



UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA
BEATRIZ DE BRIDA

A SUBVERSÃO DA IMAGEM DA BRUXA
NO IMAGINÁRIO COLETIVO PELA INQUISIÇÃO:
CASO URSULA KEMPE

TUBARÃO

2021



UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA
BEATRIZ DE BRIDA

**A SUBVERSÃO DA IMAGEM DA BRUXA
NO IMAGINÁRIO COLETIVO PELA INQUISIÇÃO:
CASO URSULA KEMPE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Letras – Língua Portuguesa da Universidade do Sul de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Letras – Língua Portuguesa.

Profa. Dra. Heloisa Juncklaus Preis Moraes (orientadora)

Tubarão

2021

BEATRIZ DE BRIDA

**A SUBVERSÃO DA IMAGEM DA BRUXA
NO IMAGINÁRIO COLETIVO PELA INQUISIÇÃO:
CASO URSULA KEMPE**

Tubarão, 22 de novembro de 2021.

Dra. Heloisa Juncklaus Preis Moraes (Orientadora)
Universidade do Sul de Santa Catarina

Dr. Fábio José Rauen (Avaliador)
Universidade do Sul de Santa Catarina

Dra. Luiza Liene Bressan da Costa (Avaliadora)
Centro Universitário Barriga Verde

Às bruxas.

AGRADECIMENTOS

À minha família, a de sangue e a de espírito.

“Por Deus, se mulheres tivessem escrito histórias
Como fizeram os clérigos em seus oratórios
Teriam atribuído aos homens mais maldade
Do que poderia remediar toda a raça de Adão” (Chaucer).

RESUMO

O presente trabalho procura analisar a subversão da imagem da bruxa pela Inquisição por meio do estudo do caso de Ursula Kempe, acusada e julgada por bruxaria em 1582, em St. Osyth, no condado de Essex, Inglaterra. O modo como essa transição de imagem acontece no imaginário coletivo, sendo ressignificada, norteia o trabalho. Para cumprir nosso objetivo, mobilizamos uma pesquisa qualitativa e de caráter bibliográfico, fundamentando-se em livros e artigos sobre a temática e estudos de gênero. Para a análise, usamos a hermenêutica simbólica. Ao fim da trajetória, podemos vislumbrar como a imagem de Ursula é modificada e negativada pela Inquisição, em uma ocorrência que reincide na história.

Palavras-chave: Bruxa. Imaginário. Inquisição.

ABSTRACT

The present work pursues to analyze the subversion of the witch image by the Inquisition through the study of the case of Ursula Kempe, accused and judged for witchcraft in 1582, in St. Osyth, Essex County, England. The way in which this image's transition takes place in the collective imagination, being re-signified, guides the work. To fulfill our goal, we mobilized a qualitative and bibliographical research, based on books and articles on the subject and gender studies. For the analysis, we used symbolic hermeneutics. At the end of the trajectory, we can get a glimpse of how Ursula's image is modified and turned negative by the Inquisition, in an occurrence that reiterates in history.

Keywords: Witch. Imaginary. Inquisition.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	O IMAGINÁRIO E A HERMENÊUTICA SIMBÓLICA.....	11
3	SOCIEDADES MATRILINEARES: A PRIMEIRA IMAGEM DA BRUXA	14
4	SOCIEDADES PATRIARCAIS: INQUISIÇÃO E CAÇA AS BRUXAS.....	18
5	A SUBVERSÃO DA IMAGEM DE URSULA KEMPE.....	24
5.1	O CONDADO DAS BRUXAS	24
5.2	URSULA KEMPE.....	28
6	CONCLUSÃO.....	41
	REFERÊNCIAS	43

1 INTRODUÇÃO

As caças às bruxas, projetadas na Inquisição pelas Igrejas dominantes dos períodos em que ocorreram, oficialmente se estenderam do século XV até meados do século XVII. Extraoficialmente, estenderam-se até os dias de hoje sob múltiplas facetas, preservando o aspecto no qual se alicerçaram: a perseguição ao gênero feminino. Frente à contextualização histórica, os papéis atribuídos as mulheres dependiam da cosmovisão patriarcal imperante.

O componente no qual se sustenta esse trabalho é a modificação que a imagem da bruxa sofreu sob o jugo da Inquisição no imaginário coletivo durante esse período supracitado, por meio do estudo do caso de Ursula Kempe (adaptado do inglês arcaico *Ursley*). Em 1582, no condado de Essex na Inglaterra, ela trabalhava como parteira e herbalista na região de St. Osyth, quando foi acusada de bruxaria, considerada culpada e enforcada.

Nosso interesse reside na imagem elaborada de Ursula antes e depois das acusações, mais especificamente e, especialmente, como essa imagem transitou de um polo relativamente positivo de construção imagética a um polo negativo. Nesse percurso, símbolos e características da mulher-bruxa ganham e perdem força de inscrição na imagem dessa mulher, e recorreremos a eles para analisar como se deu a subversão nos âmbitos mental, social, cultural e histórico.

O presente trabalho baseia-se na hermenêutica simbólica, ferramenta de investigação do Imaginário de Gilbert Durand (2012), norteado por teorias de gênero de autoras como Françoise d'Eaubonne (1977), Margarita Pisano (2017) e o autor Christophe Darmangeat (2010). No que tange à Inquisição e à caça às bruxas, nos apoiamos principalmente em Silvia Federici (2019), que contribui com uma visão feminista sobre a temática. Também empregamos os autores Jeffrey B. Russel e Brooks Alexander (2019) para a seleção de informações sobre seu contexto histórico e social. Por fim, usamos também o trabalho de Barbara Ehrenreich e Deirde English (1972), que se debruçam sobre a função da bruxa como parteira e curandeira nos tempos antigos.

Para a coleta de dados referentes a Ursula Kempe, tomamos os panfletos sobre seu julgamento organizados por Brian Darcy e assinados por Thomas Dawson: *A True and Just Recorde, of the Information, Examination and Confession of all the Witches*; e dois livros sobre bruxas da Inglaterra que dedicam algumas páginas a história de Kempe: *Reading Witchcraft: Stories of Early English Witches*, de Marion Gibson, e *Cunning Folk and Familiar Spirits: Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*, de Emma

Wilby. A partir de artigos de revistas científicas, nos aprofundamos na história de Kempe e das bruxas em Essex e na Inglaterra em geral.

Destacamos que as investigações promovidas pelos autores citados sobre Ursula Kempe não se estendem além de uma descrição e investigação superficial do caso, se firmando em abordagens psicológicas e antropológicas. Procuramos trazer na nossa análise o funcionamento do imaginário, estreitando a temática para o trânsito na imagem do nosso objeto de estudo, ou seja, como se deu e os condicionantes prévios para tal movimento simbólico. Somados às contribuições bibliográficas, pretendemos vislumbrar os aspectos que licenciaram a perseguição das mulheres cuja elaboração e subversão de imagem harmoniza com a de Ursula Kempe, que se repetem ao longo da história reincidindo as mesmas características e finais trágicos, o que a perspectiva do imaginário, em sua concepção, trata como recorrência simbólica. Analisaremos os símbolos associados à primeira imagem da bruxa, a curandeira, benzedeira, xamã, e a segunda, a bruxa cristã, demoníaca, animalesca, má. Eles se inserem na dualidade luz e sombra, traduzida nas estruturas de sensibilidade do imaginário, os regimes diurno e noturno.

Segue o percurso de seis capítulos que constitui esse trabalho de conclusão de curso, inclusas a introdução e a conclusão. No segundo capítulo, conceituamos a teoria do imaginário, suas estruturas de sensibilidade e a hermenêutica simbólica. Em seguida, contextualizamos historicamente a primeira imagem do que viria a ser chamado de bruxa, retornando a elementos de sociedades matrilineares arcaicas. No quarto capítulo, discorremos sobre como as sociedades patriarcais se assentaram e preconceberam a caça às bruxas, desembocando na Inquisição. No quinto capítulo, ambientamos primeiramente o caso de Ursula Kempe, expondo o papel da localização geográfica de Essex e da Inglaterra na concepção da imagem da bruxa. Por fim, analisamos a história de Ursula Kempe e a subversão de sua imagem no imaginário, conferindo a hipótese de uma ressignificação simbólica.

2 O IMAGINÁRIO E A HERMENÊUTICA SIMBÓLICA

Segundo Almeida e Ferreira-Santos (2020), quando lidamos com a trajetividade de um símbolo ou imagem entre dois polos, o imaginário reclama local central no processo. Logo, a teoria basilar desse trabalho é o imaginário proposto por Gilbert Durand. Ele é definido por Durand (2012, p. 18) como “o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*”. A formação de imagens é condição inerente do homem e perpassa toda a evolução da humanidade. Ela comporta múltiplas significações, reunindo as subjetividades e vontades do meio onde transita. Quanto mais tempo uma imagem permanece presente no imaginário social de uma cultura, perseverando através dos anos, mais sua simbologia se estabiliza. Isso não significa que ela continua a mesma; ela vai se atualizando e se ressignificando, ganhando ou perdendo força, interrompendo ou retomando significâncias. Sua essência, porém, pode ser sentida por meio da força de sua perenidade. É levando em conta a repetição de certas imagens e conjunturas imagéticas, sua reformulação constante, que podemos interpretar e entender os sentidos mobilizados. A recorrência simbólica de subversões como a do caso de Ursula Kempe pela Igreja Católica garantiu a difusão cultural da combinação mulher-bruxa, binômio que segue indissociável até hoje, atestando a força de seu funcionamento e pregnância simbólica na sociedade. Almeida e Ferreira-Santos (2020, p. 76) atestam que “isso significa que, embora as culturas apresentem diversas roupagens, em profundidade mantêm as bases de produção de símbolos, sentidos e imagens”.

Durand dispõe essas imagens em dois regimes que se opõe em luz e sombras, intitulos de diurno e noturno, fundamentando-se na reflexologia, na tecnologia e na sociologia (DURAND, 2012, p. 57). Para o pesquisador, a imaginação está atrelada intimamente ao postural do corpo, existindo uma “estreita concomitância entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas” (2012, p. 51). Logo, os temas dos regimes correspondem a gestos constitutivos de reflexos posturais.

O Regime Diurno tem a ver com a dominante postural, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação; o Regime Noturno subdivide-se nas dominantes digestiva e cíclica, a primeira subsumindo as técnicas do continente e do hábitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarca! e alimentadora, a segunda agrupando as técnicas do ciclo, do calendário agrícola e da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos. (DURAND, 2012, p. 58).

O regime diurno reflete o que Durand considera princípios constitutivos da imaginação: a figuração de um mal e simbolização de uma angústia para, mais tarde, dominá-las (2012, p. 123). Repousa sobre noções de luz e antítese, evocando ideias ascensionais, heroicas, bélicas e de separação. O simbolismo desse regime projeta a fuga do tempo, prevalência heroica sobre o destino e a mortalidade. Coloca-se em oposição às trevas do regime noturno, é “pensamento contra o semantismo das trevas, da animalidade ou da queda, ou seja, contra Cronos, o tempo mortal” (DURAND, 2012, p. 188). Conota uma recuperação do perdido, seja através de uma ascensão que supera o tempo, de uma figuração do divino como Deus-Pai, o grande-macho, ou das posições mágicas de rei, padre e guerreiro. Logo, é “contra as faces do tempo confrontadas com o imaginário num hiperbólico pesadelo que o Regime Diurno restabelece, pela espada e pelas purificações, o reino dos pensamentos transcendententes” (DURAND, 2012, p. 180).

O regime noturno reclama como representativa a noite, os atos de união harmoniosa de opostos, conversão e eufemismo. Aparece o processo de dupla negação, na empresa de dobrar manifestações do tempo como a morte. As imagens que evocam a finitude sofrem inversão e eufemização. Eufemiza-se o terror ao transmutá-lo em simples medos carnis e eróticos, invertendo os valores simbólicos. O processo “constitui uma transmutação dos valores: eu ato o atador, mato a morte, utilizo as próprias armas do adversário” (DURAND, 2012, p. 204). Aproxima-se das ideias de queda, engolimento, escuridão e ciclicidade. As deusas substituem o Deus-Pai masculino, porém, seu caráter sexual é transfigurado em um aspecto materno, embora ainda sejam ligadas a uma feminilidade agressiva que se busca exorcizar, exorcismo refletido na metamorfose da Grande Mãe em uma submissa Virgem Maria.

Diante das faces do tempo, desenha-se, assim, uma outra atitude imaginativa, consistindo em captar as forças vitais do devir, em exorcizar os ídolos mortíferos de Cronos, em transmutá-los em talismãs benéficos e, por fim, em incorporar na inelutável mobilidade do tempo as seguras figuras ele constantes, de ciclos que no próprio seio do devir parecem cumprir um desígnio eterno. (DURAND, 2012, p. 193)

Dentro desses regimes, a imagem executa um papel efetivo nas motivações psicológicas e culturais (DURAND, 2012, p. 24). Existem ferramentas específicas para identificarmos, investigarmos e entendermos os símbolos e imagens inscritas em cada recorte de espaço e tempo histórico. Cada uma provém de uma compreensão do que é e como funciona o imaginário. O vínculo da imagem com as relações sociais e seu movimento, decorrente delas, é campo de estudo da hermenêutica simbólica, metodologia que direciona nosso trabalho.

A hermenêutica em si é um “ramo da filosofia que se ocupa da interpretação de textos e discursos, a hermenêutica, sob a égide de Hermes, deus da comunicação, busca compreender, interpretar, traduzir o sentido de uma obra” (ALMEIDA; FERREIRA-SANTOS 2020, p. 109). É fundamentada na noção de Friedrich Schleiermacher de que para compreender o todo precisamos compreender suas partes, e vice-versa. Os símbolos e eventos não agem isoladamente, mas como constituintes de uma totalidade maior. Em suma, consiste em um modo de interpretação que analisa a relação simbólica do sujeito com o meio, saindo da perspectiva individual do homem ao cultural, que forma sua individualidade. Logo, o arcabouço teórico dessa ferramenta migra entre antropologia, psicologia e filosofia (QUEIROZ, 2016, p. 37). Além disso, aproxima-se das contribuições de E. Cassirer, E. Husserl e Ricoeur (GOMES; SILVA, 2013) que participaram da construção da hermenêutica simbólica. É de Cassirer a noção de universo simbólico criado pelo homem, e de Husserl a proposta de “voltar as coisas mesmas”. Já Ricoeur vincula interpretação e símbolo como correlativos.

Para o pesquisador, o imaginário se coloca como área exploratória, em que o estudo é empírico, fundamentado nas expressões humanas, subjetivas. A teoria não é simplesmente a solução dos problemas, mas a explicitação desses problemas (ALMEIDA; FERREIRA-SANTOS, 2020, p. 184). Pensando nisso, eles destacam que “[...] toda reflexão e pesquisa, numa perspectiva antropológica, sobre um grupo cultural e suas manifestações simbólicas, afetuais, político-sociais e econômicas pressupõem uma jornada interpretativa” (2020, p. 46). Essa jornada pressupõe abandonar o que se sabe previamente (fenomenologia) e buscar o sentido (hermenêutica) no objeto de estudo. Por fim, os pesquisadores também colocam o símbolo na trajetória de pesquisa como algo que dialoga como o momento existencial do hermeneuta (2020, p. 124). Logo, o presente trabalho é profundamente influenciado pela circunstância social atual, que dialoga com o período em questão, perpassado pelo feminicídio.

Levando em conta o papel do imaginário como organizador e significador do real, nossa tentativa de compreender a transição da imagem no pensamento coletivo parte das situações reais da Inquisição e os símbolos que as regem, buscando nas narrativas documentais ou individuais simbologias que nos permitam compreender o processo de subversão da imagem da mulher acusada, e como essa subversão conversa com outros deslocamentos similares e recorrentes.

3 SOCIEDADES MATRILINEARES: A PRIMEIRA IMAGEM DA BRUXA

No princípio, a mulher é tudo. É assim que Michelet (1992) descreve o papel do feminino nos primórdios da humanidade, antes que o sistema patriarcal estabelecesse como única realidade concebível. Segundo Darmangeat (2010, p. 9), as questões feministas e marxistas evocadas nos anos 1970 suscitaram discussões sobre a pré-história e a suposta existência de um sistema matriarcal em meio a uma maioria esmagadora de sociedades primitivas chefiadas pelo patriarcado. Nessas sociedades cujo estilo de vida era voltado à agricultura e, em consequência, à natureza, o funcionamento do universo constituía-se um mistério, do qual faziam parte os corpos femininos.

Com base nas conclusões de D'Eaubonne sobre o assunto, trabalhamos com a conceituação dessas sociedades como matrilineares ou matrifocais, visto que:

Seria impróprio qualificar todas essas sociedades de matriarcados. Este termo, no sentido estrito, significa “poder das mulheres” Ora, em nenhuma sociedade conhecida, as mulheres detém o poder, ou seja, o poder sobre os homens – enquanto nos patriarcados, os homens detém muito bem o poder sobre as mulheres. (D’EAUBONNE, 1997, p. 23).

Essa ascendência da fêmea não se dava por meio de uma supremacia sobre o sexo oposto, e sim pela mescla de elementos sobrenaturais e conexões com a terra que presidiam a aura que as envolvia, na perspectiva masculina.

Como expressado, a agricultura era vital para a subsistência do homem primitivo. A relação de intimidade e dependência da humanidade com a natureza nesses períodos destacava a proximidade maior do feminino com certos fenômenos. Essa proximidade se refletiu simbolicamente na arte: as partes do corpo da mulher relacionadas à concepção e à maternidade, como os seios (amamentação) e a vagina (parto), apareciam recorrentemente nas pinturas e esculturas. A sinonímia entre maternidade e terra se dissemina nesse período. Durand realça o vínculo desses ídolos primitivos ao leite, inspirando o aspecto maternal.

Essas imagens lactiformes encontram-se nos cultos primitivos da Grande Deusa, especialmente nas estatuetas paleolíticas de que os seios hipertrofiados sugerem a abundância alimentar. A genitrix faz, de resto, muitas vezes o gesto de mostrar, oferecer e apertar os seios, e freqüentemente a Grande Mãe é polimasta, tal como a Diana de Éfeso. (DURAND, 2012, p. 259)

A forma uterina também é um símbolo presente, em maioria dentro de cavernas, que por si só eram consideradas sagradas pela abertura escura e arredondada. Adentrar a sua parte interna, para os povos pré-históricos, só ocorria para realização de rituais sagrados. Esses eram relativos ao nascimento e à morte, expressando a saída da realidade cotidiana para encontrar uma natureza mais profunda. Os povos celtas, mais tarde, relegaram essa representação do útero ao caldeirão, e outros recipientes típicos de transformação, como urnas. Todos são associados ao princípio e ao sagrado feminino. Infere-se que “em todas as culturas os homens imaginaram uma Grande Mãe, uma mulher materna para a qual regressam os desejos da humanidade. A Grande Mãe é seguramente a entidade religiosa e psicológica mais universal” (DURAND, 2012, p. 235).

Na escultura do período paleolítico, a mulher era um tema recorrente (Vênus de Willendorf, Laussel, etc), representadas com seios fartos, quadris largos e a vagina bem delineada; eram a materialização da “Grande Mãe”. Há indicações de que além da feiura dessas esculturas como objeto de culto, havia concomitante mistérios femininos. A mulher representava a imortalidade, os mistérios da geração da vida e o poder Mágico. (TORRIGO apud MURRAY, 2003, p. 9).

A imagem da Grande Mãe inspira fartura, abundância, amor infinito, nutrição. A própria natureza é simbólica – seus ciclos também ocorrem dentro de nós (simbolicamente), inclusive como constituinte da concepção de imaginário, como vimos. Ciclos que caminham entre dois opostos, a criação e a destruição. Essa natureza cíclica encontra paralelismo na lua, que está conectada à feminilidade (DURAND, 2012, p. 102). O lunar também projeta significâncias de morte e tempo, o temor do fim e o eterno retorno, emblemáticos do regime noturno. Concomitantemente, a “divindade lunar é sempre ao mesmo tempo divindade da vegetação, da terra, do nascimento e dos mortos. É por isso que a deusa lua brasileira, como Osíris, Sin, Dioniso, Anaitis e Ishtar, é chamada mãe das ervas” (DURAND, 2012, p. 297). As etapas da lua se interpenetram às etapas da frutificação e vegetação, e a sincronia entre o ritmo da menstruação da mulher e o ciclo da lua devia parecer, conforme Harding (1953, p. 63 apud DURAND 2012, p. 103), prova de que existia um laço misterioso entre os dois.

Dessa forma a mulher, inserida nessa imagem, abrangia dentro de si a simbologia do que era insólito e abismal e operava dentro dessas características. Especula-se que os homens ainda não tinham consciência de seu papel na concepção. O sexo oposto era responsável pela gênese da existência, carregando-a na barriga durante meses e mediando o contato entre o divino e o humano através do parto. A fertilidade associava-as novamente à terra: a terra também abrigava vida em seu interior, crescendo e se desenvolvendo com o passar das estações,

fecundando e irrompendo na superfície e, após o fim, retornando a ela. As plantações se renovavam, atingiam seu auge e pereciam, assim como os filhos gerados. Então, a imagem da Grande Mãe abarcava a doença e a cura. Ela dá e retira, cria e destrói. Irrompe dela a bestialidade das deusas fatais, associando-a aos animais, ferocidade que precisa ser reprimida pelo patriarcado.

Na iconografia, a relação da deusa lua com os animais é tripla: ela é hóstia despedaçada pelas feras, ou pelo contrário é a domadora, a encantadora ou a caçadora escoltada por cães, como Hécate, Diana, Ártemis. A árvore lunar, o caduceu, é flanqueada por animais que a guardam ou atacam, não se percebe bem, de tal modo uma grande ambivalência é tolerada pela mitologia cíclica. Enfim, a luta pode assumir ela própria, por substituição do sentido passivo pelo ativo, o aspecto animal: Ártemis torna-se urso ou veado, Hécate cão tricéfalo, Ísis a vaca Hator, Osíris o boi Ápis e Cibele a leoa. (DURAND, 2012, p. 312).

A fecundidade da mulher encerrava em si o poder sobre o início e o fim, angariando terror e adoração simultaneamente. A morte vinha com incerteza quanto a seus limites. O que acontecia com aquele corpo, que se decompunha e se desfazia em pó? Rituais redigidos pelos primeiros povoamentos flertavam com a ideia de renascimento, enigmas impenetráveis possivelmente desvendados pelas manipuladoras dos fenômenos dos quais essas indagações se desprendiam. Conforme D'Eaubonne (1997, p. 24), “a incerteza de uma possível ressurreição devida aos ritos de colocação na terra, em paralelo com o poder sobre a fertilidade, completou as possibilidades de uma suposta deferência do homem a sua misteriosa e poderosa companheira”.

A descoberta que fundamentou o patriarcado, conjectura D'Eaubonne (1997), foi a do papel do homem na procriação. Com a quebra da imagem da Grande Mãe, a detentora do poder absoluto sobre a concepção, a centralidade se desloca para o Pai, que é agressivo e forte, o caçador dos animais, o dono da ação. Ele é o elemento ativo, aquele que introduz a semente no solo. A fêmea é passiva, recebedora, frágil. Não se sabe ao certo como se deu ou em que momento exato, mas essas sociedades matrilineares deslocaram-se ao patriarcado. Contudo, a associação da mulher com a magia e o desconhecido persistiu, assim como seu vínculo com a natureza e com os ciclos fisiológicos. Esses conhecimentos, no entanto, não mais pertenciam somente a um gênero. Agora, o mistério indefinido que circundava a figura feminina poderia ser desvendado e, posteriormente, capturado e moldado. A natureza poderia ser racionalizada pelo homem.

Não resta dúvida de que nas épocas mais remotas da história do homem a força mágica e misteriosa da fêmea era tão maravilhosa quanto o próprio universo; e isto atribuiu à

mulher um poder prodigioso, poder este que tem sido uma das maiores preocupações da parte masculina da população — como quebrá-lo, controlá-lo e usá-lo para seus próprios fins. (CAMPBELL apud CIVITA, 1997, p. 11).

Embora não houvesse conceitos linguísticos como os de hoje para exprimir a imagem que se formara das mulheres nessas sociedades, ela reunia os atributos que seriam, mais tarde, retomados para definir o que era uma bruxa.

4 SOCIEDADES PATRIARCAIS: INQUISIÇÃO E CAÇA ÀS BRUXAS

A natureza, antes análoga à magia, passou por um processo de racionalização explicado pela misoginia e o patriarcado. O conceito de magia se alterou em cada contexto histórico em que estava inserido - mas jamais foi esquecido ou apagado. Sua historicidade, como vimos, relaciona-se ao feminino. Sua expurgação era parte da lapidação de uma nova sociedade em que as mulheres não possuíam poder algum. Essa lapidação se deu de diversas maneiras, que esmiuçaremos a seguir.

A “racionalização” do mundo natural – condição de uma disciplina de trabalho mais organizada e da revolução científica – passava pela destruição da “bruxa”. Até mesmo as indescritíveis torturas a que as mulheres acusadas foram submetidas adquirem significado diferente se as concebemos como forma de exorcismo contra seus poderes. (FEDERICI, 2019, p. 67).

Para Platão (apud PELUSO, 2015), o uso dos símbolos se dá nos momentos em que a razão não é o suficiente para compreender a realidade. Desse modo, a vida, a morte, os fenômenos naturais, as doenças, as curas, eram símbolos da magia. E Deus, o diabo e a bruxa, formas simbólicas de interpretar uma realidade sólida. Ao decorrer do tempo, o homem reclamou lugar de soberania sobre o restante do corpo social, soberania que se traduzia no controle de todas as áreas legitimadas como importantes: do trabalho, da economia, da cultura, das expressões de identidade, dos espaços de atuação e do imaginário coletivo.

Para Pisano (2017, p. 10), a obsessão recorrente do homem é construir uma cultura e sociedade como locais para a utilização do poder e, para cumprir esse objetivo, “conta com a ressonância ideológica no imaginário coletivo e com o medo do poder e da sua moral castigadora” (p. 12).

A masculinidade como macrossistema segue sendo o que gera, produz e define o que é conhecimento válido e o que não é, mesmo que permita a participação de mulheres nele. Segue sendo a estrutura patriarcal a que legitima ou deslegitima as mulheres que colaboram com ele, tanto na ciência, na literatura, na filosofia, na economia, como nos demais campos. (PISANO, 2017, p. 8).

A manutenção desse domínio precisava combater, sempre, a antiga visão matrilinear de um feminino poderoso. E deveria assegurar que se compreendia e controlava situações incompreensíveis para a época, mantendo os homens como possuidores do significado verdadeiro de todas as coisas. Por intermédio das religiões, as mentalidades

necessárias para continuidade do patriarcado foram disseminadas e firmadas. Segundo Alexander e Russel (2019, p. 146), a tradição judaico-cristã, implementando um monoteísmo centrado na figura do Deus-Pai, expulsou o princípio feminino da divindade. Situada fora da sacralidade, relegou-se a mulher posições sociais específicas como forma de inferiorização sistemática. A normatização e padronização dessas funções sociais para homens e para mulheres foi crucial para cimentar o sistema patriarcal. De acordo com Pisano (2017, p. 3), “essa constituição de espaços do feminino e do masculino, tão profundamente arraigada, é por onde circula essa perfeita carruagem do mito e que faz possível transpassar a ideia de inferioridade no tempo e na consciência das mulheres”.

A caça às bruxas emerge então como instrumento disciplinador (FEDERICI, 2019, p. 115), vinculada ao momento histórico de superação da Idade Média e início do Renascimento. Muitos creditam erroneamente a caça às bruxas ao período medieval. Tratou-se, no entanto, de um processo gradual. Da Alta à Baixa Idade Média, as leis adotaram punições mais rigorosas para bruxaria e idolatria (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 87). A Renascença, conhecida por aspirar superar a rusticidade e a ignorância do medievo, foi a era em que essa violência atingiu seu pico.

A crescente severidade da teoria legal igualava-se à cada vez maior crueldade da prática legal. Cada nova prova pretensamente irrefutável de crime de bruxaria e cada condenação do réu justificavam medidas mais implacáveis, incluindo a tortura, que, por sua vez, produzia mais confissões; as confissões produziam mais condenações e, assim, crença e repressão iam se alimentando uma à outra. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 95).

Inscrita na mentalidade judaico-cristã, a Inquisição agiu em defesa da moral e leis arquitetadas pela Igreja, para que certos comportamentos divergentes e ocupações em espaços diferentes dos estimados fossem refreados. As perseguições atingiam também outros grupos sociais marginalizados além das mulheres, grupos que expressassem idiossincrasias que ressoavam o que se entendia como heresia ou blasfêmia.

A filosofia escolástica e a teologia que dominaram a Europa a partir do século XII, embora trouxessem poucos elementos novos para o conceito de bruxaria, refinaram os detalhes, estabeleceram razões fundamentais e forneceram uma coerente e competente estrutura intelectual na qual os caçadores de bruxas podiam se apoiar para justificar suas ideias. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 87).

No século XIII a Inquisição, também chamada de Tribunal do Santo Ofício, já era um sistema jurídico e funcionava constitucionalmente. Sua função consistia em suprimir

quaisquer subversões da estrutura social ortodoxa vigente. Percebe-se que a ideia da centralidade absolutista da Igreja Católica Romana na sociedade sobrevivera, resíduo da Idade Média que perdurava no período renascentista. A legitimidade do Tribunal residia em sua autoridade espiritual: detentores da verdade sobre o mundo e das vontades de Deus, cabia aos membros da Igreja expurgarem as ameaças implantadas pelo diabo para afastar a humanidade da fé católica. A divindade outorgava as práticas utilizadas de punição dos hereges, que se baseavam na apreensão, interrogação, tortura e a morte dos que se opusessem as normas correntes (ALEXANDER; RUSSEL, 2019).

O Santo Ofício nasceu da necessidade de reformar, de restabelecer a ordem e de mantê-la, da necessidade de reafirmar a certeza. O conceito de ordem implicava na ausência de fermentações de ideias que pudessem sugerir revisões do pensamento e dos comportamentos, na eliminação das áreas conflitais na inexistência de elementos que pudessem solapar as estruturas estabelecidas. (SIQUEIRA, 2015, p. 125)

Muitos pesquisadores se debruçaram sobre a Caça às Bruxas e a Inquisição na busca por motivos que engendraram esse fenômeno, sem conclusões efetivas. A amplitude e multiplicidade de causas não se estratificam, ramificando-se em galhos que atravessam os séculos e perduram sob diferentes conceituações. A caça às bruxas impulsionada pela Inquisição requer, conforme Federici (2019, p. 52), uma explicação multicausal.

O cenário da Europa no período elencava uma epidemia de fome, doenças, guerras e conflitos locais, propulsando uma crise econômica e social intensa. A Peste Negra exterminara milhões e aumentara exponencialmente o temor do povo, já apreensivo diante de tantas mudanças de credos e regimes. O terror que assolava o mundo enfraqueceu momentaneamente o poder da Igreja, que perdia fiéis para a mentalidade de desesperança. No quadro de exageros de comportamento da Igreja Católica, o movimento da Reforma Protestante surgiu no século XVI para retificá-los, propondo uma retomada da vida como era no cristianismo primevo, na época dos apóstolos e do início da igreja (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 104). O protestantismo ganhou muitos adeptos, mas não esqueceu da crença em bruxaria, e os protestantes também perseguiram as bruxas como os católicos.

As variações de tempo e região eram grandes, mas, em geral, os protestantes parecem não ter se beneficiado do fato de não ser diretamente afetados pela influência do *Malleus Maleficarum* e da bula de Inocêncio VIII. Esses documentos baseavam-se em uma longa tradição de crença em bruxas que os protestantes aceitavam tão plenamente quanto os católicos. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 105).

As lendas e o folclore popular sobre a bruxaria se alastravam com a vigência de crises, a necessidade de culpabilização emergindo, e demonstravam o medo que o povo sentia dos feiticeiros, mas também certa consciência do poder que possuíam (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 65). Logo, os mecanismos de controle que a Igreja Católica Romana exercia se fortaleceram, delineados por violência, incriminando o diabo pela crescente onda de mortalidade e malefícios, que supostamente ambicionavam aniquilar a doutrina católica.

Por conseguinte, especula-se que a caça resultou de uma procura por bodes expiatórios, alvos nos quais depositar o ódio e terror acumulados pela crise geral. De acordo com Deirdre English e Barbara Ehrenreich (1972, p. 10), 85% dos executados pela Inquisição eram do sexo feminino. As mulheres viviam à sombra da culpa original de Eva, tal como enredada no Gênesis. A elas se atribuíam maldade inerente, sensualidade, inferioridade e fraqueza. A maioria das culturas, como vimos, cedera ao sistema patriarcal, mas em seus seios perseveravam os mistérios arcaicos conjurados pela matrilinearidade. No entanto, sendo desenhadas como criaturas frágeis e vulneráveis, como instigavam tanto pavor nas autoridades de fé e, paulatinamente, em toda uma sociedade histórica mediante seu poder? Que ameaça ou obstáculo representavam a Igreja e ao Estado para que se dedicasse tanto empenho em eliminá-las?

O homem procurou um responsável para o sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher. [...] Assim, o medo da mulher não é uma invenção dos ascetas cristãos. Mas é verdade que o cristianismo muito cedo o integrou e em seguida agitou esse espantinho até o limiar do século XX. (DELUMEAU, 1999, p. 314).

Já evidenciamos que o enfoque da Igreja era a reafirmação de sua soberania perante uma comunidade descrente. No entanto, quando se refere ao tratamento das mulheres, o evento não é ocasional, é estrutural e estruturante. O discurso judaico-cristão, pregador da submissão e fragilidade feminina, predominava. E, com a Igreja atuante ativa sobre o imaginário coletivo, essa era a visão que imperava. A caça às bruxas irrompeu de um meio construído sobre solo misógino: uma extensa tradição que inferiorizava a mulher e suas posições, muito além do âmbito religioso. Conforme Alexander e Russel (2019, p. 146), “o terror das mulheres, a crença em que realizam atos sombrios e misteriosos, é um fenômeno antigo e quase universal que cerca os homens, e deve, pois, ser entendido em termos de história do inconsciente masculino”.

Sobre a transição de imagem da mulher para uma polaridade intrinsecamente negativa como resultado da cosmovisão misógina masculina, Alexander e Russel (2019, p. 145) evidenciam:

As mulheres passaram a representar a tentação dos homens. Homens que faziam funcionar as engrenagens do Estado, da religião e do saber; homens cujas almas eram, na prática – senão também na teoria –, mais importantes. De modo geral, a teologia e a tradição cristãs mantiveram essa misoginia dentro de certos limites, mas, por vezes, ela explodiu em crueldade.

A literatura outorgada pela Igreja tem estreita ligação com a bruxa que povoava o imaginário popular, e com o ataque a bruxaria. O Papa Inocêncio VIII publicou a bula *Summis Desiderantes Affectibus* no século XV, um documento sobre bruxaria que abriu o caminho para práticas inquisitoriais mais severas. Mais tarde, ele inspirou outras obras. Com a benção do papa, o livro “O Martelo das Feiticeiras” foi publicado em 1486 por Heinrich Kraemer e James Sprenger. Ele se tornou o manual mais influente na identificação e punição das bruxas. Foi decisivo para estabelecer as características da bruxa concebida pelo cristianismo – a que voava em vassouras, tinha marcas e verrugas, era rabugenta e dançava nua com o diabo. Ele também ressaltava que a maioria das bruxas eram mulheres por sua natureza inferior (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 123).

Segundo o *Malleus*, os quatro pontos essenciais da bruxaria eram a renúncia da fé católica, a devoção integral (corpo e alma) ao serviço do Mal, o sacrifício de crianças não batizadas e a prática de orgias que incluíam relações sexuais com o Diabo. Além disso, declarava ser típico das bruxas mudar de forma física, voar, profanar os sacramentos cristãos e fabricar unguentos mágicos. A razão pela qual a bruxaria era praticada predominantemente por mulheres, asseverou Institoris, é que elas são mais estúpidas, volúveis, levianas, mais frágeis e mais carnavais do que os homens. Todos os devotos da bruxaria, homens e mulheres, deveriam ser acusados, detidos, sentenciados e executados. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 102).

Os Inquisidores procediam após denúncias ou boatos, operando com interrogatórios permeados de tortura e ameaça para conseguir uma confissão. Assim, prosseguiam em busca de cúmplices ou mesmo de novas bruxas. Dependendo do caso, os acusados eram inocentados, banidos, presos ou mortos. As confissões obtidas reforçavam a credibilidade dos inquisidores, a crença de que as bruxas existiam, e que a imagem moldada pela Igreja era real.

Os inquisidores estavam instruídos sobre o que procurar, e por meio de interrogatórios, ameaças e tortura eram geralmente capazes de descobrir bruxaria onde quer que existisse, e onde quer que não. Cada condenação cristalizava a imagem da bruxa mais concretamente na consciência popular e estabelecia mais um precedente para as gerações de futuros inquisidores. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 91).

A punição se dava publicamente, como forma de intimidação e de catarse coletiva. Aquele era o fim da mulher subversiva, alertava-se a outras mulheres. O bem, o homem, a

sociedade patriarcal, prevalecia sobre o mal. O povo estava protegido e dependia da Igreja para sua segurança.

5 A SUBVERSÃO DA IMAGEM DE URSULA KEMPE

5.1 O CONDADO DAS BRUXAS

Com o início da era renascentista, o feudalismo encontrou seu fim na sociedade europeia. Perseverava, no repertório do *folk people*, os moradores do campo, as crenças do medievo em antigas divindades pagãs, intimamente relacionadas ao contexto agrícola em que viviam. A associação entre a mulher e a natureza também persistia, retomando os ideais das sociedades matrilineares. Por consequência, a caça às bruxas acentuou-se em cenários rurais, principalmente em vilas de população reduzida.

Alguns fatores asseguraram a potência da caça nesses lugares:

A perseguição foi mais severa nas áreas onde esses conflitos vinculavam-se a fortes antagonismos sociais; onde calamidades como a peste, a fome e as intempéries climáticas agravavam as tensões sociais; e onde uma longa tradição de julgamentos por heresia havia criado as bases para a repressão judicial da bruxaria. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 105).

Uma série de modificações ocorria no campo da religião: no chamado início da era moderna britânica, a Inglaterra corta relações com Roma e, por conseguinte, com a Igreja Católica Romana. Estabeleceu-se a Igreja da Inglaterra e o Protestantismo se disseminou entre o povo, que recebeu as novidades espirituais com curiosidade e excitação. A bíblia foi traduzida para o inglês, e também a literatura eclesiástica sobre os malefícios da bruxaria começou a circular para além dos países de origem. Circulavam também panfletos nos quais transcreviam-se as histórias de bruxaria, incluindo as confissões das acusadas e ilustrações referentes às narrativas, elencando símbolos recorrentes (o magistrado responsável pelo caso, os animais familiares, o diabo, as torturas e, por fim, a execução da bruxa). O *Witchcraft Act* de 1563, promulgado por lei, punia com a morte conjurações, encantamentos e bruxarias que causassem a morte ou destruição. A simbologia que orbitava em torno dos julgamentos em pequenas dependências rurais dependia das condições sociais e do imaginário local, que gradativamente inseria elementos forasteiros dentro das suas ideias preconcebidas do folclore. Os costumes e tradições se manifestavam nas diferentes fases de um julgamento de bruxa.

As variações geográficas são responsáveis por explicitar características singulares do funcionamento da caça às bruxas em diferentes localidades. Na Inglaterra, por exemplo, as bruxas eram processadas em cortes civis e, se condenadas, a punição era enforcamento; já no continente, quem cuidava dos casos de bruxaria eram geralmente tribunais eclesiásticos, que condenavam elas eram geralmente processadas por tribunais eclesiásticos e condenadas à fogueira. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 89).

Segundo os autores supracitados, em muitas dessas áreas já havia uma tradição anterior de bruxaria, aumentando a possibilidade de que as apreensões evoluíssem para uma caça às bruxas (2019, p. 152). É o caso da vila costeira St. Osyth, no Condado de Essex, Inglaterra. Antes do julgamento e execução de Ursula Kempe, outras regiões do condado haviam lidado com situações análogas no passado. O primeiro julgamento de bruxas na Inglaterra se deu em Chelmsford, vila próxima a St. Osyth. Elizabeth Francis foi acusada em 1566 de matar animais de fazenda, interferir negativamente nos processos de fermentação e colhida do leite e de matar um vizinho, tudo utilizando um familiar em forma de gato chamado satã. Mais tarde, ela o teria emprestado a Agnes Waterhouse, que o utilizou para adoecer animais e matar seu marido. Ambas foram enforcadas.

Apenas 15 anos depois, o incidente de Ursula Kempe se desenrola. Os casos mais antigos foram narrados por panfletos que compreenderam os anos de 1570 a 1609 (GIBSON, 2011). O histórico de Essex contava com os serviços posteriores de um autoproclamado “general caçador de bruxas”, Matthew Hopkins, imortalizado também em panfletos sobre seus casos subjugando bruxas. Kiel (2010, p. 6) cita o puritano inglês George Gifford, que descreveu Essex como “um condado ruim, penso que o pior na Inglaterra... Quase não existe uma cidade ou vila em todo esse condado, mas há pelo menos uma ou duas bruxas nele¹” (1983, p. 55, tradução nossa).

O primeiro estatuto contra a bruxaria na Inglaterra foi promulgado pelo Parlamento em 1542, quase no fim do reinado de Henrique VIII, mas não tardou muito em ser revogado, em 1547. Um novo estatuto foi aprovado no reinado de Elizabeth I, em 1563, determinando pena de morte para bruxas, mágicos e feiticeiros. Esses indivíduos deveriam ser processados de acordo com o direito civil, não o eclesiástico, e por essa razão as bruxas na Inglaterra eram enforcadas em vez de queimadas, como ocorria no continente. O primeiro julgamento de porte orientado pelo estatuto de 1563 teve lugar em Chelmsford, em Essex, em 1566; um julgamento que estabeleceu um lamentável precedente para casos ulteriores. Elizabeth Francis, Agnes Waterhouse e Joan, filha de Agnes, foram acusadas de bruxaria. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 118).

¹ Texto original: “A bad county, I think one of the worst in England... There is scarce any town or village in all this shire but there is one or two witches at the least in it”.

No século XVI, Essex adotou o protestantismo com fervor, mas havia uma tensão religiosa decorrente da aspiração da Igreja em extirpar quaisquer sinais restantes do catolicismo prévio e demonstrar sua soberania completa. Vide o cuidado e preocupação em ouvir as reclamações do povo e conduzir julgamentos adequados a quaisquer acusações. Os atos de bruxaria eram hierarquizados e punidos de acordo com seu nível de ameaça pelas cortes judiciais de Essex (KIEL, 2010, p. 15).

Uma série de acontecimentos se repetia nas acusações comuns do período:

Quando uma comunidade suspeitava que um de seus membros praticava bruxaria, a vítima ou as vítimas do alegado ataque de bruxaria, ou seus amigos ou parentes, iriam ao magistrado local e requisitavam uma ação. A vítima daria ao magistrado a ‘informação’ verbal compreendendo as acusações contra o suspeito, e a Justiça a registraria. Ele seria mandado ao suspeito(a) e o questionaria. A resposta do suspeito seria similarmente registrada como um ‘exame’.² (KIEL, 2010, p. 13, tradução nossa).

Os discursos estavam impregnados de imagens do acervo imaginário local, produzidas popularmente, e mergulhava também no imaginário cristão e protestante da bruxa demoníaca. “Emprestando” símbolos que trespassam diversas culturas e crenças, resultando numa versão de bruxaria que se encaixasse nos moldes globais e nas histórias circunscritas. As confissões posteriores mostram “a versão de ‘bruxaria’ que vem de outros discursos (rituais pagãos, contos de camponeses, cultura popular) deslizando para as confissões tradicionais de bruxaria (magia maligna ou *maleficium* e adoração ao demônio)³” (GIBSON, 2005, p. 34, tradução nossa). As superstições não eram apenas parte do dia a dia, mas uma verdade inegável. Os véus entre o mundo físico (de serviço, pobreza e fome) e os mundos espirituais (de entidades sobrenaturais) eram muito finos na concepção dos camponeses. Emma Wilby exemplifica o imaginário vívido da população:

Para os camponeses desse período, o mundo físico cruel e inflexível era também encantado. Poderosas forças ocultas permeavam a vida em todos os níveis. O ar fervilhava com entidades sobrenaturais invisíveis que constantemente influenciavam o mundo natural e a vida dos homens. Uma oração poderia ser respondida. Um feitiço poderia curar. Um olhar poderia matar. Um espírito ou divindade poderia estar em seu ouvido a qualquer hora do dia ou da noite – guiando sua costura, ou seu arado,

² Texto original: “When a community suspected one of its members of witchcraft, the victim or victims of the alleged witchcraft attack, or their friends or relatives, would go to the local magistrate and request action. The victim would give the magistrate a verbal ‘information’ consisting of accusations against the suspect, and the Justice would have it recorded. He would then send for the suspect and question him or her. The suspected witch’s response would be similarly recorded, as an ‘examination’.”

³ Texto original: “The version of ‘witchcraft’ which comes from other discourses (pagan rituals, folktales, popular culture) slipping into the traditional confession of witchcraft (harmful magic or *maleficium*, and devil worship.”

encantando as colheitas nos campos ou os animais nos celeiros, trazendo boa sorte e ouro, ou fazendo chover fome e doença.⁴ (2005, p. 9, tradução nossa)

As crenças tinham raízes em religiões pré-cristãs, associadas a fadas, gnomos, duendes e outros seres encantados da floresta, mais tarde transformados em demônios pelo léxico católico. O ideário animista vem de supostas tribos xamânicas indígenas nativas, embora não se seja capaz de medir até onde a sobrevivência desses ideais é verdadeira ou não. Contudo, as similaridades entre o imaginário inglês antigo e tais credos evidencia que é uma possibilidade plausível (WILBY, 2005, p. 123-163). Havia uma coletânea de rituais e simbologias que não foram tocados pela Igreja.

Com a chegada da Inquisição e a mobilização da Igreja para uniformizar as crenças religiosas, a comissão eclesiástica, em 1559, condenou o emprego de “encantos, feitiçarias, encantamentos, invocações, círculos, bruxarias, adivinhação, ou quaisquer ofícios do tipo, inventados pelo Diabo, e também é condenada qualquer aplicação de *cunning folk* para aconselhamento ou ajuda⁵” (WILBY, 2005, p. 29, tradução nossa.). A magia deixou de ser dividida entre a magia branca (boa) e a magia negra (ruim): toda prática de magia, quais fossem os fins, era considerada heresia. Todavia, inicialmente, a ambivalência da magia era reconhecida e até tolerada pelos moradores de Essex: ela podia curar ou machucar. Essa perspectiva se devia a inúmeros curandeiros e curandeiras que moravam e atuavam na região, chamados de *cunning man* ou *cunning woman*, trabalhadores mágicos aos quais se recorria quando alguém estava doente ou sofria sob o jugo de um feitiço maligno. Eles promoviam alívio dos problemas que assolavam os clientes. A comunidade aceitava e tolerava, então, certos tipos de magia (KIEL, 2010, p. 16).

Os camponeses do início da Inglaterra moderna possuíam um vasto repertório de feitiços e rituais com os quais eles podiam praticar magia de auto-ajuda, mas quando um conhecimento mais sofisticado era necessário, eles buscavam um praticante de magia. Em fontes contemporâneas esses praticantes eram referidos sob a égide de uma incrível variedade de nomes genéricos: *wise man* ou *wise woman*, *cunning man* ou *woman*, bruxa (branca ou negra), mago, feiticeiro, conjurador, encantador, mágico,

⁴ Texto original: “To the common people in this period, the harsh and unyielding physical world was also an enchanted one. Powerful occult forces permeated life at every level. The air teemed with invisible supernatural entities which constantly influenced the natural world and the lives of men. A prayer could be answered. A spell could cure. A look could kill. A spirit or deity could be at your ear at any time of the night or day - guiding your spinning-hand, or your plough-arm, charming the crops in the fields or the animals in the barns, bringing good luck and gold, or raining down famine and disease.”

⁵ Texto original: “Charms, sorceries, enchantments, invocations, circles, witchcrafts, soothsaying or any like crafts or imaginations, invented by the Devil, and also condemned any application to cunning folk for counsel and help.”

alma, negromante, necromante, vidente, benzedeiro, sonhador, cantador, adivinho, leitor de sorte, *girdle-measurers*, *incantrix* e assim continua.⁶ (WILBY, 2005, p. 26).

Conforme vimos, pequenas vilas inglesas, como Essex, figuravam cenários de pobreza e doenças. Wilby (2005, p. 8, tradução nossa) descreve a vida dos camponeses, norteados pelo trabalho agrícola:

Apenas uma minoria da população desfrutava de alguma saúde ou educação. O restante, que podemos livremente chamar de ‘os camponeses’ ou ‘os pobres’ levava uma vida rural precária imersa em e completamente dependente da natureza e dominada pela necessidade de produzir comida. A vida cotidiana era um ciclo incessante de trabalho manual duro, constantemente obscurecida pela ameaça de pobreza ou doença.⁷

Comumente relacionavam-se doenças com castigos divinos, perante escassas práticas médicas. A Igreja não provia soluções para as doenças que se alastravam. O povo, então, voltava-se para alguém que manejava os dois aspectos da doença – o físico e o espiritual –, oferecendo restauração ao corpo e a alma. Havia a possibilidade, é claro, de que a imagem de curandeira da *cunning woman* fosse subvertida a de bruxa má a qualquer momento.

5.2 URSULA KEMPE

A diferença entre uma *cunning woman* e uma bruxa era mais semântica e regional do que qualificativa. De acordo com Wilby (2005, p. 54), no início do período moderno da Inglaterra, a primeira denominação tornou-se destinada a praticante de magia reconhecida por ser totalmente boa, ou pelo menos ambivalente, enquanto a segunda, a uma mulher que possuía reputação ruim por executar magia negra. Ursula Kempe transitava entre a dubiedade e a

⁶ Texto original: “The common people of early modern Britain possessed a wide repertoire of spells and rituals with which they could practise magical self-help, but in those instances where more sophisticated magical knowledge was needed, they turned to a magical practitioner. In contemporary sources these practitioners were referred to under a wonderful variety of generic names: wise man or woman, cunning man or woman, witch (white or black), wizard, sorcerer, conjurer, charmer, magician, wight, nigromancer, necromancer, seer, blesser, dreamer, cantel, soothsayer, fortune-teller, girdle-measurer, enchanter, incantrix and so on.”

⁷ Texto original: “Only a small minority of the population enjoyed any amount of wealth or education. The remainder, whom we can loosely term ‘the common peoplefolk’ or ‘the poor’ led a rural hand-to-mouth existence immersed in and wholly dependent upon nature and dominated by the need to produce food. Daily life was an unremitting round of hard physical labour, constantly overshadowed by the threat of poverty and disease.”

heroicidade. Do inglês arcaico Ursley Kempe Alias Grey, Ursula nasceu em cerca de 1525 e morreu enforcada em 1582, com 57 anos. Viúva e com um filho considerado ilegítimo, Thomas, ela conquistava o próprio sustento trabalhando como *cunning woman*. As atividades da profissão incomum incluíam assistir a partos, amamentar bebês, tratar doenças com ervas, loções e rituais, e desfazer supostos feitiços e encantamentos que lastimavam vizinhos. Em sumo, ela era curandeira, babá, parteira, herbalista e bruxa.

Seu trabalho agregava certo prestígio. O preço cobrado era considerado barato. Os profissionais da área valiam-se de permuta e, muitas vezes, não cobravam coisa alguma (WILBY, 2005, p. 34). Sob o manto de *cunning woman*, Ursula desempenhava o papel de um guerreiro de luz: ela era chamada pelo povo para combater feitiços malignos, encantamentos que destruiriam famílias, e espíritos das trevas invisíveis aos olhos alheios. Disputava diariamente com a própria morte de duas maneiras: primeiro, sua posição como parteira significava que ela atuava trazendo a vida ao mundo – opondo-se à letalidade, luta primária do regime diurno do imaginário. Segundo, como curandeira, curava os males para os quais a Igreja não possuía solução. Exteriorizava o princípio elementar do regime da luz: “figurar um mal, representar um perigo, simbolizar uma angústia e já, através do assenhoreamento pelo *cogito*, dominá-los” (DURAND, 2012, p. 123). A hipérbole da doença maldita, dos monstros mortais, é um pretexto de preparação das armas com que ela os dominará e os derrotará mais tarde. Os malefícios são agigantados para, depois, serem eufemizados. De qualquer forma, o cliente acabava por ser curado na maioria das vezes.

É agora obrigatório que historiadores reconheçam que as curas mágicas do *cunning folk* eram efetivas em muitos níveis. A cura bem-sucedida de uma doença física, por exemplo, poderia ter sido alcançada através do uso de remédios de ervas (ou outras curas físicas que tivessem um efeito curativo genuíno) ou como resultado da autocura facilitada pelo uso de técnicas médicas não-invasivas (os métodos de cura do *cunning folk* sendo geralmente menos invasivos do que os dos médicos contemporâneos). Da mesma forma, amuletos, orações e rituais poderiam ter sido muito eficazes na cura da dimensão psicossomática da doença por meio da autossugestão.⁸ (WILBY, 2005, p. 200).

Assim, sua função mágica demonstrava que exercia domínio sobre a mortalidade do tempo e da existência terrena. Essa verticalização de sua imagem, voluntária ou não,

⁸ Texto original: “It is now de rigueur for historians to acknowledge that the magical cures of cunning folk were effective on many levels. The successful cure of a physical ailment, for example, could have been achieved through the use of herbal remedies (or other physical cures which had a genuine curative effect) or as a result of the self-healing facilitated through the use of non-invasive medical techniques (the healing methods of cunning folk being generally less invasive than those of contemporary doctors). By the same token, charms, prayer and ritual could have been very effective in curing the psychosomatic dimension of disease through auto-suggestion.”

posiciona Ursula sob o signo da Espada da Justiça: militarizada, ela evoca o heroísmo de um guerreiro que duela no campo espiritual. A própria elevação sugere uma significação espiritual, segundo Durand (2012, p. 125). Desenha-se a figura do herói solar, insubmisso diante do destino aparentemente cimentado, um “lutador erguido contra as trevas ou contra o abismo” (p. 159). Essa temática heroica filia-se aos contos de fada no formato do príncipe encantado: ele “afasta e frustra os malefícios, liberta; descobre e acorda” (p. 162).

O trabalho da *cunning woman* também incluía, segundo Wilby (2005, p. 40), mediação entre os vivos e os mortos. Logo, Ursula se inscreve no prisma de matador de bestas pertencente ao príncipe, encarando o que a população geral evita. Essa associação prevê a pureza típica de um herói, pois “a arma de que o herói se encontra munido é, assim, ao mesmo tempo símbolo de potência e de pureza. O combate se cerca mitologicamente de um caráter espiritual, ou mesmo intelectual, porque ‘as armas simbolizam a força de espiritualização e de sublimação’” (DURAND, 2012, p. 161). Incorre nela uma virilização, sintomática do regime diurno, licenciada pelos aspectos militares e somada ao emprego de palavras mágicas. Há no uso do talismã uma “masculinização da potência, uma captação das forças naturais que pode ser detectada através de um trajeto que vai do estádio da ostentação e da agressividade viril até a utilização pela palavra mágica e do verbo racional” (DURAND, 2012, p. 144).

Ursula costumava fazer uso de rituais ditados em seus serviços, percorrendo um circuito de agressividade da expulsão de forças malignas até a temperança do verbo falado. No caráter intelectual do combate, temos o conhecimento oculto que Ursula conservava, que lhe conferia o aspecto iluminado de um ser racionalizado, sábio. Sabedoria traduzida por um dos títulos diversos pelos quais a bruxa da época é conhecida, a *wise woman*, literalmente, *mulher sábia*. O magistrado responsável pelo caso, mais tarde, chama-a por essa alcunha.

Não obstante, a duplicidade que marca a magia também se imprime em todos os símbolos, e a subida frequentemente pressupõe a queda. E o cair é esfera do regime noturno, cuja gama de imagens relativas casa com a representação pública de Ursula Kempe de maneira cirúrgica. O deslocamento de polos de sua imagem se deu muito antes da primeira acusação: é uma subversão que se verifica há séculos, desde o assomar global do funcionamento patriarcal de sociedade sobre o matrilinear. Ursula é lida pela sociedade, acima de tudo, como mulher. E o decaimento moral é tradicionalmente feminizado, desde o pecado original, a “verticalidade definitiva e masculina contradizendo e dominando a negra e temporal feminilidade” (DURAND, 2012, p. 180). A misoginia trespassa até a imaginação, manifestando-se nessa negatização do feminino. Ela se expressa no lado obscuro da Grande Mãe, por meio da “assimilação ao tempo e à morte lunar das menstruações e dos perigos da sexualidade. Esta

‘Mãe Terrível’ é o modelo inconsciente de todas as feiticeiras, velhas feias e zarolhas, fadas corcundas que povoam o folclore e a iconografia” (DURAND, 2012, p. 104).

Nos anos do julgamento, sua imagem se inseria no protótipo que Alexander e Russel (2019, p. 107) montaram das características mais comuns das mulheres acusadas: idosa, não possuía marido, atuava como parteira, era uma mulher independente.

O processo é simples. Morre um determinado número de crianças. A parteira é uma viúva solitária e impopular. A culpa pelas mortes recai sobre ela e toma contornos sobrenaturais. Portanto, ela deve ser uma bruxa. Mas é mais do que sabido que as bruxas voam à noite, fazem pactos com o Diabo e praticam outras espécies de demonolatria. Perguntas a respeito de tudo isso lhe são feitas sob tortura e, em sua agonia e terror, ela confessa. A confissão reforça a imagem aceita da bruxa. Infortúnios são interpretados como ações maléficas, as ações maléficas são vistas como feitiçaria, a feitiçaria é percebida como bruxaria, e mais um ser humano é torturado e morto. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 107).

A dinâmica dos eventos que presidiam a acusação geralmente seguiam determinados fatores: discussões ou disputas entre vizinhos, resultados negativos na obtenção de alimento (comida estragada, por exemplo), morte de animais ou morte de um membro da vila. O falecimento de crianças, muito comum no período devido às inúmeras doenças decorrentes da falta de higiene e cuidados médicos que atingiam principalmente infantes, incitava a maior parte das acusações. Sobre a estruturação de vilas como Essex, fundamentadas em fazendas, Louise Jackson recorre a A. Fletcher e J. Stevenson (2006, p. 66, tradução nossa) e as difere da esquematização comunal de décadas anteriores, descrevendo-as como “fazendas fechadas de propriedade individual, ao invés dos sistemas mais cooperativos que prevaleciam nas vilas abertas⁹”. O aspecto de divisão e solidariedade entre os camponeses se perdia. Os desentendimentos que lideraram a caça de 1582 foram sintomáticos dessa falta de confiança mútua e o individualismo que conduziam a existência das famílias que ali viviam, levando-os a constante especulação sobre os vizinhos, tão próximos e, ao mesmo tempo, distantes o suficiente para planejar a morte de uma criança através de magia negra.

O episódio da caça começou quando a vizinha de Ursula, Grace Thurlowe, recusou seu trabalho durante a gravidez. Kempe costumava ser a parteira e cuidadora das crianças da região. O outro filho da mulher, Davy, adoeceu 6 meses depois da discussão. Apesar da animosidade, Ursula cuidou da criança por meio de encantamentos, e ele se recuperou. Posteriormente, Grace deu à luz a uma menina que, quando completou 3 meses, caiu do berço

⁹ Texto original: “Individually owned, enclosed farms rather than the more co-operative systems that prevailed in open-field villages.”

e quebrou o pescoço. Acentuamos que a introdução da temática da queda na história se dá por uma queda física, que surge na simbologia como signo da punição (DURAND, 2012, p. 114). De acordo com o pesquisador, “o movimento demasiado brusco que a parteira imprime ao recém-nascido, as manipulações e as mudanças de nível brutais que se seguem ao nascimento seriam, ao mesmo tempo, a primeira experiência da queda e a primeira experiência do medo” (DURAND, 2012, p. 112).

Nesse ínterim, Grace tornou-se subitamente manca. Ursula ofereceu seus serviços para curá-la também, e seu estado melhorou consideravelmente. Grace, no entanto, recusou-se a pagar, alegando ser uma mulher pobre e necessitada. A *cunning woman* pediu então por um pouco de queijo, mas Grace replicou que não tinha nenhum. Após o ocorrido, voltou a mancar, e ligou o retorno da condição à mulher que antes a havia curado, por não ter rematado o pagamento. Atribuiu o falecimento da filha pequena a rejeição anterior dos trabalhos de Ursula como parteira. Mais tarde, em seu testemunho, Grace declarou que a criança caíra e morrera não por ter sido deitada de forma desajeitada no berço, ou por ter sido ninada sem cuidado, mas por Ursula ser uma bruxa e guardar mágoa em relação a ela¹⁰ (DAWSON, 1582, tradução nossa). A culpa de outras tragédias que acometeram a vida de Grace, como o adoecimento da sua mãe, recaíram sobre a dita bruxa.

Eis o panorama do caso: como parteira que supostamente tomou uma vida, Ursula resumiu o complexo do regresso a mãe no qual Durand discutiu sobre a inversão do sentido da morte, por meio da dupla sepulcro-berço. O ventre materno é a terra na qual se repousa, o sepulcro e, ao mesmo tempo, a preparação para o nascimento. Está ligada ao regime noturno do imaginário, assim como a imagem de mãe, que se torna também relacionada a mortalidade. Ursula rompe com a eufemização do feminino bestial, que reduziu a antigas deusas matrilineares bestiais a “benéficas, protetoras do lar, dadoras de maternidade” (DURAND, 2012, p. 200). Ela não incorporava ou performava os únicos modelos de feminino aceitos pela sociedade patriarcal, os de esposa, de filha submissa, de dona de casa.

A bruxa era o oposto estereotipado da boa esposa. Ela era a mulher que estava tentando agir inteiramente independente do controle masculino, afirmando seus próprios poderes, sexuais ou não, para ganhar uma recompensa financeira ou realizar uma vingança contra seus inimigos. A bruxa era um aviso para as mulheres do que aconteceria se elas se comportassem de uma maneira que poderia ser vista como subversiva. Como eu disse, o tipo de atividades associadas com bruxaria eram uma inversão direta dos papéis femininos tradicionalmente aceitos. A posição de ‘ranzinza’ era o ‘meio do caminho’ – ela era a mulher que estava começando a sair do controle

¹⁰ Texto original: “Not because it was clumsily laid, of carelessly rocked, but because Ursula was a witch and had a grievance against her.”

e então deveria ser mantida em ordem através do freio ou do banquinho de punição.¹¹
¹² (JACKSON, 2006, p. 72, tradução nossa).

Para a solução do problema, Grace Thurlowe recorreu ao magistrado responsável pela região, Brian Darcy. Assim também agiram outros vizinhos. As informações dos depoimentos referentes a esse e aos outros casos de bruxaria posteriores foram descritas em uma série de panfletos, intitulados “*A true and just recorde of the information, examination and confession of all the witches*”, de 1582. Neles, há o material tomado nos interrogatórios das testemunhas e das acusadas, organizados por Darcy e assinados por Thomas Dawson. Ele representou o poder judicial da Igreja, do homem militarizado (caçador) e purificador (aquele que faz a justiça acontecer sob a imagem do Padre), as exigências das características de uma figura inscrita no regime diurno. A luz contra as trevas, a rivalização clássica do masculino divinizado *versus* o feminino demonizado.

Os outros moradores logo começaram a desconfiar das habilidades de Ursula e sua capacidade de adoecer pessoas, distanciando-a do papel de *cunning woman* e aproximando-a ao de bruxa. As acusações ecoaram por toda St. Osyth, em uma corrente de histeria generalizada, tal qual Salem¹³. Em poucas semanas, 13 mulheres e um homem foram julgados. Após Grace, outra vizinha atribuiu a doença dos filhos à Ursula. Annis ou Alice Leatherdall contou que se recusou a emprestar determinado produto de limpeza a *cunning woman*. Como prova da feitiçaria, relatou que ao passar pela casa da mulher, seu bebê começara a chorar (KIEL, 2010, p. 32). Além disso, na temporada do exame das testemunhas, a criança sofreu com uma estranha doença em suas “partes privadas”, o que prontamente foi explicado pelo magistrado como decorrente do fato de ser uma “cria feminina”. No entanto, como ambas eram mulheres honestas e de bom senso, o lamentável estado não continuaria a lastimar a menina por muito tempo (DAWSON, 1582).

A recusa da caridade poderia ser o gatilho para a fúria da bruxa, segundo Gibson (2005, p. 4), e aqui ela aparece duas vezes. Provocar a bruxa também constava nas práticas que

¹¹ Banquinho de punição: instrumento de tortura da Inquisição.

¹² Texto original: “The witch was the stereotypical opposite of the good wife. She was the woman who was trying to act entirely independently of male control, asserting her own powers, sexual and otherwise, to gain financial reward or carry out revenge on her enemies. The witch was a warning to women as to what would happen if they behaved in a way which could be counted as subversive. As I have said, the type of activities associated with witchcraft were a direct inversion of the traditionally accepted roles for women. The position of the ‘scold’ was a ‘halfway house’ – she was the woman who was just beginning to break out of control and therefore must be kept in order through the bridle or the cucking stool.”

¹³ Salem é uma cidade de Massachusetts famosa por seus tardios julgamentos de bruxas, que levaram a execução de 19 pessoas.

atrairiam seus malefícios e tornariam o provocador a próxima vítima. O irmão de Ursula, Lawrence Kempe, testemunhou ao magistrado que a mesma doença que atingira as “partes privadas” da filha de Leatherdall também atacara sua esposa que, eventualmente, faleceu. A tragédia seria consequência de uma alteração ocorrida meses antes, em que ela chamara a cunhada de “vagabunda” e “bruxa”. A crença na culpa da irmã se consolidou após a esposa afirmar diversas vezes que fora a parteira que a deixara naquele estado. John Newman trouxe à tona outra discussão, sucedida três meses atrás, em que sua esposa chamara Ursula de prostituta e outros xingamentos maldosos. Depois disso, a mulher começara a ser atormentada por espíritos. Para Alexander e Russel (2019, p. 133), as manifestações de ira por parte da bruxa, seguidas de contratempos na vida da vítima, comprovavam ao povo que sua atuação mágica era verdadeira.

Realçamos os significados que suscitam os insultos proferidos pelos acusadores: em maioria, se referiam ao comportamento sexual de Ursula, classificando-a como prostituta e vagabunda. Os comentários concordam com o enredo tecido ao redor da personalidade de uma bruxa, dona de uma libido exagerada, que demonstra copulando com animais e com satanás em festas noturnas. A caça às bruxas procurava regular principalmente os corpos das mulheres, que passaram a ser vistos como propriedade masculina. As curandeiras dispunham de sabedoria sobre o funcionamento do corpo biologicamente feminino e dos ciclos menstruais, além do conhecimento de práticas abortivas e contraceptivas, ou seja, o controle sobre si mesmas. Que melhor maneira de minar o empoderamento feminino do que impedir essa autoridade, tomando a gestão por meios legais e religiosos? Além disso, Ursula não era casada, e ser uma mãe solteira independente não era bem-visto pela comunidade puritana.

As investigações também recorreram à maternidade de Ursula para reunir informações. Seu filho Thomas, de oito anos, confirmou o caráter maligno da mãe e descreveu os espíritos com quem trabalhava. Nomeou quatro familiares, chamados de *Imps*, espécies de pequenos demônios ou duendes. Dois gatos, Tyffin e Jacke, o cordeiro Tyttley e o sapo Oygine, com os quais adoecia e assassinava pessoas da vila. Ela os alimentava pela amamentação e permitia que sugassem seu sangue (KIEL, 2010, p. 28). Ele acrescentou que ela havia emprestado esses familiares à vizinha Alice Newman, em um distorcido ato de sororidade entre bruxas, pois Alice os empregou para matar um homem.

Das dezenas de julgamentos por bruxaria que ocorreram em toda a extensão da Grã-Bretanha nos séculos dezesseis e dezessete, das Ilhas Orkney a Cornualha, um número significativo das confissões produzidas detalhava encontros cruciais entre os comuns praticantes de magia e algum tipo de espírito. A crença em espíritos familiares era bem difundida entre os camponeses nesse período e também corroborada pelas

referências encontradas nos trabalhos de intelectuais contemporâneos e teólogos e também em peças de teatro, baladas e panfletos. Nessas fontes o praticante de magia poderia ser definido de diversas maneiras – um ‘bruxo’, ‘feiticeiro’, ‘mago’, ‘*wise man*’, ‘*cunning woman*’ e assim vai – e seu espírito familiar poderia ser descrito como um ‘*imp*’, ‘demônio’, ‘fada’, ‘anjo’, ou mais comumente, ‘o Diabo’.¹⁴ (WILBY, 2005, p. 3, tradução nossa).

Os familiares surgiam como resultado da imbricação de lendas das diversas crenças coexistindo na região. Na simbologia animal, as interpretações diferem, de acordo com Durand (2012, p. 71), na “escolha de animais agressivos que refletem ‘sentimentos poderosos de bestialidade e agressão’ ou, pelo contrário, quando se trata de animais domésticos”. A bestialidade da ideia da bruxa propagada pelos inquisidores consistia na sua comparação a criaturas selvagens, mulheres que assumem formas de animais, tem relações sexuais com o diabo e devoram crianças nessa metamorfose. Os mitos feminizam monstros (DURAND, 2012, p. 105). É imperativo, ao interpretar a presença desses seres mágicos na narrativa de Ursula, considerar que eles foram incluídos por Thomas. Para Durand (2012, p. 84), as imagens de animais são familiares à criança, pois nascem de seus sentimentos de inferioridade e englobam o simbolismo do engolimento e do trincar de dentes. Em sua posição de filho, Thomas uniu uma nuance suave da maternidade, a amamentação, a espécies também suaves e domésticas de animais, implicando uma animalidade eufemizada da bruxa-mãe.

Dessas constelações pejorativas o engolimento nefasto, o trincar mais ou menos sádico, no qual a boca dentada do monstro animal vem reforçar o temor do abismo, reservando para mais tarde as imagens positivamente valorizadas. Não só o ventre nefasto está armado com uma boca ameaçadora, como também é ele o próprio labirinto estreito, garganta difícil, e é por essas variações angustiadas que se diferencia das doçuras da sucção e do simples engolir. (DURAND, 2012, p. 119).

O caráter indomável da natureza foi transferido àquelas que sempre foram consideradas indissolúvelmente conectadas a ela. A bruxa está “intimamente associada aos poderes da natureza, e tem muitos dos atributos conferidos a um espírito da natureza. Está próxima das ‘mulheres selvagens’ do folclore, que representam a rusticidade agreste da natureza em contraste com o mundo da humanidade civilizada” (ALEXANDER; RUSSEL,

¹⁴ Texto original: “Of the hundreds of trials for witchcraft which took place across the length and breadth of Britain in the sixteenth and seventeenth centuries, from the Orkney Isles to Cornwall, a significant number produced confessions detailing descriptions of pivotal encounters between popular magical practitioners and some kind of spirit. That belief in familiar spirits was widespread among the common people in this period is also corroborated by references found in the writings of contemporary intellectuals and theologians and in plays, ballads and pamphlets. In these sources the magical practitioner might be defined in any number of ways - as a ‘witch’, ‘sorcerer’, ‘wizard’, ‘wise man’, ‘cunning woman’ and so on - and their spirit-familiar might be variously described as an ‘imp’, ‘demon’, ‘fairy’, ‘angel’ or, most commonly, ‘the Devil’.”

2019, p. 65). Alice Leatherdall justificou não amparar Ursula pois ela era uma “naughtie beast”, em tradução literal, uma fera malvada. A desumanização funcionava como dessensibilização para morte da bruxa.

Os familiares das bruxas subsequentes originaram-se com os duendes, gnomos, fadas, *trolls*, *kobolds* ou outros espíritos menores do folclore nórdico. Podiam ser amistosos, malévolos ou travessos. Em sua origem, eram espíritos da natureza, mas o cristianismo não podia admitir a existência de outras entidades espirituais além de Deus, dos anjos e demônios. A Igreja identificou então esses espíritos a demônios secundários, considerando a associação da feiticeira com o espírito familiar outro sinal de seu relacionamento com o Diabo. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 69).

Como vimos, o que suscita as acusações de bruxaria na dimensão rural são principalmente os problemas domésticos. Os familiares, na configuração de gnomos e duendes, se inserem em um folclore que “insiste no papel caseiro, doméstico, de todo este ‘pequeno mundo’: os anões lendários fazem a comida, cultivam a horta, atizam o fogo, etc” (DURAND, 2012, p. 214). Apesar da conotação negativa e insólita que o cristianismo lhes conferiu, eles se adaptam a essa atmosfera doméstica que é, por condicionamento, pertencente ao sexo feminino. Jackson (2006, p. 10, tradução nossa) explicita:

Quando as coisas davam errado no mundo doméstico ou na fazenda – o creme coalhava, a manteiga não firmava ou as crianças adoeciam, suspeitava-se de bruxaria. Mulheres estavam potencialmente em uma posição extremamente poderosa por meio de seu controle sobre a educação e alimentação das crianças; as perseguições por bruxaria podem ser vistas como uma tentativa oficialmente sancionada de controlar essa ameaça e reafirmar o poder dos homens sobre as mulheres.¹⁵

Durand vê nessas pequenas criaturas a inversão do gigante, ou seja, indicativo de eufemização do grande (2012, p. 211). Portanto, é justificável que esses pequenos seres apareçam nos relatos daqueles que procuram minimizar o tamanho da força da bruxa. O menor contra o maior espelha o derrubamento dos valores solares viris, uma minimização inversora da potência viril pelo regime noturno da imagem (DURAND, 2012, p. 211). Em quase todo caso de Essex, os familiares estavam presentes como uma ameaça invisível que poderia atacar a qualquer momento. Logo, há uma “potência do pequeno” cunhada por Durand que implanta nos serzinhos a tendência a se tornarem misteriosos ou malignos (2012, p. 213). Ursula enviava

¹⁵ Texto original: “When things went wrong in the domestic world or the farmhouse – the cream curdled, the butter would not set or the child fell ill, witchcraft might be suspected. Women were in a potentially extremely powerful position through their control over child-rearing and feeding; the witchcraft persecutions can be seen as an officially sanctioned bid to control this threat and to reassert male power over women.”

os seus ditos familiares para atormentarem e fazerem seu trabalho malévolo. Dois espíritos para matar, e dois para punir, ela confessou (DAWSON, 1582).

Embora a tortura não fosse permitida nas leis inglesas para conseguir confissões, Brian Darcy usou de outras formas de obter a de Ursula, prometendo uma sentença mais branda. A manipulação psicológica geralmente extraía as respostas que a Igreja necessitava. Os panfletos vendem uma Ursula submissa, arrependida, compreendendo que sua salvação ocorreria somente por meio do magistrado.

Kiel (2010, p. 18, tradução nossa) exemplificou:

No julgamento de 1582, o panfleto registra claras promessas dos interrogadores de uma sentença mais branda se a confissão fosse feita. Por exemplo, no início Ursula Kempe não confessava nada, exceto usar uma bruxaria de cura para sua claudicação, mas depois de ser prometida benevolência pelos interrogadores, ela, “Explodindo em lágrimas e caindo de joelhos”, confessou todas as acusações feitas contra ela. Apesar da promessa, Kempe ainda foi executada.¹⁶

Por fim, Kempe admitiu os ataques, e acusou as vizinhas Alice Newman, Elizabeth Bennet, Annis Glascock e Alice Hunt de bruxaria. Antes da promessa falsa de clemência, ela negara qualquer culpa, assumindo apenas que procurara tratamento para sua claudicação na magia de cura. Ela explicou que dez ou onze anos antes, sofrera com um estado de claudicação nos ossos. Ou seja, ela estava manca. Recorreu a uma *cunning woman*, agora falecida, que informou que ela havia sido enfeitiçada. A mulher seguiu receitando um ritual que envolvia ingredientes como esterco de porco, “sepultura” (provavelmente o código para alguma erva), sálvia e erva de São João. O ritual em si consistia em despir-se, ensacar os ingredientes e segurá-los na mão esquerda, enquanto na outra mão segura uma faca (símbolo diurno de purificação do mal); picar 3 vezes o medicamento e rastelá-lo no fogo. Depois, tomar a faca e fazer 3 picadas debaixo de uma mesa e deixá-la ali cravada. Por fim, misturar as ervas numa cerveja e beber em determinado número de dias. Todas as ervas utilizadas possuem propriedades curativas específicas, e Ursula gradativamente se recuperou. Após o ocorrido, ela começou a tratar e curar pessoas da região (DAWSON, 1582). Assim se tornara *cunning woman*, ou seja, por meio do conhecimento passado de mulher para mulher, crescendo força a crença de que “as idosas podiam atrair as mais jovens para seus hábitos perversos e tendiam a transmitir

¹⁶ Texto original: “In the 1582 trial, the pamphlet records blatant promises by questioners for easier sentence if a confession was made. For example, at first Ursula Kempe would confess to nothing, except using a witch’s cure for her lameness, but after being promised favor from the questioners she, ‘Bursting out with weeping and falling on her knees,’ confessed to everything charged against her. Despite this promise, Kempe was still executed.”

conhecimentos proibidos, como aqueles referentes às plantas indutoras de aborto, e levar adiante a memória coletiva de sua comunidade” (FEDERICI, 2019, p. 71). Seu silenciamento contribuía para calar todo o conhecimento significativo que fortalecia um grupo social feminino.

Por isso, Jackson (2006, p. 3) significa a caça às bruxas como uma caça às mulheres. Não apenas pela disparidade na porcentagem entre acusadas do sexo feminino e do sexo masculino, mas também pelo que a inquisição elucidava: que não havia lugar para mulheres em posições de poder.

Eram poderes xamânicos que as sociedades agrícolas pré-capitalistas atribuíam a todos, ou a indivíduos específicos, e que, na Europa, sobreviveram apesar de séculos de cristianização – muitas vezes, inclusive, sendo assimilados aos rituais e às crenças do cristianismo. É nesse contexto que o ataque às mulheres como “bruxas” deve ser situado. Devido a sua relação singular com o processo de reprodução, as mulheres, em muitas sociedades pré-capitalistas, foram reconhecidas por uma compreensão particular dos segredos da natureza, que as capacitava, supostamente, a proporcionar vida e morte e a descobrir as propriedades ocultas das coisas. Praticar magia (na condição de curandeiras, médicas tradicionais, herboristas, parteiras, criadoras de poções de amor) também foi, para muitas mulheres, uma fonte de emprego e, indubitavelmente, uma fonte de poder, embora as expusesse à vingança quando os remédios falhavam. (FEDERICI, 2019, p. 66).

Pesquisadoras como Barbara Ehrenreich e Deirdre English (1972) contextualizam a caça às bruxas como forma de apartar as mulheres das práticas médicas, que agora faziam parte do universo masculino e racional do Renascimento. Herdados de arcaicas tradições pagãs ou não, o conhecimento sobre o equilíbrio entre a vida e a morte foi legado a essas mulheres. Ele vinha “de baixo”, das classes camponesas, o que contribuía para a negatização dessas crenças. A fisiologia do corpo da mulher configurava mistérios que a medicina não havia descoberto completamente, mas que eram bem conhecidos por essas mulheres. Até hoje, existem aspectos da menstruação que não podem ser explicados pela ciência, como a sintonização dos ciclos de mulheres que convivem juntas ou os benefícios do sangue menstrual para o crescimento das plantas. O corpo feminino, visto como pecaminoso, sofria com as tentativas de controle moralizante. O sexual, o estético, o funcional do corpo da mulher passavam pelo escrutínio e ordem do Estado e da Igreja. Afinal, antes, a constituição desses mesmos corpos eram motivos de celebração, admiração, repetição em esculturas e pinturas.

E, quando a morte e o tempo forem recusados ou combatidos em nome de um desejo polêmico de eternidade, a carne sob todas as suas formas, especialmente a carne menstrual que a feminilidade é, será temida e reprovada como aliada secreta da temporalidade e da morte. Todavia, como a miniaturização da angústia pela carne nos deixava supor, veremos mais tarde que a feminização eufemizante está já a caminho

de uma redenção das imagens noturnas. Mas o Regime estritamente diurno da imaginação desconfia das seduções femininas e afasta-se dessa face temporal que um sorriso feminino ilumina. É uma atitude heróica que a imaginação diurna adota e, muito longe de se deixar conduzir à antífrase e à inversão dos valores, aumenta hiperbolicamente o aspecto tenebroso, ogresco e maléfico da face de Cronos, a fim de endurecer ainda mais as suas antíteses simbólicas, de polir com precisão e eficácia as armas que utiliza contra a ameaça noturna. São essas armas elo combate contra o destino, e constitutivas vitoriosas elo Regime Diurno da consciência. (DURAND, 2012, p. 121)

As benzedeiras, curandeiras, herbalistas e parteiras, que obtinham certo prestígio pelos serviços médicos informais prestados, passam a ser reportadas ao povo como seres malignos, nocivos. Convertem-se em oponentes a altura do patriarcado, pois não se rendem a quaisquer convenções sociais com que não concordavam. Demonizar a mulher foi uma saída conveniente, adaptando a figura de insubordinação a padrões de subserviência, pois qualquer oposição a esses padrões podia ser, legalmente e literalmente, queimado.

As mulheres sempre foram curandeiras. Elas foram as primeiras médicas e anatomistas da história ocidental. Eram também enfermeiras, conselheiras e realizavam abortos. Foram as primeiras farmacêuticas com seus cultivos de ervas medicinais, compartilhando os segredos dos seus usos. Durante séculos, as mulheres foram médicas sem diploma, excluídas dos livros e das palestras, aprendendo umas com as outras e passando suas experiências entre vizinhas e de mãe para filha. As pessoas as chamavam de mulheres sábias, ainda que para as autoridades fossem bruxas ou charlatonas. (EHRENREICH; ENGLISH, 1972, p. 3)

Em virtude dos fatos elencados anteriormente, para Jackson (2006, p. 71), a problemática do gênero e de seus papéis é vital para a compreensão da caça em vilarejos como St. Osyth, pois os detalhes dos casos vinculam-se a espaços considerados femininos, como o lar, a cozinha, a enfermaria, o berçário; e a tarefas tipicamente femininas, subvertidas: a alimentação do bebê, e a antítese do envenenamento; o cuidado com o bebê, e o infanticídio; o curar e o machucar; e, por fim, o nascimento e a morte que uma vez dotaram as mulheres de magia e mistério.

A própria fragilidade da posição social feminina, sobretudo viúvas e solteiras, tornava mais seguro acusar essas mulheres do que os homens, cuja força política, financeira, legal e até física deixava o acusador mais exposto a represálias. Uma anciã fisicamente fraca, socialmente isolada, financeiramente necessitada e legalmente impotente só podia oferecer seus feitiços como forma de dissuasão. O parto, com seus perigos para a mãe e para o bebê, era comumente assistido por uma parteira, e a morte, a deformidade ou outras calamidades que pudessem ocorrer eram-lhe frequentemente imputadas. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 144).

A luta contra o mal primordial, a escuridão, a queda, a mortalidade, a temporalidade e a monstruosidade se personificava em uma figura concreta e punível, não abstrata e distante.

Sofre sob a iluminação forçada, a ascensão ao Deus-Pai pela corda do enforcamento, o elemento que recorda do tempo mortal, a elevação do fio simbólico para uma eufemização dos símbolos amedrontadores (DURAND, 2012, p. 108). A bruxa é adversária sólida passível de toque, ferimento, expurgo físico. Não estava fora da alçada dos homens da Igreja; garantia que, perante o público, eles continuassem como instituição que denotava poder, sobre o material e o espiritual.

A bruxa tornou-se totalmente má. E ocorreu mais uma transformação. Nas antigas religiões, a bruxa era a manifestação de um ser espiritual, uma deusa ou, pelo menos, um demônio. Agora, na Europa cristã, a imagem da bruxa era projetada em seres humanos. A bruxa europeia deve ser entendida, portanto, não apenas como feiticeira, mas como encarnação da megera; como uma pessoa totalmente perversa e depravada, sob o domínio e o comando de Satã. (ALEXANDER; RUSSEL, 2019, p. 149).

Ao fim de sua vida, após a caça às bruxas performada em St. Osyth, a participação de Ursula Kempe no imaginário de Essex passou a ocupar um espaço no polo negativo das representações de mulher praticante de magia. Ela foi enforcada em Chelmsford em abril de 1582. Até hoje, a casa que a hospedou antes da morte conta com a fama de ser uma das moradias mais assombradas da Inglaterra, supostas reminiscências da estada curta de uma bruxa perversa.

6 CONCLUSÃO

Essa monografia percorreu um trajeto antropológico auxiliado pela Teoria do Imaginário de Durand (2012) de investigação da imagem de Ursula Kempe com o objetivo de analisar sua subversão do polo positivo ao negativo pela Inquisição. Depreendemos que essa transição simbólica obedece a uma ordem antiga de negatização feminina, que recende ao deslocamento do poder matrilinear ao patriarcal, no assentamento de uma sociedade falocêntrica por meio do foco em um único gênero. A divindade se tornou uma figura masculina de Pai patriarca na forma de um homem, renegando o divino primordialmente feminino, a Grande Mãe.

A imagem da bruxa passou por uma peneira de transformações ao longo de cada contexto histórico, e em cada novo estereótipo, um pouco de resíduo das antigas formas em que foi desenhada se sedimenta. Sua constituição transitou entre os discursos populares, pagãos e eclesiásticos. Ela reflete diretamente as perspectivas do que se interpretava e disseminava como feminino. Bruxas foram mulheres que fugiam do racional e pisavam no desconhecido, no insólito e no inescrutável para quem via do lado de fora. Progressivamente, as composições antigas de bruxa curandeira, parteira e herbalista foram ressignificadas pela mentalidade católica na caça às bruxas como seres demoníacos, hereges e maldosos. Geralmente eram apenas camponesas idosas, independentes e subversivas à ordem social de algum modo, desviando-se do ideal feminino patriarcal de submissão e doçura. As mazelas sociais dos períodos de intensa crise foram creditados a esse grupo minoritário, do qual fazia parte Ursula Kempe na Inglaterra de 1582.

Diante do soerguimento das pautas feministas na atualidade e a repetição da caça às bruxas em múltiplas localidades pequenas ao redor do globo, além do retorno a práticas religiosas pagãs centradas no feminino, esse trabalho surgiu da nossa aspiração em debater a Inquisição. Foi uma violência legitimada que se fortaleceu sistêmica e culturalmente, derivada de um discurso cristão pré-existente que inferiorizou e excluiu socialmente o feminino. Ela pode não mais ser outorgada pela Igreja e pelo sistema judicial, mas ainda é perpetuada nos feminicídios, na intolerância religiosa, na misoginia e na eufemização de um período histórico que exterminou dezenas de mulheres.

Averiguamos que antigas médicas informais como Ursula Kempe tiveram seu poder diminuído e demonizado na busca incessável da sociedade patriarcal em estabelecer autoridade indisputável. Antes das acusações, Ursula atuava como *cunning woman* e sua

imagem pendia ao regime diurno do imaginário, lutando contra um mundo espiritual maligno e sua mortalidade. Mesclando crenças subsistentes a Igreja na região de St. Osyth, em Essex, os moradores da vila uniram-se ao magistrado Brian Darcy e promoveram no imaginário local a transição da imagem de Kempe ao regime noturno do imaginário, em uma digressão que remonta aos períodos primitivos da humanidade. Compreendemos o caso como reflexo do poder da Igreja sobre o imaginário de um povoado pequeno, supersticioso e conservador, apenas das reminiscências de outra era. A *cunning woman* é obscurecida, animalizada e aviltada por meio da associação a familiares, infanticídios, adoecimento de vizinhos e sexualização de sua condição de mãe de um filho ilegítimo. Sua contraposição ao magistrado resgata a luta do domínio masculino do Deus-Pai sobre o feminino divino da Grande Mãe, da luz contra as trevas, a gênese do Imaginário. Eliminando da mulher-bruxa sua humanidade, resta apenas um conjunto imagético de funcionamento e de disseminação do mal. Não mais carne e ossos, mas um vórtice de escuridão, portal entre o mundo de bem dos fazendeiros e a dimensão infernal feminizada.

A imagem da mulher trilhou um caminho de representações resumidas, de forma que reduzissem os papéis femininos a locais marginalizados, não legitimados pelas classes dominantes; vinculada a bruxaria, a bruxa se tornou invariavelmente mulher, em um laço que ecoa até os dias de hoje. A caça às bruxas criou a bruxa (JACKSON, 2006, p. 18). A análise nos permitiu reconhecer que o corpo e os comportamentos femininos sofrem historicamente uma intimidação estrutural, que motiva assassinatos em massa e o escrutínio agressivo do feminino. Os ideais feministas de igualdade política são fundamentais para ressignificar a imagem da mulher, e da mulher considerada bruxa, para um campo positivo e empoderador. Por não ser episódico, mas estrutural, a Inquisição deve ser lembrada sempre e, concordando com Sabrina Fernandes no prefácio de *Mulheres e a Caça às Bruxas*, de Federici (2019, p. 15), reconhecida como “fenômeno histórico – do passado e do presente; mulheres são perseguidas, torturadas, aprisionadas e assassinadas hoje como resultado direto ou indireto de práticas que ditam sua função e aquele que seria seu papel apropriado no sistema capitalista e patriarcal”.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Brooks; RUSSEL, Jeffrey B. **História da bruxaria**: feiticeiras, hereges e pagãs. São Paulo: Goya, 2019.

BOONE, Elizabeth Kiel. **Changing Magic**: Evolving Conception of Witchcraft in Essex County. UR Scholarship Repository. Honors Theses, 2010. Disponível em: <https://scholarship.richmond.edu/honors-theses/170>. Acesso em: 24 set. 2021.

CIVITA, R. et. ali. (Dir.) **Mistérios desconhecidos**: bruxas e bruxarias. Rio de Janeiro: Abril, 1997.

DARMANGEAT, Christophe. **A opressão das mulheres, no passado e no presente – para acabar no futuro!** Uma Perspectiva Marxista. 2010.

DAWSON, Thomas. **A True and Just Record, of the Information, Examination and Confession of all the Witches**. 1582. Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A14611.0001.001?view=toc>. Acesso em: 10 nov. 2021.

D'EAUBONNE, Françoise. **As mulheres antes do patriarcado**. Lisboa: Editorial Veja, 1977.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**: 1300-1800: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DURRANT, Jonathan. A Witch-Hunting Magistrate? Brian Darcy and the St Osyth Witchcraft Cases of 1582. **The English Historical Review**, 2021. Disponível em: <https://academic.oup.com/ehr/article-abstract/136/578/26/6121677>. Acesso em: 9 set. 2021.

EHRENREICH; Barbara; ENGLISH, Deirdre. **Bruxas, parteiras e enfermeiras**: uma história das curandeiras. Nós Soltas e Editora Subta, 1972.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caças as bruxas**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, Rogério de. **Aproximações ao imaginário**: bússola de investigação poética. São Paulo: FEUSP, 2020.

GIBSON, Marion. **Essex witches**. Oxford Dictionary of National Biography, 2011.

Disponível em:

<https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-70257>. Acesso em: 24 set. 2021.

GIBSON, Marion. **Reading Witchcraft: Stories of Early English Witches**. Routledge, Londres e Nova Iorque, 2005.

HUNT, William. **The Puritan Moment: The Coming of Revolution in an English County**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

JACKSON, Louise. **Witches, Wives, and Mothers: Witchcraft Persecution and Women's Confessions in Seventeenth-Century England**. *Women's History Review*, 2006. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09612029500200075>. Acesso em: 24 set. 2021.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

LINS, Eunice Simões; MORAES, Heloisa Juncklaus Preis. **Trilhas do imaginário**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2020.

MICHELET, Jules. **A Feiticeira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MURRAY, Margaret. **O culto das bruxas na Europa ocidental**. São Paulo: Madras, 2003.

PELUSO, Renata. **Deusas gregas: os arquétipos femininos**. Nova Acrópole Brasil, 2015. (73 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jKyZ0WfCiL8>. Acesso em: 14 jun. 2021.

PISANO, Margarita. **O triunfo da masculinidade**. São Paulo: Estudos do Brejo, 2017.

QUEIROZ, Carlos Eduardo Japiassú. Uma investigação dos conceitos do imaginário e do simbólico no tocante ao processo de recepção literária. **A Palo Seco**, n. 8, 26-38, 2016.

SILVA, Egivanildo Tavares da; GOMES, Eunice Simões Lins. Hermenêutica simbólica e filosofia do símbolo. **Reflexus**, n. 9, 125-142, 2013.

SIQUEIRA, Sônia. Omnia Ad majorem Dei Gloriam: O Programa dos Jesuítas. Justitia Et Misericordia: O Programa da Inquisição. In: CAVALCANTI, Carlos Andre; CAVALCANTI, Ana Paula (orgs.). **O que se vê nas religiões**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

TORRIGO, Marcos. **Wicca e bruxaria**. Instituto de Pesquisas Projeciológicas e Bioenergéticas. Disponível em: <https://www.ippb.org.br/>. Acesso em: 6 set. 2021.

WILBY, Emma. **Cunning Folk and Familiar Spirits: Shamanistic Early Modern British Witchcraft and Magic**. Brighton, Portland: Sussex Academic Press, 2005.