, como veremos no capítulo a seguir. Bodin, por exemplo, acusou as bruxas de quinze crimes diferentes que deveriam ser severamente punidos, dentre eles “renegar a Deus, adorar o Diabo, a ele sacrificar os filhos, consagrá-los à Satanás desde o ventre materno, alimentar-se de carne humana, jurar pelo nome do demônio, cometer incestos, fazer perecerem os frutos, ser escravas do Diabo e com ele copularem” (MACHADO, 2014, p. 220).

Essa necessidade latente também resultou na criação do Santo Ofício, em 1542 e no final do século XVII encontramos cerca de quarenta e dois tribunais espalhados pelo mundo católico, dentre eles em Besançon, Toulouse, Avignon e Carcassonne, localidades francesas nas quais a Inquisição Romana abriu tribunas (DAVIDSON, 2016, p. 93). Responsáveis por processos contra a heresia, mas também saindo fora desse escopo, entre o final do século XV e início do XVII, encontramos um pico de julgamentos. Como demonstra Nicholas S. Davidson (2016, p. 98), a atenção destinada a determinados crimes variou de tempos em tempos em cada tribunal, entretanto, é possível notar, a partir dos processos, que no final dos séculos XVI e durante o XVII cresceram as acusações de magia. No século de Bodin, por exemplo, o autor considerou que “para o bem da coletividade, o risco de se deixar viver uma bruxa seria maior do que o de se matar uma pessoa inocente” (ROSA, 2014, p. 62), pois eram um grande perigo a ordem natural, podendo realizar uma infinidade de malefícios, além de provocarem a ira divina, que acabaria recaindo sobre todos. Mas como veremos no último

capítulo, não eram somente as bruxas, mas também os magos naturais e outros sujeitos que poderiam causar desastres naturais, fome e pestes a partir das suas impiedades.

Como podemos perceber, a demonologia era uma questão latente no seio da sociedade francesa e também de outros territórios durante os séculos XVI e XVII, acerca da qual indivíduos de diferentes ofícios destinaram obras para descrevê-la e categorizá-la, dentre os quais podemos encontrar médicos e juristas. Aliada a concepções de séculos anteriores e com novidades de interpretações de mundo feitas por humanistas, os desenvolvimentos da metafísica, a realidade da prática mágica e a atuação concreta de Satã no mundo moldaram as postulações acerca dos demônios, das bruxas e do Diabo. Dentro dessas concepções podemos encontrar a licantropia, caso ela fosse provocada por meio das forças ocultas e da interferência demoníaca no mundo. Sendo assim, nos cabe analisar as concepções desses fenômenos e como elas podem ser aplicadas nos séculos estudados, em uma comparação entre perspectivas atuais e contemporâneas aos autores citados.

3 Séculos assombrados pelos demônios?

Influenciados pelas suas disciplinas e acreditando ser um dever classificar fenômenos diversos, aqueles formados nas universidades debateram e estabeleceram suas posições em diversos tratados que circularam em diferentes locais da Europa, durante o período aqui estudado. Dentre os assuntos tratados por filósofos, médicos, teólogos e juristas encontramos o tema da licantropia, associada muitas vezes à atuação demoníaca no mundo. Como veremos, diversos foram os elementos que levaram esses sujeitos a necessidade de produzir conhecimento acerca dos lobisomens e demônios, incluindo debates filosóficos, mágicos e teológicos. Essas questões, em maior ou menor grau, também foram influenciadas pelas conjunturas sociais, políticas e religiosas que produziram perseguições, guerras e arranjos políticos nesse período, questões que como veremos no capítulo seguinte, podem ser notadas nas obras de Jean Bodin e Jean de Nynauld.

A preocupação com a definição de quem eram os demônios e qual a extensão dos seus poderes e domínio sobre os homens não têm origem nos séculos XVI e XVII. Desde o surgimento do cristianismo e as tentativas de padres e teólogos de estabelecer o que compreendia a religião cristã, o tema dos seres malignos foi tocado, mesmo que de forma não homogênea. Neste capítulo, não desejamos apresentar a trajetória da demonologia ao longo do tempo, entretanto, nesse percurso, alguns autores tornaram-se de grande importância, influenciando muitos outros, inclusive os escritores foco de nossa pesquisa. Por isso, trataremos das contribuições de sujeitos como Tomás de Aquino (1225-1274) e Agostinho de Hipona e como as suas produções foram utilizadas num variado número de debates.

Além disso, é imprescindível um olhar acerca de outros autores, de ofícios iguais ou diferentes de Bodin e Nynauld, e suas percepções acerca dos mesmos objetos, como uma forma de compreender as representações e práticas criadas por esses dois escritores numa perspectiva geral. Ademais, nos cabe uma reflexão acerca dos casos de licantropia que levaram a necessidade da publicação dessas obras e como a historiografia atual tem lidado com essas questões, já que muitas das vezes as formas de enxergar as crenças implicam diretamente na leitura de tratados como esses. Para por fim compreender que a licantropia dos séculos XVI e XVII deve ser vista através dos olhos dos atores sociais que sobre ela discorreram, com isso, poderemos perceber que os lobisomens desse período são afetados, assim como aqueles que escreveram sobre eles, por todas as questões, debates e disputas que arrolaram esse espaço de tempo.

3.1 Os demônios antes dos séculos XVI e XVII

Como demonstra Alain Boureau (2016, p. 117), no livro *Satã Herético. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*, até o século XII os demônios não receberam tanta atenção, devido a não representarem uma grande ameaça à cristandade. *As Sentenças*, de Pedro Lombardo (séc. XII), que era obra central na aprendizagem do Direito, pouco tratou desses seres, se atendo a temas como a “sorte dos demônios no Inferno”. Entretanto, uma mudança ocorreu no final do século XIII, que segundo Boureau pode ter sido motivada por três elementos principais: primeiro, devido a persistência da existência de heresias dualistas, que pode ter resultado na necessidade de principalmente teólogos buscarem formas de responder doutrinariamente a essas investidas nas quais o Diabo era considerado governador, quase um deus, de um mundo povoado por demônios; segundo, devido a descoberta de saberes considerados pagãos – influenciado por novas traduções –, e pelo notável prestígio a ideias platônicas, as quais promoviam um mundo repleto de espíritos intermediários que formavam uma hierarquia de seres⁶⁶; por último, uma nova empreitada demonológica era necessária como uma resposta a propostas escatológicas franciscanas, que prenunciavam a vinda do Anticristo, que seria utilizado pelo Diabo no fim dos tempos (BOUREAU, 2016, p. 120). Essas questões, por irem contra dogmas e preceitos cristãos ortodoxos, geraram a necessidade de novos debates, culminando na produção de obras sobre o assunto.

Dentre eles, encontramos a publicação da obra *De Malo*, de Tomás de Aquino, que segundo o autor, (BOUREAU, 2016, p. 117), representou uma notável mudança na concepção dos demônios e fomentou um maior interesse sobre o tema. Nesse escrito, Aquino apresentou opiniões sobre a natureza dos demônios, a queda do Diabo e dos anjos maus, as capacidades destes seres após a queda e os poderes que exerciam sobre os homens. Segundo o frade católico, Satã utilizou de seu livre arbítrio para escolher o pecado, assim como os outros seres que o acompanharam. Para o autor, a prova de que os demônios existiam e que de fato produziam efeitos reais no mundo humano, poderia ser encontrada nos casos de invocação. Apesar dessa afirmação, os poderes desses seres eram limitados pelo próprio Deus, mesmo assim, capazes de causar danos. Nesse âmbito, o autor se colocou principalmente contra

⁶⁶ Esses seres intermediários tratados pelas ideias platônicas eram chamados de *daemones*, seres que mediavam e uniam os extremos de Deus e dos homens. Além disso, eles “não eram seres maus, mas simplesmente transmissores das vontades ou das decisões dos deuses para os homens que, como vimos, podiam ser benéficas, malélicas, ou simplesmente de valores arbitrários para cada uma das partes. São seres etéreos que enchem o ar mais denso no qual o homem se encontra, e ajudam a reger tanto a vida humana, quanto a vida da natureza” (AMARAL, 2011, p. 430). Posteriormente, segundo Amaral, esses seres passaram a ser considerados, pela religião cristã, demônios malélicos ou anjos da guarda.

aqueles que, influenciados pelos escritos atribuídos a Aristóteles, ignoravam a existência dos demônios ou afirmavam que as acusações e os efeitos causados por eles eram fruto de uma incompreensão humana aos processos naturais. Segundo Tomás de Aquino (*De malo*, artigo 1, p. 282, apud BOUREAU, 2016, p. 121), essa posição seria

manifestadamente falsa, pois encontramos ações de demônios que não podem proceder de causa natural: é assim que qualquer possesso (*arreptus*) pelo demônio fala em língua desconhecida. E outras obras dos demônios se manifestam tanto nos possuídos quanto nas artes da necromancia (*in nigromanticis arfibus*) que não podem proceder de nenhum intelecto.

A percepção de Aquino foi em muito influenciada pelas colocações de Agostinho de Hipona, principalmente em sua restrição acerca da atuação demoníaca, elemento criticado por seus adversários, como os franciscanos, que tendiam a relegar grandes poderes a esses seres, e os aristotélicos, que muitas vezes negavam totalmente a sua existência, vide caso citado acima (BOUREAU, 2016, p. 122). Agostinho, em seus variados escritos que foram de grande influência para diferentes escritores ao longo dos séculos, debateu tanto sobre a existência do mal quanto das possibilidades demoníacas. Sobre o primeiro ponto, o cristão rebateu aqueles que defendiam que se Deus criou tudo, logo, ele também teria criado o mal. O teólogo considerou, assim como outros autores, a ideia de privação do bem, ou seja, nesse caso, o mal seria a falta da bondade. Com isso, a ideia de que tudo procede de Deus foi mantida, sem seu princípio de completo bem ser atacado (RUSSELL, 1986, p. 254). Acerca da execução de ações e interferências demoníacas nas coisas temporais, Agostinho (*A Cidade de Deus*, livro segundo, capítulo XXIII, 2017, p. 127), afirmou “Com efeito, se algum poder os demônios têm nessas coisas, não é mais do que o permitido pela secreta vontade do Onipotente”, sendo seu poder máximo a sedução e a enganação. O autor não afirmou claramente que Deus se utilizava desses seres para realizar determinados atos, mas presumiu que se eles ocorressem, seriam assim efetuados pela vontade daquele sabe e pode tudo. Essa percepção é visível, como veremos no próximo capítulo, na visão de Jean Bodin, o qual também presumiu a vontade divina nos casos de metamorfose. Inclusive, para o jurista, seria um grande pecado considerar que existe algo que Deus não pode fazer ou não o faça, elemento que seria suposto por aqueles que negaram a transformação.

Já o frade Aquino, para limitar a atuação demoníaca, estabeleceu um nível de regra, ou *regula*, nesse caso os seres, como os anjos, respeitavam e reconheciam uma ordem divina. Entretanto, Satã se afastou dessa ordem, assim como os demais seres malignos, provocando um ato de *aversio* (BOUREAU, 2016, p. 123). Com isso, os demônios poderiam realizar falsos

juízos, enquanto os anjos bons não o fariam (BOUREAU, 2016, p. 126). A partir dessa postura e posição, os demônios poderiam afetar

o conhecimento sensitivo pode ser afetado por fluxos de humores e de espíritos (*spiritus* entendido como partículas fisiológicas que asseguram o fluxo da vida e de sensações no corpo humano). O próprio conhecimento intelectual, protegido por sua prática da *species*, pode sofrer interferências produzidas por sinais (*signa*) enganosos. (BOUREAU, 2016, p. 126).

Tirando esses efeitos, os espíritos malignos não poderiam realizar muitos dos elementos que eram afirmados por outros escritores e pessoas comuns, como o conhecimento do futuro, do pensamento total dos homens e a transformação dos seres. No caso dos pactos, que resultavam em determinadas causas, essas seriam explicadas pelo conhecimento da natureza que detinham os demônios e as suas capacidades de utilizar rapidamente desse saber, podendo efetuar determinados feitos (BOUREAU, 2016, p. 127).

Entretanto, as posturas de Agostinho em relação ao mal e a percepção de Tomás de Aquino acerca da atuação demoníaca não eram as mesmas que grande parte da população da cristandade latina, que vivia o mal. Segundo Ronaldo Amaral (2011, p. 423), no artigo *O demônio entre a religião e a religiosidade cristã: O legado oriental para um monoteísmo de percepção dualista*, as colocações feitas por teólogos e filósofos acerca do assunto muitas vezes não eram suficientes para sujeitos que sentiam os demônios como uma presença constante, sendo o Diabo “a própria personificação do mal”. Ou seja, mesmo que essas ideias tenham circulado entre letrados e até fora desses espaços, as experiências vividas pelos sujeitos e a percepção de mundo que era através delas criada fomentava e fortificava a crença de que seres demoníacos rodeavam o universo e podiam a qualquer momento e de diferentes formas ferir ou importunar seres humanos.

Foi nesse instante, segundo Boureau (2016, p. 115), com as discussões que tocaram esse tema e com a dificuldade do rigor de Aquino de frear posturas diversas, que os demônios assumiram um caráter mais proeminente de ameaça contra os seres humanos e contra a religião. Entretanto, antes desses debates, encontramos passagens que trataram desses seres em outros escritos, como na Bíblia⁶⁷, que os caracterizava principalmente como tentadores e sedutores. Por exemplo, no Antigo Testamento, forças do mal como Asmodeus, Lilith, Azazel, sátiros e outros seres foram representados, mas sem uma clara ligação com Satã. Nesses escritos, o mal estava próximo mas não era coordenado por aquele que queria a

⁶⁷ Nos livros 6 e 8 de Deuteronômio, encontramos seres malignos tentando Jesus para que ele transformasse pedras em pão durante o seu jejum (Dt 8,3), a se lançar do alto de um templo, para que fosse amparado por anjos e provasse o seu poder (Dt 6,16) e para que passasse a adorar o demônio que o instigava, em troca de todos os reinos do mundo (Dt 6,13). Entretanto, em resposta a todas as investidas, Jesus permaneceu firme, não cedendo aos seres malignos que o tentavam.

destruição de todo o mundo. Essa proximidade, pode ser vista no livro de Jó, no qual o servo de Deus foi testado consecutivamente por Satanás, que impôs sobre o sujeito inúmeras desgraças, as quais ele piamente passou, demonstrando ser um verdadeiro servo do Criador (Jó, livros 1-40). Foi durante os séculos II a.C. e I. d.C que, segundo Carlos Roberto Nogueira (2002, p. 20), no livro *O Diabo no imaginário cristão*, desenvolveu-se uma vasta literatura de caráter demonológica, caracterizada por ser apocalíptica e apócrifa, ou seja, destituída de autoridade canônica. Nela, os espíritos malignos buscavam incessantemente mover ações contra a obra do Criador. Esse caráter não estava presente claramente no Antigo Testamento, vindo a fazer parte do Novo Testamento.

Nessa literatura apócrifa, segundo Nogueira (2002, p. 22), a glória de Satã foi estabelecida principalmente nos Evangelhos e no Apocalipse de São João, nos quais ele se tornou o príncipe das trevas, assim como encontramos a caracterização dos demônios como seres ao seu serviço. Esses espíritos malignos receberam influências de outras religiosidades, como as dos caldeus e persas, “(onde a doutrina dualista acentua o prestígio do Além), que prevêm destinos diferentes para os pecadores e os puros, a noção de Inferno assume um alto grau de elaboração na literatura apócrifa” (NOGUEIRA, 2002, p. 23). Também foram influenciados pela religiosidade hebraica, da qual as definições do Criador pai de Cristo, dos anjos e a ideia de Grande Inimigo, na qual os adversários dos hebreus e seus deuses eram considerados expressões da maldade, podem ser encontradas na tradição cristã em menor ou maior grau (AMARAL, 2011, p. 431). Esses espíritos malignos, chamados *ruach raha* pela religiosidade hebraica, eram “seres incorpóreos, destinados à execução da vontade de Deus, anjos – *aggelos*, como foram traduzidos em grego, isto é, “anunciadores”” (NOGUEIRA, 2002, p. 16). Essa percepção foi adotada de forma semelhante por Bodin, em consonância com as ideias de Agostinho, o que reflete influências hebraicas na obra do jurista. Segundo o autor (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587), ações como ligaduras, doenças, fome e outros empreendimentos eram pensados pelo próprio Deus, o qual fornecia aos seres, tanto demônios quanto anjos, o poder para realizá-los em seu nome, como castigos e vinganças por más condutas – nesse caso, ao invés de um Deus bondoso encontramos um Ser com características humanas, como sentimentos vingativos. Por isso “[...] devemos ter o cuidado de não pensar mal de Deus em nós mesmos, para que os espíritos malignos não o reportem de volta a Deus, e procurem vingança por ele”⁶⁸ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 14 tradução nossa). No século XVII, essa mesma posição foi adotada

⁶⁸ [...] il faut bien se garder de mal penser de Dieu en soymesme afin que les esprits malins ne le raportent à Dieu, et en demandent la vengeance. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 14)

pelo bispo protestante Iohannes Amos Comenius (1592-1670), o qual defendeu que, para alterar o curso da natureza ou aplicar determinadas ações no mundo, Deus utilizaria a assistência de anjos bons e maus (CLARK, 2006, p. 229).

Já no Novo Testamento, as noções apresentadas pelos escritos apócrifos foram retomadas e em parte modificadas, e nesse novo percurso, Deus passou a ter diversos adversários, como Satã e sua legião de demônios (NOGUEIRA, 2002, p. 25). Com isso, encontramos também a delimitação de dois reinos distintos que lutavam um contra o outro, o de Cristo e o do Diabo. Enquanto um visava a salvação dos homens, o outro trabalhava incessantemente para a sua danação e corrupção. Agora, a mando de Satã, demônios poderiam se apossar de corpos humanos, causando epilepsia, paralisia e outras ações. Em contraposição, cada milagre promovido por Cristo diminuía um pouco o poder do Diabo (NOGUEIRA, 2002, p. 27).⁶⁹ Essa percepção e elaboração do maligno, segundo Nogueira (2002, p. 29), não aconteceu de uma só vez, sendo constantemente acrescida de novas resoluções ao longo dos séculos e do próprio desenvolvimento da doutrina cristã. Com o passar do tempo, os demônios tornaram-se importantes personagens da fé, justificando até mesmo a procura dos fiéis pela religião, como uma forma de proteção de seres que constantemente e sorrateiramente espreitavam a todos.

Jesus Cristo também desempenhou um importante papel no combate de divindades consideradas pagãs, que foram transpostas pelo cristianismo e tornadas demônios. Martinho de Braga (518-579), bispo e monge suevo, ecoou as postulações dos Padres da Igreja quando considerou que os “um (demônio) se denominou Júpiter [...]. Outro se chamou Marte, disseminador de litígios e discórdias. Outro demônio, por fim quis, se chamar Mercúrio, que foi o inventor doloso de toda classe de roubos e fraudes” (Martinho de Braga, 1990, p. 145-153 apud AMARAL, 2011, p. 428). Cabe ressaltar que não eram considerados seres malignos somente os deuses gregos e romanos, como aponta Amaral (2011, p. 429), assim foram também caracterizadas as divindades dos egípcios, mesopotâmicos, persas e outros povos. Resumidamente, todos aqueles que ameaçavam ou não poderiam se encaixar, após apropriações, a doutrina cristã.

Demais foram as tentativas para soterrar outras religiosidades, como a adoção e modificação de práticas e símbolos transformados em cristãos. Como exemplo, podemos citar

⁶⁹ Ademais, quando algum exorcismo era realizado, significava também uma vitória da religião cristã contra o paganismo, assim como o maior número de indivíduos convertidos também era sinal de uma conquista. Segundo Nogueira (2002, p. 33), a pregação desse último ponto e o chamado para lutar ao lado de Cristo nessa guerra contra Satã e seus demônios, motivaram até mesmo conversões forçadas, como forma de chegar mais rapidamente ao objetivo.

personagens que ao serem transpostos para o cristianismo tornaram-se santos. Nogueira (2002, p. 35), cita a Virgem, que tomou o lugar de “Afrodite, abrindo as portas da aurora; Hélios é substituído por São Élio, venerado sobre os montes, Esculápio por São Roque, e o filho de Teseu, Hipólito, é convertido em santo”. Entretanto, mesmo com esses esforços, a crença em deuses variados e no poder de ritos diversos que não faziam parte da religião cristã perdurou e permaneceu inserida no dia a dia dos sujeitos, podendo ser encontradas em práticas de cura, como já vimos no capítulo anterior, e muitas vezes em uma mistura sincrética com as próprias práticas cristãs.

Foi nesse instante que se delineou um dos elementos que persistiu ao longo dos séculos: a mulher enquanto propensa ao conluio com os demônios. Em Eclesiástico (25: 26), encontramos a sua caracterização como predestinada a promover e provocar o mal no mundo, pois “Toda a malícia é leve, comparada com a malícia de uma mulher; que a sorte dos pecadores caia sobre ela”. Esse elemento, remete tanto ao pecado original quanto à sua criação, já que, no caso primeiro, a mulher foi a responsável por experimentar o fruto proibido, que resultou na queda do paraíso e, por consequência, nas diversas dores e imposições resultantes da vida na terra. No segundo caso, sua natureza já era considerada inferior desde a criação, já que ela foi resultado de uma costela curva retirada do homem – o que justificaria também sua necessária submissão ao gênero masculino –, não sendo feita a imagem e semelhança de Deus (NOGUEIRA, 1991, p. 15). Por isso, as mulheres foram excluídas de determinadas funções sociais, como a defesa de Agostinho de que elas não devessem participar do sacerdócio. Para Tomás de Aquino (*Summa Theologica*, I, quaestio 92, p. 93), “A mulher é um macho deficiente. Não é então surpreendente que este débil ser, marcado pela *imbecillitas* de sua natureza, ceda às seduções do tentador, devendo ficar sob tutela”. Elementos como esses, como veremos em breve, marcaram os discursos acerca do corpo feminino e das bruxas nos séculos XVI e XVII, levando, por exemplo, a caça às bruxas e as constantes acusações de envolvimento com o Diabo.

Esses elementos influenciaram, ao longo do tempo, as percepções de diferentes autores e, a partir do século XIII, os demônios se concretizaram enquanto “anjos malignos que tinham a capacidade de animar corpos e comunicar seus conhecimentos e mandamentos aos homens. Compunham um exército hierarquicamente organizado sob o comando de Satã, trabalhando para a perdição da humanidade” (NOGUEIRA, 2002, p. 56). Segundo Nogueira (2002, p. 61), foi esse crescimento e presença acentuada que gerou uma “nova linha de especulação”: a demonologia, que através de autoridades e procedimentos científicos buscou diferentes formas de estabelecer e reconhecer a atuação demoníaca.

3.2 Demonologia nos séculos de Jean Bodin e Jean de Nynauld

Assim como a publicação da obra de Tomás de Aquino foi importante para o século XIII e para os debates acerca do Diabo e dos demônios, no século XV, segundo Fumikazu Saito (2006, p. 126), no artigo *A distinção entre magia natural e magia demoníaca na Magia naturalis de Della Porta*, dois escritos marcaram as discussões e influenciaram a demonologia das décadas seguintes. A primeira delas foi a publicação da Bula de Inocência VIII (1432-1492), denominada *Summis desiderantes affectibus* (1484), a qual reconheceu a bruxaria enquanto real e que encarregou Henrich Krämer (1430-1505) e Jakob Sprenger (1435/1438-1495) a atuarem contra ela na região da Alemanha. Tal posição gerou a publicação da segunda obra, escrita por Krämer e Sprenger, publicada três anos após o pedido para que os dominicanos erradicassem a bruxaria do território alemão. Denominada *Malleus Maleficarum* (1486), conhecida popularmente por Martelo das Feiticeiras, a obra em conjunto com a bula influenciaram a produção de inúmeros escritos, nos quais diferentes autores buscaram contribuir para um debate que assumida a veracidade da bruxaria, se tornou extremamente necessário.

Diante disso, os sujeitos disputaram, a partir das suas disciplinas, definir o que compreendia a demonologia e quais as suas possibilidades. Para Stuart Clark (2006, p. 216), no livro *Pensando com Demônios: A Idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*, foram estes debates baseados em campos específicos que forneceram, ao longo dos séculos XVI e XVII, uma grande diversidade de compreensões acerca do tema. Nelas encontramos interesses individuais ou de grupos, linguagens próprias de cada área e a formulação de termos específicos, com influências e argumentações próprias. Segundo Clark (2006, p. 207), essas postulações que permearam o universo demonológico envolveram diversos debates científicos, nos quais os sujeitos buscaram diferentes formas de comprovar ou refutar as ocorrências físicas dos demônios no mundo. Ainda assim, como veremos em breve, os pesquisadores contemporâneos tendem a considerar os sujeitos que defendiam a realidade da bruxaria, dos demônios ou dos licantropos como irracionais e avessos à ciência. Segundo o autor (CLARK, 2006, p. 208), esse movimento ocorre devido a busca contínua de algo que explique as crenças e nesse sentido a bruxaria tem sido considerada um “produto da superstição remanescente”, uma perturbação coletiva que perdurou, durante séculos, entre os indivíduos.

Conforme Clark (2006, p. 207), o que fazia essas discussões serem científicas e que deve ser considerado por pesquisadores acerca do tema, era a constante utilização de leis de

causa e efeito, fazendo com que os eventos obedecessem ou infringissem o funcionamento da natureza. Para o autor (CLARK, 2006, p. 213), é necessário ter esse elemento em mente, para distanciar visões nas quais períodos em que a demonologia teve grande atenção permaneceram em uma estagnação ou decadência científica, nesse caso, o campo participou tanto do avanço quanto do desenvolvimento do conhecimento natural, vide suas preocupações com a área. Além disso, é necessário constantemente lembrar que os limites entre o que poderia ou não ocorrer no mundo natural não eram rigorosamente ou solidamente estabelecidos, os sujeitos os construíam constantemente, de acordo com necessidades, gostos e interesses. Nesse âmbito, os indivíduos desses séculos inseriram tanto as ações empregadas pelas bruxas quanto pelos demônios como sendo pertencentes ao âmbito natural. Thomas Erastus, por exemplo, defendeu que os empreendimentos dos demônios só pareciam milagrosos para os olhos humanos, pois na realidade tudo aquilo produzido por tais agentes não passava de coisas naturais, podendo ser explicados por leis da física e as suas possibilidades. Fora isso, tudo aquilo que era não-natural e relacionado com os seres malignos, não passava de ilusório (CLARK, 2006, p. 209).

A visão de Erastus apresenta um ponto importante, que veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte com as colocações de Nynauld: a demonologia ligada à filosofia natural. Ou seja, explicações acerca da atuação dos demônios e de Satã a partir das formas de funcionamento e entendimento da natureza, sobre as quais os escritos atribuídos a Aristóteles tinham grande papel. Entretanto, não devemos pensar que ao realizar essa combinação os autores visavam descartar toda a atuação e poder demoníaco no mundo, muito pelo contrário. Como aponta Clark (2006, p. 210), esses sujeitos buscaram, a partir dessas análises, diferenciar as artes falsas das que eram verdadeiras, como as qualidades ocultas utilizadas pelos magos naturais.

Já o sobrenatural era relegado somente a Deus, único ser capaz de produzir milagres. Todos os outros agentes pertenciam ao mundo natural. Esse tema gerou discussões entre aquilo que era produzido por Satã e o que era provocado pelo poder divino. Nesse debate, era comum considerar que o que o Diabo efetuava era a *mira*, prodígios, em contraposição, o Criador era responsável pela *miracula*, ou seja, milagre. Um era natural e o outro sobrenatural, mas muitas vezes os seres humanos não eram capazes de distingui-los (CLARK, 2006, p. 210). Entretanto, não foram todos os autores que enxergaram essas questões dessa mesma forma. Como aponta Clark (2006, p. 228), alguns escritores descreveram as possibilidades de Satã atribuindo a ele verdadeiros milagres ou atuando no campo sobrenatural. Segundo o teólogo inglês Richard Bernard (1568-1641), o Diabo tinha a

capacidade de causar doenças sobrenaturais nos indivíduos, sendo de grande dificuldade para os médicos distinguirem estas daquelas que tinham causas naturais – como podemos perceber, não eram somente os médicos que adentravam os debates sobre doenças e considerações como a de Bernard podem ter influenciado posturas como a de Nynauld, em uma busca de definir seu próprio campo e tomar para si e para o seu grupo as questões que envolviam o meio médico. Já o teólogo alemão Jacob Heerbrand (1521-1600), defendeu a existência de milagres divinos e diabólicos, assim como fez George Hallywell (1684-1753), em sua defesa aos atos operados por meios demoníacos (CLARK, 2006, p. 228). Posições que demonstram que o campo não era solidamente firmado no período mas que também representavam um perigo, pois conceder ao Diabo um poder tão grande era quase equipará-lo a Deus e na teologia cristã essa não era uma afirmação possível.

Outras foram as colocações propostas por filósofos, juristas, teólogos e médicos durante os séculos XVI e XVII. Determinados teólogos, por exemplo, defenderam que tanto os demônios quanto o próprio Satã conservaram – após a queda – a sutileza, acuidade, velocidade e força, além da experiência adquirida pelo contato com o mundo natural desde a queda. O clérigo e teólogo inglês, William Perkins (1558-1602), afirmou acerca do Diabo que ele poderia “pesquisar mais profunda e estreitamente o fundamento das coisas do que todas as criaturas corporais revestidas de carne e sangue” (William PERKINS, *Discours*, p. 19-21 apud CLARK, 2006, p. 219-220). Além disso, segundo o autor, esses conhecimentos e habilidades acerca da natureza eram desconhecidos até mesmo para aqueles mais versados nos saberes naturais, como médicos e filósofos.

Esses seres foram também fisicamente descritos por aqueles que se interessaram pelos assuntos demonológicos, como Pierre de Lancre (1553-1631), que caracterizou os espíritos malignos da seguinte maneira:

Pois se a vista de um demônio é tão espantosa acima de toda a consideração, será penoso ter para sempre diante dos olhos tanta quantidade de perversos, aterrorizantes e furiosos demônios, cujas figuras podes imaginar assim. São mais negros que o breu, como aqueles que tomam a cor do fogo em que continuamente ardem, que é a mãe do todo negror. Seus rostos são muito assustadores, seus olhos afundados e deles saem centelhas, os narizes rebaixados ou muito rombudos, ou muito grossos, ou muito grandes e muito finos, de qualquer modo desproporcionais: as faces muito cadavéricas, as bocas muito grandes e muito abertas, sempre prontas a tragar: os dentes muito grandes e muito agudos: as gargantas muito largas e todo o resto desta mesma maneira. Todos são bocas, todos são unhas, de todos saem chamas de fogo que queimam muito, pelo olhos, pelas orelhas, pelos narizes, pelas bocas e em geral por todo o corpo, como aqueles que estão tão cheios por dentro que não cabem dentro deles, e assim precisam sair por todas as partes. De maneira que são tão feios e assustadores em si mesmos que somente avistá-los é um grande tormento. Suas vozes são muito altas, muito doloridas e aborrecidas de se ouvir e somente ouvi-los causa um grande terror. (Pierre DE LANCRE, *Tableau de*

l'inconstance des mauvais anges et démons, 1612, p. 68 apud NOGUEIRA, 2002, p. 64)

Já o Diabo, segundo o juiz francês,

Uns dizem que é como um grande tronco de árvore escuro sem braços e sem pés, sentado em um trono com alguma forma de rosto de homem grande e horrível. Outros dizem que é um grande bode, com dois cornos na frente e dois atrás, [...] Mas o comum é que tenha somente três cornos e que tenha uma espécie de lanterna no central [...] E tem seu membro estirado e pendente para a frente e o mostra sempre com o tamanho de um braço e uma grande cauda atrás com uma espécie de rosto, do qual não sai nenhuma palavra, servindo somente para dá-lo a beijar àqueles que o agradam e o servem... (Pierre DE LANCRE, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612, p. 68 apud NOGUEIRA, 2002, p. 67-68)

Segundo Nogueira (2002, p. 67), as imagens apresentadas por aqueles que trataram da demonologia ao longo dos séculos receberam grande influência das representações clássicas do deus Pã, de sátiros e de figuras nas quais encontramos seres humanos contendo partes do corpo de diferentes animais. Nesse caso, existe uma proeminência dos elementos dos cascos, chifres e orelhas pontiagudas, acrescidas muitas vezes de asas que remetem a morcegos, já que seriam anjos caídos. Outro ponto de debate que preocupava constantemente tanto escritores quanto pessoas comuns era a quantidade de demônios que existiam. Seguindo o indicativo encontrado em Apocalipse (12:3-4), no qual

Então apareceu no céu outro sinal: um enorme dragão vermelho com sete cabeças e dez chifres, tendo sobre as cabeças sete coroas. Sua cauda arrastou consigo um terço das estrelas do céu, lançando-as na terra. O dragão pôs-se diante da mulher que estava para dar à luz, para devorar o seu filho no momento em que nascesse.

Os escritores passaram a calcular quantos seriam os seres que importunavam a vida humana. Segundo os doutores da Igreja, nos céus haviam nove ordens de anjos, cada uma composta por 6,666 legiões e estas por 6,666 componentes (NOGUEIRA, 2002, p. 71). Pelbartus Temesvar (1430-1504) afirmava que apenas uma ordem havia caído, totalizando 44.435,556 seres. Já Johann Wier (1515-1588), que como veremos em breve negava diversos elementos da bruxaria, afirmou que a monarquia diabólica era composta de 79 príncipes e 7.409,127 diabos, divididos em 1,111 legiões, cada uma com 6,666 subordinados.

Além disso, Wier (*De praestigiis daemonum*, 1563 apud CLARK, 2006, p. 220) afirmou que a essência de Satã não foi perdida durante a sua queda dos céus, apenas danificada, ou seja, ele ainda detinha a capacidade de aplicar seu conhecimento sobre as coisas, através da sua energia, esperteza, sabedoria, discernimento, vigilância e aptidão de tramar e seduzir. Todos esses elementos eram mobilizados pelo Diabo e utilizados em suas inúmeras ações contra os seres humanos. Mesmo que ele não pudesse prever o futuro ou saber

de todas as coisas a todo momento, ele e outros demônios poderiam utilizar de suas habilidades para compreender e supor as ações humanas. Essa percepção foi compartilhada por diferentes escritores, dentre eles o filósofo alemão Otto Casman (1562-1607), o jurista italiano Paolo Grillando (1490-?), e o já citado William Perkins, que concordavam com as afirmações citadas acima. Além disso, os autores frisaram que Satã possuía o conhecimento de todas as coisas ocultas e propriedades de todos os elementos que existiam no mundo, com isso, ele era “o melhor filósofo, teólogo, aritmético, matemático, dialético, lógico, gramático e músico, e o mais excepcional dos médicos” (CLARK, 2006, p. 221).

Dentre as doenças as quais o Diabo poderia causar nos seres humanos, encontramos a melancolia, sobre a qual diversos tratados foram publicados, como vimos no primeiro capítulo. Segundo Francesco Maria Guazzo⁷⁰, Satã, por meio de perturbações à bile negra, poderia provocar epilepsia, paralisia e outras doenças relacionadas a esse humor, além de causar cegueira, surdez, imaginações diversas e enfermidades físicas ao corpo – como podemos perceber, o autor seguia as colocações do Novo Testamento. As enfermidades, segundo o autor, eram causadas após ele destilar

uma substância alcoólica do próprio sangue, purifica a de toda matéria inferior e usa-a como a mais apta, mais eficaz e mais rápida contra a vida humana: digo que do mais potente veneno ele extrai uma quintessência com que infecta o próprio espírito da vida. (Francesco Maria GUAZZO, *Compendium maleficarum*, 1628, p. 106 apud CLARK, 2006, p. 251).

Ou seja, além de todas as atribuições feitas a ele acima, o Diabo seria também um excelentíssimo alquimista, podendo a partir do conhecimento acerca da destilação e purificação dos elementos, causar malefícios aos seres humanos. Já segundo o teólogo francês André Valladier (1565-1638), o desequilíbrio dos humores causados pelo Diabo poderia provocar a impotência masculina e sentimentos danosos, como a ira, vingança e raiva, que poderiam gerar crimes como o homicídio (CLARK, 2006, p. 251). Segundo Clark (2006, p. 252), nos séculos XVI e XVII é perceptível o interesse e a ligação da demonologia com a área médica, resultando em grandes números de tratados publicados e médicos se inserindo nessas discussões. Esse interesse também pode ser notado nos temas das dissertações das faculdades de medicina, as quais tendiam ao debate dessas questões, devido, principalmente, a sua pertinência e constante discussão.⁷¹

⁷⁰ Não encontramos registros de nascimento e morte do autor.

⁷¹ Dentre os autores podemos citar Friedrich Hoffmann (1660-1742) na dissertação doutoral *De potentia diaboli in corpora* (1703), Jean Fernel (1497-1558), no tratado *De abditis rerum causis* (1550), Jacques Fontaine (1658-1728), no escrito *Des marques des sorciers et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes. Sur le subject du procès de l'abominable et détestable sorcier Louys Gaufridy* (1611), entre outros.

Já os demônios, segundo aqueles que aceitavam a sua interferência no mundo humano, também apresentavam poder sobre os corpos, clima, objetos e animais. Poderiam também assumir formas diversas e perturbar os humores dos homens, afetando sua imaginação e sonhos, implantando e sugerindo imagens diversas na mente humana. Mesmo com todas essas possibilidades, eles deveriam e eram submissos à natureza, como cita Lambert Daneau (*Dialogue of witches*, 1574 apud CLARK, 2006, p. 222). Esse é um elemento interessante pois, se os demônios somente seriam capazes de agir dentro do meio natural e a partir disso causavam diversos efeitos, tais ações poderiam ser em mesma medida efetuadas pelos homens, desde que detivessem um conhecimento acerca das causas e efeitos, das antipatias e simpatias e das engrenagens que regiam o mundo natural, nesse caso, encontramos a premissa da prática da magia natural. Mas esse elemento também colocava barreiras a esses sujeitos e seres que deveriam permanecer dentro de certos limites. Nesse caso, nem demônios, Satã, bruxas e magos poderiam – ou deveriam – quebrar as regras naturais.

Limitando em parte a atuação dos demônios, John Cotta (1575-1650) (*The triall of witchcraft*, 1616, p. 34 apud CLARK, 2006, p. 223-224) afirmou sobre Satã:

no entanto ele nem é capaz de dominar ou governar a Natureza em geral, nem de infringir ou alterar suas leis invioláveis na perpétua e nunca rompida ordem de todas as gerações; também não é geralmente um Dominador da Natureza universal, mas a Natureza Domina e Governa. Pois a Natureza nada mais é que o poder ordinário de Deus sobre todas as coisas criadas, entre as quais o Diabo, sendo uma criatura, se inclui, estando pois sujeito àquele poder universal.

Em consonância com o apresentado acima, Marin Delrio (1551-1608) afirmou que o Diabo e seus demônios apenas pareciam realizar milagres e ações sobrenaturais, entretanto todos os seus empreendimentos ainda eram naturais. Para falar disso o autor usou o termo “preternatural”, classificando assim a atuação demoníaca no mundo: eram naturais mesmo que parecessem, à primeira vista, de fora da natureza (CLARK, 2006, p. 231). Nesse quesito, a demonologia, como uma forma de conhecimento natural e de filosofia natural, focava seu olhar acerca desses fenômenos, em prol de fornecer explicações, baseando-se em leis de causa e efeito, antipatia e simpatia e limites impostos a todos os seres. Além disso, os escritores poderiam basear-se em evidências sensíveis para afirmar fenômenos da bruxaria. O filósofo inglês Joseph Glanvill (1636-1680), afirmou que aquilo que testemunhavam os olhos e ouvidos poderiam confirmar o que muitos consideravam impossível, sendo necessário, segundo o autor, confiar nesses sentidos. Além disso, o escritor acreditava que quanto mais impossível parecessem os eventos, maior a probabilidade deles acontecerem na realidade (CLARK, 2006, p. 238).

Muitas vezes nesses debates, como aponta Clark, era mais interessante e proveitoso delimitar o que esses seres não poderiam fazer do que as suas possibilidades. Otto Casmann apresentou e defendeu três campos de impossibilidade demoníaca. Segundo o autor, eles não poderiam modificar a ordem natural das coisas; adulterar pontos essenciais do mundo, como o movimento dos céus e mudar elementos naturais do local ao qual Deus os atribuiu; e deturpar as leis da física (CLARK, 2006, p. 224-225). Mas esses elementos, segundo Clark (2006, p. 232), eram complicados devido a duas questões: o poder de enganação do Diabo e a possibilidade da natureza gerar prodígios reais, elementos que fomentavam e perduravam os debates apresentados acima. No primeiro ponto, Satã, com sua habilidade avançada em enganar os seres humanos, detinha um leque de ilusões possíveis a serem utilizadas, podendo mudar a percepção dos indivíduos e fazendo com que ouvissem, sentissem e tocassem em determinadas coisas. Ou seja, apesar de não realizar fisicamente determinadas coisas, a partir das suas artimanhas poderia fazer com que elas parecessem ser executadas.

Entretanto, é importante ressaltar que mesmo que esses sujeitos buscassem estabelecer determinados limites, explicações e descrições dos fenômenos e como eles ocorriam, isso não significa que todos os sujeitos apresentavam as mesmas concepções sobre os temas. Como vemos neste capítulo, diferentes escritores e profissionais de diversas áreas chegaram a conclusões dissemelhantes, baseadas em suas próprias influências e interesses e disputaram pela adoção geral das suas classificações frente a outras. Devido a esses debates, Clark (2006, p. 233) sugere que as verdadeiras perguntas que devem ser feitas aos escritos desses sujeitos devem girar em torno dos conceitos utilizados e dos arcabouços mobilizados para conservar ou promover percepções acerca da natureza, e não por que indivíduos que ocupavam posições de saber acreditavam em superstições como a crença em demônios e lobisomens.

Mas os espíritos malignos não estavam sozinhos e esse também foi um tópico de debate. Associados aos demônios encontramos aqueles que realizavam pactos em troca de determinados ganhos. Em prol de perpetuar o mal já realizado por esses seres, as bruxas ou bruxos, ou seja, tanto homens quanto mulheres, segundo o censo de muitos escritores do período, se entregavam ao Diabo por meio de pactos e contratos e, a partir dessa ação, adquiriam o poder de realizar o *maleficium*, causando danos a outros seres humanos (COHN, 1997 p. 140). Entretanto, mesmo que esses sujeitos pudessem estabelecer vínculos com os demônios, a mulher, vide sua imagem pejorativa e sua inclinação ao mal, da qual já tratamos, eram aquelas que, por excelência, realizavam tais alianças com Satã. Como trata Nogueira (1991, p. 9), elas foram, ao longo dos séculos, mas principalmente a partir do XV, consideradas como “o veículo preferencial de toda a malignidade de Satã”. Visão da qual

compartilhava Bodin (*De la démonomanie des sorciers, Refutation des opinions de Jean Wier*, 1587, p. 245, tradução nossa), quando o autor defendeu que “Se lermos os livros de todos aqueles que escreveram sobre feiticeiros, haverá cinquenta mulheres bruxas ou demoníacas para cada homem, como observei antes”⁷², o que demonstra a maior fragilidade e propensão delas para o envolvimento demoníaco. Essa postura também perpetua uma visão negativa que se inicia desde a Antiguidade, como aponta Thomas Laqueur no livro *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud* (2001), período em que encontramos o surgimento da posição aristotélica na qual a mulher seria um homem que, devido a sua falta de calor, ou seja, uma deficiência durante o desenvolvimento, não se tornou completo, sendo assim inferior.

O *Malleus Maleficarum*, do qual já tratamos anteriormente, também influenciou a imagem criada sobre a mulher. Na obra, os autores discorreram acerca de voos mágicos realizados pelas bruxas através de diferentes artifícios, do pacto com o Diabo e como o ele era desenvolvido, dos crimes cometidos (como o assassinato de crianças, doenças causadas nas vizinhanças, a destruição de colheitas e as amarrações feitas contra homens e casais), a metamorfose animal e muitas outras ações danosas. Este último era um problema sobre o qual inúmeros escritos do período trataram e que causava o terror de inúmeros casais. Sendo responsáveis por esse número diverso de malefícios, essas mulheres necessitavam ser detidas, por isso, a obra é um verdadeiro manual, apresentando como os processos contra as bruxas deveriam ser realizados, com perguntas e procedimentos de acordo com os crimes denunciados.

A questão de gênero pode ser introduzida nesse debate mesmo que não seja o foco da nossa pesquisa. A visão de que as mulheres cairiam mais facilmente nas artimanhas do Diabo e, no caso de Nynauld, ainda mais as idosas, pode ser encontrada no trabalho de outros escritores do período. Wier, dentre as suas postulações, ficou conhecido pela sua posição contrária à queima das bruxas. O autor considerava que as mulheres eram iludidas por Satã e por serem “[...] geralmente senis, eram muito tolas para serem algo mais do que vítimas passivas do Diabo, elas não deveriam ser punidas tão severamente”⁷³ (WALKER, 2000, p. 152, tradução nossa). Segundo Clark (2006, p. 265), a proposta de Wier acerca da bruxaria, que teria especificidades de sexo e idade, visava compreendê-la como uma patologia acrescida pelas interferências demoníacas. Estando viciadas por doenças físicas e

⁷² *Qu'on lise les livres de tous ceux qui ont escrit des Sorciers, il se trouvera cinquante femmes Sorcieres ou Demoniques pour un homme, comme j'ay remarqué devant.* (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorcier, refutation des opinions de Jean Wier*, 1587, p. 245)

⁷³ [...] usually senile, were too silly to be anything more than passive victims of the Devil, they should not be so severely punished. (WALKER, 2000, p. 152).

perturbações mentais, essas mulheres confessariam coisas que eram, na verdade, sugestões de seres malignos. Por isso, se elas não causavam nada na realidade física, não deveriam ser punidas, já que “uma impossibilidade na natureza era uma impossibilidade da lei” (CLARK, 2006, p. 266). Nesse último ponto, Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 23, tradução nossa) afirmou que todos aqueles que acreditavam produzir milagres, transformarem-se em animais e outros supersticiosos são odiados por Deus, “[...] pois ele não apenas abomina feiticeiros, encantadores, adivinhos e magos, mas também todos os que recorrem a eles, e que acreditam neles, e até querem que sejam punidos com a morte”⁷⁴, posição semelhante à de Bodin. Nesse caso, a postura adotada pelos autores não era descabida, pelo fato de que as bruxas, assim como magos, segundo o jurista, poderiam ser acusadas de apostasia, já que realizavam pactos com os demônios e tinham intenções malignas, motivos pelos quais, mesmo que não gerassem danos a outrem, mereciam as penas mais duras (CLARK, 2006, p. 278).

Além disso, Wier considerou que casos que envolvessem bruxas e demônios deveriam ser tratados por médicos e teólogos, em vez de serem levados aos tribunais e serem julgados por juízes que, para ele, não tinham o conhecimento necessário para tratar deste tipo de questão (CLARK, 2006, p. 271). A posição do autor pode ter influenciado a crítica que Bodin reservou ao escritor na última parte de seu tratado. Além disso, essa postura nos mostra como que assuntos demonológicos estavam em uma constante disputa entre as disciplinas e como elas afirmavam possuir autoridade para falar sobre esses temas. Ou seja, quando o autor relegou o tema ao meio médico e teológico, assim como fez Nynauld quando cunhou o termo Licantropia Natural, ele estava ao mesmo tempo sancionando um assunto a determinado campo e afastando-o de outros, fazendo com que o poder de criar representações e práticas sobre determinados indivíduos permanecesse nas mãos daqueles considerados por ele como mais aptos.

Voltando ao tema do feminino, as bruxas realizavam o que muitos autores que debateram acerca da magia natural chamavam de magia demoníaca. Ou seja, utilizavam-se de trocas com demônios como forma de realizar efeitos mágicos no mundo, seja adoecendo ou curando pessoas, acabando com plantações, causando diversos desastres naturais ou trazendo para si diferentes benefícios. Entretanto, devemos lembrar que essa postura foi apresentada muitas das vezes por sujeitos que queriam diferenciar-se dessa magia, principalmente pelos

⁷⁴ [...] car il a non seulement en horreur les Sorciers, Enchanteurs, Devins et Magiciens: mais aussi tous ceux qui ont recours à eux, et qui les croyent, et veut mesme qu'ils soient puniz de mort. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 23).

magos, mesmo que muitas das suas práticas resultassem em uma mesma atuação no mundo natural. Para Agostinho de Hipona, tanto a *goeteia* quanto a teurgia eram ciências diabólicas – diferenciações que foram realizadas, de diferentes maneiras, por autores como Marsílio Ficino, Cornelius Agrippa e outros –, pois, segundo ele, somente os seres demoníacos realizavam esse tipo de contato com os seres humanos sem o aval de Deus (CARDINI, 1996, p. 10), visão em parte compartilhada por Bodin. Entretanto, aqueles que defendiam a utilização ou de espíritos bons ou somente da natureza, realizavam tal distinção, tanto como uma forma de manterem-se seguros de acusações de bruxaria, quanto para se diferenciarem daqueles que eram considerados submissos aos demônios, já que eles, na sua prática, subjulgavam o mundo natural, impondo a ele as vontades humanas e não o contrário. Além disso, esses sujeitos afirmavam deter o conhecimento de toda a natureza e como as coisas aconteciam nesse meio, com isso eles seriam capazes de realizar ações maravilhosas. Em contrapartida, as bruxas apenas deteriam o conhecimento da causa final, a qual seria repassada a elas pelos seres malignos, ou seja, não detendo o conhecimento sobre as engrenagens do mundo como os magos naturais (CARDINI, 1996, p. 11).

Segundo Cardini (1996, p. 13), essa percepção frente às bruxas, acentuada durante o período de perseguição, foi também uma resposta a diferentes elementos contextuais que, ao se intensificarem, necessitaram tanto de novas explicações quanto serem creditados a certos indivíduos. Dentre os exemplos citados pelo autor, encontramos anormalidades agrícolas, a peste negra, os conflitos entre as fês reformada e católica, as tentativas de criações de estados absolutistas e outros eventos que, em conjunto, marcaram a vida e as sociedades europeias nesse período. Essa situação fez com que a Igreja respondesse, perseguindo aqueles considerados heréticos – dentre eles encontramos grupos marginais, às bruxas⁷⁵, os judeus e outros sujeitos – como uma forma de frear os acontecimentos ruins que assolavam a cristandade, considerados por certos indivíduos, dentre eles Bodin, como respostas à crescente impiedade produzida pelos pecadores citados (BLAIR, 2017, p. 148), dentre os quais encontramos os lobisomens.

⁷⁵ Segundo Cardini (1996, p. 14), as bruxas não necessariamente eram consideradas heréticas, visto que a Inquisição considerava questões de superstições como fora da sua alçada. Entretanto, com o aumento das denúncias e dos casos, os inquisidores passaram a vê-las como tal. Por outro lado, houveram autores que discordaram de tal visão, como Johannes Wier, que como vimos, por considerar a bruxaria como uma patologia, ou seja, mulheres que sofriam de determinada perturbação mental mas que, a priori, não causavam nenhum tipo de mal físico a outros, não deveriam ser consideradas criminosas ou heréticas. Principalmente pois estes últimos, segundo o autor, demonstravam vontades obstinadas em conspirações contra a cristandade (CLARK, 2006, p. 266).

3.3 A licantropia a partir das forças demoníacas

Antes de discorrer sobre a atuação demoníaca na transformação de homens e mulheres em fera, nos cabe realizar um adendo importante. A metamorfose em lobo, ao longo da história, não dependeu total e unicamente de seres malignos e de bruxas. Em diferentes localidades e temporalidades encontramos transformações ocorrendo de variadas maneiras, algumas vezes sem qualquer interferência de espíritos maus, como nos casos apresentados por Christine Orobitg (2015), nos quais, na Espanha do século XVI, a transformação acontecia muitas vezes a partir de uma maldição paterna ou materna. Em um dos relatos apresentados pela autora (OROBITG, 2015, p. 556), uma menina foi amaldiçoada pela mãe devido a sua grande gula em relação a carne, por isso, a progenitora desejou que a garota se transformasse em lobo para que se fartasse do alimento. Logo depois, a jovem foi vista coberta de pelos e com grande voracidade vagou matando e se alimentando de crianças, andarilhos e outros que passaram pelo seu caminho. A maldição envolvendo indivíduos e a carne pode ser notada em outro caso, no qual pelo mesmo motivo citado acima um pai rogou que seu filho se transformasse em lobo por sete anos. O menino partiu então para as montanhas onde se tornou de fato um lobisomem (OROBITG, 2015, p. 554). Como veremos no capítulo seguinte, o apreço por carne foi também apresentado por Bodin e Nynauld e pode ser ligado tanto a comportamentos violentos, nos quais esse gosto levava ao assassinato e a ingestão de carne humana, quanto às concepções acerca dos alimentos, ligada à teoria dos humores, que vimos anteriormente e que poderiam causar vapores grossos e, por consequência, ilusões de transformação.

A transformação a partir de outros elementos como cintos (GINZBURG, 2012, p. 368), peles (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 33), beber água de pegadas (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 79), se banhar em fontes (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 74), ser um dos sete filhos de uma família (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 78) e outras práticas também podem ser encontradas em diferentes fontes, elementos que, em tese, não apresentam ligação direta com Satã e seus seguidores. Como mais um exemplo, podemos citar um dos processos inquisitoriais apontados por Carlo Ginzburg no livro *Os Andarilhos do Bem* (1988), no qual um homem que residia na Livônia, no século XVII, afirmava transformar-se em lobisomem. O sujeito contou que em determinados períodos do ano ele e outros companheiros licantropos partiam durante a noite para lutar, recuperar as colheitas roubadas pelas bruxas e devolvê-las aos camponeses. Durante o andamento do julgamento, o homem apontou ser um dos “cães de Deus” (GINZBURG, 1988, p. 51), o que nos leva a questionar o motivo pelo qual a crença apresentou ligações com a religião cristã.

Uma das possibilidades seria a adaptação dessa cultura popular às pressões produzidas pelo cristianismo, uma forma encontrada para resistir em meio a tantas práticas de opressão advindas dos oficiais. Como acontece no caso, normalmente a reação dos inquisidores foi considerar esse tipo de declaração uma ilusão e na sequência buscavam conduzir as respostas dos acusados para que existisse uma ligação direta com a bruxaria, fazendo com que os réus recebessem suas devidas punições, principalmente por irem contra a fé cristã. O sujeito em nenhum momento cedeu e confessou algum pacto com o Diabo, sempre repetindo que servia ao Senhor. Por fim, acabou recebendo dez chibatadas e foi acusado de ser supersticioso e idólatra (GINZBURG, 2012, p. 148).

Entretanto, mesmo que esses casos não tenham apresentado interferências demoníacas, no decorrer da pesquisa notamos que os inúmeros debates acerca da demonologia fizeram com que a licantropia nos séculos XVI e XVII, na França, fosse marcada pela atuação de seres malignos. Sendo assim, nosso foco será nos casos e debates que relacionam esses objetos. Vale lembrar que, mesmo que tenham ocorrido tentativas de limitar a atuação demoníaca nos séculos anteriores, como cita Bethencourt (2004, p. 76) “Os monstros e os prodígios, como se sabe, povoam o cotidiano de uma época em que o possível e o impossível, o real e o fantasioso não conhecem fronteiras definidas”. Nesse meio, as experiências vividas pelas pessoas foram mediadas por diversos símbolos que empregaram significados para todas as interações com o mundo. Esses símbolos foram usados pelos sujeitos para explicar a vida em seus mais diversos âmbitos e é importante lembrar que diferentes sociedades possuíam distintos meios de se enxergar e olhar seu entorno. Sendo assim, diversas comunidades podem ter crenças parecidas, mas cada uma delas terá elementos e símbolos específicos que as diferenciam. Além disso, a utilização da crença no vocabulário cultural de indivíduos de diferentes épocas mostra sua força e relevância para os sujeitos, os quais acreditavam nas transformações assim como no poder das bruxas e demônios de causar doenças, mortes e malefícios.

Na obra de Baring-Gould (2003 [1865], p. 64-70) encontramos em Landes, na França do século XVI, um caso interessante. Enquanto aldeãs pastoreavam seus carneiros, notaram que em determinada parte do percurso os animais ficaram agitados e os cães ficaram enraivecidos. As meninas partiram para ver o que estava acontecendo no local e, para a surpresa delas, encontraram sentado em um tronco um menino de aproximadamente treze anos. A fisionomia do garoto foi descrita pelas jovens:

O menino tinha uma aparência peculiar. Seu cabelo era vermelho e grosso, cobrindo-lhe os ombros e as sobrancelhas estreitas. Seus pequenos olhos

acinzentados eram profundos e brilhavam com uma expressão de fúria horrível e astúcia. A pele era de cor oliva escura, os dentes, fortes e brancos e os caninos protuberavam sobre o lábio inferior quando ele fechava a boca. As mãos do menino eram grandes e fortes e as unhas enegrecidas e pontudas como as garras de uma ave. Suas vestes estavam gastas e davam a impressão de absoluta miséria. Os poucos panos que o cobriam estavam em retalhos e pelos buracos era possível ver claramente a magreza de seus membros. (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 64).

O menino contou que sua pele era escura devido ao uso de uma pele de lobo, que recebeu quando foi levado por um vizinho a floresta e lá conheceu um homem negro, chamado Pierre Labourant, que o marcou com a unha e lhe deu a pele e um unguento. A partir de então, todas as segundas, sextas e domingos, Labourant colocava sobre ele a capa e o garoto se transformava em um lobisomem. O jovem confessou, “Matei cães e bebi seu sangue. Mas garotas têm um gosto melhor, sua carne é mais macia e doce, seu sangue forte e quente. Já comi muitas meninas em minhas andanças com meus nove companheiros” (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 65).

A presença do menino aterrorizou o local após as jovens e outras vítimas relatarem aos pais o contato com o lobisomem. As autoridades tomaram providências e capturaram o acusado, levando-o para Bordeaux, onde seria julgado e condenado pelos seus atos. O jovem contou em frente aos juízes todos os crimes que cometeu e a violência que empreendeu contra animais e crianças, os quais destroçou até sentir-se saciado. Os relatos batiam com o desaparecimento das vítimas de diferentes locais. Entretanto, mesmo que testemunhas tenham visto um “[...] animal como sendo semelhante a um lobo, porém mais baixo e mais gordo. Seu pelo era vermelho, seu rabo curto e a cabeça, menor que a de um lobo comum” (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 66), os juízes afirmaram que o menino sofria de intelecto frágil e o sentenciaram à prisão perpétua em um monastério. Apesar das informações dadas pelo menino sobre todos os crimes que cometeu batassem com as mortes, sumiços e relatos de testemunhas, os juízes optaram por alegar que a licantropia era uma mera ilusão e por isso não existiria punição para esse crime. Segundo eles, o cérebro do menino era desorganizado e insano, e por falta de educação e desenvolvimento moral, deveria ser considerado apenas uma criança imbecil. Entretanto, caso tentasse fugir do monastério, sua pena tornar-se-ia a morte, para manter em segurança a cidade e seus habitantes (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 69).

Além da versão de Baring-Gould sobre o caso do menino lobo, podemos encontrar na obra de William E. Burns (2003, p. 121-122) mais informações do ocorrido. A criança se chamava Jean Grenier e teria fugido de casa aos 14 anos, após ter sido espancado pelo pai. Grenier vagou até a aldeia de Paulet, onde conseguiu um emprego como vaqueiro. Foi nesse local onde, após uma menina ser atacada por um animal, gabou-se de se transformar em lobo

e ter tentado matá-la. O menino continuou contando histórias de ataques, até ser preso por um magistrado e interrogado, nessa situação alegou que seu pai e um amigo também estavam envolvidos. O pai, Pierre Grenier e o amigo Pierre du Tillaire foram presos, acusados de participação em diversos ataques e assassinatos que ocorreram na região.

Em um confronto com seu filho, Pierre afirmou que Jean era um idiota que poderia ser facilmente convencido a dizer qualquer coisa. Jean revogou sua acusação de Pierre, depois a restabeleceu. Uma busca na casa dos Grenier não encontrou nem pele de lobo nem unguento. O tribunal local condenou Jean Grenier a ser enforcado e queimado, e os outros dois a serem torturados.⁷⁶ (BURNS, 2003, p. 122, tradução nossa).

Entretanto, quando levados para o Parlamento de Bordeaux, alguns magistrados duvidaram da veracidade das histórias contadas pelo menino e das acusações de bruxaria. Sendo assim, sentenciaram-no a viver pelo resto da vida em um monastério, onde morreu logo depois (BURNS, 2003, p. 122). Como veremos no próximo capítulo, o resultado proferido pelas autoridades de Bordeaux não foi um caso isolado, representando um problema o qual Jean Bodin buscou resolver, através da publicação do seu tratado.

Por outro lado, não eram todos os juízes que acreditavam que a metamorfose em lobo, por ser ilusória, não era passível de sentenças mais duras. Anos antes do caso citado acima, no dia 13 de dezembro de 1598, um homem foi sentenciado à fogueira pelo crime de licantropia pelo Parlamento de Paris. O sujeito era um alfaiate e foi acusado de atacar e destroçar crianças ao entardecer, enquanto as elas passeavam pelas florestas. Em sua casa, foi descoberto um barril cheio de ossos, que eram provavelmente das suas vítimas. Segundo Baring-Gould (2003 [1865], p. 59) “O homem era obstinado e os detalhes de seu julgamento eram tão horrorosos com abominações de todos os tipos, que os juízes ordenaram que os documentos fossem queimados”, assim como o acusado.

É comum encontrarmos casos de licantropos atacando crianças, o que ainda não foi pesquisado e explicado por historiadores, mas podemos levantar algumas hipóteses. Em um caso que será citado a seguir, notamos uma ligação entre feiticeiras, crianças e lobisomens. As primeiras produziam unguentos para a metamorfose a partir das vítimas e os licantropos se alimentariam de outros inocentes. Ou seja, a construção da imagem da bruxa como aquela que raptava e matava pobres criancinhas e os casos que ligavam os licantropos às feiticeiras podem ter contribuído para a formação da visão negativa da crença. Por outro lado, esse ataque poderia se dar devido à pouca força de defesa das vítimas, que se tornavam presas

⁷⁶ *In a confrontation with his son, Pierre claimed that Jean was an idiot who could be easily convinced to say anything. Jean revoked his accusation of Pierre, then reinstated it. A search of the Grenier house found neither wolfskin nor ointment. The local court condemned Jean Grenier to be hanged and burned, and the two others to be tortured.* (BURNS, 1959, p. 122).

fáceis enquanto perambulavam sozinhas pelas vilas. Por isso, é comum que quando encontramos aqueles que conseguiram fugir dos metamorfos, normalmente foram salvos por adultos ou foram rápidos e fortes o suficiente para golpeá-los e fugir.

Outro relato ocorreu por volta do século XV, na região de Berna, onde existiam seres de ambos os sexos semelhantes a lobos que assassinavam e devoravam diversas crianças. Nesse caso, os sujeitos eram considerados feiticeiros e sua metamorfose era advinda de um unguento que continha “[...] os cadáveres das crianças mortas com cerimônias mágicas eram subtraídos dos túmulos em que estavam sepultados; os feiticeiros colocavam-nos para cozinhar numa panela, até que a carne se dissolvia, destacando-se dos ossos” (GINZBURG, 2012, p. 88). Já em Bressanone, nesse mesmo século, a partir de um processo inquisitorial em que três senhoras foram interrogadas, encontramos mais uma vez a aparição dos lobisomens. As mulheres apontaram terem sido obrigadas a acompanhar uma mulher de boa aparência até um local onde muitas pessoas dançavam e festejavam. Lá, “[...] alguns homens cobertos de pelos haviam devorado homens e crianças que não tinham sido batizados conforme as regras” (GINZBURG, 2012, p. 114-115).

Em diversos relatos encontramos licantropos atacando e se alimentando daqueles que não foram batizados, como citado acima. Fato que pode ter sido implementado a crença pelos próprios eclesiásticos, como uma forma de tranquilizar, amedrontar ou até mesmo incentivar o batismo de todos. Por outro lado, pode significar também o sincretismo da crença em lobisomens com elementos cristãos, não influenciado de fato pelos clérigos, mas pelo próprio coletivo que interfere na formulação desse mundo simbólico. A população poderia utilizar desse fato para se proteger, já que os batizados estariam salvos, ou também para criar uma imagem acerca do outro, que não se encaixava nos moldes que deveria e por isso correria perigo constante.

O século XVI foi permeado por casos de licantropia que abalaram diversas cidades da Europa. Situações tão complicadas que causaram caçadas contra os sujeitos, para evitar que mais locais fossem atacados e que mais pessoas fossem mortas. Em 1573, os camponeses da região de Dole – também localizada na França – foram autorizados pela Corte do Parlamento a caçar os lobisomens que rondavam o local (BARING-GOULD, 2003 [1865] p. 55-56). Demoraram dias até que o lobisomem fosse encontrado e morto e este não foi o único caso em que foram movidas ações coletivas contra os acusados de licantropia. Em 1542, Job Fincelius conta que haviam tantos lobisomens em Constantinopla que o imperador, acompanhado por sua guarda, deixou a cidade para dar-lhes um corretivo severo e matar cento e cinquenta deles (BARING-GOULD, 2003 [1865] p. 50). E assim como mostra Delumeau (2009, p. 104), o

medo desses metamorfos era tão grande que ultrapassou os séculos da nossa análise e em 1760 encontramos a besta de Gévaudan, um animal semelhante a um lobo – tirando o fato de ter as pernas mais curtas do que as das feras naturais –, que continuava a aterrorizar o território francês e que foi constantemente perseguido.

Os casos apresentados acima foram tratados de diferentes formas por autores a partir do século XV. A obra *Malleus Maleficarum*, que como vimos anteriormente influenciou em grande parte a percepção dos séculos XVI e XVII acerca das bruxas, também adentrou o tema da licanthropia. Na primeira parte da obra, a Questão X, intitulada Se as bruxas são capazes de transformar os Homens em Bestas, foi reservada a um relato de transformação contado por William de Paris. Segundo ele, um homem acreditava transformar-se em lobo e, por isso, escondia-se em cavernas.

Certa vez, tendo lá se ocultado, percebeu que, apesar de ter permanecido no mesmo lugar, estacionário, via-se como um lobo que saía a devorar crianças; e, apesar de ter sido o demônio que, tendo possuído um lobo, saía a devorar crianças, ele se julgava o lobo que durante o sono saía na sua ronda, atrás de sua presa. E permaneceu durante tanto tempo fora de seu juízo normal que acabou sendo encontrado na floresta, deitado e uivando. (Heinrich KREMER; James SPRENGER, 1997 [1487], p. 154)

Seguindo as ideias apresentadas por Tomás de Aquino, o qual defendeu a impossibilidade demoníaca de causar transformações reais no corpo humano, os escritores apontaram que a transformação apresentada no relato acima não ocorreu na realidade, mas somente na ilusão. Na obra, ainda encontramos uma diferenciação entre uma metamorfose substancial e outra acidental, nesse caso, a primeira seria uma mudança na essência e a segunda uma ilusão da aparência. Referenciando o capítulo 83 da obra *Cidade de Deus*, de Agostinho, os autores afirmaram “O mal diabólico se insinua por todas as vias sensitivas”. Ou seja, de nenhuma forma ela seria real, sendo apenas uma ilusão ou manipulação (Heinrich KREMER; James SPRENGER, 1997 [1487], p. 148). Já o Diabo, por outro lado, se deleitava ao ver os indivíduos acreditando ter se transformado em lobos.

Mas não foram somente inquisidores ou teólogos que adentraram o mundo da transformação e buscaram diferentes meios de explicá-lo. Como aponta Orobítz (2016, p. 557-558) a licanthropia recebeu a atenção de escritores de diferentes áreas e territórios ao longo do tempo, dentre eles encontramos Girolamo Cardano, na obra *De metoposcopia* (1558), Giambattista della Porta, nas obras *De humana physiognomia* (1586) e *Magia Naturalis* (1558), Jerónimo Cortés, no tratado *Fisionomia y varios secretos de naturaleza* (1662) e outros autores que, como veremos, demonstraram interesse sobre o tema.

Para Pierre de Lancre, no tratado *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612), reforçando as ideias acima, a licantropia seria fruto de uma ilusão dos sentidos ou da imaginação de um indivíduo doente, elemento que, como vimos na discussão acerca das doenças no primeiro capítulo e como veremos no próximo, se aproximou da ideia de Jean de Nynauld e foi semelhante a compreensão de outros autores do período. Entretanto, apesar de salientar essas ideias já estabelecidas, o autor propôs outra explicação para os inúmeros casos que assolaram os séculos XVI e XVII: a licantropia também poderia ser esclarecida por um tipo de figura aérea em torno de um indivíduo, criada pelos demônios, fazendo-o parecer um licantropo. Segundo o autor (Pierre DE LANCRE, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1615, p. 219-220 apud OROBITG, 2015, p. 564, tradução nossa), "o que acontece quando os lobisomens se untam com certas gorduras ou quando dizem certas palavras que o demônio mau lhes ensinou para esse efeito"⁷⁷. Guazzo, autor que também delimitou as forças demoníacas, como vimos anteriormente, perdurou a visão da ilusão, comum a muitos dos outros escritores que tocaram no tema da licantropia.

Devemos salientar que posições como essas podem ter sido comuns pois afirmar a transformação ia contra a filosofia natural cristã, na qual limites foram estabelecidos aos seres malignos, como já citado, caso contrário, seriam cedidos poderes de criação a outros seres além de Deus. Segundo Beauvois de Chauvincourt, considerado por Clark (2006, p. 56) como um especialista em licantropia, a metamorfose – em lobo mas também em todos os outros animais – levantaria a possibilidade de uma “segunda criação”, a qual estaria nas mãos de Satã que seria, por consequência, equiparado ao próprio Deus.

Henri Boguet (1550-1619), escrevendo o *Discours des sorciers* (1603), a partir de padrões de possibilidade e impossibilidade, adentrou também o mundo dos demônios, bruxas e licantropos, aplicando na transformação sua visão naturalista de mundo. Admitindo o poder dos demônios acerca de fenômenos naturais, como fizeram os autores citados acima, o escritor defendeu que esse poder poderia ser passado para as bruxas que realizavam pactos com os seres malignos. Já a licantropia seria impossível, apesar dos diversos casos nos quais indivíduos afirmaram transformar-se. Entretanto, a metamorfose não seria somente uma ilusão. Segundo o autor, Satã realizaria diversas atrocidades na forma de um lobo, conseguindo dessa forma imagens reais de ataques que eram implantadas nas memórias dos sujeitos e, além disso, ele transferia os machucados adquiridos durante estas empreitadas

⁷⁷ [...] ce qui advient quand les loups-garous se sont graissés de certaines graisses ou bien quand ils ont dit certaines paroles que le mauvais démon leur a apprises pour cet effet. (Pierre DE LANCRE, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1615, p. 219-220 apud OROBITG, 2015, p. 564).

para o corpo físico, tornando ainda mais real, para a vítima, as imagens de sua memória. Por outro lado, os feiticeiros poderiam fazer, a mando do Diabo, semelhantes ações e, nesse caso, Boguet afirmou que elas poderiam ser realizadas tanto na convicção das bruxas e bruxos de que estão transformados, quanto em um disfarce físico. Além disso, o grande inimigo de Deus poderia também iludir os olhares de terceiros, para que eles pensassem ter visto feras, que na realidade eram apenas os seguidores de Satã a seu serviço.

Entretanto, mesmo que certos autores defendessem a licantropia como uma ilusão, os debates daqueles que se interessavam pela demonologia acabaram por colocar nas mãos dos demônios grande poder. Sua aptidão de ilusão e de enganação, cedido muitas vezes a bruxas, fazia com que elas pudessem adquirir a forma dos mais variados animais, o que era feito com tanta competência que, segundo Nicolas Rémy (1530-1616), tornava muito difícil diferenciá-las das espécies naturais (CLARK, 2006, p. 233). Essa discussão também pode ser encontrada nas fontes em períodos anteriores ao estudado. Baring-Gould apresenta um caso baseado no cartógrafo e eclesiástico Olaus Magnus (1490-1557), o qual afirmou que durante a Idade Média, em regiões como Prússia, Letônia e Lituânia o problema com homens transformados em lobo era o que mais preocupava as pessoas comuns. Durante as festas da chamada Natividade de Cristo, um dos nomes do momento de nascimento de Jesus⁷⁸,

Um grande número de homens transformados em lobos reúne-se em determinado local, arranjado por eles, e espalham-se com tamanha ferocidade contra os humanos e os animais não-selvagens, que os nativos destas regiões sofrem maiores danos causados por estas bestas do que por lobos naturais. (BARING-GOULD, 2003 [1865], p. 43).

Ou seja, encontramos uma diferenciação, apontada pelo autor, entre os lobos naturais e aqueles que seriam homens transformados em fera. A principal diferença durante os ataques e apontada por Baring-Gould, seria que, após todos os danos causados nas casas, depois de comer todo alimento e beber toda cerveja ou hidromel, eles empilhavam os caixotes vazios de bebida no meio da adega. Com isso, se sobrepunham aos animais irracionais. Em outro caso semelhante, Jean Delumeau (2009, p. 103) relacionou a licantropia às guerras religiosas, que,

⁷⁸ Ao longo do livro, encontramos uma grande quantidade de casos que tiveram como coincidência o período do Natal, assim como o incidente analisado. Uma hipótese para o grande número de ataques situados nesse período pode ser derivado da proximidade da data com o Solstício de Inverno. O qual provoca no hemisfério norte a noite mais longa do ano, fato que poderia estar relacionado aos ataques, visto que na maioria das vezes os lobisomens caçavam ao entardecer. Os licantropos utilizariam do maior tempo de escuridão para atacar de forma individual ou em grupo e seria, para os moradores das vilas, um período de maior temor e insegurança. Não encontramos obras que tratam do assunto ou busquem analisar esses eventos, entretanto a ligação dos lobos com a escuridão, sua diabolização, a imagem do animal como símbolo do herege (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 66) e as noites mais extensas podem ser algumas das explicações.

apresentando um momento de desestruturação e incerteza, causou no território e na população momentos de terror, gerando supostas aparições de lobisomens. Dentre elas:

Na Bretanha, relata por volta da mesma época o cônego Moreau: “é coisa horrível de contar o que faziam de ruim”, invadindo as ruas de Quimper, matando animais e gente em plena rua, atacando-os na garganta “para impedi-los de gritar e, se tinham tempo, sabiam despojar sem estragar suas vestes nem mesmo as camisas, que eram encontradas inteiras junto das ossadas dos devorados [...]”. “O que”, acrescenta o autor, “aumentava cada vez mais o erro dos simples de dizer que não eram lobos naturais, mas lobisomens ou soldados, ou feiticeiros transformados”. (DELUMEAU, 2009, p. 103-104).

Apesar das incertezas de distinção, um jeito de descobrir visualmente se eram animais naturais ou bruxas e bruxos transformados, segundo Baring-Gould (2003 [1865], p. 51), era prestando atenção nas caudas dos seres, pois essas transformações, mesmo que ilusórias, nunca seriam completas. Sendo assim, animais com rabos deficitários eram na verdade os agentes de Satã transformados, escondendo sua verdadeira forma. Já no caso do Diabo, que como já vimos anteriormente poderia assumir qualquer forma, o autor afirma que seus cascos seriam mantidos, sendo possível por esse meio o reconhecimento do grande inimigo de Deus. No século XVI e XVII, visões como as citadas geraram dúvidas se realmente seria necessário realizar essa distinção, podendo então considerar que, se seres humanos assumiam a forma de animais de maneira tão verossímil, ela deveria ser considerada real.

Isso posto, um ponto interessante pode ser frisado. Apesar das diferenças de interpretações ou de produções de práticas e representações por parte daqueles que adentravam o mundo da demonologia, a maior parte desses sujeitos, em maior ou menor grau, partiam e/ou se utilizavam das mesmas categorias de análise, mesmo que um ou outro fugisse desse grupo. Como veremos no capítulo a seguir, é notável a utilização de autores iguais, de formas semelhantes de analisar certo objeto e de perceber o funcionamento da natureza. Nesses autores, encontramos elementos de ceticismo e de crença que coexistem, por isso não devemos classificá-los rigidamente em um bloco ou outro, já que eles constantemente entrelaçaram e defenderam posturas ora de um lado, ora de outro, provando que tais elementos estavam em constante debate e não eram facilmente conotados. Essas discussões permaneceram ocorrendo e como veremos, a historiografia atual também não encontrou uma maneira única de explicar as crenças em demônios e licantropos.

3.4 Historiografia contemporânea e a compreensão das crenças

Acerca das crenças na metamorfose de homens e mulheres em lobo, em demônios e em bruxas, encontramos no meio acadêmico atual um campo de disputa entre diferentes

pontos de vista, tornando importante uma revisão acerca das principais posições adotadas por pesquisadores. Podemos dividir os estudos sobre esses objetos em dois grandes blocos. No primeiro grupo, do qual discordamos, encontramos os que chamamos de racionalistas, já que seguem uma lógica científica atual em detrimento de concepções e experiências vividas pelos sujeitos de cada época. Dentre os escritores deste bloco, citamos Jean Delumeau (2009 [1978]), Jane P. Davidson (1990), Michel Meurger (1990) e Homayun Sidky (2010).

Para Delumeau (2005, [1978], p. 54), no livro *História do medo no ocidente 1300-1800*, “o medo, camuflado ou manifesto, está presente em toda a parte. Assim é toda civilização mal armada tecnicamente para responder às múltiplas agressões de um meio ameaçador”. Ou seja, o autor apresentou como o temor constante dos indivíduos moveu diversas compreensões de mundo, dentre elas a aparição de lobisomens. Segundo ele, aqueles que se localizavam no meio rural, viviam em um mundo completamente hostil e permeado por guerras, que devido às mortes e ao sangue, levavam às vilas diversos animais selvagens. Isso, somado ao fato dos sujeitos considerarem o universo animado, suscetível a violações e manipulações daqueles que faziam pactos com demônios, fez com que a população acreditasse que homens e mulheres pudessem se transformar em fera (DELUMEAU, 2005 [1978], p. 99). Por isso casos como o apresentado pelo cômico Moreau ocorriam constantemente.

Jane P. Davidson apresentou visão semelhante em artigo intitulado *Wolves, Witches and Werewolves: Lycanthropy and Witchcraft from 1423 to 1700*, publicado em 1990 no *Journal of the Fantastic in the Arts*. Historiadora da arte, a escritora defende que entre os séculos XV e XVII existiram três formas de tratar das transformações em lobo: (1) bruxas poderiam ser lobisomens; (2) bruxas transformavam a si próprias e outros em lobo, mas isso não os classificava como lobisomens; (3) bruxas encantavam lobos para utilizá-los como bestas de carga ou para ferir outras pessoas (DAVIDSON, 1990, p. 74). Entretanto, para Davidson (1990, p. 51, tradução nossa), esses supostos lobisomens não passariam do resultado de grandes histerias coletivas, que segundo ela “[...] pode ter sido relacionada a uma série de desastres naturais, como fortes tempestades ou avalanches, com as más ações das bruxas ou malefícios sendo a explicação”⁷⁹. Ou até mesmo assassinatos em massa que eram de difícil compreensão para os indivíduos destes períodos e por isso eram explicados com histórias “fantásticas” (DAVIDSON, 1990, p. 57). Ou seja, os sujeitos, incapazes de

⁷⁹ [...] may have been related to a series of natural disasters, such as severe storms or avalanches, with witches' evil deeds or maleficia being the explanation. (DAVIDSON, 1990, p. 51).

estabelecer explicações lógicas e científicas para eventos naturais, apelavam para causas impossíveis, como a transformação de homens em lobo.

O livro *A lycanthropy reader, Werewolves in Western culture*, organizado por Charlotte Otten e publicado em 1986, apresenta novamente um olhar científico e racional acerca da metamorfose, no qual a visão psiquiátrica predomina. A obra conta com trabalhos de diversos autores, além da transcrição e tradução para o inglês de processos e lendas de lobisomens. No início da introdução do primeiro capítulo, Otten apontou que a transformação de homens em lobo é rara nas sociedades industriais modernas, os casos que existem são tratados por psiquiatras, por isso o entendimento dela como licantropia clínica (OTTEN, 1986, p. 21). Entretanto, discordamos da visão de que a partir dos séculos XVIII, ou seja, com o advento do iluminismo, do predomínio da razão e da industrialização, tanto a metamorfose quanto a bruxaria foram desaparecendo. Lobisomens e bruxas podem ser encontrados nas sociedades atuais de diferentes formas, assim como diferentes correntes de feitiçaria. Nesse período de industrial, segundo a autora, a licantropia estaria ligada principalmente a: estados alterados de consciência, alienação de si próprios e da sociedade humana, estresse fisiológico agudo e ansiedade, compulsão bestiais e obsessão pelo demoníaco.

Na introdução do capítulo dois, no qual encontramos a transcrição de processos e lendas, podemos notar mais uma vez a opinião de Otten. Ao apresentar o caso de Jean Grenier, já citado anteriormente, a organizadora pontuou, “Este caso é notável por seu julgamento e sentença baseado não apenas na revisão de precedentes, mas em uma avaliação realista da teoria demoníaca”⁸⁰ (OTTEN, 1986, p. 51, tradução nossa). O que surpreendeu Otten foi justamente a postura racional do juiz, em detrimento de julgamentos nos quais sujeitos foram condenados por se transformarem em lobo. Assemelhando-se, segundo Otten, às interpretações recentes de psiquiatras, o responsável pelo caso determinou que “a mudança de forma existia apenas no cérebro desorganizado do louco, portanto não era um crime passível de punição”⁸¹ (OTTEN, 1986, p. 51, tradução nossa). Acreditamos que a obra ter início com trabalhos de psiquiatras e casos recentes de licantropia clínica diz muito acerca da visão que deseja ser passada, já que em seguida encontramos os processos e lendas e a abertura do livro com tais percepções pode mover o leitor para uma interpretação racionalista dos relatos. Ademais, consideramos que interpretar casos antigos com percepções recentes não é frutífero, já que não leva em consideração a forma como os próprios sujeitos

⁸⁰ *This case is noteworthy for its judgment and sentence Basing the sentence not only on the review of precedents but on a realistic assessment of demonic theory.* (OTTEN, 1986, p. 51)

⁸¹ *[...] the change of shape existed only in the disorganized brain of the insane, consequently it was not a crime which could be punished.* (OTTEN, 1986, p. 51)

compreendiam as transformações. Além do mais, relega aos sujeitos determinado irracionalismo, já que não foram “capazes” de compreender tais eventos de forma científica e quando o foram são representados como “sujeitos a frente do seu tempo”.

Outra visão que segue os moldes racionalistas foi apresentada por Hodayun Sidky, no livro *Witchcraft, Lycanthropy, drugs and disease: an anthropological study of the European witch-hunts* (2010). Sidky é um antropólogo que atua na Universidade de Miami e reservou o capítulo oito da sua obra para a discussão de lobisomens e bruxas. O estudo apresentado pelo autor tratou do número crescente de julgamentos e tratados sobre licantropia nos séculos XVI e XVII, citando diversos casos e visões de demonologistas, clérigos e especialistas do período. Segundo ele, o foco do livro é justamente a análise da teoria demonológica dos séculos citados e a concepção dos demonologistas acerca da licantropia. Entretanto, em determinado ponto do capítulo, o autor fugiu do seu objetivo, apresentando hipóteses para os diversos relatos apresentados. Uma de suas explicações converge com os postulados de Delumeau, no qual o medo de determinados animais faria com que atributos antropomórficos, ou seja, características humanas, fossem empregados aos lobos. Nesse caso, o desconhecimento da fauna e o terror explicaria os inúmeros casos de lobisomens vagando por diversos locais ao longo dos séculos (SIDKY, 2010, p. 222). Outra percepção é a de que muitas das acusações de licantropia eram falsas, utilizadas por vizinhos que tinham adversidades e que, devido a infortúnios como a perda de gado e o desaparecimento de crianças, culpavam uns aos outros (SIDKY, 2010, p. 233).

Mais uma hipótese de Sidky é semelhante à apresentada por Davidson, na qual suspeitos de assassinatos em massa eram considerados lobisomens. O antropólogo citou Baring-Gould, dizendo que o autor, já no século XIX, estava profundamente ciente deste fato, por isso dedicou diversos capítulos da sua obra para estabelecer ligações entre o assassinado em massa promovido por serial killers e casos de licantropia (SIDKY, 2010, p. 233-4). Nesse caso, cabe ressaltar que o autor utilizou a visão de Baring-Gould como um retrato fiel da realidade, não como uma dentre as diversas representações criadas acerca desse tema. Como exemplo cita o caso de Peeter Stubbe, que no século XVI, na Alemanha, foi acusado de matar crianças, mulheres grávidas e animais, além de realizar incestos e matar seu próprio filho. O acusado admitiu ter cometido tais crimes e afirmou que aos doze anos realizou um pacto com o Diabo, recebendo dele um cinto que o fez capaz de se transformar em lobo. Para Sidky, Stubbe não passava de um assassino em série, ao qual foram relegados vários infortúnios, como ataques de lobos, que atormentavam aquela comunidade temerosa (SIDKY, 2010, p. 236).

As próximas explicações apresentadas por Sidky são semelhantes às pontuadas pelos psiquiatras no livro organizado por Otten, já que encaram a licanthropia como uma doença. A primeira foi postulada pelo neurologista clínico Dr. Lee Illis, na qual aqueles acusados de transformar-se em lobo possuiriam sintomas como “[...] extrema sensibilidade à luz (a exposição à luz solar causa eritema vesicular), urina marrom-avermelhada, dentes marrom-avermelhados e úlceras que destroem cartilagens e ossos, causando a deformação do nariz, orelhas e dedos”⁸² (SIDKY, 2010, p. 239, tradução nossa). Além de apresentarem doenças mentais como histeria, psicose maníaco-depressiva e delírio, que acompanhariam o estado apresentado acima. Já a segunda defende que alguns dos casos de licanthropia poderiam ter envolvido crianças autistas abandonadas (SIDKY, 2010, p. 239). Essas crianças apresentariam comportamentos selvagens que poderiam ser comparados ao dos lobos, como engatinhar de quatro, andar nu, urinar e defecar como animais, uivar e mostrar os dentes quando se sentissem ameaçados. Sidky (2010, p. 241) utilizou essa postura para interpretar o caso de Jean Grenier e ainda apresentou explicações de lobos raivosos e da utilização de drogas alucinógenas para o entendimento de outros relatos. Nossa postura frente a estas interpretações é a mesma que apresentamos anteriormente. Nesse caso, nossa recusa à última abordagem é ainda maior pela grande quantidade de casos de lobisomens adultos, de pessoas inseridas em comunidades e que não demonstraram, nas fontes – elementos muitas vezes ignorados por esses escritores –, os traços apresentados pelos autores.

Michel Meurger, um etnólogo ensaísta e crítico literário, apresentou uma visão semelhante à de Davidson, reforçando que a população estabelecia explicações fantásticas a eventos naturais dos quais não tinham conhecimento. No artigo intitulado *Les félins exotiques dans le légendaire français*, publicado na revista *Rumeurs et légendes contemporaines*, em 1990, o autor apresentou diferentes espécies felinas que podem ter sido consideradas licanthropos devido à desinformação. Segundo o autor, um dos resultados dos ataques de lobisomens foi a carnificina de animais de consumo, ou seja, gado, carneiros, ovelhas e outros. E devido a insegurança alimentar que viviam os moradores do meio rural de muitos locais da Europa na Idade Média e Moderna, esses ataques eram empregados a lobisomens, como no caso da Besta de Gévaudan (MEURGER, 1990, p. 176). Os criadores dessas interpretações são para Meurger (1990, p. 181) “inventores excêntricos”, apresentando discursos irracionais que se aproveitaram da impotência das autoridades em conter as supostas

⁸² [...] extreme sensitivity to light (exposure to sunlight causes vesicular erythema), reddish-brown urine, reddish-brown teeth, and ulcers which destroy cartilage and bone, causing the deformation of the nose, ears, and fingers. (SIDKY, 2010, p. 239)

feras. Ou seja, para o autor, os relatos de inúmeros ataques eram produções de felinos exóticos, desconhecidos pela ciência da época e que eram levados às cidades por diversos motivos, como as guerras, ponto semelhante ao de Delumeau, ou pelo desmatamento das florestas. Concomitante a isso, os especialistas em ciências naturais dos períodos contribuíram para que a população acreditasse em tais irracionalidades, já que naturalizaram diversas lendas, deixando de lado o fato da transformação de homens em lobo ser cientificamente impossível (MEURGER, 1990, p. 194).

Ou seja, nos estudos promovidos por esses autores encontramos explicações variadas para episódios de licantropia e bruxaria – na qual está incluso o envolvimento com demônios –, como fruto da imaginação, do medo, da irracionalidade e desconhecimento, do abuso de drogas, de doenças mentais e de ações de indivíduos que não estavam acostumados com o contato humano. Discordamos dessas posições pois, como vimos ao longo do capítulo, o medo dos sujeitos e temor que envolviam licantropos, demônios e bruxas foi construído ao longo dos séculos, não sendo fruto de um medo irracional pois fazia parte das concepções de realidade dos sujeitos. Essas posições negam e/ou desconsideram o que julgamos um dos pontos centrais para o entendimento de crenças em seres malignos e lobisomens: a forma como os próprios sujeitos descreveram, experienciaram e moldaram o mundo a partir desses fenômenos, muitas vezes se utilizando de meios científicos para comprová-los.

Pensando a crença na metamorfose de forma cultural, ou seja, partindo das experiências vividas pelos sujeitos e nas suas próprias explicações sobre os eventos, os pesquisadores do segundo bloco nos mostram um frutífero caminho a seguir. Influenciados principalmente pela virada cultural e linguística que ocorreu na década de 1970, trazem consigo novas concepções de verdade a partir da linguagem utilizada pelos indivíduos e suas formas de enxergar e atuar no mundo. Por isso pensamos que analisar a licantropia através da história cultural com ênfase na forma como os próprios sujeitos da época estudada a compreendiam nos ajuda a distanciar percepções racionalistas sobre a crença. Dentre esses autores podemos citar o historiador italiano Carlo Ginzburg, o qual analisou, na obra *História Noturna* (2012) confissões de envolvimento com demônios e transformações em lobos levando em consideração as formas como os próprios sujeitos definiram o que viveram e experienciaram. Nos séculos XV ao XVII, segundo o autor, a imagem das bruxas como uma ameaça perigosa se cristalizou, influenciada por crenças antigas e pela percepção e intervenção de juízes, inquisidores e demonólogos. Nesse meio, a visão sobre lobisomens acabou andando para uma mesma direção, elemento que segundo o autor pode ser notado nos processos inquisitoriais aos quais teve acesso, um deles sendo o do lobisomem da Livônia, do

qual já tratamos. Outro ponto que pode ser salientado deste caso é que em uma sociedade agrária, na qual as colheitas eram de grande importância para subsistência e sobrevivência dos indivíduos, os lobisomens adquiriram a característica de lutar em prol dessa alimentação, o que, como veremos em breve, concorda com a ideia de Willem Blécourt, na qual os licantropos recebem características de acordo com a época e território nos quais se inserem.

Apresentando diversos casos de transformação, o autor estabeleceu uma ligação entre as diversas lendas: o êxtase. Ou seja, para Ginzburg a transformação ocorria após um período de sono profundo, enquanto o corpo permaneceria em repouso e o espírito se transformaria em lobo e partiria para diferentes funções. Além disso, a ligação entre a metamorfose e o êxtase se daria pelas suas origens que vêm de um mesmo e remoto substrato euroasiático. Entretanto Ginzburg (2012, p. 33) admite que tal ligação só pode ser provada em parte, a partir de “semelhanças de família”. Acerca dessa procura pelas origens da crença, acreditamos que, além de ser extremamente difícil, não traria elementos de extrema importância para as análises de casos específicos. Já que partimos da ideia de que cada local possui sua forma própria de lidar e representar os lobisomens, elemento que depende das configurações e necessidades de cada sociedade. Nesse caso, lendas podem ser transmitidas e constantemente apropriadas e modificadas, deixando de possuir características “originais”.

Ginzburg também ligou o êxtase que precede as transformações em lobo às transformações xamânicas, ideia da qual discordamos. Mircea Eliade, no livro *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase* (1998), discorreu acerca da diferença entre a metamorfose xamânica e as sem fins religiosos, dentre elas a licantropia. Segundo o escritor, os xamãs poderiam mudar de forma e descer ao inferno para recuperar almas de doentes ou guiar os falecidos, podiam invocar e incorporar espíritos e também possuíam domínio sobre o fogo (ELIADE, 1998, p. 318). Elementos que não são encontrados na licantropia, por isso não devemos considerá-las semelhantes, já que tinham fins e objetivos diferentes e isso pode ser notado no caráter violento encontrado em muitos dos casos de metamorfose (ELIADE, 1998, p. 391).

Entretanto, a percepção do autor acerca da transformação em espírito fez com que ele interpretasse os casos que citou ao longo do livro desta maneira. Por exemplo, em um relato de Olaus Magno, no qual lobisomens bebiam vinho e hidromel e empilhavam as caixas – mesmo caso citado por Baring-Gould –, para Ginzburg (2012, p. 172) isso ocorreria somente em espírito, apesar de tal elemento não ser apontado pelo relato. Consideramos que a população acreditava na transformação física em lobo – assim como em diversas outras maneiras –, como demonstram diversos casos, por isso defendemos uma análise que leve em

consideração a forma como os sujeitos relataram suas experiências, evitando generalizações que busquem explicar todas as lendas e casos de uma mesma maneira.

Claude Lecouteux avança na discussão acerca do êxtase e da transformação do espírito, denominado por ele como “duplo eu”. Em seu livro *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media* (2004), o historiador medievalista buscou estabelecer a história do duplo. No capítulo três da obra, Lecouteux (2005, p. 88) tratou da metamorfose e como ela pode ser explicada a partir do “outro eu” que deixaria o corpo durante o sono e tomaria forma de acordo com determinadas funções, nesse caso, o lobo poderia estar ligado ao assassinato, devido aos inúmeros relatos que envolvem o animal e a violência. Além disso, seria sobre esse duplo que a magia e bruxaria operariam, não sobre o corpo real dos indivíduos (LECOUTEUX, 2005, p. 105).

Segundo o autor, a partir dessa noção, podemos estabelecer uma crença comum da qual as lendas são derivadas. Apesar desse elemento, encontramos no caso dos lobisomens da Idade Média, analisados por Lecouteux (2005, p. 89), o que ele chamou de “eco-tipos”, que dão as lendas características específicas de acordo com as épocas e locais nas quais se desenvolvem. O que se mostra interessante, já que não exclui as especificidades de cada relato em prol de uma origem/delimitação única. Entretanto, sua explicação a partir do duplo se estende a todos os casos, assim como fez Ginzburg, até mesmo aqueles nos quais o êxtase não é apresentado. Além disso, o autor ligou a crença dos duplos lobos com o xamanismo, acerca do qual já expressamos nossa posição.

Christine Oorbitg, no artigo intitulado *La lycanthropie dans la prose doctrinale du XVIe et du XVIIe siècle espagnol* (2015), realizou uma reflexão sobre como diversos campos enxergavam a transformação e quais as características principais dos casos localizados na Espanha. Com isso, a autora conseguiu demonstrar a existência de tensões entre diferentes discursos e a permanência do interesse sobre a metamorfose dos corpos. Tendo como foco textos médicos, enciclopédias, coleções, miscelâneas, relatos de viagens, textos demonológicos e outros, a autora partiu das visões dos autores e seu contexto para demonstrar como a transformação de homens e mulheres em lobo era vivida pelos sujeitos. Concluindo que a licantropia era considerada possível em diferentes campos, Oorbitg (2015, p. 551) ressaltou o fato de que na cultura pagã o homem poderia transformar-se em elementos do mundo animal e vegetal, não existindo fronteiras. Além disso, um ponto interessante apresentado pela autora são as disputas pela verdade, nas quais diversos textos teóricos afirmaram suas posições e buscaram que os leitores partilhassem da mesma opinião,

colocando-se como autoridades no assunto e classificando os objetos a que se propuseram (OROBITG, 2015, p. 552).

Willem Blécourt, antropólogo e organizador do livro *Werewolf Histoires*, publicado em 2015, também apresenta visões acerca da transformação de humanos em lobos. No primeiro capítulo, intitulado *The Differentiated Werewolf: An Introduction to Cluster Methodology*, Blécourt afirma que nós não estudamos um lobisomem, mas sim uma grande diversidade de lobisomens. Segundo o autor (BLÉCOURT, 2015, p. 1, tradução nossa), “Lobisomens são conceitos culturais e, portanto, entidades não absolutas, mas relativas, definidas por seus contextos”⁸³. Retomando a importância da linguagem para estabelecer as compreensões sobre os lobisomens, podemos enxergar no texto do autor a virada linguística e cultural que citamos anteriormente. Por isso se faz necessário evitar generalizações que classifiquem as transformações em lobo, já que cada local e época produziram visões diferentes sobre elas, que podem conter elementos semelhantes às outras, mas ainda sim são únicas em sua formação e desenvolvimento. Tal elemento torna-se de grande valia na análise da licantropia e atuação demoníaca durante os séculos e tratados estudados, pois como veremos a seguir, elementos contextuais e contemporâneos aos autores Bodin e Nynauld interferiram em grande medida na forma como os autores entenderam a licantropia e atribuíram características a elas, criando práticas e representações próprias de um período e local. Como vimos neste capítulo e retomaremos no seguinte, muito mais do que assombrados pelos demônios e suas possibilidades de transformar seres humanos em bestas, esses sujeitos estavam interessados em compreender e delimitar as suas diversas atuações no mundo.

⁸³ *Werewolves are cultural concepts, and thus not absolute but relative entities that are defined by their contexts.* (BLÉCOURT, 2015, p. 1).

4 Demonologia e licantropia para Jean Bodin e Jean de Nynauld

Dentre os autores citados no capítulo anterior, encontramos os escritores Jean Bodin e Jean de Nynauld, exemplos de seus campos, ou seja, medicina e direito e tratando de diversos assuntos pertinentes para o período, como a demonologia e a licantropia. Jean Bodin escreveu *De la demonomanie des sorciers*, que foi impresso pela primeira vez em 1580, recebendo diversas outras edições ainda no século XVI. No tratado, o autor buscou designar explicações acerca da atuação demoníaca no mundo das mais variadas formas e, destrinchou, nos quatro livros que compõem a obra, a forma como os maus e bons espíritos operavam na natureza e estabeleciam relações com seres humanos. Nos livros um e dois encontramos os assuntos que nos interessam, nos quais o jurista discorreu acerca das práticas mágicas, da demonologia e da possibilidade da metamorfose em lobo. Já Nynauld, teve seu tratado *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers* impresso pela primeira vez em 1615, recebendo outra edição – idêntica a primeira – no mesmo ano. Na obra, o médico tratou da chamada Licantropia Natural, doença na qual os indivíduos pensavam transformar-se em lobo e que poderia ser causada de diferentes formas, sendo agravada pela interferência demoníaca. Dos oito capítulos que fazem parte da obra, focaremos nossa atenção em quatro deles, nos quais Nynauld caracterizou a licantropia, os demônios, os sujeitos acometidos pela enfermidade e refutou as defesas de Bodin acerca da metamorfose. Discordando e concordando em determinados pontos, as obras apresentam um cenário da França dos séculos XVI e XVII, no qual disputas acerca da natureza dos eventos, como já vimos nos últimos capítulos, permearam tratados sobre assuntos diversos e geraram diferentes formas de descrever o mundo.

4.1 *De la demonomanie des sorciers* (1580)

A obra de Jean Bodin nos mostra um mundo permeado por relações ocultas e por interferências de diferentes naturezas sobre a vida humana, dentre as quais encontramos a transformação de homens e mulheres em lobo. No primeiro livro do tratado, o autor apresentou um debate acerca dos espíritos bons e maus e as suas atuações na execução de coisas ocultas. O segundo capítulo, intitulado *De l'association des Esprits avec les hommes*, inicia com a demonstração de como que, desde a criação de tudo, Deus colocou em todas as coisas relações de antipatia e simpatia que ligam o mundo inteligível, celestial e elementar. Segundo o jurista, eram essas as relações que mantinham a harmonia e ordem necessária para a vida dos sujeitos. O ponto chave da harmonia pode ser encontrado no neoplatonismo, do qual muitos escritores, como por exemplo Marsilio Ficino, beberam do ideal de que o

universo é “um sistema harmonioso e belo” (VILA-CHÃ, 2002, p. 747), tendo como ser maior e organizador de tudo o Deus cristão, no caso de uma ligação entre as ideias de Platão e o cristianismo. Nesse esquema, “[...] entre todos os animais brutos, e a natureza inteligível, (que são Anjos e *Daemons*) Deus estabelece o homem, parte do qual é mortal como o corpo, e parte imortal, como o intelecto”⁸⁴ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 8, tradução nossa). Já as pessoas santas, que optaram por desprezar a parte mortal e terrena para estabelecer um contato com os anjos, são exemplos da ligação do mundo inteligível com o mundo inferior. Para defender essa posição, Bodin utilizou principalmente passagens bíblicas. Nesse caso, podemos notar três pontos importantes que serão tratados em diversos outros escritos do período: as ligações simpáticas e antipáticas, a imortalidade do intelecto ou alma e a ampla utilização das Escrituras e de obras e correntes filosóficas antigas.

Segundo Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 21), as antipatias podem ser vistas principalmente na luta entre o bem e o mal, na qual o maior exemplo são os bons e maus espíritos. Como apresenta Stuart Clark, para o jurista toda a harmonia do mundo dependia das dicotomias e contrariedades que Deus criou e aplicou a todos os elementos terrestres. Além disso, “Um gosto pela dicotomia poderia, portanto, ter emergido também da ideia de que a política estava imbuída de relações de oposição que tinham seu próprio poder de imprimir ordem no discurso de teóricos políticos” (CLARK, 2006, p. 813) e como veremos, essa preocupação foi marcante no discurso de Bodin. Essas simpatias e antipatias poderiam ser encontradas também nos homens e mulheres, que eram bons e maus, ricos e pobres, sábios e tolos, fortes e fracos, se contrariando e gerando um constante movimento (BLAIR, 2017, p. 136). Ou seja, polos que também explicariam tratamentos desiguais entre os sujeitos.

Podemos perceber semelhanças entre a ideia de ordem a partir dos elementos citados acima com a apresentada por Tomás de Aquino. Para o frade católico a ordem seria mantida “de acordo com as suas simpatias naturais (amores, *affectiones*), transformando a Criação numa rede gigantesca de simbioses ou empatias” (HESPANHA, 2012, p. 149). A importância da harmonia e a procura dela na natureza pode ser encontrada também em autores que defendiam o uso prático da magia. Dentre eles, podemos citar Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) e Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), que viam na prática mágica uma forma de descobrir os segredos e a harmonia da natureza, de forma que ela

⁸⁴ [...] entre toutes les bestes brutes, et la nature intelligible, (qui sont les Anges et Daemons) Dieu se posé l'homme, partie duquel est mortelle, comme le corps, et partie immortelle, comme l'intellect. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 8).

servisse ao ser humano. Esse equilíbrio elevaria os indivíduos, no caso de Pico, e no caso de Agrippa poderia levar ao domínio, manipulação e compreensão da natureza (PIRES, 2009, p. 214).

A questão da imortalidade da alma encontrava-se no centro dos debates da metafísica, campo que compreendia os assuntos aquém da experiência física e sensível. Dentre esses temas, diversos autores, assim como Bodin, propuseram e defenderam que o homem era detentor de um elemento imortal, enquanto outros apresentaram diversas justificativas para negar que isso fosse possível. Mesmo que esse não seja o ponto principal da nossa discussão, podemos citar autores como Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi (1462-1525) que escreveram sobre o tema. Enquanto o primeiro defendeu a imortalidade da alma a partir de ideias platônicas, nas quais a ascensão ocorreria para alcançar um conhecimento puro, Pomponazzi afirmou que a alma não resistiria sem o corpo e vice versa – defesa feita também por Nynauld –, por isso ela seria material, baseando-se principalmente em uma posição aristotélica naturalista (VILA-CHÃ, 2002, p. 755). O que demonstra como assuntos como este geraram diversas discussões e debates filosóficos.

A utilização de obras antigas foi elemento comum aos escritores desse período, dentre os principais escritos e autores citados por Bodin, tanto de forma crítica quanto de apoio, podemos encontrar as Escrituras (Novo e Velho Testamento), Platão, Aurélio Agostinho de Hipona (354 d.C-430 d.C), Tomás de Aquino, Averróis (1126-1198), Porfírio (?-301 d.C.), Plutarco (46 d.C.-120 d.C), Aristóteles e outros. Como veremos, tanto o jurista quanto o médico Jean de Nynauld utilizaram de fontes semelhantes mesmo defendendo pontos adversos. O que pode ter ocorrido pois ambos realizaram interpretações próprias acerca dos escritos e também usufruíram de determinadas partes que corroboravam com suas afirmações. Esses autores, considerados clássicos, foram amplamente lidos nas universidades europeias em todos os cursos e, por isso, os escritores aqui analisados utilizaram tais fontes.

Na ordem de mundo estabelecida pelo jurista, encontramos os anjos, que devido a sua bondade poderiam guiar os homens e do outro lado, segundo Bodin, existiam os demônios, que eram maus, mas não seriam eles que por natureza tentavam afastar os sujeitos dos espíritos bons. Alguns indivíduos, segundo Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 10), teriam à grande sorte de receber de Deus um anjo próprio, que zelava e guiava sua vida, estes seriam os mais felizes homens, virtuosos, sábios e puros. Nesse caso, isso ocorreria pela graça e bondade de Deus a indivíduos que desempenhariam um papel importante na sociedade, como Moisés, Samuel e Eliseu e a outros que pela sua fé e necessidade de proteção

seriam merecedores. Ademais, para o jurista, o ser humano seria responsável pelo caminho que escolhia seguir, podendo buscar ligações com anjos ou não. Como ele apresentou

[...] os homens têm o livre arbítrio de serem bons, ou maus, como Deus dita em sua Lei. Eu tenho, disse ele, colocado diante de seus olhos o bem e o mal, a vida e a morte, então escolha o bem, e você viverá: E ainda mais expressamente em outro lugar é dito que Deus, tendo criado o homem, o deixou em seu livre arbítrio e disse a ele: Se você quiser, guardará meus mandamentos, e eles serão guardados: Eu te dei fogo e água, você tem poder para colocar a mão em um ou outro: Você tem o bem e o mal, a vida e a morte, e terá o que quiser.⁸⁵ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 9, tradução nossa)

Ou seja, os indivíduos possuíam escolhas, podendo envolver-se com o bem ou com o mal. Entretanto, também existiam os que acreditavam estar realizando algo bom, quando na verdade relacionavam-se com espíritos malignos e aqueles que não escolhiam nem um nem outro. Nesse último caso, Bodin recorreu aos escritos de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, definindo esses sujeitos como animais, que não se elevavam a contemplação das coisas intelectuais e que por isso perderam a imortalidade do intelecto, “Eles já não são homens, mas como animais, dos quais a alma morre, e o corpo junto”⁸⁶ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 9, tradução nossa). Já aqueles que pensavam estar fazendo algo bom, segundo Bodin, seriam homens virtuosos enganados pelos demônios, que acabavam realizando a chamada idolatria, acreditando estar adorando a Deus. Como exemplo, o jurista citou as orações e jejuns que homens dedicavam a Apolo e outros deuses greco-romanos semelhantes (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 16). Como vimos anteriormente, a consideração de Bodin refletiu uma posição adotada desde Agostinho, em cuja obra *A Cidade de Deus*, nos primeiros capítulos do livro I, considerou demônios todos os deuses dos gentios.

De outro lado, encontramos as bruxas, que ao envolverem-se por escolha própria com os espíritos maus, tiveram suas almas degeneradas e passaram a possuir uma natureza diabólica (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 9). E é justamente nesse ponto que podemos diferenciar as bruxas daqueles que se envolveram com espíritos maus pensando que estes eram bons, pois elas teriam noção da maldade dos demônios e mesmo assim optaram pelo envolvimento com os seres. Com esses sujeitos os demônios faziam

⁸⁵ [...] les hommes ont le franc arbitre pour estre bons, ou mauvais, comme Dieu dict en sa Loy. J'ay, dit-il, mis devant tes yeux le bien, et le mal, la vie et la mort, choisy donc le bien, et tu vivras: Et encores plus expressement en autre lieu il est dict, Dieu ayant créé l'homme l'a laissé en son franc arbitre, et luy a dict: Si tu veux tu garderas mes commandements, et ils se garderont: Je t'ay baillé le feu, et l'eau, tu as puissance de mettre la main à l'un ou à l'autre: Tu as le bien et le mal, la vie et la mort, et auras lequel il te plaira. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 9).

⁸⁶ Ils ne sont plus hommes, ains aux bestes ressemblent, desquels meurt l'ame, et le corps to ensemble. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 9).

pactos expressos, atingindo principalmente aqueles “[...] mais pesados e as mulheres”⁸⁷ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 16, tradução nossa). Como vimos anteriormente, essa foi uma visão comum em muitos tratados dos séculos XVI e XVII, nos quais o corpo feminino seria mais suscetível ao envolvimento com seres demoníacos. Tanto para Bodin quanto para Nynauld as mulheres eram aquelas que, no caso do primeiro, teriam a maior tendência a realizar práticas mágicas e ao envolvimento com espíritos malignos e, no caso do médico francês, devido a sua debilidade, teriam seus humores mais facilmente abalados e seriam assim iludidas por Satã.

Em um dos exemplos de práticas e feitiços utilizados por essas mulheres, Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 19, tradução nossa) citou uma bruxa moradora de Blois “que para curar uma mulher enfeitiçada, definhando na cama, teve uma Missa do Espírito Santo dita à meia-noite na Igreja de Nossa Senhora das Ajudas, e depois deitou-se sobre a mulher doente, murmurando algumas palavras, e depois ficou curada”⁸⁸. Entretanto, dias depois a mulher voltou a ficar doente e faleceu. Quando a acusada foi questionada, disse que a acamada tinha falado demais, por isso voltou a adoecer. Com isso, o jurista buscou demonstrar que as bruxas falsificavam as curas dos médicos, que logo se mostravam falhas e não duradouras. Nesse caso, podemos notar dois pontos interessantes, um deles é a utilização de elementos cristãos nos rituais mágicos das bruxas – os quais Bodin cita diversos outros exemplos, como recitar Salmos, palavras cristãs em pergaminhos, bilhetes em paredes e outros – e também a quebra dos feitiços por parte das acusadas de bruxaria.

Francisco Bethencourt, no livro *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal do século XVI* (2004), apresenta diversos relatos semelhantes aos citados por Bodin, principalmente acerca da utilização de elementos cristãos nas práticas mágicas cotidianas. Em casos semelhantes, Bethencourt (2004, p. 77-78) trata de curas promovidas por benzedoras que se utilizavam de orações para Virgem Maria e Jesus, sinal da cruz, palavras e nomes santos escritas em papéis e objetos como santos de madeira, pedra d’ara e outros. E isso não era comum somente em Portugal, no livro *The work of France: labor and culture in early modern times, 1350-1800*, James R. Farr (2008, p. 149) apresenta que os curandeiros franceses desempenhavam um papel extremamente importante na cura dos aldeões doentes. Para tal, utilizavam remédios empíricos, como ervas e pomadas e também da religião e da magia, dentro destes últimos podemos citar desde sinais até objetos sagrados e a

⁸⁷ [...] plus lourdaux et les femmes. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 16).

⁸⁸ [...] laquelle pour guarir une femme qui estoit ensorcelee, languissante au lict, fist dir une Messe du S. Esprit à minuict, en l’Eglise nostre Dame de Aides, et puis se coucha de son long sur la femme malade, en marmottant quelques mots, puis elle fut guarie. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 19).

invocação de santos. Segundo Farr (2008, p. 150), uma visão negativa acerca desses sujeitos pode ter se formado devido à preocupação da invasão de um campo privilegiado, que era a medicina, e que conferia àqueles licenciados formalmente uma identidade e status social, como vimos no primeiro capítulo.

Em um caso no qual encontramos uma quebra de feitiço, como o ocorrido no relato de Bodin, Bethencourt cita uma curandeira, Isabel Lopes, que foi procurada por um casal para desatar um ligamento que havia sido efetuado por uma feiticeira. Isabel desatou o nó que impedia o casal de ter relações sexuais, entretanto, dias depois o casal retornou com o mesmo problema. O que aconteceu, segundo confissão da própria curandeira a oficiais, foi que o homem e a mulher não cumpriram o combinado de pagamento, causando o aborrecimento daquela que desatou o nó e, por isso, efetuou o ligamento novamente (BETHENCOURT, 2004, p. 124). Relato que reflete a possibilidade das práticas mágicas causarem tanto o mal quanto o bem, dependendo dos combinados feitos entre os sujeitos e o cumprimento deles.

Com o exemplo citado acima, podemos perceber que, mesmo que apenas no primeiro momento, determinados pactos e rituais buscavam gerar boas ações, como a cura de uma doença ou a quebra de um feitiço maligno. Entretanto, para o jurista eles continuavam sendo sortilégios. Por isso, Bodin ressaltou a dificuldade de julgar os espíritos a partir de boas e más obras, já que muitas das últimas podem ser revestidas sob um véu de bondade, apontando que

[...] por meio do jejum, rezas e orações, castidade e prudência, solidão, contemplação, curar os doentes são boas obras na fé: se são para a honra de Satã, um ídolo, e para saber desde os Oráculos as coisas que passaram ou virão, tanto melhor, que estas obras são detestáveis, diabólicas, e condenáveis.⁸⁹ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 19-20, tradução nossa)

Mas não eram somente as boas ações realizadas em nome de Satã que eram condenáveis, também eram realizadas as más, tanto por meio de maus espíritos quanto por homens e mulheres demoníacos. E seriam essas ações que provariam que o reino do grande inimigo de Deus estaria estabelecido e seguro, por meio destas idolatrias apoiadas em milagres e mantidas por ilusões e enganações (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 20).

Conforme o jurista, podemos dizer que grande parte das ações tomadas pelos homens eram mediadas por esses espíritos, já que assim como os pastores são responsáveis por guiar

⁸⁹ [...] car combien que les jeusnes, prieres, et oraisons, la chasteté et pudicité, solitude contemplation, guerir les malades soient de bonnes oeuvres en foy: si est-ce que si elles se sont pour l'honneur qu'on face à Sathan, à une idole, et pour sçavoir des Oracles les choses passes ou à venir, tant s'en faut que ces oeuvres là soient bonnes, qu'elles sont detestables, diaboliques, et damnables. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 19-20).

as ovelhas, os anjos cuidavam dos caminhos dos homens, enquanto os demônios enganavam os sujeitos por dois meios: pactos expressos e idolatria, como vimos acima (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 9). Além disso, como apontou Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 15, tradução nossa) “[...] é bastante certo que neste mundo há muito mais espíritos bons e maus do que homens, quer pela hipótese de Agostinho, Plutarco e Apuleio, quer pelos hebreus”⁹⁰. Segundo Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 17), essa foi a posição adotada pelos maiores filósofos e como líder desse grupo encontramos Platão.

Através dos demônios e de Satã, foram realizadas práticas mágicas que diziam produzir feitos tão grandes quanto os de Deus, sendo o maior deles prever o futuro dos homens. Sobre isso, Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 18) afirmou que o dom da profecia não poderia ser adquirido por espíritos conjurados em diferentes rituais. Considerou imbecis todos aqueles que praticavam Hidromancia⁹¹, Litomancia⁹², Cefaleonomancia⁹³, Piromancia⁹⁴, Xilomancia⁹⁵, Dafnomancia⁹⁶, Aeromancia⁹⁷ e Alfitomancia⁹⁸. Segundo o jurista (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 21, tradução nossa), “o mestre na arte diabólica, fundou todas as feitiçarias e invocações de demônios, que são impressas por toda parte com o privilégio de príncipes, que é uma das pragas mais perigosas das repúblicas”⁹⁹, nos quais eram utilizados de diferentes meios, como metais, pedras, imagens, sons e desenhos. Para o jurista (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 22), todas as atribuições de *Daemons* a planetas, objetos e hinos foram forjados por Satã e adotados cegamente por aqueles que se utilizavam desta arte demoníaca e todos homenageavam o Diabo. Sendo assim, aqueles que, sabendo o que Deus pensava dessas ações e mesmo assim as utilizavam, eram considerados feiticeiros e deveriam pagar por estas práticas.

⁹⁰ [...] il est bien certain qu'en ce monde y a beaucoup plus d'esprits bons et mauvais, qu'il n'y a d'hommes soit que par hypothese de saint Augustin, de Plutarque, et d'Apulee, et des Hebreux. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 15)

⁹¹ Adivinhação através da água.

⁹² Adivinhação através de pedras.

⁹³ Adivinhação através da cabeça de um asno.

⁹⁴ Adivinhação através do fogo.

⁹⁵ Adivinhação através da madeira.

⁹⁶ Adivinhação através do louro.

⁹⁷ Adivinhação através do ar.

⁹⁸ Adivinhação através da farinha.

⁹⁹ [...] le mainstre en l'art Diabolique, a fondé toutes les sorceries et invocations de Diables, qu'on imprime par tout avec privilege des Princes, qui est l'une des plus dangereuses pestes des Republicques. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 21).

No próximo livro do tratado, Bodin continuou debatendo acerca das práticas mágicas e da atuação dos espíritos bons e maus. No capítulo um, denominado *De la magie en general*, Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 55, tradução nossa) buscou explicitar o que entendia como magia, para ele “A palavra Magia é Persa, e significa a Ciência das coisas divinas, e naturais: e Mago, ou Mágico, não significa outra coisa, que Filósofo”¹⁰⁰. Entretanto, assim como a filosofia foi adulterada pelos sofistas, a magia também foi transformada em diabólica pela bruxaria. Nesse caso, Bodin discordou da divisão entre uma magia que invocava espíritos bons e outra, chamada *Goëtia*, que se utilizava de maus espíritos, visão apresentada, segundo o jurista, por autores como Jâmblico (245 d.C-325 d.C), Proclo (412 d.C-485 d.C), Plotino (205 d.C-270 d.C), Porfírio e pelo imperador Juliano, o apóstata (331 d.C-363 d.C) (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 56). Segundo Bodin, essa divisão era utilizada para fazer com que mais indivíduos praticassem tais impiedades, já que na verdade as duas formas atraíam e se utilizavam de Satã e dos espíritos maus. Foi dessa forma que “Jâmblico, Proclo, e Porfírio e demais mestres doutores em diabolologia, introduziram dez milhões de homens em suas impiedades”¹⁰¹ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 57). Na sua época, segundo o jurista, os feiticeiros que continuaram induzindo homens e mulheres à impiedade eram Pomponazzi (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 112), Agrippa (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 59) e Paracelso (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 108).

Com essas constatações, podemos perceber dois elementos importantes. O primeiro é o de que, apresentando uma origem epistemológica da magia, como fizeram muitos outros escritores do período para afirmar que o que estavam fazendo era uma prática benéfica, o jurista realizou o movimento contrário, negando que existisse a possibilidade de uma magia que não envolvesse espíritos malignos. Dentre os autores que realizaram a defesa da prática, podemos citar Cornelius Agrippa, do qual falaremos a seguir e Gimbattista della Porta (*La Magie Naturelle...*, 1631, p. 1), que iniciou seu tratado explicando a existência de um tipo de magia perversa, também chamada de *Goëtia*, e uma pura, a qual ele nomeou Magia Natural.

Outro ponto que se sobressaiu nas falas de Bodin foi o de que, com a divulgação e a prática mágica de autores como os citados, pessoas comuns tornar-se-iam ímpios, a partir do acesso a esses conhecimentos. Podemos dizer que, para Bodin, o segredo que envolveu a

¹⁰⁰ *Le mot de Magie est Pesfique, et signifie Science des choses divines, et naturelles: et Mage, ou Magicien, n'estoit rien autre chose, que Philosophe.* (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 55).

¹⁰¹ [...] *Jamblique, Procle, et Porphyre, et à ces maîtres Docteurs en Diabolologie, qui ont attiré diz millions d'hommes en leur impiété.* (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 57).

magia desses séculos estudados serviria, mais do que para manter o conhecimento entre magos, para manter a organização, ordem e controle de uma população que estava, querendo ou não, em contato constante com esse meio. Como apresenta Mendonça Júnior (2014, p. 14-15), o segredo era, nesse período, um elemento que “fascina os homens, que ajuda a organizá-los socialmente, que move as engrenagens das interações humanas”. E levando em consideração a profissão desempenhada por Bodin e o constante desejo, como veremos ao longo do capítulo, de manter a harmonia do mundo, podemos pensar que não era injustificável sua vontade de conservar o oculto longe do conhecimento da população.

Para tal, o segredo e práticas de sigilo tornavam-se importantes, já que tinham o objetivo de manter aqueles considerados ignorantes longe das práticas, além de garantir que continuassem no local de desconhecimento. Como demonstra Mendonça Júnior (2014, p. 63), isso acontece pois o segredo é em grande medida atrelado “as categorias do conhecimento, da ignorância e da autoridade”. Entretanto, pelo próprio tom do tratado, podemos perceber que inúmeros sujeitos transpuseram as barreiras, tornando-se, aos olhos de Bodin, além de pecadores, perigos para a sociedade que deveriam ser contidos. Isso acontece pois, como demonstra Chartier (2002a, p. 161), “O homem comum’ tem artifícios e refúgios diante dos empreendimentos que querem desapossa-lo e domesticá-lo”, mesmo que esses escritos buscassem estabelecer códigos de conduta, os sujeitos detinham a opção de subverter ordens estabelecidas e regras impostas.

Aliado a questões de autoridade, os tratados promovidos por autores como Bodin e Nynauld tinham objetivos muito semelhantes. Como trata Chartier na obra *A ordem dos livros* (1998), os escritos promovidos por esses sujeitos apresentavam propósitos claros de “mudar pensamentos e relações de poder” (CHARTIER, 1998, p. 12). Ou seja, a partir dos seus discursos, por meio da criação e fomento de práticas e representações, os autores buscavam que suas visões de mundo fossem adotadas e, além disso, reforçavam relações de poder que fossem favoráveis ao estabelecimento da autoridade de si próprios. Percebemos esse movimento principalmente quando ambos se colocam como detentores do saber frente aos ignorantes que, necessariamente, precisavam dos seus escritos para manter-se seguros. Nesse caso, longe das artimanhas do Diabo, dos demais demônios, do conhecimento de práticas mágicas e, em última instância, dos pecados.

Um grande mago do século XVI, Cornelius Agrippa, cujas obras foram consumidas e criticadas pelo jurista, nos apresenta um bom exemplo, segundo Bodin, do envolvimento com a *Goëtia*. Ele definiu Agrippa como um grande doutor da arte diabólica, que no seu quarto livro de filosofia oculta, publicado por seus discípulos também bruxos, ensinou caracteres e

nomes de diferentes diabos, assim como suas respectivas invocações. Segundo o jurista (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 56), o apelo que Agrippa fez, dizendo que tudo fazia parte da natureza e era por meio dela que as coisas eram feitas, seriam apenas belas palavras para enganar e confundir os bons homens, para mascarar seus atos demoníacos. Para Bodin, a ideia de invocar os espíritos bons dos planetas, como foi defendido e ensinado pelo mago, não passava de uma idolatria, já que nesse momento se estaria adorando tanto o planeta quanto o seu respectivo espírito. O que seria reprovado pelo Criador, já que “[...] Deus jura em Jeremias que destruirá a fogo e sangue, por meio de pestes e fomes, a todos os que adorarem o Reino do Céu”¹⁰² (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 57, tradução nossa). A idolatria seria para Bodin a pior dentre as impiedades, acompanhada da arrogância, blasfêmia e superstição, já que trataria como deuses seres que não merecem (BLAIR, 2017, p. 151-2). Além disso, a passagem utilizada pelo autor nos faz perceber a Bíblia sendo utilizada pelo jurista como um manual pedagógico de tudo aquilo que os indivíduos deveriam ou não fazer. Como uma autoridade maior, o documento serviria tanto para guiar quanto para fornecer punições àqueles que transcendiam a ordem.

Continuando, Bodin ressaltou que a “bela magia” que recorreria a espíritos bons acabou por enganar muitos indivíduos de grande reputação, inclusive conhecidos cristãos, não sendo reservado somente aos declaradamente envolvidos com a arte diabólica. Segundo ele, um dos maiores príncipes da cristandade – que ele não nomeia¹⁰³ –, levava sempre consigo uma imagem de Júpiter que foi confeccionada seguindo um ritual mágico pelo seu bruxo napolitano, chamado Conservador (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 58). Segundo o jurista, carregar tais objetos seria muito mais grave do que portar-se diante de imagens e símbolos de deuses, como faziam os pitagóricos, acadêmicos e pagãos, os quais praticavam com a melhor das intenções. Os bruxos confeccionavam tais imagens sabendo que o Diabo era autor e inventor dessas práticas, por isso tal ação “[...] é proibida pela lei de Deus e castigada com a morte”¹⁰⁴ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 58, tradução nossa).

O jurista não foi o único a portar-se dessa maneira acerca daqueles que executavam práticas mágicas, como vimos, Jean de Nynauld defendeu que aqueles que se envolviam com

¹⁰² [...] Dieu jure en Hieremie, qu’il détruira à feu et à sang, et par pestes et famines, tous ceux là qui ont adoré la Royne du Ciel. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 57).

¹⁰³ O jurista não nomeia diversos indivíduos que critica, para não torná-los mais conhecidos, inclusive Agrippa, o qual deduzimos devido às características apresentadas por Bodin, como a posse de um cachorro chamado Monsieur (ZAMBELLI, 2007, p. 116).

¹⁰⁴ [...] é proibido pela lei de Deus, sob pena de vida. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 58).

a feitiçaria deveriam ser punidos. No caso de Bodin por meio da justiça, através de um julgamento condizente com as ações – que poderia resultar na morte do acusado –, no caso do médico, através da direta sentença de morte. Segundo Blair (2017, p. 22), essas posições ocorreram devido ao medo de que a impiedade em território francês aumentasse. Para a autora (BLAIR, 2017, p. 23, tradução nossa), as guerras de religião movidas durante os séculos XVI e XVII, contribuíram para toda essa atmosfera, já que “[...] aumentaram o horror da incredulidade, que foi identificada não apenas com membros de confissões inimigas, mas especialmente com aqueles que supostamente se aproveitaram da luta religiosa para rejeitar a religião por completo”¹⁰⁵.

Além de não citar o nomes de determinados sujeitos, Bodin também não descreveu e explicitou fórmulas, rituais e o passo a passo das práticas que foram por ele citadas. Segundo o jurista, quem realizava essas descrições não estava repudiando essa arte demoníaca, mas sim a perpetuando. Esse ataque foi dirigido principalmente a Johannes Wier (1515-1588), o qual ele chamou de defensor dos bruxos e que reproduziu as mais detestáveis fórmulas mágicas, colocando na mão de pessoas comuns a possibilidade de envolvimento com demônios e aumentando o número de ímpios no mundo (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 58). Por isso, Bodin reservou um capítulo do seu tratado para refutar os escritos de Wier, tanto para criticar sua posição quanto para demonstrar quão ímpia ela foi. Foi também por esse motivo que o autor não citou muitos daqueles que criticou, para não indicar suas obras nem torná-las mais conhecidas, como uma forma de sigilo para deixá-las ocultas.

Partindo para o tema específico dos demônios e a sua presença, segundo o jurista, uma forma de demonstrar a existência de espíritos malignos e provar que eles estavam por trás de todas as práticas mágicas, mesmo que os indivíduos negassem, seria prestar atenção nos sujeitos que realizavam perguntas para peneiras, na maioria das vezes em público. Bodin citou como exemplo o dia em que, com os próprios olhos, quando estava em uma das principais casas de Paris, viu uma jovem que diante de uma grande plateia movia uma peneira sem tocá-la, apenas clamando determinadas palavras. Segundo o jurista, a moça estava acompanhada de um demônio que fazia com que o objeto se mexesse. Qualquer um que dissesse as mesmas palavras não obteria resultados iguais, já que o ser estava ligado a jovem e caso o espírito maligno a deixasse, a moça perderia aquele “dom”. Por isso, segundo Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 59), era um erro considerar que as palavras

¹⁰⁵ [...] heightened the horror of unbelief, which was identified not only with members of enemy confessions, but especially with those who supposedly took advantage of the religious strife to reject religion altogether. (BLAIR, 2017, p. 23).

possuíam determinada virtude e poder, isto seria só mais um dos enganos promovidos pelo Diabo para que mais ignorantes caíssem nos seus jogos.

Segundo Bethencourt (2004, p. 60-61), em Portugal, a peneira era comumente utilizada para tirar as sortes dos indivíduos. Um procedimento usual era colocar uma tesoura no centro do objeto e realizar determinadas perguntas, caso a tesoura mexesse, a resposta seria positiva. A ação era, na maioria das vezes, realizada de forma benéfica, pois ajudaria nas resoluções daquele que necessitava, podendo aliviar anseios ou preparar o sujeito para situações futuras. Entretanto, segundo Bodin, esse erro foi cometido por muitos camponeses que, devido terem ouvido de vizinhos e outros sujeitos, acreditavam que se falassem determinadas palavras a objetos algo aconteceria e, por consequência, suas dúvidas seriam respondidas. Como mais um exemplo, Bodin citou que existia um determinado Salmo que deveria ser dito enquanto o sujeito estava fazendo manteiga, para que ela não coagulasse (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 59). Todos esses feitos seriam causados por demônios, que assim como mexiam as tesouras e peneiras, agiam sob o alimento.

Em outro relato, segundo Bodin, era também muito comum a utilização de um machado que quando colocado no chumbo em conjunto com certas palavras santas, no momento em que se dissesse o nome do culpado do crime ao qual se perguntava, a arma se moveria. Essa prática foi chamada pelo jurista de axinomancia e era uma das artes diabólicas. Bodin também apresentou casos de adivinhação na água, no ar, pela farinha, pedras (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 59) e o famoso ligamento que atormentava diversos casais, considerado pelo jurista como o mais pernicioso (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 61). Podemos perceber que essas práticas, comumente utilizadas por curandeiras, como vimos nos casos citados por Bethencourt, eram consideradas demoníacas e condenáveis por Bodin. E mesmo que determinados indivíduos que realizavam as ligações, como crianças – que atavam nós em cordões perto de casais, muitas vezes em forma de brincadeira –, não possuíssem um pacto expreso com o Diabo nem o invocassem, o jurista salientou que o demônio sempre estava ao lado das pessoas que buscavam fazer algum mal (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 64). Um dos motivos para isso ser possível, como já vimos, era o fato de existirem mais espíritos malignos do que homens no mundo, por isso estaríamos cercados pelos eles o tempo inteiro.

Envolvendo a prática citada acima, o jurista francês apresentou um caso no qual um sujeito chamado Abel de la Rüe foi sentenciado à morte, em 1582, por realizar o ligamento de três casais. O homem também confessou ter assistido e participado de assembleias noturnas nas quais os bruxos realizavam diversos sacrifícios. Nesse local, o homem “adorou o diabo,

em forma de bode”¹⁰⁶ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 62, tradução nossa) e confessou tudo isso aos juízes sem tortura. Segundo Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 100), o transporte dos bruxos em corpo e alma para as assembleias era real e possível, estando errados aqueles que colocavam tais experiências como sendo fruto do imaginário enquanto os corpos encontravam-se em êxtase. Esse transporte poderia ser realizado tanto pelos espíritos bons quanto pelos maus, dependendo da vontade de Deus.

Ainda dentro do transporte, Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 100) defendeu ser possível o arrebatamento somente da alma. Ou seja, existia a possibilidade da separação do corpo e intelecto, nesse caso, essa postura deveu-se principalmente a noção de imortalidade da alma, que poderia ser verificada, segundo o jurista, através de julgamentos, relatos, histórias, confissões e execuções. Para essa discussão, Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 100, tradução nossa) utilizou da obra *Sobre a alma*, de Aristóteles, citando que o autor apontou que “a alma é imortal, se pode fazer qualquer coisa sem a ajuda do corpo”¹⁰⁷. Seriam então infiéis aqueles que não acreditavam no poder de Deus, que tratavam a alma como sendo um vínculo harmonioso e uma forma universal resultante de determinados humores. Assim como seria incoerente considerar o êxtase um sonho melancólico ou efeito de um unguento e não a saída da alma do corpo, por isso, aqueles que defendiam tal posição não passavam de ignorantes (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 101). Segundo Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 101, tradução nossa), “a alma vegetativa, vital e animal ainda permanecem enquanto os sentidos, movimento e razão estão desatados”¹⁰⁸, posição que resultou em grandes críticas de Nynauld ao jurista.

Além do transporte da alma, encontramos dentre as atuações de Satã e dos demônios a transformação de homens e mulheres em animais. No capítulo seis, intitulado *De la lycanthropie et si le Diable peut changer les hommes en bestes*, o jurista teve como foco a metamorfose em lobo, devido a qual os sujeitos tornavam-se furiosos, transformavam-se em fera e passavam a se alimentar de carne humana (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 105). Para Bodin, essa e outras transformações eram possíveis, assim como o transporte de corpos e almas, devido ao poder de Deus. Segundo ele “a confissão de nossa ignorância é um belo louvor a Deus contra o qual não devemos argumentar a impossibilidade,

¹⁰⁶ [...] adoré le diable, en forme de bouc. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 62).

¹⁰⁷ [...] l'ame est immortelle, si elle peut quelque chose sans l'ayde du corps. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 110).

¹⁰⁸ [...] l'ame vegetative, vitale et animale demeurent encores que les sens, mouvement et raison soyent deliez. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 101).

dada a fraqueza de nosso espírito”¹⁰⁹ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 105, tradução nossa). Nesse caso, assim como Satã e os demônios poderiam transformar-se em animais – e sobre isso Bodin citou exemplos das Escrituras, como passagens de Isaías¹¹⁰ e de Levítico¹¹¹, que no entanto não trazem explicitamente tais transformações –, para os homens também existia esta possibilidade, a prova disso seriam os processos realizados com os bruxos e as histórias contadas por todos os povos.

Como exemplo, o jurista citou a história presente no livro dos cinco inquisidores dos bruxos, na qual na região de Berna um bruxo chamado Status, conseguiu escapar de um cerco de inimigos tendo se transformado em besta (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 106). Outro caso famoso citado foi o de Gille Garnier, julgado pelo Parlamento de Dole e cuja sentença foi estabelecida no dia 18 de janeiro de 1574. Garnier, em forma de lobo, foi responsável pela morte de diversas crianças. Certo dia, atacou uma menina de nove anos, a matando com suas garras e se alimentando da carne das pernas e braços e o restante levou para a sua esposa, que participava de tais atrocidades. Em outro momento atacou mais uma criança, porém três pessoas intercederam por ela e a salvaram. Também estrangulou um menino de dez anos em um bosque e na forma humana tentou devorar outro de treze anos de idade. Garnier confessou todos os seus crimes e foi condenado a fogueira, assim como sua família (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 107-8). O acusado, também conhecido como “o eremita de Dole”, teria admitido que recebeu o poder de se transformar em lobo através de um pacto com o Diabo, o qual entregou a ele um unguento. Depois de confessar seus crimes, segundo Montague Summers (2003, p. 248), pediu perdão pelos seus pecados e manteve-se penitente até sua morte.

Outro caso de licantria citado por Bodin ocorreu em Besançon, em 1521, cujo processo foi celebrado pelo inquisidor dominicano Jean Boin. Nesse relato os acusados foram Pierre Burgot e Michel Verdun, homens que confessaram ter renunciado a Deus e servido ao Diabo, o qual deu a eles o poder de transformação em lobo. Após a descrição de seus crimes, os indivíduos foram considerados culpados e Boin emitiu a sentença de morte na fogueira. Nas fontes processuais, podemos encontrar o relato, conforme Bodin, de uma de suas transformações:

¹⁰⁹ [...] *la confession de nostre ignorance, est une belle louange de Dieu contre lequel il ne faut pas arguer d'impossibilité, veu la foiblesse de nostre esprit.* (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 105).

¹¹⁰ Bodin citou os capítulos 13 e 34 de Isaías, entretanto, nenhum dos dois apresenta explicitamente que demônios transformavam-se em bestas, apenas animais que habitaram a Babilônia após a ira do Senhor.

¹¹¹ O capítulo 17 de Levítico, citado por Bodin, trata de “sacrifícios aos ídolos em forma de bode” (Lv, 17, 7), mas não da metamorfose de demônios.

E Michel Verdun levou Burgot até a beira do Chastel Charlon, onde cada um tinha uma vela de cera verde, que tornava a chama azul e escura, e fizeram danças e sacrifícios ao Diabo. Então, depois de estarem ungidos, foram transformados em lobos correndo com uma leveza incrível: logo eles transformaram-se em homens, e frequentemente transformados de volta em lobos e copularam com lobas com o mesmo prazer que tinham com mulheres. Eles também confessaram, a saber, que Burgot matou um menino de sete anos com as patas e os dentes de Lobo, e que ele queria comer, se os camponeses não o tivessem perseguido. E Michel Verdun confessou ter matado uma jovem que colhia ervilhas em um jardim, que foi expulso pelo Monsieur de la Cuvée: E que ambos ainda comeram quatro meninas: e indicaram a hora, o local, a idade principalmente das crianças.¹¹² (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 107, tradução nossa)

Outros casos de licantropia tratados pelo jurista nos apresentam um elemento importante da transformação e recorrente em diferentes relatos. A situação foi contada pelo procurador geral do rei, Monsieur Bourdin, no qual um lobo foi atingido por um dardo em uma das patas e, depois de determinado tempo, um homem foi encontrado com o objeto no mesmo lugar. A arma foi reconhecida por aquele que atirou e o homem ferido confessou que estava sob a forma de fera. Em relato semelhante descrito por Job Fincel (?-1582) na obra *Des merveilles*, um lobo foi morto por cavaleiros que cortaram suas patas e no instante seguinte a fera voltou a forma humana com pernas e braços mutilados (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 107).

Através de conversas com Hubert Languet (1518-1581), que foi agente do duque de Saxe, Bodin teve conhecimento de que na Livônia a crença de que homens e mulheres se transformavam em lobo era muito forte. Isso porque a licantropia nesse local era muito frequente, por ser localizado no norte da Europa, o que já teria sido afirmado por Heródoto¹¹³ muitos séculos antes (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 109). Segundo o jurista, essa constatação pode ser vista na Bíblia em Daniel, Ezequiel e outros¹¹⁴, que apontaram que para os locais do norte os ventos levavam todo o tipo de mal. Para Bodin, o

¹¹² *Et michel Verdun mena Burgot au bord du Chastel Charlon, ou chacun avoit une chandelle de cire verte, qui faisoit la flamme bleue, et obscure, et faisoient les danses, et sacrifices au Diable. Puis apres s'estans oincts furent tounez en Loups courant d'une legereté incroyable: puis qu'ils estoient changez en hommes, et souvent rechangez en Loups et couplez aux Louves avec tel plaisir qu'ils avoient accoustumé avec les femmes. Ils confessent aussi, à sçavoir Burgot avoir tué un jeune garçon de sept ans avec ses pattes, et dents de Loup, et qu'il vouloit manger, n'eust esté que les paisans luy donnerent la chasse. Et Michel Verdun confessa avoir tué une jeune fille cueillant des poids en un jardin, que fut chassé par le Seigneur de la Cuve: Et que tous deux avoient encores mangé quatre filles: et remarqua le temps, le lieu, l'aage particulièrement des enfans.* (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 108).

¹¹³ Heródoto não afirmou que existiam locais nos quais pessoas se transformavam em lobos. No livro IV da obra *História*, o autor discorre que os Citas afirmavam que os Nêuridas uma vez por ano e durante alguns dias se metamorfoseavam em lobos, retornando depois a forma humana. Entretanto, Heródoto (2006, p. 292-293) aponta “Por mais que os Citas o afirmem, não posso crer em tal coisa, que, ao meu ver, não passa de fantasia, embora eles cheguem mesmo a jurar sobre a sua veracidade”.

¹¹⁴ Não localizamos passagens condizentes com as afirmações de Bodin, entretanto, suas afirmações podem ser advindas das percepções da Bíblia acerca dos povos do norte, constantemente tratados como idólatras, como em I Reis 11-16.

fato de diversos autores antigos falarem e defenderem a transformação seria uma das provas de que ela de fato aconteceu, dentre eles o jurista mencionou Homero, Platão, Pompônio Mela, Solino, Estrabão, Dionísio Periegeta, Marco Varrão, Virgílio, Ovídio (43 a.C-17 d.C) e outros – entretanto, o autor não citou as obras e passagens nas quais os escritores realizaram essas defesas, o que dificulta a verificação. Em ressalva interessante, Bodin apontou que na obra *Metamorphosis*, de Ovídio, podemos encontrar muitas fábulas nas quais não devemos acreditar. Entretanto, a transformação do rei Lycaon foi verossímil, já que “[...] no nosso tempo encontramos um rei que foi assim mudado, e isso ainda é comum para todos”¹¹⁵ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 110, tradução nossa). O autor ainda citou diversos casos antigos de licantropia, que serão tratados a seguir, em conjunto com as refutações de Nynauld.

Nessas transformações, homens e mulheres seriam metamorfoseados por espíritos bons e maus com a permissão divina, mas como esses seres saberiam quem deveria se transformar e porque em lobo? Segundo Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 14, tradução nossa), “Deus tem conhecimento de todos os pensamentos de todos os homens”¹¹⁶, e quando um indivíduo pensava mal do grande Criador, os espíritos malignos enviados por Ele buscavam vingança. Além disso, os demônios ou Satã não possuíam naturalmente o poder de realizar as mais variadas coisas com os seres humanos, o poder era cedido a eles por Deus, que permitia que tanto ligaduras, transformações ou doenças recaíssem sobre determinados indivíduos (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 63). Ou seja, aqui encontramos a definição de que a licantropia não teria “[...] causa que seja natural, sendo tudo sobrenatural”¹¹⁷(Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 112, tradução nossa), já que o poder era derivado de Deus. Já o motivo da transformação ser em lobo, segundo Bodin, ocorreria pois os indivíduos apresentariam um apreço por carne e, em determinados casos, pela carne humana, adquirida através de assassinatos. Sendo assim, “E por um justo julgamento de Deus, ele permite que eles percam a figura humana, e que se tornem lobos, como eles merecem”¹¹⁸ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 115, tradução nossa). Como vimos no capítulo anterior e veremos no caso de Nynauld, tal percepção acerca da alimentação não era incomum.

¹¹⁵ [...] de nostre aage c'est trouvé un Roy qui estoit ainsi change, et que cela est encores ordinaire par tout. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 110).

¹¹⁶ Dieu Seul a cognoissance de toutes les pensées de tous hommes. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 14).

¹¹⁷ [...] ny cause que foit naturelle, ains le tout est supernaturel. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 112).

¹¹⁸ Et par un juste jugement de Dieu il permet, qu'ils perdent la figure humaine, et qu'ils foyent loups, comme ils meritent. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 115).

Segundo Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 111), até mesmo Hipócrates (460 a.C-370 a.C), no livro *Epidemion*¹¹⁹, capítulo VIII, defendeu a transformação em lobo. Contraindo o fato de que

“Vários médicos vendo uma coisa tão estranha, e não sabendo o motivo, para não parecer ignorar nada, disseram e deixaram por escrito, que a licantropia é uma doença de homens doentes, que pensam que são lobos, e vão correndo entre os bois”¹²⁰ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 112, tradução nossa).

Para Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 112), mais absurdo do que acreditar nas transformações, como foi colocado pelos cétricos, seria atribuir uma enfermidade ao licantropo e não a quem os vê se transformar, como fez Nynauld décadas depois do tratado de Bodin ser impresso. Contrariando ainda mais a visão de alguns médicos, como já vimos, o jurista (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 112, tradução nossa) afirmou que “a figura humana muda, a mente e a razão permanecem na sua totalidade”¹²¹. Por isso, segundo Bodin, a licantropia não seria contra o *Canon Episcopi*, nem a Teologia, já que a forma essencial do homem, ou seja, a razão, seria mantida (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 113).

Além disso, Bodin colocou-se contrário à visão de que Satã criava fantasias na mente humana enquanto o sujeito estava adormecido, como defendeu posteriormente Nynauld. Segundo o jurista, negar a licantropia era também negar muitas das coisas que encontramos na Bíblia, como a perda de bens, dos filhos e a enfermidade causada a Jó. Ou seja, “[...] a Sagrada Escritura e todas as histórias de tais coisas seriam escárnio”¹²² (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 114, tradução nossa). Quando afirmou isso e se utilizou dessa justificativa, Bodin manteve intactos muitos preceitos importantes da Bíblia, principalmente a existência de um mal ao qual o cristão deveria se proteger e por isso dependia da segurança da religião cristã e dos meios disponibilizados por ela, como o batismo, orações e outros.

O jurista questionou o motivo pelo qual seria tão estranho pensar que Satã poderia transformar um homem em animal, visto que Deus teria tamanho poder e o conferiria ao Diabo. Para Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 113, tradução nossa), “[...]”

¹¹⁹ Não tivemos acesso a obra citada em bibliotecas e acervos *on-line* para verificar as afirmações de Bodin.

¹²⁰ *Plusieurs Medecins voyant unee chose se si estrange, et ne sçachant point la raison, pour ne sembler rien ignorer; ont dit et laissé par escrit, que la Lycanthropie est une maladie d'hommes malades, qui pensent estre lous, et vont courans parmy les bois.* (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 112).

¹²¹ “[...] a figura humana muda a mente, e a razão permanecendo em sua totalidade.” (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 112).

¹²² “[...] la Sainte Escriture, e toutes les Histoires de telles choses ne seroient que mocqueries.” (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 114).

todos os anjos bons e maus têm poder, por sua virtude natural, de transmutar nossos corpos”¹²³. Quem negava este fato desacreditava do poder do próprio Deus, que poderia tudo a qualquer momento. Como forma de evitar tal posição ímpia, Bodin buscou alertar os ignorantes para que eles não caíssem nas ilusões e promessas de Satã e praticassem atos mágicos. Além disso, procurou fornecer instrução aos juízes, para que promovessem julgamentos corretos e embasados, já que o mal da bruxaria estava se alastrando e infectando “cidades, aldeias, campos, elementos, são infectados com tal veneno, até mesmo as crianças”¹²⁴ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 58, tradução nossa). E o jurista buscava extirpar esse mal, ficando satisfeito se conseguisse que “[...] os juízes conheçam o que merece pena, e os ignorantes não caiam nas redes que esse bom protetor preparou para enganá-los, e puxar a corda de Satã”¹²⁵ (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 59, tradução nossa).

A visão de que os ignorantes estariam mais suscetíveis a cair nas artimanhas do diabo não foi apresentada apenas por Bodin. Como veremos em breve, Jean de Nynauld também defendeu essa ideia e, outro exemplo dessa visão foi Pierre Crespet (1543-1594), um padre católico envolvido em discussões teológicas e demonológicas. Segundo Crespet (PEARL, 1983, p. 458), as pessoas comuns eram fracas e por sua ignorância e grande curiosidade acabavam cometendo diversas heresias e envolviam-se com filosofias ímpias, dentre elas o ceticismo e a magia neoplatônica. Aqui podemos perceber, novamente, o movimento de que o oculto deveria permanecer longe do conhecimento das pessoas comuns. O que nos remete novamente ao discurso do segredo, no qual existem aqueles que sabem e permanecem no topo de uma “hierarquia” de conhecimento e, por isso, buscavam reforçar sua autoridade e exercer um controle sobre outros, já que aqueles sem uma formação semelhante eram mais suscetíveis a envolver-se com práticas que, aos olhos dos autores citados, eram heréticas e pecaminosas.

Já a questão dos juristas céticos foi tratada também por Jonathan L. Pearl (1983, p. 457), no artigo *French Catholic Demonologists and Their Enemies in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, segundo ele, grande parte das obras publicadas entre o final do século XVI e a primeira metade do século XVII foram dirigidas especialmente a incrédulos de elite, sendo principalmente juízes, como uma forma de alerta para os perigos da feitiçaria.

¹²³ [...] tous Anges bons et mauvais ont puissance par leur vertu naturelle, de transmuer nos corps. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 113).

¹²⁴ [...] les villes, les villages, les champs, et les Elemens, font infectez de telle poison, jusques aux enfans. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 58).

¹²⁵ [...] les juges cognoissent ce qui merite peine, et les ignorants ne tombent és filets que ce bon procteteur à préparé pour les piper, et tirer à la cordelle de Sathan. (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 59).

Pierre de Lancre apresentou sua opinião sobre o tema, também juiz, foi responsável pela condenação de diversos indivíduos por bruxaria e publicou vários tratados que tocaram no tema da demonologia. Para ele, os juízes deveriam não só acreditar que existiam demônios, mas ainda mais que, principalmente as bruxas, estabeleciam pactos com os seres para o desenvolvimento de más ações, que deveriam ser severamente punidas pela lei (PEARL, 1983, p. 461). Ou seja, “Para de Lancre e outros demonologistas, a alarmante incidência de ceticismo e descrença entre as classes eruditas era um perigo muito maior do que a credulidade popular”¹²⁶ (PEARL, 1983, p. 461, tradução nossa). O problema se tornava preocupante quando na França não encontramos uma inquisição que lidasse com, principalmente, casos de feitiçaria. Ou seja, os responsáveis por tais julgamentos eram juízes leigos que caso fossem céticos afastariam-se dessas questões demonológicas.

Um exemplo do que foi descrito ocorreu no julgamento do já citado Jean Grenier, que teve sua pena reduzida após passar de um tribunal local para um parlamento. O tribunal de Paulet condenou Grenier a morte na fogueira, entretanto, o caso foi enviado ao Parlamento de Bordeaux, no qual os magistrados duvidaram dos ataques contados pelo menino e acusaram-no de ter as faculdades mentais desequilibradas. Por isso, sentenciaram-no a viver pelo resto da vida em um monastério, onde receberia educação (BURNS, 2003, p. 122). Nesse caso, o parlamento desconsiderou a possibilidade do menino de fato transformar-se em fera, mesmo com testemunhas afirmando que viram um lobo ruivo – assim como era o menino –, próximo aos locais onde Grenier ficava e afirmava ter cometido seus crimes. Sendo assim, imputou ao jovem uma pena diferente daquela apresentada pelo tribunal de Paulet.

Em um estudo feito por Albert Soman e citado por Pearl, durante os séculos XVI e XVII o Parlamento de Paris tendeu a moderar as punições para os casos apelados a ele por tribunais inferiores, como ocorreu no caso citado acima.

Entre 1564 e 1600, o Parlamento de Paris confirmou apenas 30% das penas de morte e depois de 1610 confirmou apenas 12,5% das penas de morte impostas pelos tribunais locais; também aliviou consistentemente as penas não capitais (tortura, servidão nas galés e chicotadas) às quais as bruxas foram sentenciadas por tribunais inferiores. (PEARL, 1983, p. 465, tradução nossa)

Em 1599 outro caso apresentou um jovem da região de Angers que acreditava fielmente ser um lobisomem. O menino admitiu ser um servo de Satanás, transformar-se em lobo e se alimentar da carne de diversos homens e mulheres. Devido a seus crimes foi sentenciado pelo tribunal de Angers a morte, entretanto, quando o caso foi levado ao

¹²⁶ *For de Lancre and other demonologists, the alarming incidence of skepticism and unbelief among the learned classes was a far greater danger than popular credulity.* (PEARL, 1983, p. 461).

Parlamento de Paris o menino recebeu a pena de dois anos no Hospital St. Germaine, para tratamento devido a sua instabilidade mental (PEARL, 1983, p. 465-466). Como podemos perceber, a postura adotada foi semelhante à do caso do menino Grenier. Decisões como as citadas acima podem ter influenciado os tratados de Bodin e de Lancre e suas críticas aos juízes céticos. Mas essa opinião ia além dos seus semelhantes, como trata Robert Mandrou, no livro *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII* (1979), desde 1600 diversos médicos foram chamados por juízes para a realização de pareceres em casos que envolveram a demonologia. Nesse caso, “Convocados para consulta por um juiz, apresentam em suma um diagnóstico de enfermidade concluindo por um fenômeno natural: negação pura e simples” (MANDROU, 1979, p. 132). Segundo o autor, esse movimento foi requerido pelo Parlamento de Paris, em 1589, onde o médico Pierre Pigray e outros três profissionais foram chamados para examinar quatorze indivíduos condenados pelo crime de feitiçaria. Ao final de todos os exames constataram que não passavam de homens pobres que devido a imaginação depravada afirmavam realizar coisas impossíveis. Depois da consulta o parlamento decidiu pela absolvição dos acusados. Nesse caso, contamos com mais um exemplo dentre os citados acima e podemos perceber que a classe médica tornou-se também uma ameaça para aqueles que defendiam a veracidade do resultado das práticas mágicas e a atuação dos espíritos malignos no mundo.

Para aqueles chamados de demonologistas católicos por Pearl, o problema da incredulidade era extremamente perigoso. Isto porque os demônios desempenhavam um grande papel dentro da ortodoxia, assim como os anjos. Ou seja, questionar a existência ou a atuação desses seres no mundo e, pior ainda, do Diabo e do Inferno era pôr em dúvida pontos extremamente importantes e cruciais para a doutrina. Portanto, posturas que negassem esses elementos eram consideradas heréticas e ameaças para a fé e até mesmo para o objetivo maior do cristianismo, a salvação das almas (PEARL, 1983, p. 462). Como podemos perceber, o tratado de Bodin teve como alvo um problema crescente nos séculos estudados e apresentou como objetivo acabar com tal incredulidade, para isso ele adotou uma postura de total credulidade.

Com essas afirmações, notamos no tratado do jurista um mundo permeado por anjos e demônios, que com a permissão divina produziam as mais variadas intervenções no mundo e também no corpo humano, como no caso da transformação de homens e mulheres em lobo. Entretanto, depois da publicação do seu tratado podemos perceber que diversos sujeitos não passaram a acreditar, nem foram convencidos por Bodin acerca da possibilidade da licantropia, do transporte de corpos e almas e do poder dos espíritos malignos, como é o caso

do médico Jean de Nynauld, no tratado *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers* (1615).

4.2 *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers* (1615)

Jean de Nynauld, na capa da sua obra, expôs seus objetivos com o tratado. Segundo ele (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 1, tradução nossa), no seu escrito “os truques do Diabo são tão óbvios que é quase impossível, mesmo para os mais ignorantes, serem seduzidos de antemão”¹²⁷. De acordo com o médico, o povo comum costumava admirar coisas impossíveis, como a licantropia e a saída da alma do corpo e por não compreender as causas desses eventos, acabava por remeter ao poder de Satã e dos demônios. Essa visão errônea foi muitas vezes incentivada por homens instruídos, como pelo jurista Bodin. Entretanto, segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 3-4), esta seria uma opinião ímpia e era devido a ela que diversos ignorantes pecavam na fé.

No primeiro capítulo, intitulado *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Nynauld foi contra duas das principais defesas de Bodin, a possibilidade da transformação de homens e mulheres em lobo e a saída e retorno da alma do corpo. Segundo o médico, tudo não passava de uma ilusão, na qual Satã, como um “macaco malicioso”, tentava falsificar as grandes obras de Deus. Essa ilusão feita pelo Diabo, em alguns casos, era permitida pelo próprio Criador (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 6). Ou seja, encontramos uma posição que apesar de ser divergente da de Bodin, foi semelhante em alguns aspectos. Dentre as ilusões, Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 6-7, tradução nossa) citou a transformação afirmada por bruxas nas confissões, sendo em

[...] corvos, [...], lobos, porcos, gatos, ratos e cobras, ou outros animais semelhantes, e que, estando na forma de um corvo, voaram, coaxaram: na forma de uma cobra, rastejaram e na forma de um gato, entraram por pequenos orifícios e apenas proporcionais ao tamanho do corpo de um gato real, Item, que em forma de lobo, elas correram pelo campo, devoraram crianças, mataram ovelhas e outras coisas semelhantes, e tudo depois de serem ungidas com certos unguentos, que o diabo lhes deu para isso, É apenas pura fábula e ilusão do Diabo, que assim engana os sentidos de seus escravos, que se refugiam nele.¹²⁸

¹²⁷ [...] les astuces du Diable sont mises tellement en évidence, qu'il est presque impossible, voire aux plus ignorants, de se laisser dorénavant séduire. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 1).

¹²⁸ [...] corbeaux, [...], loups, pourceaux, chats, souris et serpens, ou autres semblables animaux, et qu'estans sous la forme d'une corbeau, elles ont volé, croacé: sous la forme d'un serpent, rampé, et sous la forme d'un chat, sont entrées par des trous petits, et seulement proportionnez à la grosseur du corps d'un vray chat, Item, que sous la forme d'un loup, elles ont couru les campagnes, devoré des enfans, tué des brebis, et autres semblables choses, et le tout apres s'estre oingtes de certains onguents, que le Diable leur donne à cest usage, Ce n'est qu'une pure fable et illusion du Diable, qui trompe ainsi les sens de ses esclaves, lesquels ont refuge à luy. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 6-7).

A principal crítica do médico às bruxas que afirmaram passar por tais transformações era a de que elas desprezavam Deus, sendo indignas do nome de Cristo e colocando nas mãos de Satã um poder que era somente do Criador, que criou e conservou todo o universo. Por isso o médico buscou refutar todas essas defesas, já que elas iam contra o direito e a razão e contra as máximas teológicas e filosóficas (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 8). Tais afirmações seriam contra a Teologia pois defendiam que o diabo poderia mudar a natureza das coisas e, pior ainda, modificar aquela que Deus escolheu. Sendo assim, negando as afirmações de Bodin, para Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 8, tradução nossa), “não deve ser considerado que Deus pretende comunicar aos espíritos malignos (dos quais ele privou de sua graça e condenou ao fogo eterno) o poder de criar ou mudar a essência das coisas, poder que ele reservou somente para si”¹²⁹.

Para reforçar sua posição, Nynauld afirmou que a mesma defesa pode ser encontrada nas Escrituras e era um consenso entre os teólogos, que também defenderam que o Diabo não poderia criar homens a partir de pedras, nem transformar uma pessoa em sal, como ocorreu com a mulher de Ló¹³⁰. Além disso,

Ele não pode verdadeiramente transmutar varas em dragões¹³¹, nem água em sangue¹³², nem engendrar rãs¹³³, nem transmutar o pó da terra em piolhos¹³⁴, nem rasgar o mar para passar pelas ondas¹³⁵, nem tornar doce a água salgada¹³⁶, ou trazê-la para fora tocando-o contra a pedra¹³⁷.¹³⁸ (Jean NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 9, tradução nossa).

Coisas que só poderiam ser feitas por Deus e seus eleitos, como Moisés, Eliseu e Jesus Cristo, que devolveu a visão aos cegos¹³⁹, ressuscitou mortos¹⁴⁰, transformou água em vinho¹⁴¹ e outras coisas. Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 10) defendeu que Satã também não

¹²⁹ *Il ne faut doncques pas estimer que Dieu vueille communiquer aux malins esprits (lesquels il a privez de sa grace, et adjugez au feu eternal) la puissance de creer, ou changer l'essence des choses, laquelle puissance il s'est reservée à luy seul.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 8).

¹³⁰ Verificável em Gênesis 19, 26-29.

¹³¹ Não encontramos o evento citado.

¹³² Verificável em Êxodo 7, 14-25.

¹³³ Verificável em Êxodo 8, 1-15.

¹³⁴ Verificável em Êxodo 8, 16.

¹³⁵ Verificável em Êxodo 14, 21.

¹³⁶ Verificável em Êxodo 15, 23-25.

¹³⁷ Verificável em Êxodo 17, 1-7.

¹³⁸ *Il ne peut veritablement transmuier les verges en Dragons, ny l'eau en sang, ny engendrer des grenoüilles, ny transmuier la poudre de la terre en poux, ny desfoindre la mer pour passer au travers des ondes, ny rendre douce l'eau qui est salée, ny la faire sortir en touchant contre la pierre.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 9).

¹³⁹ Verificável em Lucas, 18, 35-43 e Marcos, 10, 46-52.

¹⁴⁰ Verificável em Lucas, 7, 11-17; 8, 40-56, e João, 11, 17-44.

¹⁴¹ Verificável em João, 2, 1-11.

conseguiria fazer coisas pequenas, como restaurar coisas destruídas, amar os bons, odiar os maus, prever acontecimentos e conhecer os pensamentos secretos dos homens.

A licantropia também seria contra as máximas filosóficas, já que segundo os filósofos uma espécie não poderia ser transformada em outra, uma forma perfeita não se tornaria matéria bruta e grosseira e que um corpo, feito em seu tamanho e extensão, não seria reduzido ao tamanho de um animal. Para isso, Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 11, tradução nossa) citou Aristóteles¹⁴², o qual, segundo o médico, afirmou que “todo corpo é feito para sua forma e segundo a perfeição dela, e não o contrário, especialmente porque o corpo é um instrumento da forma”¹⁴³. Por isso seria impossível que por meio de um unguento o Diabo transformasse uma bruxa em um lobo, já que as formas não poderiam ser modificadas, pois no momento em que deixasse de ser humano, a alma se separaria do corpo e este pereceria. Ou seja, a alma não conseguiria ser separada da estrutura física sem que fosse privada das três faculdades naturais: Vital, Animal e Natural. E sem esses elementos o corpo morreria e a alma seria separada, voltando somente na ressurreição dos mortos (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 11-12). Como vimos, essa visão foi contrária a de Bodin.

A ideia de que o corpo humano seria composto de três partes foi também utilizada por outros autores, como Pietro Pomponazzi, que em seus escritos defendeu que fazem parte do homem três almas, a vegetativa, a sensitiva e a intelectual. Entretanto, para o autor, esses elementos não eram dependentes uns dos outros, como são para Nynauld. Segundo Pomponazzi, aquele que negasse as duas primeiras almas se tornaria quase um deus, completamente racional. Caso renegasse a alma intelectual, viraria um animal e aqueles que vivem razoavelmente com todas são categorizados como homens normais (VILA-CHÃ, 2002, p. 766). Para o médico essa dinâmica de troca não seria aceitável pois ao homem existiria um local e desenvolvimento predestinado, não sendo possível abdicar de alguma das faculdades.

A transformação em lobo ainda seria impossível devido ao fato de que tudo que viria a ser, nasceria de algo, sendo vegetativo ou animal, de uma semente ou por meio da multiplicação das raízes ou galhos. Os animais, segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 13), eram perfeitos ou imperfeitos, sendo feitos através da cópula entre os machos e as fêmeas. Isso não ocorreria na transformação de homens em lobo, o que tornaria tudo apenas uma fábula ou ilusão, já que não existiria a possibilidade de algo ser criado do nada.

¹⁴² Nynauld não cita a obra na qual Aristóteles discorre acerca das formas e das ideias humanas.

¹⁴³ [...] *tout corps est fait pour sa forme, et selon la perfection d'icelle, et non au contraire, d'autant que le corps est instrument de la forme.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 11).

Para Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 15), Satã seria a “velha serpente” inimiga de Deus e dos homens, um ser orgulhoso que quis tornar-se como o Criador e, por isso, foi enviado ao Inferno e privado de sua graça. Devido a esta expulsão ele não possuiria poder para realizar algo significativo, como imputar ao homem duas naturezas. Por isso buscaria através de ilusões e imposturas seduzir os indivíduos, a fim de conseguir diversos companheiros. Como vimos no capítulo anterior, essa postura não é incomum para o período e diversos autores defenderam essa percepção. Além disso, segundo o médico (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 16, tradução nossa), as ações do Diabo não recairiam apenas sob cristãos, estendendo-se também aos “[...] ignorantes, pagãos, bárbaros e infiéis que prevaricaram, e que, se não por uma graça particular de Deus, dificilmente sairão de suas mãos”¹⁴⁴. Dialogando com a discussão contextual do primeiro capítulo, podemos notar que Nynauld encontra-se em um estágio de transição ou em uma zona limítrofe entre o sujeito medieval e o humanista. Isso pois encontramos a necessidade de Deus para que ocorra a salvação do homem, elemento que a partir do século XV passa a ser possível para o homem universal e, ao mesmo tempo, podemos enxergar em seu trabalho pontos importantes que passam a ser explicitados e utilizados pelos *umanisti*. Como, por exemplo, a importância da filosofia natural para a melhor compreensão do mundo e, mais excepcionalmente, as possibilidades da própria natureza produzir eventos surpreendentes, ato que foi frisado, por exemplo, pelos magos já citados anteriormente. Entretanto, em determinadas partes o autor também limitou a natureza e o papel do ser humano nela, retornando a características medievais. Ou seja

É evidente que o surto da nova mentalidade não se opera subitamente e em linha reta. O novo e o velho coexistem, muitas vezes, num mesmo indivíduo, sendo através desse mesmo conflito, reflexo das contradições da época, que irão impor-se uma concepção de mundo e um ideal de homem novos, como reconhece até um historiador adverso ao conceito de Renascença (cfr. Johan Huizinga: "*The problem of the Renaissance*", in *Men and Ideas*, Nova Iorque, 1959, p.261). (REBELO, 1982, p. 71 apud MENDONÇA JÚNIOR, 2014, p. 50)

Nesse caso, mesmo que a natureza pudesse produzir fenômenos diversos, o que era atestado e estudado pela Filosofia Natural, a transformação em lobo não fazia parte desses feitos. Apesar disso, os indivíduos acreditavam que tais atrocidades seriam reais. Segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 17), isso aconteceria pois o Diabo realizava ilusões na mente humana de duas maneiras. A primeira, atuando na fantasia dos homens, agitando os ânimos, perturbando os sentidos e fazendo o sujeito imaginar coisas estranhas que não

¹⁴⁴ [...] les ignorans, payens, barbares et infideles qui ont prevariqué, et lesquels, sinon par une particulier grace de Dieu, difficilement sortiront d'entre ses partes. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 16)

aconteceriam na realidade. Quando os ânimos dos homens eram agitados, na concepção do médico,

[...] vapores grosseiros sobem ao cérebro, perturbando a faculdade imaginativa, e imprimem várias figuras, que depois do sono desaparecem e das quais a memória delas é nula, ou muito leve, exceto que a virtude imaginativa estando debilitada, algo estranho e hediondo é impresso nela, de modo que os sentidos tendo trabalhado em tais visões, a pessoa ainda se sente desperta delas e, conseqüentemente, lembra-se delas muito tempo depois, como se de fato tais coisas estivessem acontecendo.¹⁴⁵ (Jean NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 18, tradução nossa)

A variedade dessas visões, dentre as quais encontramos a licantropia, dependeria, segundo Nynauld, da diversidade dos vapores produzidos através da digestão difícil de alguns alimentos. Ou seja, essas imagens poderiam surgir caso um indivíduo comesse uma grande quantidade de castanhas, cebolas, carne de porco, couve, lentilha, carne de boi e outros alimentos. Segundo o médico, estes seriam os elementos mais consumidos pelas bruxas e faziam com que o estômago ficasse debilitado, desequilibrando os quatro humores. Isso, aliado a velhice, principalmente no caso das mulheres, que já tinham uma “imbecilidade do calor natural”¹⁴⁶ (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 19, tradução nossa), que faria com que elas pensassem transformar-se em animais. Além das mulheres, que como já vimos anteriormente seriam as mais suscetíveis em diferentes discursos, segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 20), aqueles sujeitos cujo o humor melancólico era o mais preponderante também poderiam ver coisas estranhas, tanto durante o sono quanto quando acordados. Isso seria possível pois o Diabo seria capaz de se misturar com esse humor, para fazer com que eles caíssem em desespero e acreditassem ter realizado as mais terríveis atrocidades.

Nesse caso podemos perceber que a medicina praticada e difundida por Nynauld foi em grande parte influenciada por Hipócrates e Galeno, na qual podemos encontrar no corpo humano quatro fluidos: o sangue, o fleuma, a bile amarela e a bile negra. Os escritos que fazem parte do corpo hipocrático-galênico, como vimos no primeiro capítulo, foram estudados e ditaram em grande medida a técnica da medicina até o século XVIII. Nesse caso, assim como o citado por Nynauld, quando os fluidos encontravam-se desequilibrados o sujeito era acometido por algumas doenças e, para tratá-las, eram feitos procedimentos através de poções, dietas ou sangrias (BALL, 2006, p. 57).

¹⁴⁵ [...] *vapeurs grossieres montans au cerveau, troublent la faculté Imaginative, et imprimer diverses figures, lesquelles apres le sommeil disparoissent et desquelles la souvenance en est nulle, ou fort legere, si ce n'est que la vertu Imaginative estant sort debilitée il ne s'y imprime quelque chose d'estranger et hideux, de sorte que les sens ayans esté travaillez de telles visions, on s'en resente encores esveillé, et par consequent, on s'en souviennne long-temps apres, comme si en effect telles choses cussent est.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 18).

¹⁴⁶ *l'imbecillité de la chaleur naturelle.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 18).

A questão da alimentação apresenta um ponto interessante para pensarmos quem eram os sujeitos que se transformavam em lobo. Como vimos acima, Nynauld frisou que determinados elementos, como carnes, propiciavam ilusões nas quais os indivíduos pensavam ser lobisomens. A proteína animal e humana também foi apontada por Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 115), quando o jurista afirmou que os indivíduos que demonstravam um apreço maior pelo alimento eram geralmente aqueles castigados por Deus a transformação em lobo. Christine Orobitg, no seu estudo da licantropia na Espanha, apresentou que nesse local a ligação da metamorfose com esse tipo de alimentação também era comum. Como vimos no primeiro capítulo, o meio alimentar estava também ligado à teoria dos humores e poderia interferir no comportamento e personalidade dos indivíduos. Com isso, aliada a percepção apresentada pelos autores, podemos concluir que indivíduos que ingeriam e apreciavam de forma anormal a carne eram propensos a violência e, devido a dificuldade do corpo humano digerir alimentos pesados, com a produção de vapores grossos, teriam os quatro fluidos desequilibrados.

Além desse fator, as ilusões, segundo o médico, também poderiam ser causadas por pomadas e unguentos, que eram dados aos indivíduos pelo próprio Diabo e que, depois que os sujeitos besuntassem seus corpos com as misturas, teriam seus humores perturbados e ficariam propensos às ilusões empreendidas por Satã (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 21). O Diabo se misturava, assim como fazia no humor melancólico, nessas receitas. Para o médico, dizer que esses efeitos poderiam ser efetuados na realidade, pelos demônios e permitido por Deus,

[...] derrubaria a ordem da natureza e confundiria as coisas naturais com as divinas, acusando Deus de blasfemo, ou de impotência, ou de ser o autor do mal da impotência, na medida em que destruiria (para não poder preservá-la) a ordem da natureza, que ele mesmo mantém estável e tão estritamente conserva.¹⁴⁷ (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 21-22, tradução nossa)

Em diversos pontos do tratado o autor ressaltou que, embora todo o poder seja reservado a Deus e a ele nada fosse impossível, o Criador não faria tais coisas contra sua própria obra. Podemos supor que, para Nynauld, isso não ocorreria pois seria contraditório a imagem de um ser bondoso e piedoso - o que diverge da visão de Bodin. Tal postura foi tomada também, por exemplo, por Guilherme de Ockham (1285-1349), para o filósofo nominalista, “Deus pode fazer tudo que não inclua contradição, ou seja, Deus comporta-se

¹⁴⁷ [...] renverser l'ordre de nature, et confondre les choses naturelles avec les divines, accusant Dieu blasphematoirement, ou d'impuissance, ou d'estre auteur du mal d'impuissance, entant [P. 21] qu'il lairoit destruire (pour ne le pouvoir conserver) lordre de nature, lequel luy mesme à estably, et conserve si estroitement. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 21-22).

sempre sabiamente, pois todo o seu querer positivo é racional e ordenado” (ZILLES, 2013, p. 335).¹⁴⁸ Por isso, para o médico, tornar-se-ia contraproducente a transformação de homens e mulheres em lobo, ainda mais, como defendeu Bodin, se essa metamorfose fosse intenção do próprio Deus, que criou o ser humano para ser de determinada maneira e não de outra. Acerca do transporte de almas, Nynauld seguiu a mesma lógica, afirmando que tal ação só poderia ser feita por Deus, mas isso não significava que Ele faria, jamais colocando tal poder nas mãos daquele que tem tanto ciúme do Criador.

No capítulo seis do tratado, intitulado *De la lycanthropie Naturelle*, Nynauld propôs uma explicação médica acerca da licantropia. Para o médico, aqueles que pensavam se transformar em lobo sofriam da doença chamada Licantropia Natural, conhecida por outros doutores em medicina e escritores, segundo Nynauld, como melancolia, licaônia ou cinantropia. Ou seja, os indivíduos seriam acometidos por vapores da melancolia ou cólera negra, que subiriam ao cérebro e perturbariam os sentidos, afetando principalmente a faculdade imaginativa, fazendo com que os indivíduos pensassem ouvir e ver coisas. Tendo adquirido essa doença

[...] esses licantropos saem de suas casas principalmente à noite, e seguem os lobos, como os cinantropos os cães, eles são pálidos e têm olhos fundos, eles vêem apenas obscuramente, como se estivessem envoltos pela escuridão, eles têm suas línguas secas, com sede, sem nenhuma saliva na boca, eles também têm os ossos das pernas arranhados, porque muitas vezes esbarram, e os cães os mordem, que com grande dificuldade podem se curar.¹⁴⁹ (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 65, tradução nossa)

Segundo Nynauld, utilizando da obra *Metamorfosis*, de Ovídio, assim como o jurista Bodin, o rei Lycaon sofria da doença proposta pelo médico e não teria de fato se transformado em lobo, já que isso não era possível. Ou seja, esses indivíduos apenas teriam sua saúde desequilibrada, das duas formas citadas acima, o que duraria poucos dias ou, devido a composição dos unguentos e pomadas, poderia levar ao óbito dos sujeitos. Nynauld (*De la*

¹⁴⁸ Mesmo que Nynauld não cite Ockham, muito provavelmente teve contato com a doutrina nominalista, da qual o filósofo fez parte, já que ela estava presente nas universidades francesas. Segundo Santini (2014, p. 278), desde o século XIV o nominalismo ockhamista era divulgado nos ambientes universitários do norte europeu. Entretanto, a visão de que o livre arbítrio de Deus seria supremo foi uma grande característica dos nominalistas cristãos, como João Duns Scotus (1266-1308). Nela Deus poderia criar, modificar ou destruir todas as coisas do mundo (BLAIR, 2017, p. 118). Ou seja, podemos perceber que dentro de uma mesma doutrina existiram discordâncias e diferenças importantes, as quais podemos comparar com os escritos dos autores analisados que viveram nesses campos de disputas e divergências.

¹⁴⁹ [...] ces Lycanthropes sortent de leur maisons principalement de nuict, et suivent les loups, comme les Cynanthropes les chiens, ils sont pasles et ont les yeux enfoncez et haves, ils ne voyent qu'obscurément, comme s'ils estoient entournez de tenebres, ils ont la langue sort feiche, et ont soif, n'ayans aucune salive en la bouche, ils ont aussi les os des jambes tellement escorchez, à cause qu'ils s'y heurtent souvent, et que les chiens les y mordent, qu'à grand peine les en peut on guerir. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 65).

lycanthropie..., 1615, p. 66) também citou o médico Avicena¹⁵⁰ (980-1037), o qual já teria notado que diversos sujeitos acometidos pela cólera negra pensavam ser leões, pássaros e outros animais. Nesse caso, podemos localizar o escritor dentre um grupo de médicos que explicou as doenças a partir da concepção dos humores.

No sétimo capítulo da obra, denominado *Des choses naturelles qui ont vertu de représenter à l'imaginative choses qui ne sont point présents en effect, mais seulement en apparence*, Nynauld debateu a possibilidade de pomadas, unguentos e outras poções induzirem a transformação de homens e mulheres em lobos. Dentre essas misturas, o médico (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 67-68, tradução nossa) citou “poções e pós tomados internamente, ou por colírios, unções e perfumes sagrados, compostos de ervas, frutas, sementes, raízes, fogos, madeira e algumas partes de certos animais”¹⁵¹. As mais conhecidas, segundo ele, eram as chamadas *Heiran Luc*, feita por turcos e capaz de fazer com que os indivíduos vissem coisas maravilhosas e agradáveis, o *Stramonium* e a famosa *Belladonna*.

Nynauld também citou diversos autores que propuseram debates acerca de unguentos e poções. No oitavo livro da obra *Magiae Naturalis*, segundo o médico, Giambattista della Porta (1535-1615) descreveu uma poção capaz de alienar um homem de todos os seus sentidos. O resultado da poção dependeria da sua composição e o autor cita dois casos, no primeiro o indivíduo acreditava transformar-se em peixe e por isso estendia os braços no chão como se estivesse nadando. No outro o sujeito pensava ser um ganso e comia grama, batia os dentes no chão como os gansos fazem com os bicos, cantava e batia asas¹⁵² (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 69).

Em um relato feito por Jules Scaliger e Mathëole¹⁵³, alguns indivíduos misturaram um pó em um pouco de vinho, o qual foi bebido por um sujeito, depois, passaram nos pulsos e nas têmporas dele uma pomada. O homem então caiu ao chão como se estivesse se afogando na água, nadou e gritou como se as ondas passassem pelo seu corpo. Depois disso foi levantado mas continuou agressivo até que o efeito da pomada passasse e, após isso, ele torceu suas roupas, barba e cabelo, mexeu seus braços e assoou o nariz como alguém que se salvou de um afogamento (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 70-71). Segundo Nynauld, relatos como os citados poderiam ocorrer caso elementos especiais fossem

¹⁵⁰ Nynauld não cita a obra na qual Avicena tratou do assunto.

¹⁵¹ [...] *potions, et poudres prises interieurement, ou par collyres, onctions et parfuns saints à l'extérieur, composez d'herbes, fruits, semences, racines, fues, bois, et de quelques parties de certains animaux.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 67-68).

¹⁵² Não encontramos nenhum dos casos na obra de della Porta.

¹⁵³ Nynauld não cita a obra na qual os autores discorrem sobre o assunto.

adicionados às misturas, principalmente partes do corpo de animais, o que podemos remontar à magia simpática. Como apontado por Pires, existem duas formas gerais postuladas por James Frazer acerca da prática mágica, a simpática e contagiosa e a imitativa e homeopática (PIRES, 2010, p. 99). No caso da primeira, encontramos a ideia de que “folhas em forma de fígado podem, portanto, promover a saúde do fígado, ou a visão aguçada do abutre pode curar doenças oculares”¹⁵⁴ (KIECKHEFER, 2014, p. 50, tradução nossa). Ou seja, os sujeitos acreditariam ter se transformado nos animais, segundo Nynauld,

cujas artérias, coração e cérebro terão sido misturados na referida porção; E no caso de não podermos ter essas partes do animal que desejamos fazer aparecer, podemos simplesmente alimentar aquele a quem queremos dar tal poção da carne do animal a quem desejamos que seja mudada pela imaginação, e uma hora depois de dar-lhe a poção, e veremos o efeito, porque se ele comeu a carne de boi só verá bois e acreditará que se transformou em um boi.¹⁵⁵ (Jean NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 71-72, tradução nossa)

Para exemplificar mais uma vez a força dos elementos naturais, Nynauld citou uma receita para afugentar maus espíritos e fantasmas nocivos. Para a produção do perfume seria necessário peônia, hortelã, cálcamo e palma Christi. Com esses exemplos, o médico buscou provar que coisas extraordinárias poderiam ser feitas a partir da natureza e também explicadas por ela. Para o autor era uma grande ignorância considerar tais resultados como sendo produzidos por demônios e por Satã, como se este fosse um segundo Deus. Por isso, era necessário que as pessoas comuns conhecessem as ciências, o direito e a razão (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 74), entretanto, como visto ao longo dos capítulos, o conhecimento acerca dessas áreas resultou em concepções diversas, exemplificadas aqui por Nynauld e Bodin.

Essa visão naturalista da realidade apresentada pelo médico, que buscou por explicações naturais para eventos que muitas vezes eram atribuídos a anjos e demônios advém principalmente da filosofia aristotélica, que aplicou a razão a interpretação dos acontecimentos (VILA-CHÃ, 2002, p. 474). Como vimos, esse apelo fica claro na obra do médico francês e, por vezes, essa postura acabou esbarrando em elementos importantes do cristianismo, como a existência de espíritos bons, maus, a onipotência divina e os milagres. Mas como apresentado no primeiro capítulo, o aristotelismo foi adaptado e utilizado em conjunto com a religião, movimento que também foi realizado por Nynauld. Entretanto,

¹⁵⁴ [...] *Plants with liver-shaped leaves might thus promote the health of the liver, or the keen sight of the vulture might cure eye ailments.* (KIECKHEFER, 2014, p. 13).

¹⁵⁵ *duquel on aura meslé les arteres, coeur et cerveau en ladite porion; Et cas advenant qu'on ne puisse avoir ces parties de l'animal qu'on desire faire apparoir, on pourra simplement repaistre celui, à qui ont veut donner telle potion de la chair de l'Animal auquel on desire qu'il soit changé par imagination, et quelque heure apres luy donner la potion, et on en verra l'effect, car s'il à mangé de la chair de boeuf il ne verra que des boeufs et croira estre changé en boeufs.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 71-72).

questões como a liberdade de Deus ou a sujeição a um universo lógico geraram diversos debates desde o século XIII e continuaram ao longo do tempo.

Além das explicações expostas acima, a licantropia também não seria possível, pois, segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 75, tradução nossa), Deus durante a criação

[...] atribuiu a cada criatura, de acordo com sua espécie e dignidade, um poder e uma virtude particulares, que não podem ser ultrapassados, e de acordo com estas propriedades e virtudes dadas a cada espécie, Adão impôs-lhes seus nomes para distingui-las umas das outras: Além disso, deve-se acreditar que como Deus é o autor de todas as coisas, que ele é também o único preservador e protetor, tendo reservado a si mesmo essa prerrogativa de criar, dar vida e transformar as formas em outras, fazer o que quer que seja com suas criaturas, pois foi somente ele quem as fez e sabe mudá-las, ou destruí-las, e nenhum outro.¹⁵⁶

O tema das atribuições de poderes e virtudes das criaturas também foi alvo de discussão. Pico della Mirandola – assim como diversos humanistas, como o já citado Agrippa e Ficino –, por exemplo, colocou-se contra a ideia de que ao homem foi imposto um poder o qual ele não poderia ultrapassar. Nesse caso, “Para Pico, assim, o homem é o ser que possui dentro de si todas as possibilidades, mas ao mesmo tempo está dotado da seriosíssima tarefa de superar as formas inferiores de vida e de continuamente se elevar para Deus” (VILA-CHÃ, 2002, p. 762). Os autores divergiram também nas doutrinas que seguiram, já que Pico apoiou-se principalmente nos escritos atribuídos a Platão. Nesse caso, o homem poderia escolher qual natureza tomaria, elemento que seria impossível numa visão aristotélica do mundo, na qual, como vimos, um corpo não poderia se transformar em outro. Em comum acordo, Bodin também apresentou uma visão contrária a ideia de que o homem tudo pode, segundo o jurista, não existia a possibilidade da ascensão por estágios até a chegada na divindade, como proposto pelos neoplatônicos (BLAIR, 2017, p. 128). Isso não seria possível pois Deus transcendia tudo, um local inalcançável para o homem que era ignorante desde a Queda.

Tendo essa limitação desde a criação, para Nynauld seria errado considerar que Satã teria a capacidade de fornecer poderes a indivíduos e pior ainda era dizer que Deus permitiria que tanto o diabo quanto demônios realizassem tais atrocidades. Em outro tópico, segundo o médico, acreditar que Deus permitiria que novos milagres fossem realizados, como a metamorfose, faria com que não existisse fé estável e firme, pois qualquer coisa poderia ser

¹⁵⁶ [...] à depati à une chacune creature, selon son espece et dignité, un pouvoir et vert particulieres, lesquelles elles ne peuvent outre passer, et selon ces proprietz et vertus donnees à une chacune espece, Adam leur imposa leur noms pour les distinguer les unes d’avec les autres: De surplus, il faut croire que comme Dieu est l’auteur de toutes choses, qu’aussi il en est le seul conservateur et protecteur; s’estant reservé ceste prerogative, de creer, donner vie, et changer les formes en autres, bref de faire tout ce que bon luy semblera de ses creatures, car c’est à luy seul qui les a faites et saçonnes de les pouvoir, ou changer, ou destruire, et non à autre. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 75)

modificada. Por isso, segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 77, tradução nossa), “[...] quem hoje pedisse milagres, seria sinal de infidelidade e má geração”¹⁵⁷. Além disso, admitir que tudo seria possível, faria com que se tivesse que acreditar em todos os casos maravilhosos, e isso faria com que a filosofia e as disputas de coisas divinas perecesse, justamente porque Deus poderia criar novas coisas e destruir todas as já feitas. Isso faria com que

[...] toda ciência, tanto divina quanto humana, pereceria, e todos os meios de discernir o falso do verdadeiro, não seriam suficientes, especialmente porque seríamos obrigados a acreditar nas coisas, mesmo as mais estranhas e enormes que pudéssemos excogitar, e muitas vezes prenunciam a mentira pela verdade, porque a onipotência de Deus nos obrigaria a fazê-lo, ainda que nossos sentidos e nossa razão repugnem.¹⁵⁸ (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 77-78, tradução nossa)

Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 78) frisou que se diversos eruditos fossem conhecedores das ciências naturais não teriam atribuído doenças que tem causa puramente natural aos demônios e afirmado a possibilidade de tais coisas maravilhosas. Seriam estes heréticos e estariam blasfemando o nome de Deus, crítica que foi dirigida principalmente a Bodin. Entretanto, para finalizar o capítulo, mesmo dizendo que novos milagres não pudessem ocorrer e que se tudo fosse possível as ciências pereceriam, ele disse “não quero negar que Deus por si mesmo e pelos seus servos fez muitos milagres”¹⁵⁹ (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 78, tradução nossa). No final, nada seria melhor que a fé em Deus. Para Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 80), a Igreja Cristã não precisava de mais milagres, pois já era forte e estabelecida por aqueles que ocorreram no passado, mas se caso voltassem a acontecer, eles seriam feitos por Deus e pelos seus anjos e servos, não por Satã e seus escravos.

Mas o autor não foi o único escritor do período a negar que os demônios possuíam certos poderes, como vimos no capítulo anterior. O filósofo Pietro Pomponazzi, utilizando de preceitos aristotélicos para desclassificar a atuação demoníaca, defendeu explicações naturais para eventos extraordinários, assim como Nynauld. Ademais, Pomponazzi foi além, questionando até a existência de espíritos malignos, postura extremamente perigosa, já que

¹⁵⁷ [...] qui demanderoit aujourd'huy miracles, ce seroit signe d'infidelité et de mauvaise generation. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 77)

¹⁵⁸ [...] toute science, tant divine que humaine periroit, et tous les moyens de discerner le faux d'avec le vray, nous seroient ostez, d'autant que nous serions comme contraincts à croire les choses, voire les plus estranges et enormes qu'on pourroit excogiter, et le plus souvent preudre le mensonge pour la verité, pource que la toute puissance de Dieu nous obligerait à ce faire, nonobstant que nos sens et raison et repugnassent. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 77-78).

¹⁵⁹ [...] je ne veux pas nier que Dieu par soy et ses serviteurs n'ait fait plusieurs miracles. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 78).

falamos de um período marcado pela religião cristã, na qual o mal tem grande importância (WALKER, 2000, p. 111). Além disso, não podemos classificar o quão difundida foi essa posição, como aponta Gregory W. Dawes (2013, p. 54, tradução nossa) “[...] a negação da existência de demônios era arriscada em um mundo em que as autoridades da Igreja frequentemente falavam sobre o poder demoníaco”¹⁶⁰.

Para corroborar sua posição acerca das ilusões promovidas pelo Diabo, o médico citou o *Canon Episcopi*, que segundo ele confirmou que as artimanhas de Satã eram apenas ilusões (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 79). Nesse caso, o documento defendeu que a licantropia era uma superstição, já que os espíritos malignos não poderiam mudar a forma dos homens, e que deveria ser duramente castigada, junto com a crença no voo noturno e nas metamorfoses do Diabo (HARF-LANCNER, 1985, p. 212). Entretanto, quando tocou no tema dos poderes dos demônios, o cânon concluiu que eles poderiam executar determinados feitos caso fossem invocados por alguém que renunciou à fé em Deus (ZAMBELLI, 2007, p. 65). Como vimos, Bodin defendeu que suas postulações não eram contrárias ao cânon. No caso da licantropia, afirmou que, de fato, os demônios não mudavam a forma de um indivíduo, já que para ele a forma essencial do homem era a razão e esta permaneceria. Mas a transformação seria real e não superstição, pois Deus criou todas as coisas e deu poder a elas.

Já no último capítulo do tratado, intitulado *Réfutation des opinions et argumens que Bodin allegue au 6. chapitre de sa démonomanie, pour maintenir la réalité de la lycanthropie des sorciers*, Nynauld apresentou diversos argumentos contrários àqueles propostos por Bodin no subcapítulo anterior. Para Nynauld, o jurista foi o principal escritor contemporâneo que buscou defender que tais coisas eram possíveis. Segundo o médico (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 83, tradução nossa), “o protestante não é levado a isso por ambição, ou ódio de qualquer tipo, mas apenas para manter a honra de Deus”¹⁶¹. Para isso, ele armou-se de argumentos que para Nynauld eram completamente falsos. Os casos contemporâneos apresentados pelo jurista poderiam ser explicados, segundo o médico, a partir da Licantropia Natural, já os antigos foram refutados um a um. Para Nynauld, Bodin e aqueles que o seguiam e concordavam com as suas afirmações possuíam três características principais: seriam mal informados na fé cristã e na filosofia natural; demasiadamente crédulos e apontavam que o Diabo possuía poder; e quando seus argumentos não se sustentavam mais,

¹⁶⁰ [...] the denial of the existence of demons was hazardous in a world in which Church authorities frequently spoke about demonic power. (DAWES, 2013, p. 54).

¹⁶¹ [...] protestant n'estre poussé à ce faire par ambition, ou haine quelconque, mais seulement pour maintenir l'honneur de Dieu. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 83).

recorriam a permissão de Deus, demonstrando maior ignorância (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 83).

Para Nynauld, Satã nunca possuiu tal poder, nem antes e nem depois da sua queda. Por isso seria errôneo acreditar que ele realizaria tais feitos, já que ele não poderia exceder o poder que recebeu de Deus no início dos tempos. Além disso, quando ele foi expurgado para o Inferno, ele perdeu seu livre arbítrio e permanece desde então constringido, de forma que “[...] não pode fazer nada de si mesmo, se Deus não o permitir, mas de acordo com esta permissão, o Diabo nada pode fazer em relação às coisas acima mencionadas”¹⁶² (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 84, tradução nossa).

A primeira fonte citada pelo médico e utilizada por Bodin foi uma passagem de Job Fincel¹⁶³, na qual não haveria poder tão grande na Terra que pudesse resistir às investidas do Diabo, que para o jurista poderia realizar qualquer coisa desde que fosse desejo de Deus, que teria planos incompreensíveis aos homens (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 114). Para Nynauld, isso não significava que ele teria recebido poder do Criador para transformar corpos humanos em animais, apenas refletia aquilo que Satã recebeu durante a Criação, que era limitado pela vontade de Deus. Sendo assim, “Esta passagem, portanto, retirada do Job, nada conclui”¹⁶⁴ (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 86, tradução nossa).

O segundo relato refutado foi o de Nabucodonosor, que teria sido transformado em boi, segundo Bodin.¹⁶⁵ Caso a transformação fosse verdadeira, segundo Nynauld, ela teria sido feita por Deus, como mostra a voz do céu no relato e não por Satã, já que não existe menção a ele. Mas a transformação não ocorreu, pois segundo o médico, Nabucodonosor não falou abertamente que foi transformado em um animal, apenas fez uma comparação, dizendo coisas que estava sentindo e que, na sua percepção comportava-se tal qual um boi. Ou seja, ele apenas pensava ser um animal, mas não significava que na realidade o fosse. E se, como Bodin colocou em seu escrito, a transformação tivesse sido empreendida por Deus para castigar o homem, segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 87), o Criador realizaria tal ação por meio de doenças, fome e guerras. Como já vimos, Bodin concordava que Deus

¹⁶² [...] ne peut rien faire de luy mesme, si Dieu ne le permet, Mais selon cette permission le Diable ne peut rien des choses susdites. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 84).

¹⁶³ A obra de Fincel citada por Nynauld e Bodin é o tratado denominado *De miraculis sui temporis*, impresso pela primeira vez em 1556. Infelizmente não tivemos acesso ao escrito, mas segundo os autores, no livro XI Fincelius discorre sobre lobisomens.

¹⁶⁴ Ce passage donc extérqué de Job ne conclud rien. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 86).

¹⁶⁵ A interpretação de Bodin é válida já que no versículo 30, do capítulo 4 encontramos a seguinte passagem: “No mesmo momento, o oráculo pronunciado sobre Nabucodonosor cumpriu-se; ele foi expulso dentre os homens e pastou ervas como os bois; seu corpo foi molhado pelo orvalho do céu. Seu pêlo cresceu como penas de águia e suas unhas, como unhas de pássaro” (Dn, 4, 30).

enviasse esses castigos ao homem, mas acrescentou a licanthropia como sendo uma das vinganças do Todo Poderoso. Para Nynauld, devido a Nabucodonosor ter atribuído a si a glória de um só Deus, ele

[...] foi atingido por uma vingança divina com este tipo de melancolia negra, ou loucura bovina, de modo que num momento os seus sentidos ficaram tão perturbados e mudados, que ele acreditava ser um boi, andando de quatro, sendo privado das funções da alma intelectual.¹⁶⁶ (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 88, tradução nossa)

Ou seja, diferente da postura adotada até então, nessa passagem encontramos um Deus vingativo, assim como no escrito de Bodin. Depois de sete anos ele foi curado e sua compreensão da realidade foi restituída. Com isso, Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 89) concluiu que podemos perceber que ele não se tornou de fato um boi, mas foi privado da sua razão e quando a doença chegou ao fim ele voltou a reconhecer-se como um homem. Por isso, para o médico (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 91, tradução nossa), “Pelos razões acima expostas, parece bastante claro que a objecção de Nabucodonosor nada conclui”¹⁶⁷. Nesse caso, podemos perceber que ambos os autores apresentaram leituras possíveis das fontes, já que em Daniel (4, 33) encontramos: “Nesse mesmo instante a razão me foi restituída, com o brilho de minha realeza, minha majestade e meu esplendor”. Como as passagens não são claras acerca da transformação, ambos os autores conseguiram interpretá-las de acordo com suas crenças.

O próximo caso citado foi o dos Magos do Faraó¹⁶⁸, que segundo Bodin teriam transformado varas em serpentes e criado sapos. Segundo argumento de Bodin, se as cobras não fossem reais, a de Moisés não poderia tê-las devorado e digerido. Para o médico a explicação era justamente o contrário, segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 91-92), Deus permitiu que a verdadeira serpente devorasse as falsas. O que aconteceu de fato, segundo ele, foi que os magos, a mando de demônios, realizaram uma ilusão que despertou humores nos corpos daqueles presentes, que por isso viram coisas em aparência. Segundo ele (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 95, tradução nossa), os egípcios eram idólatras e, conseqüentemente, “[...] vasos de idolatria e órgãos de Satanás”¹⁶⁹. Mas Deus

¹⁶⁶ [...] frappé par une vengeance divine de cette espece de malancholie noire, ou folie bovine, en sorte qu'en un instant ses sens furent tellement troublez et changez, qu'il creut estre boeuf, et marcha à quatre, estant privé des fonctions de l'ame intellectuelle. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 88)

¹⁶⁷ Par les raisons sus alleguees, il appert assez cairement que l'objection de Nabuchadnezar ne conclud rien. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 91)

¹⁶⁸ Exôdo, 7, 1-29.

¹⁶⁹ [...] idoines vaisseaux et organes de Satan. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 95)

resolveu esse impasse, combatendo a mentira com a verdade, demonstrando que somente Ele era detentor de poder e glória, através da revelação dos animais falsos.

Para Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 92-93, tradução nossa), “argumentar naturalmente sobre os milagres que Deus faz extraordinariamente e sobrenaturalmente, para confirmar a sua palavra, e para se tornar formidável aos homens”¹⁷⁰, assim como fez Bodin citando os casos acima, seria também uma impiedade e blasfêmia, elementos que o jurista tanto criticou. Pior ainda, como vemos, era afirmar precipitadamente que os Magos teriam, com a ajuda do Diabo, transformado varas em serpentes e produzido rãs. Segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 93), as Escrituras nos apresentaram que isso ocorreu somente na aparência. Citando Jâmblico, o médico apresentou que o fim da arte mágica não era de fato realizar tais obras, mas sim fazer ver, como o ocorrido no relato.

Idólatras como os egípcios, segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 95), os turcos possuíam feitiços pelos quais conseguiam rastrear e fazer retornar escravos que fugiam.¹⁷¹ Segundo o médico, isso se dava pelo poder do Diabo, que fazia com que o fugitivo enxergasse em seu caminho dragões, leões e outras atrocidades que o fazia voltar para o seu mestre. Ou seja, Nynauld não concordou que Satã tivesse poder para transformar homens e mulheres, mas admitiu que ele possuía a capacidade de criar ilusões, como as citadas. Acerca disso, o médico concordou com Agostinho de Hipona quando o teólogo, segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 96-97, tradução nossa), apontou que

embora os demônios, pela sua grande velocidade, possam ousar e fazer escapar algumas coisas, em vez das quais podem supor dragões, serpentes, ou outras coisas semelhantes, que no entanto não se deve pensar que a matéria destas coisas visíveis está sujeita à vontade dos Anjos transgressores.¹⁷²

Podemos fazer aqui um adendo na forma como ambos os autores utilizaram das palavras de Agostinho. Na obra *A Cidade de Deus*, livro 18, capítulo XVIII, intitulado O que merece fé nas metamorfoses humanas devidas aos demônios, o santo discorreu acerca da possibilidade de homens e mulheres transformarem-se em lobo. Para Nynauld, como vimos

¹⁷⁰ [...] *disputer naturellement des miracles que Dieu fait extraordinairement et supernaturellement, pour confirmer sa parole, et se rendre redoutable aux hommes.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 92-93).

¹⁷¹ Como demonstra Bethencourt (2004, p. 71), em território português essa era uma ação comum, já que em uma sociedade agrária na qual bens como animais, escravos e outros objetos eram extremamente valiosos, a prática mágica servia também para proteger esses elementos. Mas como demonstra o autor, a magia também poderia beneficiar esses sujeitos. Em um caso interessante, uma escrava chamada Brites de Figueiredo descreve um encantamento para que sua senhora lhe torne liberta (BETHENCOURT, 2004, p. 95).

¹⁷² [...] *qu'encore que les Diables par leur grande vistesse puissent ofter et faire efuanouyr quelques choses, au lieu desquelles ils peuvent supposer des dragons, des serpens, ou autres semblables choses, que neantmoins il ne faut pas penser que la matiere de ces choses visibles soit assubjettie au vouloir des Anges transgresseurs.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 96-97).

acima, o teólogo negou a transformação da matéria, já Bodin (*De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 111, tradução nossa) afirmou “E quanto à transformação de Apuleio, S. Agostinho décimo oitavo livro de Cidade de Deus, cap. XVIII não ousou negá-la, nem afirmá-la”.¹⁷³ Ou seja, os autores apresentaram interpretações diferentes acerca de uma mesma obra. Entretanto, quando Agostinho (2017, p. 471) citou a transformação de Apuleio, defendeu que “Isso é tudo falso ou, pelo menos, tão raro, que há motivos mais do que suficiente para não dar-lhe crédito”, Mas seguiu dizendo que Deus poderia fazer tudo quanto desejasse e, nesse caso, seria capaz de permitir que os demônios atuassem na natureza. Por si próprios esses seres apenas mudariam a aparência das coisas, para que parecessem algo que na verdade não eram (Santo AGOSTINHO, 2017, p. 472). Ou seja, nesse caso, a afirmação de Nynauld torna-se mais coerente do que a de Bodin, já que Agostinho estabeleceu sua visão acerca da transformação de Apuleio e não foi aquela afirmada pelo jurista.

Seguindo em suas colocações, Nynauld afirmou que não seria qualquer um que poderia ser enganado pelo Diabo, no caso dos escravos, segundo o médico, as visões foram resultado da ação errada dos indivíduos que fugiram dos seus senhores. Aqueles cujos olhos eram puros e são devotos ao Senhor não poderiam ser acometidos por essas ilusões, pois eles veriam somente a verdade. Em outro ponto importante, Nynauld frisou que não eram somente os espíritos maus que causariam estas ilusões, mas também os anjos do senhor e o próprio Deus. Para exemplificar essa posição, citou o livro de Reis com o relato dos Moabitas¹⁷⁴ e o de Eliseu e os sírios¹⁷⁵ (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 97-98), casos em que os indivíduos enxergaram imagens a mando do Criador, como os cavalos e carros de fogo em torno de Eliseu (II RS, 6, 17). Podemos perceber que esse ponto foi em parte semelhante ao afirmado por Bodin, entretanto, como o jurista colocou, até mesmo os bons poderiam ser enganados, acreditando que estavam realizando ações benéficas. No caso das ilusões, Bodin não defendeu que eram apenas isso, mas como o médico, concordou que tanto espíritos bons quanto os maus poderiam interagir com os homens.

Segundo Nynauld, Bodin se utilizou desses casos e perverteu o significado da história sagrada para tentar provar que o corpo humano poderia se transformar em diversos animais. Mas essa posição não era de se espantar, visto o apreço que Bodin tinha por Platão, que foi considerado pelo jurista o mais brilhante dos filósofos. Segundo Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 100, tradução nossa), as postulações de Platão acerca dos corpos

¹⁷³ *Et quant à transformation d'Apulee, S. Agustin au XVIII. livre de la Cité de Dieu, chap. XVIII. n'ose le nier, ny l'asseur.* (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 111).

¹⁷⁴ A passagem pode ser verificada em II Reis, 3, 1-27.

¹⁷⁵ A passagem pode ser verificada em II Reis, 6, 1-33.

possuírem uma segunda forma, eram “apenas sonhos e estranhos devaneios de Platão, ou melhor, quimeras baseadas no ar, semelhante é também a conclusão de Bodin”.¹⁷⁶ Leitores recentes das obras de Bodin também o classificaram como sonhador, Eric MacPhail (2017, p. 265, tradução nossa) no artigo *Jean Bodin and the Romance of Demonology* aponta que

[...] Bodin acredita em tudo que lê. Consequentemente, Bodin faz de sua própria disciplina de demonologia uma espécie de romance que avidamente borra a fronteira entre fato e ficção. Esse tipo de credulidade pode ser útilmente justaposto à compreensão da imaginação de Michel de Montaigne e à sua exploração mais filosófica do reino das possibilidades.¹⁷⁷

Nesse caso, encontramos uma visão racionalista e cientificista de mundo que já tratamos no segundo capítulo e a valorização de uma corrente filosófica sobre outra. Para McPhail, Michel de Montaigne (1533-1592) estabeleceu uma melhor e mais realista visão da realidade e das possibilidades da filosofia, enquanto Bodin apresentou-se como um dogmático, que aceitou tudo sem questionar ou refletir. Entretanto, como apresenta Blair (1997, p. 34), esse tipo de comparação apresenta diversos problemas, já que ignora os próprios traços racionalistas do jurista, que vê na filosofia natural aliada a razão humana meios para refutar temas como a eternidade do mundo e, mais além para atacar os ímpios com demonstrações dessa ciência. Além disso, a partir da nossa pesquisa, podemos perceber que autores como Bodin se utilizaram do conhecimento científico do período para defender suas ideias e atestar suas visões, o que retira desses sujeitos quaisquer atribuições de contrários ao âmbito da ciência e da razão.

Além disso, McPhail (2017, p. 265) acaba caindo em um grande erro ao caracterizar Bodin como um defensor pioneiro da tolerância religiosa moderna. Afirmção precipitada já que “Bodin sempre afirmou que havia apenas uma religião verdadeira, em defesa da qual ele criticava bruxas, magos naturais, filósofos naturais arrogantes e os “ímpios” em geral”¹⁷⁸ (BLAIR, 2017, p. 146, tradução nossa). Ou seja, longe de se preocupar com um respeito a todos os tipos de religião, o jurista atentou para como a moral de todos os sujeitos da sua comunidade poderia refletir no destino da sociedade. Já que para Bodin as guerras movidas pelos mais diversos motivos, surtos de doenças e desastres naturais eram causados pela impiedade. Entretanto, a posição adotada por McPhail não é imprevisível já que o autor

¹⁷⁶ [...] *nesont que songes et resueries estranges de Platon, ou plustost chimeres basties en l'air, semblable est aussi la conclusion de Bodin.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 100).

¹⁷⁷ [...] *Bodin believes everything he reads. Consequently, Bodin makes his own discipline of demonology a species of romance that eagerly blurs the boundary of fact and fiction. This type of credulity can be usefully juxtaposed to Michel de Montaigne's understanding of the imagination and to his more philosophical exploration of the realm of possibility.* (MCPHAIL, 2017, p. 265).

¹⁷⁸ *Bodin always asserted that there was only one true religion, in defense of which he railed against witches, natural magicians, arrogant natural philosophers, and the "impious" in general.* (BLAIR, 2017, p. 146)

enxerga as obras de Bodin como romances repletos ficções incompreensíveis e não como o que realmente são, reflexos de um período de extrema instabilidade e uma tentativa de estabelecer ordem e harmonia a partir de uma obra demonológica.

Retomando o tema da retirada da alma do corpo, que segundo Bodin poderia ser realizada tanto pelo Diabo quanto por espíritos bons e maus, Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 103-104) citou Virgílio para afirmar que não se tratava de fato de uma separação, mas sim de uma espécie de meditação na qual a mente esqueceria de si própria, como se estivesse fora do corpo, desvinculada dos sentidos. Para afirmar sua posição, segundo o médico (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 105), Bodin utilizou erroneamente uma passagem de *Magiae Naturalis* de Giambattista della Porta, afirmando que o escritor concordou que eram verdadeiros os relatos de transformação e transporte da alma, quando na verdade, para Nynauld, ele afirmou justamente o contrário. Nesse caso, podemos citar algumas controvérsias, principalmente por parte de Bodin.

Segundo o jurista (Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 101), della Porta apresentou em seu tratado o caso de uma bruxa que, ao ficar nua e se untar com um unguento específico, teve sua alma transportada e, depois de acordar, contou sobre os diversos locais em que passou. Depois de verificações, o autor de *Magiae Naturalis*, conforme Bodin, confirmou que os fatos eram corretos, passando então a ensinar como fazer esse procedimento. Entretanto, no capítulo vinte e sete do segundo livro do tratado encontramos esse relato, no qual della Porta nega a veracidade, atribuindo a história contada pela mulher a devaneios da sua imaginação, que foi atordoada devido a uma mistura utilizada no corpo (Giambattista della PORTA, *La magie naturelle...*, 1631, p. 202-203). Sendo assim, a crítica de Nynauld apresenta-se pertinente, já que as afirmações feitas pelo jurista não são verificáveis.

Outro argumento apresentado por Bodin acerca do transporte das almas, foi o de que o evento aconteceria de fato pois os indivíduos não sentiriam nenhuma dor nos seus corpos materiais enquanto tivessem sua alma retirada. Para Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 106-107, tradução nossa), isso aconteceria devido a drogas narcóticas, que

[...] fazem com que se sintam menos do que outros simplesmente adormecidos e preguiçosos, sem ter a imaginação perturbada por quaisquer figuras, para as quais o Diabo é muito útil, pois é fácil para ele deixá-los sem sentir durante algum tempo, para que os seus truques não sejam descobertos. [...] Assim, muitos deles ficam encantados com a ajuda do Diabo (a quem se entregam em guarda durante 24 horas)

e resistem aos bastiões dos arquebuses, e para as trincheiras e pontas das espadas, sem receber qualquer outro dano que não seja um hematoma negro.¹⁷⁹

Por fim, Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 108) finalizou o capítulo dizendo que podemos encontrar nas Escrituras, nos antigos e modernos teólogos, nos filósofos e até nos pagãos provas de que o poder não estaria no Diabo nem nos feiticeiros, que não poderiam nem transformar nem retirar a alma do corpo. Como vimos, Bodin citou as mesmas fontes para afirmar o contrário. Nesse caso, é interessante frisar, como vimos anteriormente, que a formação dos indivíduos nas universidades partia de uma base comum, para depois dividir-se nas especializações como direito e medicina. Por isso esses sujeitos utilizavam fontes iguais, o que justifica o fato dos autores terem se munido de passagens semelhantes, senão idênticas. Por exemplo, apesar de tomar a Bíblia como um documento que fornecia toda a verdade, ambos retiraram dela percepções diversas. Contendo essas paridades, os autores se diferiram na forma de classificar o mundo, reafirmando a todo o momento suas autoridades e posições, de forma a demarcar quem poderia falar sobre determinado tema.

Podemos perceber que diferentemente de Bodin, o médico francês negou a possibilidade da transformação de homens e mulheres em lobo e o poder dos demônios e de Satã nessa metamorfose real. Para Nynauld, aqueles que afirmavam transformar-se estariam acometidos da doença denominada Licantropia Natural, visto que o corpo humano não poderia metamorfosear-se em animais e nem o Diabo possuía o poder de realizar tal feito. Entretanto, nota-se que ao mesmo tempo em que apresentaram posições divergentes, os autores concordaram em determinados pontos.

4.3 Discursos divergentes ou semelhantes?

Podemos notar, no caso de Jean Bodin e como apresenta Stuart Clark (2006, p. 807), no de muitos outros escritores dos séculos XVI e XVII, uma combinação de política com temas demonológicos¹⁸⁰. Nesse caso, denunciar os atos e pactos cometidos pelas bruxas e fornecer artifícios para que juízes procedessem da melhor maneira nos tribunais foi uma posição tanto política quanto demonológica. A primeira porque defendeu que quem praticava a magia estava de alguma forma comprometendo a harmonia e ordem da república – como

¹⁷⁹ [...] moyennent elles sentent moins que les autres simplement endormies et assopies, sans avoir l'Imaginative troublée par aucunes figures, à quoy leur ayde beaucoup le Diable, car il luy est sort aisé de leur oster tout sentiment pour quelque temps, afin que ses ruses ne soient descubertes. [...] Ainsi plusieurs s'estans charmez à l'ayde du Diable (auquel ils se donnent en garde pour 24. heures) resistant aux basles d'arquebuses, et aux trenchans et pointes des espees, sans en recevoir autre mal qu'une contusion noire. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 106-107)

¹⁸⁰ Podemos citar como exemplos Loys Le Caron (1534-1613), no tratado *Responses ou décisions du droict françois* (1605) e Pierre Grégoire (1540-1597), na obra *De republica* (1609).

vimos, as guerras, fome e doenças seriam fruto desses indivíduos ímpios – e, por isso, deveriam ser julgados e sentenciados corretamente, de forma a permanecerem subjugadas ao governo. E demonológica pois se propôs a descrever a atuação dos espíritos bons e maus no mundo, principalmente a forma como os segundos compactuavam com seres humanos e atuavam segundo a vontade de Deus realizando diferentes intervenções.

A visão de Bodin acerca da religião foi clara, tanto na obra analisada quanto no tratado *Six livres de la République* (1576), apresentado por Clark, o jurista demonstrou acreditar plenamente no poder absoluto de Deus. Elemento que moveu toda sua concepção acerca da política, no sentido de um direito divino, da demonologia, na qual os demônios atuariam segundo a vontade do Criador e do sobrenatural, no qual Deus, o único ser nessa posição, tem total poder. Como vimos, a ideia de que Deus pode tudo, tanto criar quanto destruir qualquer coisa por menor ou maior que seja desagradou Nynauld. Na percepção do médico, se ações como estas fossem possíveis todas as ciências cairiam por terra, já que tudo que foi estabelecido como verdade e possível poderia de uma hora para a outra mudar. Entretanto, negar a onipotência divina foi um erro que o médico não cometeu, admitindo diversas vezes o poderio do Senhor.

Nynauld não apresentou o forte caráter político que encontramos em Bodin, enquanto o jurista categorizou o mundo a partir do direito, o médico o fez através da medicina, explicando os eventos por meio do campo. Para Nynauld todas as doenças, como a Licantropia Natural, poderiam ser explicadas a partir dos desequilíbrios de humores e tratadas medicamente. Sendo assim, diferente de Bodin que implicou aos demônios o poder de transformar homens e mulheres em besta, para o médico esta seria uma doença mental de causas naturais, mas também influenciada ilusoriamente pelos espíritos malignos. Entretanto, quando ele considerou que aqueles envolvidos com demônios e Satã fossem sentenciados à morte, encontramos uma forma jurídica de tratamento, ou seja, também política. Nesse caso, tanto no discurso de Nynauld quanto de Bodin, localizamos tentativas de categorizar, classificar e ordenar o mundo a partir das suas formas de enxergar a realidade e principalmente dos interesses dos grupos aos quais fizeram parte. Como demonstra Chartier (2002b. p. 17), os discursos formados pelos escritores não são neutros, mas produzem estratégias e práticas que buscam impor sua autoridade acima de outros, ordenando a estes escolhas e condutas. Para isso, os indivíduos se valeram de inúmeras técnicas, dentre as quais podemos citar a utilização da autoridade de outros, como daqueles aos quais dedicaram suas obras e os autores citados ao longo de seus tratados.

Ambos os autores utilizaram de diversos escritores para defender seus postulados, entretanto, enquanto Nynauld apresentou um uso mais delimitado, recorrendo principalmente a Aristóteles, as Escrituras e criticando severamente Platão, Bodin diversas vezes fez o uso de correntes contrárias. A postura adotada pelo autor não era incomum e não devemos falar de uma completa oposição entre ideias aristotélicas e platônicas, já que, como podemos ver em autores como Pico della Mirandola, foi possível unir platonismo e aristotelismo (VILA-CHÃ, 2002, p. 760). Ou seja, utilizar um dos grandes nomes da filosofia não implicava em não poder utilizar outros, como mostrou Bodin, era comum a utilização de partes das doutrinas que se adequassem ao discurso proferido naquele momento, enquanto em outro instante movia duras críticas aos escritos. Além disso, podemos encontrar nas obras dos autores a utilização de fontes idênticas, como no caso de Agostinho e das Escrituras, mas com interpretações diferentes, o que demonstra como elas poderiam ser moldadas a partir do discurso nas quais eram usadas, com uma margem para tal ação.

Outro elemento extremamente utilizado por Bodin ao longo da sua obra são os casos de transformações refutados por Nynauld. Esse uso não se concentrou somente neste tratado do jurista. Como demonstra Blair na sua análise acerca da obra *Universe Naturae Theatrum* (1597), Bodin apresentou citações semelhantes, muitas vezes até das mesmas fontes em seus escritos. Segundo a autora, isso era comum pois

Por um lado, as teologias naturais enfatizavam o arranjo providencial da natureza em seu curso normal e cumpridor da lei; por outro lado, *histoires prodigieuses* com seus relatos de desastres e monstros eram lembretes da possibilidade de intervenção direta de um Deus onipotente.¹⁸¹ (BLAIR, 2017, p. 18, tradução nossa)

Essa mesma utilização ocorreu, provavelmente, pois diversos autores do período possuíam livros de lugares comuns, nos quais copiavam e guardavam todo tipo de material que pudesse vir a ser usado no futuro, como frases, argumentos, fatos, histórias e fragmentos de todos os tipos possíveis (BLAIR 1997, p. 30) – esse elemento, ou seja, a cópia de frases soltas de diversas obras pode justificar determinadas interpretações, às vezes deslocadas das obras originais, como no caso de Bodin. Outro autor que utilizou desse tipo de livro e é estudado por Blair foi o já citado Montaigne, que como no caso de Bodin, serviu-se desse material para autenticar, corroborar e justificar suas posições e empreendimentos. Já no caso de Nynauld não encontramos a utilização desse material diverso.

¹⁸¹ *On the one hand, natural theologies emphasized the providential arrangement of nature in its normal, law-abiding course; on the other hand, histoires prodigieuses with their accounts of disasters and monsters were reminders of the possibility of direct intervention by an omnipotent God.* (BLAIR, 2017, p. 18).

Quando os autores utilizaram de diversos argumentos e relatos para negar ou defender a transformação de homens e mulher em lobo, encontramos o que Chartier (2002b, p. 17) denomina de “lutas de representação”, nas quais autores disputam acerca da categorização do mundo, buscando impor aos demais suas próprias visões, nesse caso, sobre a demonologia e licantropia. Entretanto, podemos perceber que muito mais do que de fato implementar suas percepções, esses autores apresentaram e descreveram a sociedade como eles desejavam que ela fosse (CHARTIER, 2002b, p. 19). No caso de Bodin, um mundo ordenado e harmônico baseado no direito e, para Nynauld, um local no qual o conhecimento acerca das ciências ditasse o entendimento de diferentes fenômenos e a medicina imperasse.

Apesar das marcantes divergências entre os autores e levando em consideração os elementos contextuais apresentados anteriormente, podemos perceber que a religião cristã do período adentrou as obras analisadas de forma importante e semelhante. Com isso, notamos que, apesar do cerne da discussão ser completamente divergente, já que para um a transformação ocorreria e para o outro não, ambos os autores utilizaram, referenciaram e respeitaram os preceitos cristãos. Como aponta Giovana E. Mantovani Mulza (2019, p. 213), que analisa a caça às bruxas a partir da obra de Bodin, nos séculos que estudamos, ou seja, XVI e XVII, “a religião consistia em um sistema cultural hegemônico, integrando o imaginário e o cotidiano ocidental”. Como vimos, diferentes filosofias e escritores buscaram uma conformidade com o cristianismo e a posição dos autores não foi diferente. Mas esse elemento também não excluiu margens de manobras e a difusão de pontos de vista diversos.

Adequar-se com a religião, neste período, era ao mesmo tempo se utilizar da autoridade que ela impunha e permanecer em posições e status sociais. Quando falamos sobre autoridade, aliar-se aos vencedores e a maioria era também garantir certa estabilidade e segurança. No caso de Bodin, apesar do jurista ter utilizando preceitos cristãos e defendendo o poder de Deus, como cita Blair (2017, p. 25-26, tradução nossa), podemos encontrar também nas obras do autor tendências heterodoxas e judaizantes, mas que não são completamente explícitas pois o autor utilizou de “princípios fundamentais que ninguém poderia contestar, desviando assim a atenção de suas convicções pessoais específicas”¹⁸². Como cita a autora, isso não necessariamente significava que Bodin ou outros escritores do período eram menos cristãos, apenas que buscavam munir-se de artifícios diversos para provar os poderes imensuráveis de Deus. No caso de Nynauld, embora o autor tenha negado a possibilidade de novos milagres acontecerem, justificando que as leis das ciências cairiam por terra, ele

¹⁸² [...] *fundamental principles which no one could dispute, thus drawing attention away from his specific personal convictions.* (BLAIR, 2017, p. 25-26).

retornou a ideia de que Deus poderia tudo, mantendo-se em um lugar seguro. Com essas ações, as posições e papéis desempenhados pelos autores eram garantidos e mantidos, já que ter suas obras proibidas e ser perseguido por suas ideias foi um marco do período, principalmente devido às guerras religiosas.

Mesmo que os autores estabeleçam suas posições, ao final, aceitaram que existiam coisas das quais os seres humanos não entendiam, pois estavam acima da compreensão dos homens. Essa postura não foi defendida apenas por Bodin e Nynauld, mas também por outros como Agostinho, Montaigne e Agrippa, configurando o que Blair (2017, p. 28) chama de uma tradição de condenação da curiosidade. Isso não significa que os autores eram ignorantes, no caso de Bodin, como cita Blair (2017, p. 36), o argumento de incompreensão humana foi utilizado para afirmar fenômenos como o sabá, já que ainda que não possamos explicar algo, isso não significa que ele não exista. Podemos remontar essa condenação e aceitação da ignorância humana a Queda, já que ela ocorreu devido a grande curiosidade de Adão e Eva, o que implica que o conhecimento verdadeiro não pode de fato ser acessado pelos homens (KELLEY, 1997, p. 14). Entretanto, como vimos, com os novos ideais humanistas os indivíduos acreditavam poder compreender tudo que foi criado por Deus, através das diversas ciências.

Entretanto, apesar de concordar neste ponto, os autores ainda colocaram-se acima uns dos outros quando o assunto foi categorizar o mundo. Para Bodin, o direito teria a capacidade de melhor analisar a natureza e, a partir dela, estabelecer a ordem e harmonia do mundo, ou seja, uma disciplina extremamente importante para o desenvolvimento humano. No tema da transformação de homens em mulheres em lobo, como vimos, o jurista criticou a posição adotada por médicos que a consideravam uma doença. Bodin considerou a medicina como estudo do corpo humano, enquanto a física – que foi por muito tempo o termo referente à medicina – seria o estudo do corpo físico. Com essa distinção, o autor considerou que a física tem mais certezas sobre o mundo do que a medicina, pois significava conhecimento natural ou a chamada *scientia naturalis* (BLAIR, 2017, p. 46). Já os médicos, para Bodin, são aqueles que buscavam virtudes medicinais em plantas e animais para o tratamento de diferentes doenças, e aqui entram tanto médicos formados em universidades e licenciados quanto boticários e botânicos. Bodin também criticou filósofos arrogantes que discordavam da sua opinião. Ou seja, além de definir as disciplinas e com o que elas deveriam lidar, ele também estabeleceu entre elas uma hierarquia, na qual o direito estava no topo. Isso fez com que, para Bodin, aqueles que se encontravam dentro dessas ordens delimitadas, não deveriam

envolver-se com os assuntos de outros, pois não teriam legitimidade e conhecimento suficiente para tal (BLAIR, 1997, p. 37).

Além disso, Bodin se enxergava em uma posição de destaque, na qual deveria entregar a juristas artifícios para sentenciar e julgar de forma correta aqueles acusados de envolvimento com práticas mágicas. Entretanto, podemos perceber que a preocupação de Bodin era muito mais convencer os juristas de que envolver-se com demônios e outras práticas eram de fato um crime do que fornecer procedimentos a serem utilizados. Como trata Hespanha (2015, p. 95), o Direito tem uma grande eficácia criadora ao longo de toda a história. Podemos enxergar isso em Bodin, já que o jurista visou a criação e perpetuação de valores, em suma cristãos, nos quais são categorizados aqueles considerados ímpios e, a partir do seu combate através do direito, poder-se-ia estabelecer a segurança e harmonia do mundo. A Justiça foi então definida a partir da natureza, dos elementos de antipatia e simpatia que conduziam a ordem do mundo e que, através de sua observação, demonstravam o que deveria ou não ser seguido. Esse meio natural, para Bodin, comprovaria a existência e onipotência do Criador.

Bodin concordou com Aristóteles quando o filósofo negou a possibilidade de causas inferiores ditarem as superiores, como seria proposto pelos magos que dominariam anjos e demônios (BLAIR, 2017, p. 128). Essa foi a principal posição adotada pelo autor acerca do que escritores da sua época chamavam de Magia Natural e defenderam, muitas vezes, a utilização e manipulação de bons espíritos. Para Bodin, o homem era intermediário dos espíritos bons e maus – argumento semelhante foi difundido por Pico, Ficino e outros, “[...] de que a natureza humana liga terrena e angélica, corpórea e incorpórea”.¹⁸³ (BLAIR, 2017, p. 140, tradução nossa) – e não poderia, de maneira alguma, subjugar-los. O que aconteceria no caso dos magos seria, na verdade, o espírito realizando sua própria vontade ou aquela ordenada por Deus (BLAIR, 2017, p. 135). Nynauld não discorreu específica e detalhadamente sobre o assunto, entretanto, podemos perceber que para ele existia uma diferença entre uma magia que envolvia seres demoníacos, que ele condenou, e uma Magia Natural, já que o autor citou della Porta sem realizar crítica alguma, assim como Bodin. Ademais, nos parece que, para o médico, era muito mais valioso e gratificante permanecer na Filosofia Natural, principalmente devido às suas referências a Aristóteles, não passando para a parte prática, realizada por muitos dos humanistas a partir da Magia Natural.

Para Bodin, toda magia era um tipo de idolatria, ou seja, uma impiedade e por isso deveria ser condenada. Como já vimos em caso anterior, mesmo que o indivíduo utilizasse

¹⁸³ [...] *that human nature links earthly and angelic, corporeal and incorporeal.* (BLAIR, 2017, p. 140).

salmos e palavras cristãs, ou afirmasse clamar por um anjo, na verdade quem responderia seria, na maioria das vezes, um demônio. E ainda que não fosse, significaria que o indivíduo estaria idolatrando um espírito como se fosse um Deus, sendo que somente o Criador deveria receber essa atenção. Por outro lado, Nynauld apresentou que a natureza possuía grandes virtudes, como a de fazer com que os sujeitos acreditassem transformar-se em determinado animal, vide o caso de magia simpática citada anteriormente. Entretanto criticou, assim como Bodin, os magos e feiticeiros que diziam envolver-se com demônios e com Satã.

Defendendo a ideia de que toda prática mágica era negativa, Bodin realizou uma ligação importante entre Filosofia Natural e religião, na qual foi preservado o poder e os preceitos de Deus e do cristianismo. Além disso, “[...] restringe o alcance da razão em questões tradicionalmente filosóficas, em um esforço original para salvar um lugar para a simples piedade e adoração a Deus”¹⁸⁴ (BLAIR, 2017, p. 143, tradução nossa). Entretanto, esse esforço não garantiu que suas postulações, como a da imortalidade da alma e da corporeidade dos anjos, não fossem contestadas. Segundo Blair (2017, p. 143), com o advento das confissões de fé, algumas autoridades católicas expurgaram as teorias de Bodin.

Já Jean de Nynauld teve sua obra enquadrada dentro dos preceitos cristãos, ao final do tratado encontramos o seguinte trecho

Nós, abaixo assinados Doutores da Faculdade de Teologia em Paris, certificamos que vimos e lemos este presente livro intitulado, *De la Lycanthropie, transformation, et extase des sorciers*, composto pelo Sieur de Nynauld, Doutor em Medicina, no qual nada mais encontramos senão a conformidade com a Fé e a Doutrina da Igreja Católica, Apostólica e Romana, feito em Paris em 6 de Abril de 1615.¹⁸⁵ (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 109, tradução nossa)

Ou seja, a categorização de mundo que o autor realizou, recebeu o atestado de compactuar com a religião cristã. Podemos perceber, a partir de sua obra, que o autor perpetuou uma posição comum ao período, como vimos no primeiro capítulo, adotando uma abordagem de medicina hipocrática e galênica e movendo suas considerações a partir da religião – assim como Bodin. Mesmo que Nynauld tenha negado a possibilidade de demônios transformarem homens e mulheres em lobo, ele não afirmou que os seres não existiam, inclusive concordou com essa ideia e defendeu que eles poderiam causar ilusões.¹⁸⁶

¹⁸⁴ [...] narrows the purview of reason on traditionally philosophical questions, in an original effort to save a place for simple piety and worship of God. (BLAIR, 2017, p. 143).

¹⁸⁵ *Nous soubs-signez Docteurs en la Faculté de Theologie à Paris, certisions avoir veu et leu ce present livre intitulé, De la Lycanthropie, transformation, et extase des sorciers, composé par le Sieur de Nynauld, Docteur en Medicine, auquel livre n'avons rien trouvé que de conforme à la Foy et Doctrine de l'Eglise Catholique, Apostolique et Romaine Faict à Parins ce sixiesme Avril 1615.* (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 109).

¹⁸⁶ Além disso, frisamos que a obra de Nynauld mostra-se repetitiva ao longo dos capítulos, dos quais alguns são muito curtos, o que diminui a análise da obra do autor em comparação com Bodin.

Como aponta Chartier (1998, p. 9), ainda que os autores pensassem estar construindo algo próprio ou desvinculado de qualquer interferência, os indivíduos são permeados por dependências e regras que, de uma forma ou de outra, influenciam seus escritos. Nesse caso, notamos que em ambos os tratados a Igreja Católica do período executou esse papel. Mesmo que os escritores tenham debatido assuntos religiosos, podemos perceber que existiam limites que não deveriam ser ultrapassados, como a negação de milagres. Afinal, a ameaça de ter seus escritos fazendo parte do *Index Librorum Prohibitorum* estava constantemente presente e apesar de Nynauld e Bodin terem tentado, a partir de seus escritos, estabelecer uma autoridade para classificar a realidade, existiam outras que, na organização de mundo do período ultrapassavam suas posições.

Essas tentativas de classificação nos remetem à formação dos discursos dos autores. Como demonstra Chartier (2002a, p. 77)

Cada série de discursos deve ser compreendida em sua especificidade, isto é, inscrita em seus lugares (e meios) de produção e em suas condições de possibilidade, relacionada aos princípios de regulação que a ordenam e a controlam, e interrogada em seus modos de abonação e de veracidade.

Ou seja, podemos perceber que tanto as escolhas das fontes utilizadas pelos autores quanto os assuntos que permeiam suas obras nos falam muito mais sobre as suas possibilidades de escrita e das dependências de conclusões que já foram ditas, do que a formação de um discurso completamente original. Acerca desse assunto, podemos conectar o que foi tratado por Chartier com as postulações de Michel Pêcheux acerca do intradiscurso e do interdiscurso. Nesse caso, o primeiro se refere a “o que eu digo agora, com relação ao que eu disse antes e ao que direi depois” (PÊCHEUX, 1997, p. 163 apud SILVA, 2021, p. 120) e o segundo a uma memória discursiva de elementos que já foram ditos anteriormente e são retomados com significados semelhantes ou não (PÊCHEUX, 1997, p. 166). Essa dependência se faz extremamente importante durante as obras dos autores, vide as inúmeras referências que fazem a escritores de diferentes períodos.

Ao final os escritores divergiram acerca de variados pontos, entretanto, podemos perceber que se mantiveram dentro de uma estrutura na qual existiam regras e movimentos a serem seguidos e até mesmo concordaram em determinados pontos. Podemos encontrar nas obras de Bodin e Nynauld – principalmente na obra do jurista –, debates importantes para o período, que envolveram principalmente questões religiosas, mágicas, filosóficas e de ordenamento do mundo. Segundo Chartier (2002a, p. 72), o século XVII foi marcado por tais discussões, principalmente aquelas que incluíam lutas de representações que tinham como

objetivo ordenar socialmente a sociedade na qual os escritores se inseriram. Ademais, podemos notar que incertezas políticas, sociais e religiosas deram origem a diferentes debates, sobre governança, natureza, religião (REISS, 1997, p. 85) e também moveram a escrita de Bodin e Nynauld acerca da licantropia e do poder dos demônios.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crença na transformação de homens e mulheres em lobo não foi semelhante em todos os períodos e locais. Encontramos nela um elemento comum e necessário: a metamorfose em fera, porém, os meios desse evento ocorrer variaram muito, de acordo com costumes e outras crenças que interagiam com ela constantemente. Ao longo do desenvolvimento de pesquisas passadas, pudemos perceber que os séculos de publicação das fontes aqui analisadas, ou seja, XVI e XVII, foram marcados por acontecimentos contextuais que agitaram o período, seja política, religiosa ou filosoficamente. Nesse caso, debates acerca das formas de governar, das confissões de fé e formas de descrever e atuar na natureza foram temas de uma diversidade de tratados que buscavam, das suas maneiras, promover formas corretas – na visão dos autores – de ordenar e classificar o mundo. Nesse sentido, foram criadas inúmeras representações e práticas sobre indivíduos, seres aéreos e atuações mágicas, dentre as quais nos interessam aquelas acerca dos demônios e dos licantropos.

A metamorfose em lobo desse período foi extremamente influenciada pelas percepções advindas da demonologia, o que fez com que grande parte dos casos analisados e ocorridos nestes séculos apresentasse uma importante ligação com demônios. Se antes a ela ocorria pelos mais variados meios, entre os séculos XVI e XVII os seres malignos, que na visão de determinados escritores detinham um grande poder, passaram também a aterrorizar os seres humanos com esse efeito, o de transformar homens e mulheres em animais. Aliados desses demônios, bruxos e bruxas recebiam passe livre para transformações, advindos dos pactos. Entretanto, nesse caso, estamos falando de metamorfoses gerais, em uma diversidade de animais. A transformação que nos interessa aqui é delimitada – apenas em lobo – e passou a se fazer presente em dezenas de tratados desse período, como vimos nos capítulos anteriores. Esse elemento representa a importância e a preocupação dos sujeitos sobre um tema que, aos olhos de alguns pesquisadores, é banal e irracional.

Nesse meio, em busca de promover suas visões acerca das variadas discussões, encontramos os autores Jean de Nynauld e Jean Bodin, que embora preocupados com questões específicas, seu tratados nos mostram que ambos fizeram parte de debates amplos que tocaram não somente os campos da medicina e do direito, mas naqueles que preocuparam a sociedade de uma forma geral e os temas diversos que a compunham. A atuação demoníaca no mundo e a transformação de homens e mulheres em lobo foram tratadas por pessoas comuns, que buscaram formas de se proteger daqueles que representavam uma constante ameaça, promoveram caçadas, denunciaram suspeitos e admitiram transformar-se e realizar diversos pactos. Já os escritores, dentre os quais encontramos filósofos, teólogos, médicos,

juristas e outros, afetados também pelas percepções que circulavam em âmbito popular – do qual eles também faziam parte, ou seja, não devemos pensar em uma separação total entre cultura popular e erudita, já que essas fronteiras não eram facilmente delimitadas e sim passíveis de interações diversas (CHARTIER, 1992, p. 34) –, buscaram a partir dos seus campos e influências delimitar a existência e força dos seres malignos.

Jean Bodin foi um jurista que se debruçou sobre uma grande variedade de fenômenos em sua obra *De la demonomanie des sorciers* (1587), dentre eles os poderes e feitos dos demônios e a possibilidade da metamorfose. O autor nos apresentou um mundo permeado por espíritos bons e maus, os quais estariam em constante contato com os seres humanos, seja para puni-los ou recompensá-los, seguindo a vontade de Deus. E esse último ponto é o que mais chama a atenção em sua obra e que motivou as críticas de Jean de Nynauld. O Criador, apresentado por Bodin, não era somente bondade e todos os adjetivos positivos, os quais deveriam ser seguidos pelos homens, sua criação, mas também era detentor de uma ira contra os pecadores, realizando como vingança as transformações em fera. Como vimos no capítulo três, esses elementos podem ser encontrados na religiosidade hebraica, o que justifica a percepção de certos pesquisadores, como Ann Blair (2017, p. 25-26), de que podemos encontrar características judaicas nas obras do jurista.

Bodin afirmou que aqueles que se transformavam em lobo estavam sendo punidos pelos seus próprios pecados, ou seja, a transformação não era em vão, tinha quase um caráter de demonstrar para a sociedade que aquele indivíduo representava um perigo e merecia atenção. Ou seja, mesmo que Deus apresentasse esse caráter vingativo, este seria para o bem dos homens.¹⁸⁷ Violentos e selvagens, os sujeitos que cometiam crimes e por seu apreço pela carne poderiam alimentar-se de seres humanos deveriam receber as feições das suas ações, ou seja, de lobos. Devido a seus atos transgressores, esses indivíduos necessitavam ser tratados juridicamente, sendo aqueles formados em direito os mais aptos para realizarem seus julgamentos, segundo o jurista. Com essa afirmação, Bodin buscou retirar o tema das mãos de médicos e filósofos, que a partir das suas disciplinas procuravam criar representações e práticas acerca dos licantropos, ou seja, formas de vê-los e tratá-los em sociedade.

Esse tipo de apelo a autoridade provinda da formação foi também realizada por Nynauld e reflete as disputas realizadas entre os campos. No caso do médico, a licantropia e atuação demoníaca foi explicada por meio do campo médico, a partir disso, os sujeitos que deveriam tratar dela eram seus colegas de ofício, não outros escritores que não detinham o

¹⁸⁷ Elemento que demonstra novamente o lado político de Bodin, já que a percepção acima citada exprime sua preocupação com a manutenção da ordem.

conhecimento necessário para o tratamento daqueles que sofriam de uma doença mental e necessitavam de um tratamento medicinal. A postura adotada por Bodin e Nynauld não foi restrita a eles e as disciplinas de medicina e direito, esses séculos foram marcados por discussões entre as diversas áreas, vide os debates acerca da demonologia que vimos anteriormente. Com isso, podemos presumir que tais posturas eram importantes, pois criar representações sobre outros era também uma forma de exercer poder e colocar-se acima dos sujeitos. Ao mesmo tempo em que demonstraram uma preocupação com a sociedade, no caso de Bodin com a ordem e a harmonia da República, e para Nynauld com indivíduos doentes, esses sujeitos buscaram demonstrar a importância dos seus campos e de si próprios, seja para permanecer em posições de destaque, seja para alcançá-las.

Além disso, a defesa de Bodin de que Deus fornecia poder aos demônios, que trabalhavam para ele e intermediavam os comandos do Criador e os efeitos na criação, era uma questão delicada para o meio religioso. Como Nynauld argumentou em seu tratado, essa posição defenderia que Deus faria mal aqueles que foram por Ele criados, mudaria a essência daquele que foi feito a sua imagem e semelhança e assumiria que o próprio concederia poder a seres desprezíveis, que buscavam o mal da humanidade. Entretanto, inegavelmente, Bodin defendeu um dos pontos centrais do cristianismo: a onipotência de Deus. Tudo pode ser por Ele realizado, a qualquer momento e maneira. Isso inclui as coisas consideradas impossíveis, como a transformação de um corpo humano em fera. Além disso, ao recorrer aos seres malignos, o Criador também impunha limites aos quais eles não poderiam passar, ou seja, só realizando os atos predeterminados, nada além disso. Isto é, nesses pontos, Bodin circulou entre um desenfreado poder demoníaco de produzir fenômenos diversos no mundo, como afirmado por Nynauld, e uma delimitação clara: a vontade divina, a qual ninguém poderia – ou deveria – duvidar ou impor limites.

As provas apresentadas pelo jurista para corroborar suas afirmações foram os casos contemporâneos de licantropia encontrados em processos judiciais aos quais ele citou e os diversos outros que ocorreram ao longo da história, que inclusive, segundo ele, constam na Bíblia e, sendo assim, não poderiam ser negados. Entretanto, como vimos, Nynauld contrapôs todos os argumentos de Bodin utilizando também de preceitos bíblicos, elemento que demonstra as múltiplas interpretações possíveis acerca de livros e passagens iguais e como os autores utilizaram estas para defender seus pontos de vista. Esse elemento pode ser notado nas citações de Agostinho de Hipona, todavia, podemos notar que Bodin chegou a conclusões que não são realizadas pelo autor de *A Cidade de Deus*, elemento que foi salientado por Nynauld.

Nesse caso, consideramos que o jurista realizou afirmações equivocadas, adaptando passagens para suas intenções ou ignorando conclusões de autores utilizados.

Em contraposição a real transformação e o grande poder dos demônios afirmado por Bodin, Jean de Nynauld, no tratado *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers* (1615) realizou um movimento contrário, de negação da metamorfose e de diminuição do poderio demoníaco. Segundo o médico, aqueles que acreditavam transformar-se em lobo estavam sofrendo de uma doença chamada Licantropia Natural, que segundo ele era semelhante à melancolia. A nosso ver, muito mais do que semelhante, Nynauld transpôs os mesmos preceitos que encontramos nos estudos acerca da doença para o caso da licantropia, adotando um nome diferente, o que pode dever-se ao fato de que nem todo melancólico acreditava transformar-se em lobo, mas aqueles acometidos pela Licantropia Natural, sim. Entretanto, as causas são as mesmas, ligadas ao desequilíbrio dos humores e ao excesso de bile negra no corpo do sujeito, fazendo com que suas faculdades fossem acometidas, gerando imagens distorcidas, ilusões diversas e descontrole. Como vimos no capítulo dois, a teoria dos humores adentrou a vida dos sujeitos nos mais variados âmbitos e com a licantropia isso não foi diferente, a transformação foi associada a essa percepção de saúde e doença e as representações e práticas propostas por Nynauld seguiram moldes apresentados por uma grande gama de autores do período.

Além disso, encontramos a atuação demoníaca, que não foi totalmente negada por Nynauld, apesar de ser em grande parte diminuída. Segundo o médico, esses seres teriam a capacidade de misturar-se com os humores desequilibrados, com isso, poderiam criar no cérebro dos indivíduos as imagens que desejassem. Sendo assim, as visões de ataques a seres humanos e animais, mesmo que parecessem extremamente reais nas memórias daqueles que foram acometidos, não passavam de sugestões demoníacas. Assim como no caso da transformação, podemos ver que mais um fenômeno, nesse caso a ação dos demônios no mundo, foi ligada a percepção de realidade na qual os humores tiveram papel principal. Até os seres malignos seriam sentenciados a adentrar o corpo humano apenas quando o organismo encontrava-se em desequilíbrio e por meio dos fluidos, caso contrário, nada poderiam executar.

Essas foram as percepções apresentadas por Bodin e Nynauld acerca da atuação demoníaca na metamorfose em lobo, baseadas principalmente nos seus campos e buscando com que esses fenômenos fossem tratados apenas pelos seus pares, como uma forma de manter a autoridade de organizar e classificar o mundo. Entretanto, dentro de suas percepções, podemos notar que muitos outros debates fizeram parte de seus escritos, mesmo que não

fossem foco dos autores, mas por serem elementos contextuais, acabaram por influenciar e/ou adentrar os tratados. Dentre esses tópicos, alguns se destacam: as confissões de fé, os debates da demonologia, a magia natural e a crescente incredulidade que se fez presente durante esses séculos e, como vimos, também permeou o tema da licantropia.

Os embates entre as confissões de fé, as quais na França encontramos predominantemente a católica e a calvinista podem ser localizadas nas fontes como uma forma de adjetivar um dos autores. No início do capítulo destinado a refutação dos argumentos de Jean Bodin, Nynauld (*De la lycanthropie...*, 1615, p. 83, tradução nossa) refere-se ao autor como “protestante”¹⁸⁸, apesar do autor não ter se declarado assim nas suas obras. A visão do médico sobre o jurista pode também ter influenciado a escolha da sua dedicatória, referida ao cardeal Jacques du Perron, o qual desempenhou importante papel na conversão de calvinistas e em debates contra os reformados. Em nossa opinião, Nynauld buscou utilizar da autoridade de du Perron nesse assunto para validar sua posição e salientar o local destinado a Bodin e possivelmente como uma forma de reavivar debates vencidos pelo cardeal, em busca de derrotar o jurista assim como fez du Perron contra calvinistas.

Já no caso da demonologia, notamos que a construção da imagem do que seriam os demônios e quais seus poderes não foi resultado dos séculos XVI e XVII, acerca dos quais nos debruçamos, mas sim fruto de décadas de produções e representações diversas. Entretanto, existiram diferenças entre os séculos estudados e os anteriores, que em conjunto com novos acontecimentos provocaram um novo olhar sobre esses seres, como a publicação da bula de Inocêncio VIII e o *Malleus Maleficarum*. Essas produções favoreceram a ligação constantemente feita entre licantropia e demonologia, assim como contribuíram para que a visão negativa acerca dos transformados caminhasse lado a lado com a construção da imagem das bruxas e dos demônios. Todos esses fatores fizeram com que a demonologia e a licantropia fossem extremamente relacionadas nesse período, quase como se a segunda fosse subordinada à primeira. Como vimos, a transformação não necessariamente dependia da atuação demoníaca, mas nos séculos aqui estudados passou a ser característica importante da crença.

A magia natural tem um caráter ambivalente na obra dos autores, ora criticada severamente, ora aceita sem grandes contraposições. Notamos que essa prática e a crescente produção de tratados sobre o tema no período foram fatos que incomodaram os autores aqui estudados. Para Bodin, a ampla circulação de obras que forneciam práticas detalhadas e todas as ferramentas necessárias para o conhecimento e domínio de elementos ocultos, faria com

¹⁸⁸ [...] *protestant*. (Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 83).

que os indivíduos facilmente caíssem em impiedades, pois estes acabariam por invocar seres malignos. Por isso, o autor criticou autores como Johann Wier, que em seus escritos compartilhou diversas práticas mágicas. Como uma forma de não promover tais atos, Bodin não apresentou em seu tratados receitas mágicas, assim como buscou suprimir nomes de autores e suas obras, para que pessoas comuns não tivessem acesso a elas.

Já no caso de Jean de Nynauld, os escritos acerca da magia natural, de elementos ocultos e secretos, contribuíram para que mais pessoas acreditassem que coisas maravilhosas e milagres poderiam ocorrer, estes podendo ser realizados pelos próprios homens. Com isso, os ignorantes consideravam possível a transformação de homens e mulheres em lobo. Além disso, ambos os autores concordaram que magos, assim como outros sujeitos pecadores, como os que acreditavam e praticavam magia, mereceriam a sentença de morte, pois Deus detestava seus atos.¹⁸⁹ Entretanto, os autores utilizaram de obras de Della Porta sem estabelecer críticas ao autor, apesar dos seus escritos tratarem claramente de magia e que, em grande medida, apresentassem práticas a serem realizadas. Em um primeiro momento, tal postura nos levou a considerar que esses indivíduos realizavam uma diferenciação entre aqueles que consideravam magos e bruxas ligados ao meio demoníaco e aqueles que não estabeleciam tal ligação. Mas esse é um debate em aberto, como demonstra Clark (2016, p. 322)

[...] deveríamos reagir cautelosamente também a muitos ataques à magia natural espalhados pela literatura sobre bruxaria. Algumas autoridades, é verdade, falavam indistintamente de magia em termos totalmente negativos, como lamentava John Webster. Outras repetiam a acusação comum de que a magia histórica dos persas e egípcios havia degenerado com o tempo e agora não se distinguia do diabolismo. Acusavam-se os mágicos naturais de estarem sempre prontos a forçar suas investigações para além do que John Gaule chamava de "os Naturais puros", tornando-se assim presas para os demônios. Por último, manifestavam-se dúvidas sobre a publicação de obras de magia natural com base em que o acesso a tais segredos era perigoso. Os autores sobre bruxaria frequentemente isolavam mágicos naturais como Agrippa para um ataque individualizado, ou, como o médico Erastus, mostravam sua hostilidade em publicações especializadas relacionadas com suas particulares profissões. Outros procuravam disciplinas afins como a alquimia e a astrologia para uma crítica contínua. Por todos esses meios, a demonologia acrescentava uma nova camada de denúncia à velha tradição da hostilidade cristã às artes mágicas.

As colocações de Clark remontam também a um problema enfrentado principalmente por Bodin: a crescente incredulidade. Um dos objetivos da obra do jurista foi fazer com que seus companheiros de profissão passassem a considerar as transformações, assim como a atuação demoníaca e as confissões realizadas pelas bruxas como sendo reais. Em contraposição a visões de ilusões e doenças mentais, assim como as sugeridas por Nynauld,

¹⁸⁹ Passagens podem ser vistas em: Jean BODIN, *De la demonomanie des sorciers*, 1587, p. 58 e Jean de NYNAULD, *De la lycanthropie...*, 1615, p. 23.

Bodin considerou verídicas todas as afirmações realizadas por acusados durante os processos judiciais, o que não era realizado por outros juristas, vide o caso de Jean Grenier e outros relatos que apontam para negação da licantropia enquanto crime, por não ser real. Sendo assim, o jurista buscou, a partir de toda a sua argumentação, convencer aqueles responsáveis pelos julgamentos, caso contrário, a prática acerca dos licantropos proposta pelo autor não seria realizada.

Entretanto, mesmo que o problema da incredulidade seja frisado, por ser de interesse de Bodin combatê-lo, nos cabe ressaltar um elemento importante. Como demonstra Clark (2016, p. 271), esses sujeitos não devem ser encarados como apenas crédulos ou céticos, sentenciados a permanecer em um grupo ou em outro. Esses escritores, ao debater um tópico semelhante, como o da demonologia, negavam a possibilidade de determinados elementos, o que os fazia parecer céticos, enquanto afirmavam outros pertencentes a crenças. Esse foi o caso de Nynauld, já que apesar da sua posição acerca da metamorfose – com ênfase em uma negação total –, que pode colocá-lo dentre os céticos, sua defesa de determinada atuação demoníaca no mundo prova que a crença na qual os demônios atentavam contra os sujeitos perdurou em seus escritos.

Os autores, a partir das suas formações e influências, apresentaram visões que ora foram divergentes, ora semelhantes, mas que corresponderam a forma como enxergavam o mundo e buscaram, dentro de um universo mental construído, formular suas próprias concepções acerca da demonologia e licantropia. Essas postulações eram realizadas de acordo com as possibilidades, pois não devemos esquecer que cada produção é “inscrita em seus lugares (e meios) de produção e em suas condições de possibilidade, relacionada aos princípios de regulação que a ordenam e a controlam, e interrogada em seus modos de abonação e de veracidade” (CHARTIER, 2002a, p. 77). Como vimos ao longo dessa pesquisa, a religião cristã foi em grande medida aquela que regulou as postulações dos nossos autores e que delimitou suas posições. Em séculos marcados por perseguições religiosas, por éditos e por uma França majoritariamente católica, não é de se estranhar que tais elementos sejam encontrados nas obras dos autores e que sejam constantemente tratados por eles.

Além disso, notamos nos tratados a utilização de autores que foram autoridades de determinados campos, como vimos no capítulo dois, como Agostinho, Aristóteles, Platão, Avicenna, Tomás de Aquino e outros, cujas ideias foram mobilizadas de forma a propiciarem os discursos promovidos pelos autores. Através dessas influências e das colocações próprias

dos autores, podemos dizer que encontramos representações e práticas acerca dos licantropos distintas, ligadas às suas formações discursivas. Sendo elas:

Jean Bodin

Representação: Indivíduo que apresentava um risco a sociedade, devido ao seu caráter criminoso.

Jean de Nynauld

Representação: Indivíduo acometido por uma doença mental, causada pelo desequilíbrio dos humores e que ocasionava imagens ilusórias no cérebro.

X

Prática: o indivíduo deveria ser juridicamente punido, passando por todos os processos judiciais cabíveis e recebendo a pena correspondente aos seus crimes.

Prática: o indivíduo deveria ser medicamente tratado, passando por processo terapêutico semelhante ao da melancolia, ou seja, baseado em laxantes e dietas.

Ademais, como pudemos observar, ambos os tratados inseriram-se em debates que não eram incomuns ao período, mas sim respondiam a necessidade de indivíduos que buscavam estabelecer explicações a eventos que geravam, em grande medida, temor e dúvidas. Esses autores, buscaram a partir da *Scientia Naturalis*, estabelecer explicações e adentrar o campo da demonologia. Para isso, se basearam na razão, no direito, na medicina, em regras de causa e efeito e nas possibilidades do que a natureza era capaz de realizar. O mundo desses sujeitos era permeado por demônios, mesmo que fossem de forma diferente descritos por eles. Devido a suas percepções, eles não eram mais ou menos racionais, mas sim sujeitos de uma época na qual as possibilidades e impossibilidades do meio natural estavam abertas, em constante disputa e com uma capacidade geradora de verdadeiros milagres, como a metamorfose em lobo.

A crença na transformação em lobo e na atuação demoníaca perpassou os séculos estudados. Como vimos, diversos são os casos nos quais sujeitos afirmaram ter visto lobisomens vagando pela cidade, assim como indivíduos buscaram formas de se transformar ou de se proteger de ataques. O fato é que a possibilidade de determinadas pessoas terem uma dupla natureza ressoou entre diferentes sociedades e comprova que não existem barreiras as

quais os homens lobo não possam ultrapassar. Podendo ser uma resposta a necessidades dos sujeitos, como afirma Quentin Skinner (2005, p. 126) acerca do conceito de crença, sobre elas foram criadas uma diversidade de práticas e representações e dentre seus formuladores encontramos Jean Bodin e Jean de Nynauld, produzindo discursos que como aponta Chartier (2002a, p. 66), tem como objetivo final dar sentido ao mundo.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

AQUINO, Tomás de. **Summa Theologica**. Tradução de Luis Barbado Viejo. O. P. Madrid: [s.n.], 1947.

BARING-GOULD, Sabine. **Lobisomem: um tratado sobre casos de licantropia**. Tradução: Fernanda M. V. de Azevedo Rossi. São Paulo: Madras, 2003.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**: um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ENCYCLOPÉDIE des gens du monde. Paris: Librairie de Treuttel et Würtz, 1837, 805 p., Vol. 8, parte 1.

Gimbattista della PORTA. **La magie naturelle ou les secrets et miracles de la nature**. Edition Conforme à celle de Rouen (1631). Paris: H. DARAGON, Libraire-Editeur, 1913.

Heinrich KRAMER; James SPRENGER. **O martelo das feitiçeras**: Malleus Maleficarum. Tradução: Paulo Fróes. 12º ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

Henri BOGUET. **Discours des sorciers**. Paris: Chez Denis Binet, en la Court de Baviere pres la porte Saict Marcel, 1603. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84887p/f139.image>. Acesso em: 07 dez 2023.

HERÓDOTO. **História**. Tradução de J. Brito Broca. Ebooks Brasil, 2006.

Jean BODIN. **De la démonomanie des sorciers**. Paris: Chez Jacques du-Puys, Libraire Iuré, à la Samaritaine, 1587. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626167g/f5.item>. Acesso em: 01 dez 2021. Santo

Jean de NYNAULD. **De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers**. Paris: Chez Nicolas Rousset, rue de la Pelleterie, près l'horloge du Palais, à l'Image S. Jacques, devant la Chaire de fer, 1615. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8706864v.image>. Acesso em: 01 dez 2021.

MICHELET, Jules. **La Sorcière**. Edição de Katrina Kalda. Editions Gallimard, 2016 [1862].

SUMMERS, Montague. **The Werewolf in lore and legend**. Courier Corporation, 2003.

Referências

ALMEIDA, Cybele Crosseti de. Do mosteiro à universidade: considerações sobre uma história social da medicina na Idade Média. **Revista Aedos**, v. 2, n. 2, 2009, p. 36-55.

AMARAL, Ronaldo. O demônio entre a religião e a religiosidade cristã: O legado oriental para um monoteísmo de percepção dualista. **MNEME - Revista de humanidades**, v. 11, n. 29, 2011, p. 421-434.

- BALL, Philip. **The devil's doctor**: Paracelsus and the world of Renaissance magic and science. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2006.
- BARROS, Alberto Ribeiro G. de. Direito Natural e Propriedade em Jean Bodin. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, V. 29.1, 2006, p. 31-43.
- BARROS, Alberto Ribeiro G. de. Humanismo jurídico. **O que nos faz pensar**, N. 27, 2010, p. 9-26.
- BARROS, Alberto Ribeiro G. de. Jean Bodin: o conceito de soberania. IN: ALMEIDA FILHO, Agassiz; BARROS, Vinícius Soares de Campos (Orgs.). **Novo Manual de Ciência Política**. Malheiros, 2008, p. 81-108.
- BARROS, José D'Assunção. A escolástica em seu contexto histórico. **Fragments de Cultura**, v. 22, n. 3, 2012, p. 231-239.
- BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal do século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BLAIR, Ann M. **Too much to know**: Managing scholarly information before the modern age. Yale University Press, 2010.
- BLAIR, Ann. Bodin, Montaigne, and the Role of Disciplinary Boundaries. In: KELLEY, Donald R. **History and the Disciplines. The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe**. New York: University of Rochester Press, 1997.
- BLAIR, Ann. **The Theater of Nature: Jean Bodin and the Renaissance Science**. Princeton University Press, 2017.
- BLÉCOURT, Willem. **Werewolf Histoires**. New York, Palgrave e Macmillan, 2015.
- BOUREAU, Alain. **Satã herético**. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Tradução: Igor Salomão Teixeira. São Paulo: Editora da Unicamp, 2016.
- BURNS, William E. **Witch hunts in Europe and America: an encyclopedia**. Londres: Greenwood Press, 2003.
- BYNUM, William. **História da medicina**. Souto Maior F, tradutora. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. **Bodin y Maldonado**: la demonología como fenómeno de masas en la Francia de las Guerras de Religión. Buenos Aires: Biblos, 2018, p. 291-391.
- CAMPBELL, Andrew; GIANFRANCESCO, Lorenza; TARRANT, Neil. Alchemy and the Mendicant Orders of Late Medieval and Early Modern Europe. **Ambix**, v. 65, n. 3, 2018, p. 201-209.
- CARDINI, Franco. Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento. **Psicologia USP**, v. 7, n. 1-2, 1996, p. 9-16.
- CASTRO, Martinho Antônio Bittencourt de. Interação entre Religião e Ciência em Paracelso. **Revista Opinião Filosófica**, v. 5, n. 1, 2014, p. 194-217.
- CATANI, Remo. The Polemics on Astrology 1489-1524. **A Journal of the History of Astrology and Cultural Astronomy**, v. 3, n. 2, 1999.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**. A história entre certezas e inquietude. Tradução: Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002a.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural – entre práticas e representações**. Tradução: Maria Manuela Galhardo. 2 ed. Lisboa: Difel, 2002b.

CHARTIER, Roger. **El mundo como representación**: estudios sobre historia cultural. Editorial Gedisa, 1992.

CHARTIER. **A ordem dos livros**: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2. Ed., 1998.

CHRISTIN, Oliver. O desfecho das guerras de religião: a autonomização da razão política na metade do século XVI. **Revista Brasileira de Ciência Política**, N. 14, 2014, p. 139-165.

CLARK, Stuart. French Historians and Early Modern Popular Culture. **Past & Present**, N. 100, 1983, pp. 62-99.

CLARK, Stuart. Inversion, misrule and the meaning of witchcraft. **Past & Present**, N. 87, 1980, p. 98-127.

CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios**: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

COHN, Norman. **Los demonios familiares de Europa**. Barcelona: Altaya, 1997.

COSTA NUNES, Ruy Afonso da. **História da educação na Idade Média**. Editora Pedagógica e Universitária, 1979.

COULIANO, Ioan P. **Eros and Magic in the Renaissance**. University of Chicago Press, 1987.

DARNTON, Robert. **Censores em ação**: como os Estados influenciaram a literatura. Editora Companhia das Letras, 2016.

DASTON, Lorraine; PARK, Katharine. **Wonders and the order of nature, 1150-1750**. Nova York: Zone Books, 1951.

DAVIDSON, Jane P. Wolves, Witches and Werewolves: Lycanthropy and Witchcraft from 1423 to 1700. **Journal of the Fantastic in the Arts**, v. 2, n. 4, 1990, p. 47-73.

DAVIDSON, Nicholas S. The Inquisition. IN: BAMJI, Alexandra; JANSSEN, Geert H.; LAVEN, Mary. **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**. Routledge, 2016, p. 91-108.

DAWES, Gregory W. The Rationality of Renaissance Magic. **Parergon**, Vol. 30, Nº 2, 2013, p. 33-58.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. Tradução: Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn. França: Companhia de Bolso, 2009.

EAMON, William. From the secrets of nature to public knowledge: the origins of the concept of openness in science. **Minerva**, 1985, N. 23, p. 321-47.

EDWARDS, Michael. Intellectual Culture. IN: BAMJI, Alexandra; JANSSEN, Geert H.; LAVEN, Mary. **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**. Routledge, 2016, p. 301-318.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. Martins Fontes, 1998.

ESPADA LIMA, Henrique. **A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

FARR, James R. **The work of France**: Labor and culture in early modern times, 1350–1800. Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

FOGEL, Michèle. **Roi de France**. De Charles VIII à Louis XVI. Gallimard, 2014.

FONDEBRIDER, Jorge. **Licantropía**. Historias de hombres lobo em Occidente. LOM ediciones, 2017.

GAUKROGER, Stephen. **The Emergence of a Scientific Culture**. Science and the Shaping of Modernity 1210-1685. New York: Oxford University Press, 2006.

GENTILCORE, David. **Food and health in early modern Europe**: diet, medicine and society, 1450-1800. Bloomsbury Publishing, 2015.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem** - feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GOMBRICH, E.H. - The renaissance - period or movement? In: BLACK, Robert (Org.). **The renaissance: critical concepts in historical studies**. Londres: Routledge, 2006.

GRAFTON, Anthony. **The footnote**: A curious history. Harvard University Press, 1997.

HAMON, Philippe. **Les Renaissances (1453-1559)**. Belin, 2009.

HANKINS, James. **The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HARF-LANCNER, Laurence. La métamorphose illusoire: des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. Cambridge University Press, 1985. p. 208-226.

HEGENBERG, Leonidas. **Evolução histórica do conceito de doença**. Doença—um estudo filosófico. Editora Fiocruz: Rio de Janeiro, 1998.

HERZOG, Tamar. **A short history of European law**: the last two and a half millennia. Harvard University Press, 2018.

HESPANHA, António Manuel. **A Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Coimbra: Edições Almedina, S.A., 2012.

HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas**: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. Anna-Blume, 2010.

HESPAÑA, António Manuel; CABRAL, Rui. Os juristas como couteiros. A ordem na Europa ocidental dos inícios da idade moderna. **Análise social**, 2002, p. 1183-1208.

KELLEY, Donald R. The problem of Knowledge and the Concept of Discipline. In: KELLEY, Donald R. **History and the Disciplines. The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe**. New York: University of Rochester Press, 1997.

KIECKHEFER, R. **Magic in the Middle Ages**. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 41-87.

LE GOFF, JACQUES; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Coord. de tradução: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Edusc, 2006.

LECOUTEUX, Claude. **Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Média**. Edição: José J. de Olañeta. Espanha: El Barquero, 2005.

LIMA, Adenaide Amorim; DA SILVA SIMPLÍCIO, José Carlos. Concepções platônicas acerca da natureza na Idade Média. **APRENDER-Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, v. 2, n. 16, 2018, p. 48-58.

LIVET, Georges. **Les guerres de religion (1559-1598)**. Que sais-je?, v. 1016, 1983.

LLOYD, Howell A. **Jean Bodin 'This pre-eminent man of France'. An intellectual Biography**. UK: Oxford University Press, 2017.

LOTZ-HEUMANN, Ute. Confessionalization. IN: BAMJI, Alexandra; JANSSEN, Geert H.; LAVEN, Mary. **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**. Routledge, 2016, p. 33-54.

LURIA, Keith R. Religious Coexistence. IN: BAMJI, Alexandra; JANSSEN, Geert H.; LAVEN, Mary. **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**. Routledge, 2016, p. 55-72.

MACHADO, Daniel Carneiro. A ATUAÇÃO DOS MAGISTRADOS NO JULGAMENTO DAS BRUXAS: Uma análise histórica do processo e da perseguição às mulheres nos séculos XVI e XVII. **História e Diversidade**, v. 4, n. 1, 2014, p. 21-21.

MACPHAIL, Eric. Jean Bodin and the romance of demonology. **Análisis. Revista de investigación filosófica**, v. 4, n. 2, 2017, p. 265-276.

MANDROU, Robert. **Magistrados e feiticeiros na França do século XVII**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

MARGOTTA, R. **História ilustrada da medicina**. São Paulo: Manole, 1998.

MENDONÇA JÚNIOR, Francisco de Paula Souza de. **A arte do Segredo: esoterismo, segredo, sigilo e dissimulação política nos séculos XV e XVI**. 2014. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

MEUGER, Michel. Les félins exotiques dans le légendaire français. In: **Communications. Rumeurs et légendes contemporaines**, 52, 1990, p. 175-196.

- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. A república de Jean Bodin: uma interpretação do universo político francês durante as guerras de religião. **Tempo**, N. 15, 2003, p. 161-177.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes; RAMUNDO, Walter Marcelo. O estado de Bodin no estado do homem renascentista. **Revista de História**, N. 152, 2005, p. 189-214.
- MORAES, Mayara Aparecida de. Longevidade da vida: Entre a medicina e a alquimia. **Epígrafe**, V. 4, N. 4, 2017, p. 185-205.
- MOURA, Júlia Iracy Franklin. **Preceitos e usos de fenômenos extraordinários: as Histórias Prodigiosas na França da segunda metade do século XVI**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade de Brasília, 2021.
- MULZA, Giovana Eloá Mantovani. De la demonomanie des Sorciers: a caça às bruxas na concepção de Jean Bodin. **Revista Trilhas da História**, v. 8, n. 16, 2019, p. 211-221.
- NETO, Joachin Melo Azevedo; SOUZA, Flávia Drielly. Sociedade de corte na França do século XVI: uma leitura do romance A rainha Margot (1845), de Alexandre Dumas. **Revista Hydra: Revista Discente de História da UNIFESP**, V. 6, N. 11, 2022, p. 278-306.
- NICOLAZZI, Fernando. O capelão do rei, o livreiro da Sorbonne, o advogado da corte: livros, bibliotecas e leitura da história na França do século XVI. **Topoi**, V. 18, 2017, p. 584-607.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **As companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher**. Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, T. IV, 1991, p. 9-24.
- OLIVEIRA, Terezinha. Origem e memória das universidades medievais a preservação de uma instituição educacional. **Varia história**, v. 23, 2007, p. 113-129.
- OROBITG, Christine. La lycanthropie dans la prose doctrinale du XVIe et du XVIIe siècle espagnol. **Bulletin Hispanique**, Vol. 117, n. 2, dez. 2015, p. 549-568.
- OTTEN, Charlotte F. Introduction. In: OTTEN, Charlotte F. (Org.) **A lycanthropy reader. Werewolves in Western culture**. New York, Syracuse University Press Syracuse, 1986.
- PAOLI, Beatriz de. Aristóteles. Da adivinhação durante o sono. Apresentação, tradução e notas. **Revista Archai**, v. 32, p. 1-16, 2022.
- PEARL, Jonathan L. French Catholic demonologists and their enemies in the late sixteenth and early seventeenth centuries. **Church History**, v. 52, n. 4, 1983, p. 457-467.
- PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso**. Uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução Eni Pulcinelli Orlandi. 3 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP. 1997.
- PEDRAZA, Pilar. La vieja desnuda. Brujería y abyección. **Atti del XIX Convegno, Associazione ispanisti italiani**, Roma, p. 5-18, 1999.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Autêntica, 2013.
- PIMOULIER, Amaia Nausia. Mujeres solas y brujería en la Navarra de los siglos XVI y XVII. **Revista internacional de los estudios vascos**, n. 9, p. 216-239, 2012.
- PIRES, Frederico Pieper. A religião na constituição da ciência no Renascimento. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 1, n. 1, 2009, p. 106-121.

PIRES, Pedro Stoeckli. O conceito de magia nos autores clássicos. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, Vol. 2, Nº 1, 2010, p.97-123.

POLLMANN, Judith. Being a Catholic in Early Modern Europe. IN: BAMJI, Alexandra; JANSSEN, Geert H.; LAVEN, Mary. **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**. Routledge, 2016, p. 165-182.

REINHARD, Wolfgang. Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State a Reassessment. **The Catholic Historical Review**, V. 75, N. 3, 1989, p. 383-404.

REISS, Timothy J. **Knowledge, discovery and imagination in Early Modern Europe**. The rise of aesthetic rationalism. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). **Tempo**, V. 23, 2017, p. 1-21.

ROSA, Daniel Aidar da. **A demonomania harmônica: Jean Bodin, a bruxaria e a república**. 2014. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2014.

RUSSELL, Jeffrey Burton. **Satanás**. La primitiva tradición cristiana. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

SÁ JÚNIOR, Luiz César de. Alegorias de uma guerra poética: figuras da autoridade na França do século XVII. **Revista História**, N. 181, 2022, p. 1-33.

SAITO, Fumikazu. A distinção entre magia natural e magia demoníaca na *Magia naturalis* de Della Porta. **Atas do Colóquio CESIMA**, 2006, p. 125-132.

SANTINI, Guilherme José. Origens do ceticismo francês do século XVI: humanismo, averroísmo, nominalismo e fideísmo. **Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, V. 6, N. 11, 2014, p. 268-283.

SARTIN, Philippe Delfino. **Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)**. 2019. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2019.

SHACKELFORD, Jole. Western esotericism and the history of European science and medicine in the early modern period. **Scripta Instituti Donneriani Aboensis**, v. 20, 2008, p. 173-203.

SIDKY, Homayun. **Witchcraft, Lycanthropy, drugs and disease: an anthropological study of the European witch-hunts**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2010.

SILVA, Gabriela Pereira da. Cinema e História: A licantropia apresentada pela série “Lore”. **Revista Discente Ofícios de Clio**, Pelotas, vol. 8, nº 14, 2023.

SILVA, Gabriela Pereira da. Jean Bodin e Jean de Nynauld: Discurso e ideologia nos tratados jurídicos e médicos franceses do século XVI e XVII. **Veredas da História**, v. 14, n. 2, 2021, p. 112-134.

SILVA, Gabriela Pereira da. **Licantropia: uma análise cultural acerca da crença em lobisomens no tratado De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers (1615) de Jean de Nynauld**. Trabalho de Conclusão de Graduação - Curso de História, Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, p. 77, 2022.

SILVA, Paulo José Carvalho da. A fantasia não dorme: linguagem da noite e males da ilusão. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 16, 2013, p. 597-609.

SILVA, Paulo José Carvalho da. Um sonho frio e seco: considerações sobre a melancolia. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 11, 2008, p. 286-297.

SIMÕES, Mara Leite. O surgimento das universidades no mundo e sua importância para o contexto da formação docente. **Revista Temas em Educação**, v. 22, n. 2, 2013, p. 136-152.

SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. **Visões da política: questões metodológicas**. DIFEL, 2005.

TERPSTRA, Nicholas. Lay Spirituality. IN: BAMJI, Alexandra; JANSSEN, Geert H.; LAVEN, Mary. **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**. Routledge, 2016, p. 261-280.

TOSI, Lucía. Mulher e ciência. A revolução científica, a caça às bruxas e a ciência moderna. **Cadernos Pagu**, Vol. 10, 1998, p. 369-397.

VIDOTTE, Adriana; MENDONÇA JÚNIOR, Francisco P. S. Magia Natural e Magia Demoníaca: o entrecruzamento de religião e magia no pensamento renascentista. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 11, 2011, p. 3-16.

VILA-CHÃ, João J. Renascimento, Humanismo e Filosofia: Considerações sobre alguns temas e figuras. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 58, 2002, p. 739-771.

WALKER, Daniel P. **Spiritual and Demonic Magic**. From Ficino to Campanella. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 2000.

YATES, Frances A. **Giordano Bruno e a tradição hermética**. Tradução: Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

ZAMBELLI, Paola. **White Magic, Black Magic in the European Renaissance**. Boston: Brill, 2007.

ZILLES, Urbano. Teologia no Renascimento e na Reforma. **Telecomunicação**, v. 43, n. 2, 2013, p. 325-355.