



Jan Luyken, *A execução de Anne Hendricks por bruxaria, em Amsterdam, 1571.*

CAPÍTULO 3

—

O GRANDE CALIBÃ

—

A LUTA CONTRA
O CORPO REBELDE

A VIDA NÃO É MAIS DO QUE UM MOVIMENTO DOS MEMBROS [...] POIS O QUE É O CORAÇÃO, SENÃO UMA MOLA; E OS NERVOS, SENÃO OUTRAS TANTAS CORDAS; E AS JUNTAS, SENÃO OUTRAS TANTAS RODAS, IMPRIMINDO MOVIMENTO AO CORPO INTEIRO.

HOBBS, *LEVIATÃ*, 1650

NÃO OBSTANTE, SEREI UMA CRIATURA MAIS NOBRE NO PRECISO MOMENTO EM QUE MINHAS NECESSIDADES NATURAIS ME REBAIXAREM À CONDIÇÃO DE ANIMAL, MEU ESPÍRITO SURGIRÁ, SE ELEVÁRÁ, E VOARÁ ATÉ O TRABALHO DOS ANJOS.

COTTON MATHER, *DIARY*, 1680-1708

[...] TENHA ALGUMA PIEDADE DE MIM [...] POIS MEUS AMIGOS SÃO MUITO POBRES, E MINHA MÃE ESTÁ MUITO DOENTE, E EU MORREREI NA PRÓXIMA QUARTA-FEIRA PELA MANHÃ, ENTÃO ESPERO QUE O SENHOR SEJA BOM O SUFICIENTE PARA DAR A MEUS AMIGOS UMA QUANTIA SUFICIENTE DE DINHEIRO PARA QUE PAGUEM O CAIXÃO E A MORTALHA, PARA QUE POSSAM RETIRAR MEU CORPO DA ÁRVORE EM QUE VOU MORRER [...] E NÃO SEJA COVARDE [...] ESPERO QUE TENHA CONSIDERAÇÃO PELO MEU POBRE CORPO, CONSIDERE-O COMO SE FOSSE O SEU, O SENHOR GOSTARIA QUE SEU PRÓPRIO CORPO ESTIVESSE A SALVO DOS CIRURGIÕES.

CARTA DE RICHARD TOBIN, CONDENADO À MORTE EM LONDRES EM 1739

UMA DAS CONDIÇÕES PARA

o desenvolvimento capitalista foi o processo que Michel Foucault definiu como “disciplinamento do corpo”, que, a meu ver, consistia em uma tentativa do Estado e da Igreja de transformar as potencialidades dos indivíduos em força de trabalho. Este capítulo examina como este processo foi concebido e mediado no debate filosófico da época e as intervenções estratégicas geradas em torno dele.

No século XVI, nas regiões da Europa Ocidental mais afetadas pela Reforma Protestante e pelo surgimento da burguesia mercantil, observa-se a emergência, em todos os campos – no palco, no púlpito, na imaginação política e filosófica – de um novo conceito de pessoa. Sua encarnação ideal é o Próspero, de Shakespeare, em *A tempestade* (1611), que combina a espiritualidade celestial de Ariel e a materialidade brutal de Calibã. Não obstante, sua figura demonstra certa ansiedade sobre o equilíbrio que se havia alcançado, o que impossibilita qualquer orgulho pela posição especial do “Homem” na ordem dos seres.¹¹⁷ Ao derrotar Calibã, Próspero deve admitir que “este ser de trevas é meu”, recordando assim à sua audiência de que, sendo humanos, é verdadeiramente problemático que sejamos ao mesmo tempo o anjo e a besta.

No século XVII, o que permanece em Próspero como apreensão subliminar se concretiza como conflito entre a razão e as paixões do corpo, o que dá um novo sentido aos clássicos temas judaico-cristãos para produzir um paradigma antropológico inovador. O resultado é a reminiscência das escaramuças medievais entre anjos e demônios pela possessão das almas que partem para o além. No entanto, o conflito é agora encenado

117 Próspero é um “homem novo”. Didaticamente, suas desgraças são atribuídas por Shakespeare ao seu interesse excessivo por livros de magia, aos quais finalmente renuncia em troca de uma vida mais ativa em seu reino, onde seu poder virá não de sua magia, mas do governo de seus súditos. Contudo, já na ilha de seu exílio, suas atividades prefiguram uma nova ordem mundial, na qual o poder não se ganha com uma varinha mágica, e sim por meio da escravidão de muitos Calibãs em colônias distantes. O tratamento explorador de Próspero para com Calibã antecipa o papel do futuro senhor de *plantation*, que não poupará torturas e tormentas para forçar seus subordinados a trabalhar.



Xilogravura do século XV. “O ataque do diabo ao homem moribundo é um tema que domina toda a tradição popular [medieval]” (de Alfonso M. di Nola, 1987).

dentro da pessoa, que é apresentada como um campo de batalha no qual existem elementos opostos em luta pela dominação. De um lado estão as “forças da razão”: a parcimônia, a prudência, o senso de responsabilidade, o autocontrole. De outro lado, estão os “baixos instintos do corpo”: a lascívia, o ócio, a dissipação sistemática das energias vitais que cada um possui. Este combate se passa em diferentes frentes, já que a razão deve manter-se atenta ante os ataques do ser carnal e evitar que (nas palavras de Lutero) a “sabedoria da carne” corrompa os poderes da mente. Nos casos extremos, a pessoa se converte em um terreno de luta de todos contra todos:

Não me deixes ser nada, se dentro da bússola do meu ser não encontro a Batalha de Lepanto: as Paixões contra a Razão, a Razão contra a

Fé, a Fé contra o Demônio e a minha Consciência contra todos eles.

(Thomas Browne, 1928, p. 76)

Ao longo desse processo, uma mudança ocorre no campo metafórico, enquanto a representação filosófica da psicologia se apropria de imagens do Estado como entidade política para trazer à luz uma paisagem habitada por “governantes” e “sujeitos rebeldes”, “multidões” e “revoltas”, “cadeias” e “ordens imperiosas”, e inclusive pelo carrasco, como diz Thomas Browne (*ibidem*, p. 72).¹¹⁸ Como veremos, este conflito entre a razão e o corpo, descrito pelos filósofos como um enfrentamento desenfreado entre “o melhor” e “o mais baixo”, que não pode ser atribuído somente ao gosto pelo figurativo durante o Barroco, será purificado mais tarde para favorecer uma linguagem “mais masculina”.¹¹⁹ O discurso sobre a pessoa no século XVII imagina o desenvolvimento de uma batalha no microcosmos do indivíduo que sem dúvida se fundamenta na realidade da época. Este é um aspecto do processo mais geral de reforma social, a partir do qual, já na Era da Razão, a burguesia emergente tentou moldar as classes de acordo com as necessidades do desenvolvimento da economia capitalista.

118 “Cada homem é seu pior inimigo e, de certo modo, seu próprio carrasco”, escreve Thomas Browne. Também Pascal, em *Pensée* [Pensamento], declara: “Guerra interna do homem entre a razão e as paixões. Se ele tivesse apenas razão sem paixões [...] Se ele tivesse apenas paixões sem razão [...] Contudo, posto que existem uma e outra, não se pode estar sem conflito [...]. Deste modo, se está sempre dividido e sempre se é contrário a si mesmo” (p. 130). Sobre o conflito entre paixões e razão, e sobre as “correspondências” entre o “microcosmos” humano e “o corpo político” (*body politic*) na literatura elisabetana, ver Tillyard (1961, pp. 75-9; 94-9).

119 A reforma da linguagem – tema-chave na filosofia dos séculos XVI e XVII, de Bacon a Locke – era uma das principais preocupações de Joseph Glanvil, que em sua *Vanity of Dogmatizing* (1665) [Vaidade de dogmatizar], depois de proclamar sua adesão à cosmologia cartesiana, advoga por uma linguagem adequada para descrever os entes claros e distintos (Glanvil, 1970, p. xxvi-xxx). Como resume s. Medcalf em sua introdução ao trabalho de Glanvil, uma linguagem adequada para descrever este mundo guarda uma ampla semelhança com as matemáticas, tem palavras de grande generalidade e clareza, apresenta uma imagem do universo de acordo com sua estrutura lógica, distingue claramente entre mente e matéria, entre o subjetivo e o objetivo, e “evita a metáfora como forma de conhecer e descrever, já que a metáfora depende da suposição de que o universo não está composto de seres completamente diferentes e por isso não pode ser descrito completamente em termos positivos e distintos [...]” (*ibidem*).

Na tentativa de formar um novo tipo de indivíduo, a burguesia estabeleceu uma batalha contra o corpo, que se converteu em sua marca histórica. De acordo com Max Weber, a reforma do corpo está no coração da ética burguesa porque o capitalismo faz da aquisição “o objetivo final da vida”, em vez de tratá-la como meio para satisfazer nossas necessidades; para tanto, necessita que percamos o direito a qualquer forma espontânea de desfrutar a vida (Weber, 1958, p. 53). O capitalismo tenta também superar nosso “estado natural” ao romper as barreiras da natureza e ao estender o dia de trabalho para além dos limites definidos pela luz solar, dos ciclos das estações e mesmo do corpo, tal como estavam constituídos na sociedade pré-industrial.

Marx é outro que concebe a alienação do corpo como um traço distintivo da relação entre capitalista e trabalhador. Ao transformar o trabalho em uma mercadoria, o capitalismo faz com que os trabalhadores subordinem sua atividade a uma ordem externa, sobre a qual não têm controle e com a qual não podem se identificar. Deste modo, o processo de trabalho se converte em um espaço de estranhamento: o trabalhador “se sente fora do trabalho e, no trabalho, sente-se fora de si. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não o está” (Marx, 1961, p. 72). Por outro lado, no desenvolvimento de uma economia capitalista, o trabalhador se converte (ainda que não seja formalmente) em “livre dono” de “sua” força de trabalho: diferentemente do escravo, pode colocá-la à disposição do comprador por um período limitado de tempo. Isso implica no fato de que “possa dispor livremente de sua força de trabalho” (suas energias, suas faculdades) “como de sua própria mercadoria” (Marx, 1909, t. I, p. 186),¹²⁰ e também conduz a um

120 Marx não faz distinção entre trabalhadores e trabalhadoras em sua discussão sobre a “liberação da força de trabalho”. Há, no entanto, uma razão para manter o masculino na descrição deste processo. Ainda quando foram “liberadas” das terras comuns, as mulheres não foram conduzidas pela trilha do mercado de trabalho assalariado.



Mendigo e vendedora de retalhos. Os camponeses e artesãos expropriados não concordaram pacificamente em trabalhar por um salário. Mais frequentemente viraram mendigos, errantes ou criminosos. Desenho de Louis-Léopold Boilly (entre 1761 e 1845).

sentido de dissociação com relação ao corpo, que vem redefinido e reduzido a um objeto com o qual a pessoa deixa de estar imediatamente identificada.

A imagem de um trabalhador que vende livremente seu trabalho, ou que entende seu corpo como um capital que deva ser entregue a quem oferecer o melhor preço, se refere a uma classe trabalhadora já moldada pela disciplina do trabalho capitalista. Contudo, é apenas na segunda metade do século XIX que se pode vislumbrar um trabalhador como este – moderado, prudente, responsável, orgulhoso de possuir um relógio

(Thompson, 1964), e que considera as condições impostas pelo modo de produção capitalista como “leis da natureza” (Marx, 1909, t. I, p. 809) –, um tipo que personifica a utopia capitalista e que é ponto de referência para Marx.

A situação era completamente diferente no período da acumulação primitiva, quando a burguesia emergente descobriu que a “liberação de força de trabalho” – quer dizer, a expropriação das terras comuns do campesinato – não foi suficiente para forçar os proletários despossuídos a aceitar o trabalho assalariado. À diferença do Adão de Milton, que, ao ser expulso do Jardim do Éden, caminhou alegremente para uma vida dedicada ao trabalho,¹²¹ não foi pacificamente que os trabalhadores e artesãos expropriados aceitaram trabalhar por um salário. Na maior parte das vezes, se converteram em mendigos, em vagabundos e em criminosos. Seria necessário um longo processo para produzir mão de obra disciplinada. Durante os séculos XVI e XVII, o ódio contra o trabalho assalariado era tão intenso que muitos proletários preferiam arriscar-se a terminar na forca a se subordinarem às novas condições de trabalho (Hill, 1975, pp. 219-39).¹²²

Esta foi a primeira crise capitalista, muito mais séria que todas as crises comerciais que ameaçaram os alicerces do sistema capitalista durante a primeira fase de seu desenvolvimento.¹²³

121 “Com trabalho devo ganhar / meu pão; com dano? O ócio teria sido pior; / Meu trabalho me manterá” é a resposta de Adão aos medos de Eva, diante da perspectiva de irem embora do Jardim do Éden (*Paradise Lost* [Paráiso perdido], versos 1.054-6, p. 579).

122 Até o século XV, como assinala Christopher Hill, o trabalho assalariado pode ter aparecido como uma liberdade conquistada, porque as pessoas tinham acesso às terras comuns e possuíam terras próprias, não dependendo somente do salário. No entanto, no século XVI, aqueles que trabalhavam por um salário haviam sido expropriados; além do mais, os empregadores alegavam que os salários eram apenas complementares, mantendo-os em seu nível mais baixo. Deste modo, trabalhar pelo pagamento significava descer até a base da pirâmide social, e as pessoas lutavam desesperadamente para evitar tal destino (Hill, 1975, pp. 220-2). No século XVII o trabalho assalariado ainda era considerado uma forma de escravidão, tanto que os *Levellers* excluíam os trabalhadores assalariados do direito ao voto, já que não os consideravam suficientemente independentes para poder eleger livremente seus representantes (Macpherson, 1962, pp. 107-59).

123 Em 1622, quando Jacob I pediu a Thomas Mun que investigasse as causas da crise econômica que havia golpeado a Inglaterra, este finalizou seu informe imputando a culpa dos problemas da nação à ociosidade dos trabalhadores ingleses. Referiu-se em

Como é bem sabido, a resposta da burguesia foi a multiplicação das execuções; a instituição de um verdadeiro regime de terror, implementado por meio da intensificação das penas (em particular daquelas que puniam os crimes contra a propriedade); e a introdução das Leis Sangrentas contra os vagabundos, com a intenção de atar os trabalhadores aos trabalhos que lhes haviam sido impostos, da mesma maneira que, em sua época, os servos estiveram fixados à terra. Só na Inglaterra, 72 mil pessoas foram enforcadas por Henrique VIII durante os 38 anos de seu reinado; e o massacre continuou até finais do século XVI. Na década de 1570, entre trezentos e quatrocentos “delinquentes” foram “devorados pelas forcas em um lugar ou outro a cada ano” (Hoskins, 1977, p. 9). Apenas em Devon, 74 pessoas foram enforcadas durante o ano de 1598 (*ibidem*).

No entanto, as classes dominantes não limitaram sua violência à repressão dos transgressores. Também apontavam para uma transformação radical da pessoa, pensada para erradicar no proletariado qualquer comportamento que não conduzisse à imposição de uma disciplina mais estrita de trabalho. As dimensões deste ataque podem ser vistas nas legislações sociais introduzidas na Inglaterra e na França em meados do século XVI. Proibiram-se os jogos, em particular aqueles que, além de serem inúteis, debilitavam o sentido de responsabilidade do indivíduo e a “ética do trabalho”. Fecharam-se tabernas e banhos públicos. Estabeleceram-se castigos para a nudez e também para outras formas “improdutivas” de sexualidade e sociabilidade. Era proibido beber, praguejar e insultar.¹²⁴

Em meio a este vasto processo de engenharia social, uma nova concepção e uma nova política sobre o corpo começaram a tomar

particular à “lepra generalizada do nosso tocar gaita, do nosso falar de qualquer jeito, de nossos festins, de nossas discussões, e o tempo que perdemos no ócio e no prazer”, que, em sua perspectiva, colocavam a Inglaterra em desvantagem na competição comercial com os laboriosos holandeses (Hill, 1975, p. 125).

124 Wright (1960, pp. 80-3); Thomas (1971); Van Ussel (1971, pp. 25-92); Riley (1973, p. 19 e segs.); e Underdown (1985, pp. 7-72).

forma. A novidade foi o ataque ao corpo como fonte de todos os males – ataque tão bem estudado e com paixão igual a que, na mesma época, animava a investigação dos movimentos celestes.

Por que o corpo foi tão importante para a política estatal e para o discurso intelectual? Alguém pode se sentir inclinada a responder que esta obsessão pelo corpo refletia o medo que o proletariado inspirava na classe dominante.¹²⁵ Era o mesmo medo que sentiam igualmente o burguês e o nobre, que, onde quer que fossem, nas ruas ou em suas viagens, eram assediados por uma multidão ameaçadora que implorava ajuda ou se preparava para roubá-los. Era também o mesmo medo que sentiam aqueles que dirigiam a administração do Estado, cuja consolidação era continuamente minada – mas também determinada – pela ameaça de distúrbios e desordens sociais.

No entanto, isso não era tudo. Não se pode esquecer que o proletariado mendicante e revoltoso – que forçava os ricos a viajar em charretes para escapar de seus ataques, ou a ir para a cama com duas pistolas de baixo do travesseiro – foi o mesmo sujeito social que aparecia, cada vez mais, como fonte de toda a riqueza. Era o mesmo proletariado sobre o qual os mercantilistas, os primeiros economistas da sociedade capitalista, nunca se cansaram de repetir (embora sem tanta certeza) que “quanto mais, melhor”, lamentando frequentemente a quantidade de corpos desperdiçados na força.¹²⁶

125 O medo que as classes baixas (os “vis”, os “miseráveis”, na gíria da época) inspiravam na classe dominante pode medir-se na história relatada em *Social England Illustrated* (1903) [Inglaterra social ilustrada]. Em 1580, Francis Hitchcock, em um panfleto intitulado “Presente de Ano Novo para Inglaterra”, elevou a proposta de recrutar os pobres do país na Marinha, argumentando que “as pessoas miseráveis são [...] aptas a participar de uma rebelião ou tomar partido por quem quiser invadir esta nobre ilha [...] reúnem as condições para prover soldados ou guerreiros à fortuna dos homens ricos. Pois eles podem indicar com seus dedos ‘ali está’, ‘é aquele’ e ‘ele tem’, e desta maneira alcançar o martírio de muitas pessoas ricas por sua fortuna [...]”. A proposta de Hitchcock foi, no entanto, derrotada; objetou-se que, se os pobres da Inglaterra fossem recrutados na Marinha, roubariam os barcos e se tornariam piratas (*Social England Illustrated*, 1903, pp. 85-6).

126 Eli F. Heckscher escreve que, “em seu trabalho teórico mais importante, *A Treatise of Taxes and Contributions* (1662) [Um tratado sobre impostos e contribuições], [Sir William Petty] propôs substituir todas as penas por trabalhos forçados, ‘o que aumentaria o trabalho e o tesouro público’”. “Por que não [perguntava Petty] castigar os

Muitas décadas se passaram antes que o conceito de valor do trabalho entrasse no panteão do pensamento econômico. No entanto, o fato de o trabalho (a “indústria”), mais do que a terra ou qualquer outra “riqueza natural”, ter se convertido na fonte principal de acumulação foi uma verdade bem compreendida em um tempo no qual o baixo nível de desenvolvimento tecnológico fez dos seres humanos o recurso produtivo mais importante.

Como disse Thomas Mun, filho de um comerciante londrino e porta-voz da doutrina mercantilista:

[...] sabemos que nossas próprias mercadorias não nos rendem tanto lucro quanto nossa indústria [...] Pois o ferro não é de grande valor se está nas minas, quando comparado com o uso e com as vantagens que este aporta quando é extraído, testado, transportado, comprado, vendido, fundido em armamento, mosquetes [...] forjado em âncoras, parafusos, palhetas, pregos e coisas similares, para ser usado em embarcações, casas, carroças, carros, arados e outros instrumentos de cultivo. (Abbott, 1946, p. 2)

Até mesmo o Próspero de Shakespeare insiste neste feito econômico fundamental em um breve solilóquio sobre o valor do trabalho, que ele direciona a Miranda após ela ter manifestado o desgosto absoluto que lhe produzia Calibã:

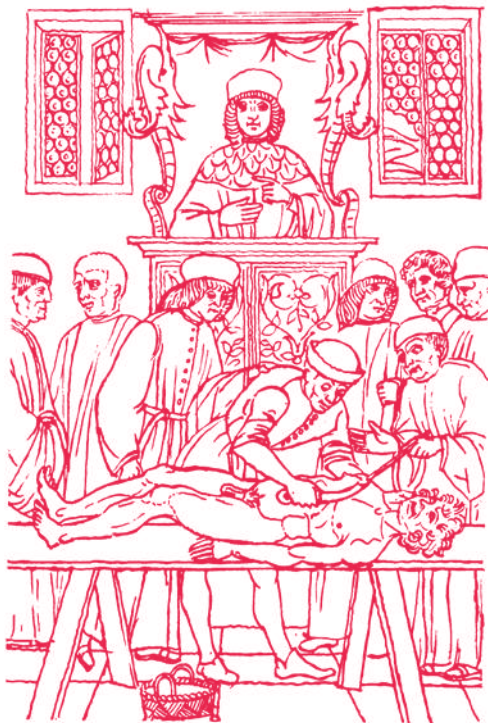
Contudo,
Não podemos dispensá-lo. Acende-nos o fogo,
Traz-nos lenha e nos presta serviços variados
De muita utilidade.
(Shakespeare, *A tempestade*, Ato I, Cena 2.)

ladrões insolventes com a escravidão, em vez de morte? Enquanto forem escravos podem ser tão forçados, por tão pouco, quanto a natureza o permita, convertendo-se assim em homens agregados à Nação e não em um a menos” (Heckscher, 1962, II, p. 297). Na França, Colbert exortou a Corte de Justiça a condenar à galé tantos convictos quanto fossem possíveis, a fim de “manter este corpo necessário ao Estado” (*ibidem*, pp. 298-9).

O corpo, então, passou ao primeiro plano das políticas sociais porque aparecia não apenas como uma besta inerte diante dos estímulos do trabalho, mas como um recipiente de força de trabalho, um meio de produção, a máquina de trabalho primária. Esta é a razão pela qual encontramos muita violência e também muito interesse nas estratégias que o Estado adotou com relação ao corpo; e o estudo dos movimentos e das propriedades do corpo se converteu no ponto de partida para boa parte da especulação teórica da época – já utilizada por Descartes para afirmar a imortalidade da alma; ou por Hobbes, para investigar as premissas da governabilidade social.

Efetivamente, uma das principais preocupações da nova filosofia mecânica era a *mecânica do corpo*, cujos elementos constitutivos – desde a circulação do sangue até a dinâmica da fala, desde os efeitos das sensações até os movimentos voluntários e involuntários – foram separados e classificados em todos os seus componentes e possibilidades. O *Tratado do Homem*, publicado em 1664,¹²⁷ é um verdadeiro manual anatômico, ainda que a anatomia que realiza seja tanto psicológica quanto física. Uma tarefa fundamental do projeto de Descartes foi instituir uma divisão ontológica entre um domínio considerado puramente mental e outro, puramente físico. Cada costume, cada atitude e cada sensação são, desta maneira, definidas; seus limites são marcados e suas possibilidades, equilibradas com tal meticulosidade que se pode ter a impressão de que o “livro da natureza humana” foi aberto pela primeira vez ou, mais provável, que uma nova terra foi descoberta e os conquistadores estão se apressando em trazer um mapa de suas veredas,

127 O *Tratado do Homem* (*Traité de l’Homme*), publicado doze anos depois da morte de Descartes como *L’Homme* de René Descartes (1664), abre o “período maduro” do filósofo. Aplicando a física de Galileu a uma investigação dos atributos do corpo, Descartes tentou explicar todas as funções fisiológicas como matéria em movimento. “Desejo que considerem”, escreveu Descartes no final do *Tratado do Homem* (1972, p. 113), “que todas as funções que atribuí a esta máquina [...] se deduzam naturalmente [...] da disposição de seus órgãos – tal e como os movimentos de um relógio ou outro autômato se deduzem da organização dos contrapesos e rodas”.



Lição de anatomia na Universidade de Pádua. O teatro de anatomia revelou ao público um corpo desencantado e profanado, em *De Fascículo de Medicina*, Veneza (1494).

em compilar a lista de seus recursos naturais e em avaliar suas vantagens e desvantagens.

Neste aspecto, Hobbes e Descartes foram representantes de sua época. O cuidado que exibem na exploração dos detalhes da realidade corporal e psicológica reaparece na análise puritana das *inclinações e talentos* individuais.¹²⁸ Este último selou o começo de uma psicologia burguesa que, neste caso, estudava explicitamente todas as faculdades humanas desde o ponto de vista de seu potencial para o trabalho e de sua contribuição para a disciplina. Outro signo da nova curiosidade pelo corpo e “de uma mudança com relação às formas de ser e os costumes de épocas anteriores que permitiram que o corpo pudesse se abrir” (segundo as palavras de um médico do século XVII), foi

128 Um princípio puritano consistia em que Deus dotou o “homem” de dons especiais que o fazem apto para uma vocação particular, daí a necessidade de um autoexame metucioso para esclarecer a vocação para a qual fomos designados (Morgan, 1966, pp. 72-3; Weber, 1958, p. 47 e segs.).

o desenvolvimento da *anatomia* como disciplina científica, depois de sua rejeição à obscuridade intelectual durante a Idade Média (Wightman, 1972, pp. 90-9; Galzigna, 1978).

Ao mesmo tempo que o corpo aparecia como o principal protagonista da cena filosófica e política, um aspecto surpreendente destas investigações foi a concepção degradada que se formara dele. O “teatro anatômico”¹²⁹ expõe à vista pública um corpo desencantado e profanado, que apenas no princípio pode ser concebido como a morada da alma e que, em troca, é tratado como uma realidade separada (Galzigna, 1978, pp. 163-4).¹³⁰ Aos olhos do anatomista, o corpo é uma fábrica, tal qual mostra o título fundamental de Andrea Vesalius sobre seu trabalho da “indústria de dissecação”: *De humani corporis fabrica* (1543) [Da organização do corpo humano]. Na filosofia mecanicista se descreve o corpo por uma analogia com a máquina, com frequência colocando a ênfase em sua inércia. O corpo é concebido como matéria bruta, completamente divorciada de qualquer qualidade racional: não sabe, não deseja, não sente. O corpo é puramente uma “coleção de membros”, disse Descartes em seu *Discurso do Método*, de 1634 (1973, vol. I, p. 152). Nicolás Malebranche, em *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort* (1688) [Diálogos sobre a metafísica, sobre a religião e sobre a morte], faz eco disso e formula a pergunta decisiva:

129 Como mostrou Giovanna Ferrai, uma das principais inovações introduzidas pelo estudo da anatomia na Europa do século XVI foi o “teatro anatômico”, onde se organizava a dissecação como uma cerimônia pública, sujeita a normas similares às que regulavam as funções teatrais: “Tanto na Itália como no exterior, as lições públicas de anatomia se haviam convertido, na época moderna, em cerimônias ritualizadas que se realizavam em lugares especialmente destinados a elas. Sua semelhança com as funções teatrais é imediatamente visível se se tem em conta algumas de suas características: a divisão das lições em fases distintas [...] a implantação de uma entrada de pagamento e a interpretação de música para entreter a audiência, as regras introduzidas para regular o comportamento dos assistentes e o cuidado colocado na ‘produção’.” W. S. Heckscher sustenta inclusive que muitas técnicas gerais de teatro foram desenhadas originalmente tendo em mente as funções das lições de anatomia públicas. (Ferrari, 1987, pp. 82-3)

130 Segundo Mario Galzigna, da revolução epistemológica realizada pela anatomia no século XVI é que surge o paradigma mecanicista. O corte anatômico rompe o laço entre microcosmos e macrocosmos, e apresenta o corpo tanto como uma realidade separada quanto como um elemento de produção; nas palavras de Vesalio: uma fábrica.

“Pode o corpo pensar?”; para responder imediatamente: “Não, sem dúvida alguma, pois todas as modificações de tal extensão consistem apenas em percepções, raciocínio, prazeres, desejos, sentimentos, em uma palavra, pensamentos” (Popkin, 1966, p. 280). Também para Hobbes, o corpo é um conglomerado de movimentos mecânicos que, ao necessitar de poder autônomo, opera a partir de uma causalidade externa, em um jogo de atrações e aversões em que tudo está regulado como em um autômato (*Leviatã*, parte I, capítulo VI).

No entanto, é correto o que sustenta Michel Foucault sobre a filosofia mecanicista, e igualmente o que afirma com relação às disciplinas sociais dos séculos XVII e XVIII (Foucault, 1977, p. 137). Neste período, encontramos uma perspectiva distinta do ascetismo medieval, em que a degradação do corpo tinha uma função puramente negativa, que buscava estabelecer a natureza temporal e ilusória dos prazeres terrenos e, conseqüentemente, a necessidade de renunciar ao próprio corpo.

Na filosofia mecanicista se percebe um novo espírito burguês, que calcula, classifica, faz distinções e degrada o corpo só para racionalizar suas faculdades, o que aponta não apenas para a intensificação de sua sujeição, mas também para maximização de sua utilidade social (*ibidem*, pp. 137-8). Longe de renunciar ao corpo, os teóricos mecanicistas tratavam de conceituá-lo, de tal forma que suas operações se fizessem inteligíveis e controláveis. Daí vem o orgulho (mais do que a comiseiração) com que Descartes insiste que “esta máquina” (como ele chama o corpo de maneira persistente no *Tratado do Homem*) é apenas um autômato robô e que sua morte não deve ser mais lamentada do que a quebra de uma ferramenta.¹³¹

131 Em *As paixões da alma* (Artigo VI), Descartes também minimiza “a diferença que existe entre um corpo vivente e um morto” (Descartes 1973, t. I, *ibidem*): “[...] podemos julgar que o corpo de um homem vivo se diferencia do de um homem morto tanto quanto um relógio de outro autômato (quer dizer, uma máquina que se move a si mesma), quando se dá corda e contém dentro de si o princípio corporal destes movimentos [...] se diferencia do mesmo relógio ou de outra máquina quando está quebrada e quando o

Certamente, nem Hobbes nem Descartes dedicaram muita atenção aos assuntos econômicos, e seria absurdo ler em suas filosofias as preocupações cotidianas dos comerciantes ingleses ou holandeses. No entanto, não podemos evitar observar as importantes contribuições que suas especulações em torno da natureza humana fizeram à aparição de uma ciência capitalista do trabalho. A concepção de que o corpo era algo mecânico, vazio de qualquer teleologia intrínseca – as “virtudes ocultas” atribuídas ao corpo tanto pela magia natural quanto pelas superstições populares da época –, pretendia fazer inteligível a possibilidade de subordiná-lo a um processo de trabalho que dependia cada vez mais de formas de comportamento uniformes e previsíveis.

Uma vez que seus mecanismos foram desconstruídos e ele próprio foi reduzido a uma ferramenta, o corpo pôde ser aberto à manipulação infinita de seus poderes e de suas possibilidades. Fez-se possível investigar os vícios e os limites da imaginação, as virtudes do hábito e os usos do medo, como certas paixões podem ser evitadas ou neutralizadas e como podem ser utilizadas de forma mais racional. Neste sentido, a filosofia mecanicista contribuiu para incrementar o controle da classe dominante sobre o mundo natural, o que constitui o primeiro passo – e também o mais importante – no controle sobre a natureza humana. Assim como a *natureza*, reduzida à “Grande Máquina”, pôde ser conquistada e (segundo as palavras de Bacon) “penetrada em todos seus segredos”, da mesma maneira o *corpo*, esvaziado de suas forças ocultas, pôde ser “capturado em um sistema de sujeição” em que seu comportamento pôde ser calculado, organizado, pensado tecnicamente e “investido de relações de poder” (Foucault, 1977, p. 30).

Para Descartes, existe uma identidade entre o corpo e a natureza, já que ambos estão compostos das mesmas partículas

princípio de seu movimento deixa de atuar.”

e ambos atuam obedecendo a leis físicas uniformes postas em marcha pela vontade de Deus. Desta maneira, o corpo cartesiano não apenas se empobrece e perde toda virtude mágica; na grande divisória ontológica que institui Descartes entre a essência da humanidade e suas condições acidentais, o corpo está divorciado da pessoa, está literalmente desumanizado. “Não sou este corpo”, insiste Descartes ao longo de suas *Meditações* (1641). E, efetivamente, em sua filosofia, o corpo conflui com um *continuum* mecânico de matéria que a vontade pode contemplar, agora sem travas, como objeto próprio de dominação.

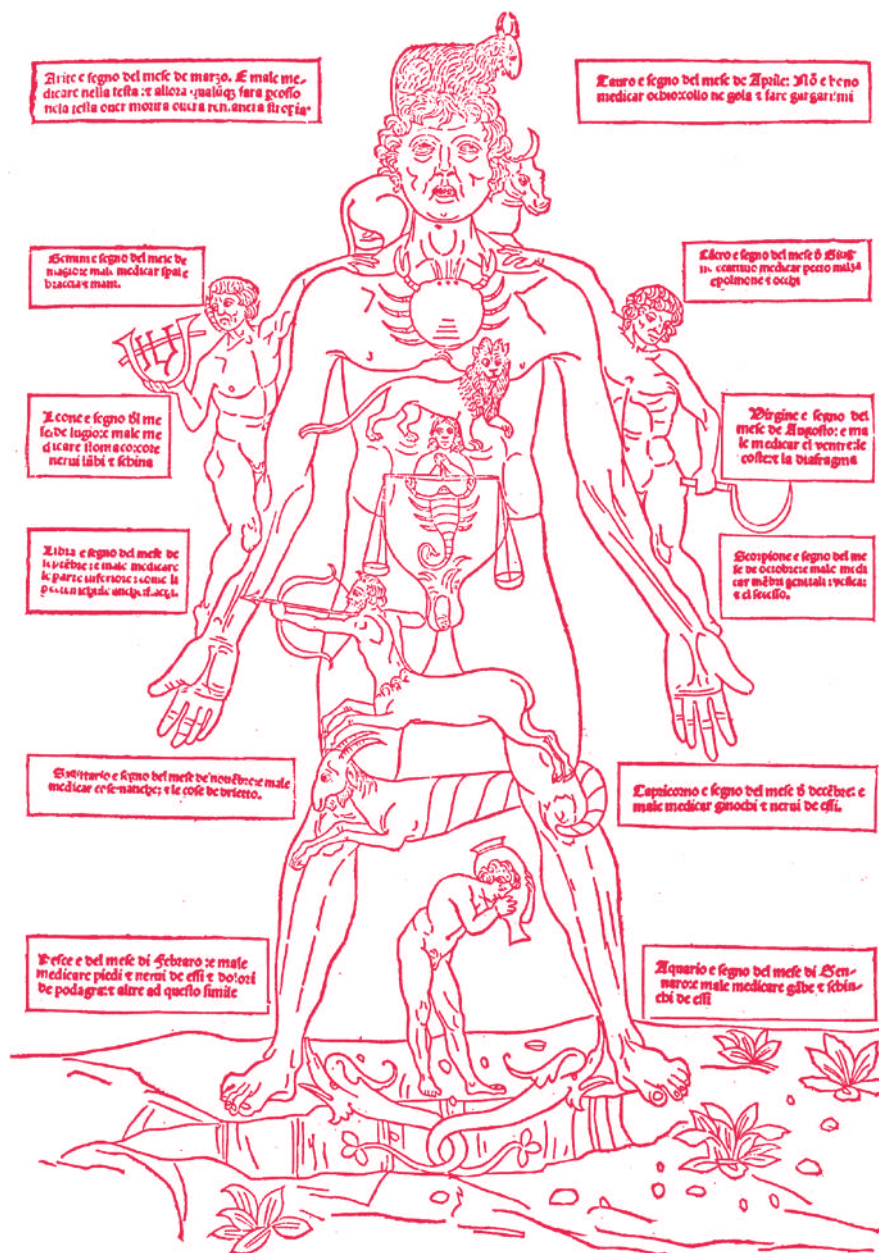
Como veremos, Descartes e Hobbes expressam dois projetos diferentes com relação à realidade corporal. No caso de Descartes, a redução do corpo à matéria mecânica faz possível o desenvolvimento de mecanismos de autocontrole que sujeitam o corpo à vontade. Para Hobbes, em contraste, a mecanização do corpo serve de justificação para a submissão total do indivíduo ao poder do Estado. Em ambos, no entanto, o resultado é uma redefinição dos atributos corporais que, ao menos idealmente, fazem com que o corpo seja apropriado para a regularidade e para o automatismo exigido pela disciplina do trabalho capitalista.¹³² Ponho ênfase no “idealmente” porque, nos anos em que Descartes e Hobbes escreviam seus tratados, a classe dominante tinha que se confrontar com uma corporalidade que era muito diferente da que aparecia nas prefigurações destes filósofos.

De fato, é difícil reconciliar os corpos insubordinados que rondam a literatura social do Século de Ferro com as imagens dos relógios por meio dos quais Descartes e Hobbes

132 De particular importância, neste contexto, foi o ataque à “imaginação” (*vis imaginativa*), que na magia natural dos séculos XVI e XVII era considerada uma força poderosa por meio da qual o mago podia afetar o mundo circundante e trazer “saúde ou enfermidade, não apenas a seu próprio corpo, mas também a outros corpos” (Easley, 1980, p. 94 e segs.). Hobbes dedicou um capítulo do *Leviatã* a demonstrar que a imaginação é apenas um “sentido em decadência”, similar nisso à memória, sendo que esta se torna gradualmente debilitada pelo traslado dos objetos de nossa percepção (parte I, capítulo 2); também pode encontrar-se uma crítica da imaginação em *Religio Medici* (1642) [A religião de um médico], de Sir Thomas Browne.

representavam o corpo em seus trabalhos. Não obstante, embora aparentemente distanciadas dos assuntos cotidianos da luta de classes, é nas especulações destes filósofos que se encontram as primeiras conceitualizações sobre a transformação do corpo em máquina de trabalho, o que constitui uma das principais tarefas da acumulação primitiva. Quando, por exemplo, Hobbes declara que “o coração [é] apenas uma mola [...] e as articulações apenas muitas rodas”, percebemos em suas palavras um espírito burguês, em que não apenas o trabalho é *a condição e o motivo de existência do corpo*, mas que também sente a necessidade de transformar todos os poderes corporais em força de trabalho.

Este projeto é chave para compreender por que tanta especulação filosófica e religiosa dos séculos XVI e XVII está composta de uma verdadeira *vivisseção do corpo humano*, por meio da qual se decidia quais de suas propriedades poderiam viver e quais, em troca, deveriam morrer. Tratava-se de uma alquimia social que não convertia metais comuns em ouro, mas sim poderes corporais em força de trabalho. A mesma relação que o capitalismo introduziu entre a terra e o trabalho estava começando a tomar o controle sobre a relação entre o corpo e o trabalho. Enquanto o trabalho começava a ser considerado como uma força dinâmica capaz de um desenvolvimento infinito, o corpo era visto como matéria inerte e estéril que apenas poderia se mover numa condição similar à relação que Newton estabelecera para a massa e o movimento, em que a massa tendia à inércia a menos que se aplicasse sobre ela uma força. Do mesmo modo que a terra, o corpo tinha que ser cultivado e, antes de mais nada, decomposto em partes, de tal maneira que pudesse liberar seus tesouros escondidos. Pois, enquanto o corpo é a *condição de existência da força de trabalho*, é também seu limite, já que constitui o principal elemento de resistência à sua utilização. Não era suficiente, então, decidir que *em si mesmo* o



A concepção do corpo como um receptáculo de poderes mágicos derivava, em grande medida, da crença em uma correspondência entre o microcosmo do indivíduo e o macrocosmo do mundo celestial, como ilustra a imagem do “homem do zodíaco” do século XVI.

corpo não tinha valor. O corpo tinha que viver para que a força de trabalho pudesse viver.

O que morreu foi o conceito do corpo como receptáculo de poderes mágicos que havia predominado no mundo medieval. Na realidade, este conceito foi destruído. Por trás da nova filosofia encontramos a vasta iniciativa do Estado, a partir da qual o que os filósofos classificaram como “irracional” foi considerado crime. Esta intervenção estatal foi o “subtexto” necessário da filosofia mecanicista. O “saber” apenas pode converter-se em “poder” se conseguir fazer cumprir suas prescrições. Isso significa que o corpo mecânico, o corpo-máquina, não poderia ter se convertido em modelo de comportamento social sem a destruição, por parte do Estado, de uma ampla gama de crenças pré-capitalistas, práticas e sujeitos sociais cuja existência contradizia a regulação do comportamento corporal prometido pela filosofia mecanicista. É por isso que, em plena Era da Razão – a idade do ceticismo e da dúvida metódica –, encontramos um ataque feroz ao corpo, firmemente apoiado por muitos dos que subscreviam a nova doutrina.

Assim é como devemos ler o ataque contra a bruxaria e contra a visão mágica do mundo que, apesar dos esforços da Igreja, seguia predominante em escala popular durante a Idade Média. O substrato mágico formava parte de uma concepção animista da natureza que não admitia nenhuma separação entre a matéria e o espírito, e deste modo imaginava o cosmos como um *organismo vivo*, povoado de forças ocultas, onde cada elemento estava em relação “favorável” com o resto. De acordo com esta perspectiva, na qual a natureza era vista como um universo de signos e sinais marcados por afinidades invisíveis que tinham que ser decifradas (Foucault, 1970, pp. 26-7), cada elemento – as ervas, as plantas, os metais e a maior parte do corpo humano – escondia virtudes e poderes que lhe eram peculiares. É por isso que existia uma variedade de práticas desenhadas para



Frontispício da primeira edição do *Doctor Faustus* (1604), de Christopher Marlowe, que apresenta o mago conjurando o diabo no espaço protegido de seu círculo mágico.

se apropriar dos segredos da natureza e torcer seus poderes de acordo com a vontade humana. Desde a quiromancia até a adivinhação, desde o uso de feitiços até a cura receptiva, a magia abria uma grande quantidade de possibilidades. Havia feitiços para ganhar jogos de cartas, para interpretar instrumentos desconhecidos, para se tornar invisível, para conquistar o amor de alguém, para ganhar imunidade na guerra, para fazer as crianças dormirem (Thomas, 1971; Wilson, 2000).

A erradicação destas práticas era uma condição necessária para a racionalização capitalista do trabalho, dado que a magia aparecia como uma forma ilícita de poder e como um instrumento *para obter o desejado sem trabalhar* – quer dizer, aparecia como a prática de uma forma de rechaço ao trabalho. “A magia

mata a indústria”, lamentava Francis Bacon, admitindo que nada lhe parecia mais repulsivo do que a suposição de que alguém poderia alcançar coisas com um punhado de recursos inúteis e não com o suor de sua própria testa (Bacon, 1870, p. 381).

Por outro lado, a magia se apoiava em uma concepção qualitativa do espaço e do tempo que impedia a normalização do processo de trabalho. Como podiam os novos empresários impor hábitos repetitivos a um proletariado ancorado na crença de que há dias de sorte e dias sem sorte, ou seja, dias nos quais se pode viajar e outros nos quais não se deve sair de casa, dias bons para se casar e outros nos quais qualquer iniciativa deve ser prudentemente evitada? Uma concepção do cosmos que atribuía poderes especiais ao indivíduo – o olhar magnético, o poder de tornar-se invisível, de abandonar o corpo, de submeter a vontade dos outros por meio de encantos mágicos – era igualmente incompatível com a disciplina do trabalho capitalista.

Não seria frutífero investigar se estes poderes eram reais ou imaginários. Pode-se dizer que todas as sociedades pré-capitalistas acreditaram neles e que, em tempos recentes, fomos testemunhas de uma revalorização de práticas que, na época a que nos referimos, foram condenadas por bruxaria. Este é, por exemplo, o caso do crescente interesse pela parapsicologia e o *biofeedback*, que se aplicam cada vez mais, inclusive na medicina convencional. O renovado interesse pelas crenças mágicas é possível, hoje, porque elas já não representam uma ameaça social. A mecanização do corpo é a tal ponto constitutiva do indivíduo que, ao menos nos países industrializados, a crença em forças ocultas não coloca em perigo a uniformidade do comportamento social. Também se admite que a astrologia reapareça, com a certeza de que até mesmo o consumidor mais assíduo de cartas astrais consultará automaticamente o relógio antes de ir para o trabalho.

Sem dúvida, essa não era a única opção para a classe

dominante do século XVII que, nesta fase inicial e experimental do desenvolvimento capitalista, não havia alcançado o controle social necessário para neutralizar a prática da magia – e que tampouco podia integrar funcionalmente a magia à organização da vida social. Desde o seu ponto de vista, pouco importava se os poderes que as pessoas diziam ter, ou aspiravam ter, eram reais ou não, pois a mera existência de crenças mágicas era uma fonte de insubordinação social.

Tomemos, por exemplo, a difundida crença na possibilidade de encontrar tesouros escondidos com a ajuda de feitiços mágicos (Thomas, 1971, pp. 234-7). Esta crença era certamente um obstáculo à instauração de uma disciplina do trabalho rigorosa e cuja aceitação fora inerente. Igualmente ameaçador foi o uso que as classes baixas fizeram das *profecias* que, particularmente durante a Revolução Inglesa (como já o haviam feito na Idade Média), serviram para formular um programa de luta (Elton, 1972, p. 142 e segs.). As profecias não são simplesmente a expressão de uma resignação fatalista. Historicamente, têm sido um meio pelo qual os “pobres” expressam seus desejos com o fim de dotar seus planos de legitimidade e de motivar-se para atuar. Hobbes reconheceu isso quando advertiu: “Não há nada que [...] dirija tão bem os homens em suas deliberações como a previsão das consequências de suas ações; a profecia é muitas vezes a causa principal dos acontecimentos prognosticados” (Hobbes, “Behemot”, *Works VI*, p. 399).

Contudo, além dos perigos que apresentava a magia, a burguesia tinha que combater seu poder porque ele debilitava o princípio de responsabilidade individual, já que a magia relacionava as causas da ação social com as estrelas, o que estava fora de seu alcance e seu controle. Deste modo, mediante a racionalização do espaço e do tempo que caracterizou a especulação filosófica dos séculos XVI e XVII, a profecia foi substituída pelo *cálculo de probabilidades*, cuja vantagem, do ponto de vista

capitalista, é que o futuro pode ser antecipado apenas enquanto se suponha que o futuro será como o passado e que nenhuma grande mudança, nenhuma revolução, alterará as condições nas quais os indivíduos tomam decisões. De maneira similar, a burguesia teve que combater a suposição de que é possível estar em dois lugares ao mesmo tempo, pois a *fixação do corpo no espaço e no tempo*, quer dizer, a *identificação espaço-temporal do indivíduo*, é uma condição essencial para a regularidade do processo de trabalho.¹³³

A incompatibilidade da magia com a disciplina do trabalho capitalista e com a exigência de controle social é uma das razões pelas quais o Estado lançou uma campanha de terror contra a magia – um terror aplaudido sem reservas por muitos dos que hoje em dia são considerados fundadores do racionalismo científico: Jean Bodin, Mersenne, o filósofo mecanicista e membro da Royal Society Richard Boyle, e o mestre de Newton, Isaac Barrow.¹³⁴ Até mesmo o materialista Hobbes, mantendo distância, deu sua aprovação. “Quanto às [bruxas]”, escreveu (1963, p. 67), “não creio que sua bruxaria contenha em si nenhum poder efetivo: mas é justo que as castiguem pela falsa crença que têm de ser a causa do malefício e, ademais, por seu propósito de fazê-lo, se puderem”. Defendeu que, se se eliminassem estas superstições, “os homens estariam mais dispostos do que estão à obediência cívica” (*ibidem*).

Hobbes estava bem assessorado. As fogueiras nas quais as

133 Escreve Hobbes (1963, p.72): “Consequentemente, ninguém pode conceber uma coisa sem situá-la em algum lugar, provida de uma determinada magnitude e suscetível de dividir-se em partes; não é possível que uma coisa esteja neste lugar e em outro ao mesmo tempo; nem que duas ou mais coisas estejam, ao mesmo tempo, em um mesmo e idêntico lugar.”

134 Entre os partidários da caça às bruxas se encontrava Sir Thomas Browne, um médico e, segundo dizem, um dos primeiros defensores da “liberdade científica”, cujo trabalho aos olhos de seus contemporâneos “apresentava um perigoso aroma de ceticismo” (Gosse, 1905, p. 25). Thomas Browne contribuiu pessoalmente à morte de duas mulheres acusadas de serem “bruxas”, que, não fosse sua intervenção, teriam sido salvas da forca, já que as acusações contra elas eram absurdas (Gosse, 1905, pp. 147-9). Para uma análise detalhada deste julgamento, ver Gilbert Geis e Ivan Bunn (1997).

bruxas e outros praticantes da magia morreram, e as câmaras em que se executaram suas torturas, foram um laboratório onde tomou forma e sentido a disciplina social, e onde muitos conhecimentos sobre o corpo foram adquiridos. Com as fogueiras se eliminaram aquelas superstições que faziam obstáculo à transformação do corpo individual e social em um conjunto de mecanismos previsíveis e controláveis. E foi aí, novamente, onde nasceu o uso científico da tortura, pois foram necessários o sangue e a tortura para “criar um animal” capaz de um comportamento regular, homogêneo e uniforme, marcado a fogo com o sinal das novas regras (Nietzsche, 1965, pp. 189-90).

Um elemento significativo, neste contexto, foi a condenação do aborto e da contracepção como um *maleficium*, o que deixou o corpo feminino – o útero foi reduzido a uma máquina para a reprodução do trabalho – nas mãos do Estado e da profissão médica. Voltarei a este ponto no capítulo sobre a caça às bruxas, no qual sustento que a perseguição das bruxas foi o ponto culminante da intervenção estatal contra o corpo proletário na Era Moderna.

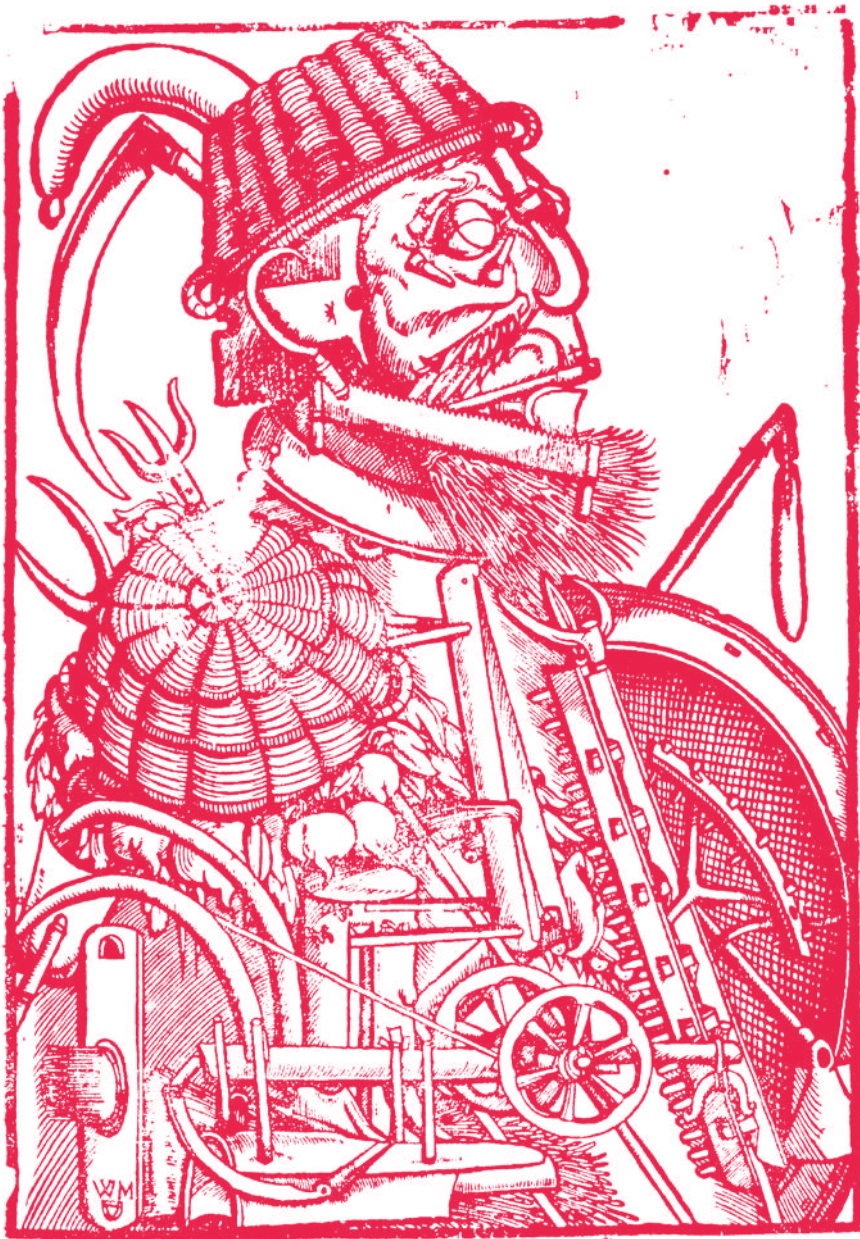
É necessário insistir que, apesar da violência empregada pelo Estado, o disciplinamento do proletariado continuou lentamente ao longo do século XVII, assim como durante o século XVIII, frente a uma forte resistência que nem sequer o medo da execução pôde superar. Um exemplo emblemático dessa resistência é analisado por Peter Linebaugh em *The Tyburn Riots Against the Surgeons* [As revoltas de Tyburn contra os cirurgiões]. Segundo Linebaugh, no início do século XVIII, durante uma execução em Londres, os familiares e amigos do condenado lutaram pra evitar que os assistentes dos cirurgiões se apropriassem do cadáver com o fim de usá-lo em estudos anatômicos (Linebaugh, 1975). A batalha foi feroz, porque o medo de ser dissecado não era menor que o medo da morte. A dissecação eliminava a possibilidade de que o condenado pudesse recuperar os sentidos após um enforcamento mal



A câmara de tortura. Gravura de 1809 por Manet, em Joseph Lavalee, *Histoires des Inquisitions Religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal* [História das inquisições religiosas da Itália, de Espanha e de Portugal].

feito, tal e como ocorria frequentemente na Inglaterra do século XVIII (*ibidem*, pp. 102-4). Entre a população se difundiu uma concepção mágica do corpo, segundo a qual este continuava vivo depois da morte e esta o enriquecia com novos poderes. Acreditava-se que os mortos tinham o poder de “regressar” e levar a cabo sua última vingança contra os vivos. Acreditava-se também que um cadáver tinha virtudes curativas. Deste modo, multidões de enfermos se reuniam ao redor das forcas, esperando dos membros dos mortos efeitos tão milagrosos quanto aqueles atribuídos pelo toque do rei (*ibidem*, pp. 109-10).

A dissecação aparecia, assim, como uma infâmia maior, uma segunda morte, ainda mais definitiva, e os condenados passavam seus últimos dias assegurando-se de que seu corpo



Um exemplo revelador na nova concepção mecânica do corpo nesta xilogravura alemã do século XVI, na qual um camponês é representado como nada mais do que um meio de produção: seu corpo composto inteiramente de utensílios agrícolas.

não seria abandonado nas mãos dos cirurgiões. A batalha, que se dava aos pés da forca, colocava à mostra tanto a violência predominante na racionalização científica do mundo como o choque de dois conceitos opostos de corpo. Por um lado, temos um conceito de corpo que lhe confere poderes depois da morte; o corpo não inspira repulsa e não é tratado como algo apodrecido ou alheio. Por outro lado, o corpo é considerado morto embora ainda esteja vivo, já que é concebido como um instrumento mecânico que pode ser desmontado como se se tratasse de uma máquina. “Nas forcas, junto à cruz das ruas Tyburn e Edware”, escreve Peter Linebaugh, “encontramos a conexão entre a história dos pobres de Londres e a história da ciência inglesa”. Esta não foi uma coincidência; tampouco foi uma coincidência que o progresso da anatomia dependesse da capacidade dos cirurgiões para arrebatam os corpos pendurados em Tyburn.¹³⁵ O curso da racionalização científica estava intimamente ligado à tentativa, por parte do Estado, de impor seu controle sobre uma força de trabalho que não estava disposta a colaborar.

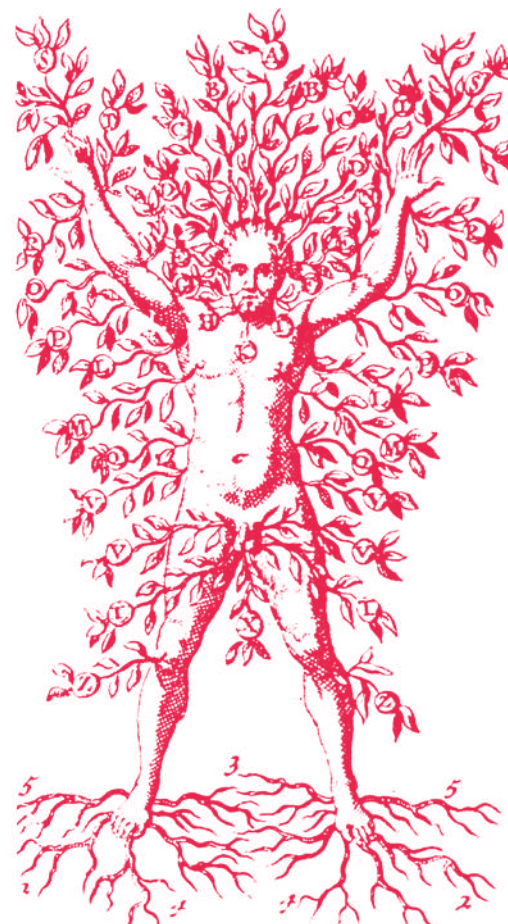
Esta tentativa foi ainda mais importante, como determinante das novas práticas com relação ao corpo, que o desenvolvimento da tecnologia. Tal como sustenta David Dickson, a conexão entre a nova visão científica do mundo e a crescente mecanização da produção apenas pode se sustentar como uma metáfora (Dickson, 1979, p. 24). Certamente, o relógio e os mecanismos automáticos que tanto intrigavam Descartes e seus contemporâneos (por exemplo, as estátuas movidas hidráulicamente) eram modelos para uma nova ciência e para as

135 Em todos os países da Europa do século XVI onde floresceu a anatomia, as autoridades aprovaram estatutos que permitiam que os corpos dos executados fossem usados em estudos anatômicos. Na Inglaterra, “o Colégio Médico ingressou no campo da anatomia em 1565, quando Elizabeth I concedeu o direito de apropriar-se dos corpos de delinquentes dissecados” (O’Malley, 1964). Sobre a colaboração entre as autoridades e os anatomistas em Bolonha, durante os séculos XVI e XVII, ver Giovanna Ferrari (1984, pp. 59, 60, 64, 87-8), que assinala que não apenas os executados, mas também todos os “piores” entre os que morriam no hospital, eram separados para os anatomistas. Em um caso, uma condenada à prisão perpétua foi trocada por uma condenada à morte para satisfazer a demanda dos acadêmicos.

especulações da filosofia mecanicista sobre os movimentos do corpo. Certo é também que, a partir do século XVII, as analogias anatômicas provinham das oficinas de produção: os braços eram considerados como alavancas, o coração como uma bomba, os pulmões como fole, os olhos como lentes, o punho como um martelo (Munford, 1962, p. 32). No entanto, estas metáforas mecânicas não refletiam a influência da tecnologia *como tal*, senão o feito de que a *máquina estava se convertendo no modelo de comportamento social*.

A força inspiradora da necessidade de controle social é evidente até mesmo no campo da astronomia. Um exemplo clássico é o de Edmond Halley, secretário da Royal Society que, concomitantemente à aparição em 1695 do cometa que logo receberia seu nome, organizou clubes em toda Inglaterra para demonstrar a previsibilidade dos fenômenos naturais e dissipar a crença popular de que os cometas anunciavam as desordens sociais. O caminho da racionalização científica confluiu com o disciplinamento do corpo social de maneira ainda mais evidente nas ciências sociais. Podemos ver, efetivamente, que seu desenvolvimento teve como premissas a homogeneização do comportamento social e a construção de um indivíduo prototípico ao que se esperava que todos se ajustassem. Nos termos de Marx, este é um “indivíduo abstrato”, construído de maneira uniforme, como uma média social [*social average*], e sujeito a uma descaracterização radical, de tal modo que todas as suas faculdades apenas podem ser apreendidas a partir de seus aspectos mais normalizados. A construção deste novo indivíduo foi a base para o desenvolvimento do que William Petty chamaria mais tarde (usando a terminologia hobbesiana) de aritmética política – uma nova ciência que estudaria cada forma de comportamento social em termos de *números, pesos e medidas*. O projeto de Petty se realizou com o desenvolvimento da *estatística* e da *demografia*

(Wilson, 1966; Cullen, 1975), que efetuam sobre o corpo social as mesmas operações que a anatomia efetua sobre o corpo individual: dissecando a população e estudando seus movimentos – das taxas de natalidade às taxas de mortalidade, das estruturas geracionais até as ocupacionais – em seus aspectos mais massificados e regulares. Também é possível observar que, desde o ponto de vista do processo de abstração pelo qual passa o indivíduo na transição ao capitalismo, o desenvolvimento da “máquina humana” foi o principal salto tecnológico, o passo mais importante no desenvolvimento das forças produtivas que teve lugar no período de acumulação primitiva.



J. Case, *Compendium Anatomicum* (1696) [Compêndio anatômico]. Em contraste com o “homem mecânico” há esta imagem do “homem vegetal”, na qual os vasos sanguíneos são vistos como ramos crescendo a partir do corpo humano.

Podemos observar, em outras palavras, que a primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano e não a máquina a vapor, nem tampouco o relógio.

Contudo, se o corpo é uma máquina, surge imediatamente um problema: como fazê-lo trabalhar? Das teorias da filosofia mecânica derivam dois modelos diferentes de governo do corpo. De um lado, temos o modelo cartesiano, que a partir da suposição de um corpo puramente mecânico postula a possibilidade de que no indivíduo se desenvolvam mecanismos de autodisciplina, de autocontrole (*self-management*) e de autorregulação que tornem possíveis as relações de trabalho voluntárias e o governo baseado no consentimento. De outro lado, está o modelo hobbesiano, que, ao negar a possibilidade de uma razão livre do corpo, externaliza as funções de mando, consignando-as à autoridade absoluta do Estado.

O desenvolvimento de uma teoria do autocontrole, a partir da mecanização do corpo, é o centro das atenções da filosofia de Descartes, quem – recordemos – não completou sua formação intelectual na França do absolutismo monárquico, mas sim na Holanda burguesa, que elegera como morada na medida em que combinava mais com seu espírito. As doutrinas de Descartes possuem um duplo objetivo: negar que o comportamento humano possa ver-se influenciado por fatores externos (tais como as estrelas ou as inteligências celestiais) e liberar a alma de qualquer condicionamento corporal, fazendo-a assim capaz de exercer uma soberania ilimitada sobre o corpo.

Descartes acreditava que podia levar a cabo ambas as tarefas a partir da demonstração da natureza mecânica do comportamento animal. Nada, dizia em *Le Monde* (1633) [O mundo], causa mais erros do que a crença de que os animais têm alma como nós. Por isso, quando preparava seu *Tratado do Homem*, dedicou muitos meses a estudar a anatomia de órgãos dos animais; toda manhã ia ao matadouro para observar o corte das

bestas.¹³⁶ Fez, inclusive, muitas vivisseções, consolado possivelmente por sua crença de que, tratando-se apenas de seres inferiores “despojados de razão”, os animais que ele dissecava não podiam sentir nenhuma dor (Rosenfield, 1968, p. 8).¹³⁷

136 De acordo com o primeiro biógrafo de Descartes, Monsieur Adrien Baillet, durante sua estadia em Amsterdam em 1629, enquanto preparava seu *Tratado do Homem*, Descartes visitou os matadouros da cidade e fez disseções de diferentes partes dos animais:

“[...] começou a execução do seu plano estudando anatomia, à qual se dedicou durante todo o inverno em que estive em Amsterdã. Declarou ao padre Marsenne que, em seu entusiasmo para conhecer sobre este tema, havia visitado um açougueiro, quase diariamente, com a finalidade de presenciar a matança; e que ele o havia permitido que levasse a sua casa os órgãos animais que quisesse, para dissecá-los com maior tranquilidade. Com frequência fez o mesmo em outros lugares onde estive posteriormente, sem encontrar nada pessoalmente vergonhoso ou que não estivesse à altura de sua posição, em uma prática que em si mesma era inocente e que podia produzir resultados muito úteis. Por isso se riu de certa pessoa maliciosa e invejosa que [...] havia tratado de fazê-lo passar por um criminoso e o havia acusado de ‘ir pelos povoados para ver como matavam os cervos’ [...] Não deixou de observar o que Versalius e os mais experientes entre os outros autores haviam escrito sobre anatomia. Contudo, aprendeu de uma maneira mais segura, dissecando pessoalmente animais de diferentes espécies.” (Descartes, 1972; XIII-XIV)

Em uma carta a Mersenne de 1633, escreveu: “Eu anatomizo agora as cabeças de diversos animais para explicar em que consiste a imaginação, a memória [...]” (Cousin, 1824-26, vol. IV, p. 255). Também em uma carta de 20 de janeiro relata em detalhe experimentos de disseção: “Após ter aberto o peito de um coelho vivo [...] de maneira que o tronco e o coração da aorta se vejam facilmente [...] Seguindo a disseção desse animal vivo, eu cortei essa parte do coração que chamamos de sua ponta” (*ibidem*, vol. VII, p. 350). Finalmente, em junho de 1640, em resposta a Marsenne, que lhe havia perguntado por que os animais sentem dor se não possuem alma, Descartes assegurou que eles não sentem, pois dor existe apenas quando há entendimento, que é ausente nas bestas (Rosenfield, 1968, p. 8).

Este argumento insensibilizou muitos contemporâneos cientificistas de Descartes sobre a dor que a vivisseção causava nos animais. Assim é como Nicolas de la Fontaine descrevia a atmosfera criada em Port Royal pela crença no automatismo dos animais:

“Apenas havia um solitário que não falasse em autômato [...] Ninguém dava importância ao fato de golpear um cachorro; com a maior indiferença lhe davam pauladas, rindo daqueles que se compadeciam de tais bestas como se estas tivessem sentido dor de verdade. Se dizia que eram relógios, que aqueles gritos que lançavam ao ser golpeados não eram mais que o ruído de um pequeno impulso que haviam colocado em marcha, mas que de modo algum havia nele sentimento. Cravavam os pobres bichos sobre tábuas pelas quatro patas para cortá-los em vida e ver a circulação do sangue, que era grande matéria de discussão.” (Rosenfield, 1968, p. 54)

137 A doutrina de Descartes sobre a natureza mecânica dos animais representava uma inversão total com respeito à concepção dos animais que havia prevalecido durante a Idade Média e até o século XVI, quando eram considerados seres inteligentes, responsáveis, com uma imaginação particularmente desenvolvida e inclusive com capacidade de falar. Como Eward Westermarck e, mais recentemente, Esther Cohen mostraram, em alguns países da Europa se julgavam os animais, e às vezes eram executados publicamente por crimes que haviam cometido. Um advogado era designado para eles e o processo – julgamento, condenação e execução – era realizado com todas as formalidades legais. Em 1565, os cidadãos de Arles, por exemplo, pediram a expulsão das lagostas de seu povoado e, em outro caso, foram excomungados os vermes que infestavam uma paróquia. O último julgamento de um animal teve lugar na França, em 1845. Os animais também eram aceitos na corte como testemunhas para o *compurgatio* [compurgação]. Um homem que havia sido condenado por assassinato compareceu ante a corte com seu gato e seu galo, em presença deles jurou que era inocente e foi liberado (Westermarck, 1924; p. 254 e segs.; Cohen, 1986).

Demonstrar a brutalidade dos animais era fundamental para Descartes; ele estava convencido de que poderia encontrar aí a resposta para suas perguntas sobre a localização, a natureza e o alcance do poder que controlava a conduta humana. Acreditava que em um animal dissecado poderia encontrar a prova de que o corpo só é capaz de realizar ações mecânicas e involuntárias; e que, portanto, o corpo não é constitutivo da pessoa; a essência humana reside, então, em faculdades puramente imateriais. Para Descartes, o corpo humano é, também, um autômato, mas o que diferencia o “homem” da besta e confere a “ele” domínio sobre o mundo circundante é a presença do pensamento. Deste modo, a alma, que Descartes desloca do cosmos e da esfera da corporalidade, retorna ao centro de sua filosofia dotada de um poder infinito na forma de razão e de vontade individuais.

Situado em um mundo sem alma e em um corpo-máquina, o homem cartesiano podia, então, como Próspero, romper sua varinha mágica para se converter não apenas no responsável por seus atos, mas também, aparentemente, no centro de todos os poderes. Ao se dissociar de seu corpo, o eu racional se desvinculava certamente de sua realidade corpórea e da natureza. Sua solidão, sem dúvida, seria a de um rei: no modelo cartesiano de pessoa não há um dualismo igualitário entre a cabeça pensante e o corpo-máquina, há apenas uma relação de senhor/escravo, já que a tarefa principal da vontade é dominar o corpo e o mundo natural. No modelo cartesiano de pessoa se vê, então, a mesma centralização das funções de mando que neste mesmo período ocorria com o Estado: assim como a tarefa do Estado era governar o corpo social, na nova subjetividade, a mente se converteu em soberana.

Descartes reconhece que a supremacia da mente sobre o corpo não se alcança facilmente, já que a razão deve afrontar suas contradições internas. Assim, em *As paixões da alma* (1650), ele nos apresenta a perspectiva de uma batalha

constante entre as faculdades baixas e as faculdades altas da alma, que ele descreve quase em termos militares, apelando para a nossa necessidade de ser valentes e de obter as armas adequadas para resistir aos ataques de nossas paixões. Devemos estar preparados para derrotas temporárias, pois talvez nossa vontade não seja sempre capaz de mudar ou deter nossas paixões. Mas ela pode neutralizá-las, desviando sua atenção para outra coisa, ou pode restringir os movimentos que provocam no corpo. Pode, em outras palavras, evitar que as *paixões* se convertam em *ações* (Descartes, 1973, vol. I, p. 354-5).

Com a instituição de uma relação hierárquica entre a mente e o corpo, Descartes desenvolveu as premissas teóricas da disciplina do trabalho requerida para o desenvolvimento da economia capitalista. A supremacia da mente sobre o corpo implica que a vontade pode, em princípio, controlar as necessidades, as reações e os reflexos do corpo; que pode impor uma ordem regular sobre suas funções vitais e forçar o corpo a trabalhar de acordo com especificações externas, independentemente de seus desejos.

Ainda mais importante é que a supremacia da vontade permite a interiorização dos mecanismos de poder. Por isso, a contrapartida da mecanização do corpo é o desenvolvimento da razão como juiz, inquisidor, gerente (*manager*) e administrador. Aqui encontramos as origens da subjetividade burguesa baseada no autocontrole (*self-management*), na propriedade de si, na lei e na responsabilidade, com os corolários da memória e da identidade. Aqui encontramos também as origens dessa proliferação de “micropoderes” que Michel Foucault descreveu em sua crítica do modelo jurídico-discursivo do Poder (Foucault, 1977). Sem dúvida, o modelo cartesiano mostra que o Poder pode ser descentralizado, difundido através do corpo social apenas na medida em que volta a centrar-se na pessoa, que é então reorganizada como um micro-Estado. Em outras palavras, ao difundir-se, o Poder não perde sua força

– quer dizer, seu conteúdo e seus propósitos: simplesmente adquire a colaboração do Eu em sua ascensão.

Dentro deste contexto, deve considerar-se a tese proposta por Brian Easlea: o principal benefício que o dualismo cartesiano ofereceu à classe capitalista foi a defesa cristã da imortalidade da alma e a possibilidade de derrotar o ateísmo implícito na magia natural, que estava carregada de implicações subversivas (Easlea, 1980, p. 132 e segs.). Para apoiar esta perspectiva, Easlea sustenta que a defesa da religião foi uma questão central no cartesianismo, que, particularmente em sua versão inglesa, nunca esqueceu que “sem espírito não há Deus; nem bispo, nem rei” (*ibidem*, p. 202). O argumento de Easlea é atrativo; sua insistência nos elementos “reacionários” do pensamento de Descartes faz com que possa responder às perguntas que ele mesmo formula: por que o controle do cartesianismo na Europa foi tão forte a ponto de, inclusive depois que a física newtoniana dissipara a crença em um mundo natural, carente de poderes ocultos, e mesmo depois do advento da tolerância religiosa, continuar dando forma à visão dominante do mundo? Em minha opinião, a popularidade do cartesianismo entre as classes médias e altas estava diretamente relacionada com o programa de *domínio de si* promovido pela filosofia de Descartes. Em suas implicações sociais, este programa foi tão importante para a elite contemporânea a Descartes que a relação hegemônica entre os seres humanos e a natureza se legitimou a partir do dualismo cartesiano.

O desenvolvimento do autocontrole (isto é, do domínio de si, do desenvolvimento próprio) se tornou um requisito fundamental em um sistema socioeconômico capitalista no qual se pressupunha que cada um fosse proprietário de si mesmo, o que se converteu em fundamento das relações sociais, e em que a disciplina já não dependia exclusivamente da coerção externa. O significado social da filosofia cartesiana recaía, em parte, no

fato de que lhe provia uma justificativa intelectual. Deste modo, a teoria de Descartes sobre o autocontrole *derrota, mas também recupera*, o lado ativo da magia natural. Deste modo, substitui o poder imprevisível do mago (construído a partir da manipulação sutil das influências e das correspondências astrais) por um poder muito mais rentável – um poder para o qual nenhuma alma tem que ser confiscada –, gerado apenas a partir da administração e da dominação dos corpos de outros seres. Não podemos dizer, então, como fez Easlea (repetindo uma crítica formulada por Leibniz), que o cartesianismo não pôde traduzir seus princípios em um conjunto de regulações práticas, quer dizer, que não pôde demonstrar aos filósofos – sobretudo aos comerciantes e fabricantes – como poderiam beneficiar-se com ele em sua tentativa de controlar a matéria do mundo (*ibidem*, p. 151).

Se o cartesianismo falhou ao dar uma tradução tecnológica a seus preceitos, proveu, no entanto, informações valiosas em relação ao desenvolvimento da “tecnologia humana”. Sua compreensão da dinâmica do autocontrole levaria à construção de um novo modelo de pessoa, no qual o indivíduo funcionava ao mesmo tempo como senhor e como escravo. Como interpretava tão bem os requerimentos da disciplina do trabalho capitalista, no final do século XVII a doutrina de Descartes já havia se difundido pela Europa e sobrevivido inclusive à chegada da biologia vitalista e à crescente obsolescência do paradigma mecanicista.

As razões do triunfo de Descartes se veem com maior clareza quando comparamos sua explicação de pessoa com a de Hobbes, seu rival inglês. O monismo biológico hobbesiano rechaçava o postulado de uma mente imaterial ou alma, que havia constituído a base do conceito cartesiano de pessoa e, com isso, a suposição cartesiana de que a vontade humana pode se libertar do determinismo corpóreo e instintivo.¹³⁸ Para Hobbes,

138 Foi dito que a perspectiva antimecanicista de Hobbes, na realidade, concedia mais poderes e dinamismo ao corpo que a versão cartesiana. Hobbes rechaça a ontologia

o comportamento humano era um conglomerado de ações reflexas que seguiam leis naturais precisas e obrigavam o indivíduo a lutar incessantemente pelo poder e pela dominação sobre outros (1963, p. 141 e segs.). Daí a guerra de todos contra todos (em um hipotético estado de natureza), e a necessidade de um poder absoluto que garantisse, por meio do medo e do castigo, a sobrevivência do indivíduo na sociedade.

As leis de natureza (tais como as da justiça, equidade, modéstia, piedade e, em definitivo, faça aos outros o que quer que façam por você) são por si mesmas – quando não existe o temor a um determinado poder que motive sua vigilância – contrárias às nossas paixões naturais, às quais nos induzem à parcialidade, ao orgulho, à vingança e a coisas semelhantes. (*ibidem*, p. 173)

Como é bem sabido, a doutrina política de Hobbes causou escândalo entre seus contemporâneos, que a consideraram perigosa e subversiva, ao ponto de que, embora desejasse fortemente, Hobbes nunca foi admitido na Royal Society (Bowle, 1952, p. 163).

Apesar de Hobbes, impôs-se o modelo de Descartes, que expressava a tendência já existente a democratizar os mecanismos de disciplina social atribuindo à vontade individual a função de mando que, no modelo hobbesiano, havia sido deixada unicamente nas mãos do Estado. Tal como sustentaram muitos críticos de Hobbes, as bases da disciplina pública devem estar arraigadas nos corações dos homens, pois na

dualista de Descartes e, em particular, a noção da mente como substância imaterial e incorpórea. A visão do corpo e da mente como um *continuum* monista dá conta das operações mentais recorrendo a princípios físicos e fisiológicos. No entanto, não menos que Descartes, ele retira o poder do organismo humano, assim como lhe nega movimento próprio e reduz as mudanças corporais a mecanismos de ação e reação. Por exemplo, para Hobbes, a percepção dos sentidos é o resultado de uma ação-reação, já que os órgãos e os sentidos opõem resistência aos impulsos atômicos que vêm do objeto externo; a imaginação é um sentido em decadência. Igualmente, a razão não é outra coisa além de uma máquina de fazer cálculos. Hobbes, não menos que Descartes, concebe as operações do corpo como termos de uma causalidade mecânica, sujeitas às mesmas leis que regulam o mundo da matéria inanimada.

ausência de uma legislação interna os homens se dirigem inevitavelmente à revolução (citado em Bowle, 1951, pp. 97-8). “Para Hobbes”, queixava-se Henry Moore, “não existe a liberdade da vontade e, portanto, não existe remorso da consciência ou da razão, apenas existe a vontade de quem tem a maior espada” (citado em Easlea, 1980, p. 159). Mais explícito foi Alexander Ross, que observou que “o freio da consciência é o que retém os homens frente à rebelião, não existe força exterior mais poderosa [...] não existe um juiz tão severo, nem um torturador tão cruel quanto uma consciência acusadora” (citado em Bowle, 1952, p. 167).

É evidente que a crítica contemporânea ao ateísmo e ao materialismo de Hobbes não estava motivada por preocupações religiosas. A visão de Hobbes sobre o indivíduo enquanto máquina movida apenas por seus apetites e por suas aversões não foi rejeitada porque eliminou o conceito de criatura humana feita à imagem de Deus, mas sim porque descartava a possibilidade de uma forma de controle social que não dependia exclusivamente do domínio férreo do Estado. Aqui está, em minha opinião, a diferença principal entre a filosofia de Hobbes e o cartesianismo. Esta distinção, no entanto, não pode ser vista se insistimos nos elementos feudais da filosofia de Descartes, e particularmente em sua defesa da existência de Deus, com tudo o que isso supõe como aval do poder estatal. Se efetivamente privilegiamos o Descartes feudal, perdemos de vista o feito de que a eliminação do elemento religioso em Hobbes (isto é, a crença na existência das substâncias incorpóreas) era na realidade uma resposta à *democratização implícita no modelo cartesiano do autocontrole*, de que Hobbes sem dúvida desconfiava. Tal como havia demonstrado o ativismo das seitas puritanas durante a Guerra Civil Inglesa, o autocontrole podia transformar-se facilmente em uma proposta subversiva. O chamado dos puritanos a converter a gestão do comportamento próprio em consciência individual, e a

fazer da consciência própria o juiz final da verdade, havia se radicalizado nas mãos dos sectários para se converter em uma recusa anárquica da autoridade estabelecida.¹³⁹ O exemplo dos *Diggers* e dos *Ranters* e de dezenas de pregadores mecanicistas que, em nome da “luz da consciência”, haviam se oposto à legislação do Estado e da propriedade privada devia ter convencido Hobbes de que o chamado da razão era uma perigosa arma de dois gumes.¹⁴⁰

O conflito entre o “teísmo” cartesiano e o “materialismo” hobbesiano se resolveu com o tempo em uma assimilação recíproca, no sentido de que (como sempre na história do capitalismo) a descentralização dos mecanismos de comando, através de sua localização no indivíduo, foi finalmente alcançada apenas na medida em que houve uma centralização do poder no Estado. Para colocar essa resolução nos termos em que estava pautado o debate durante a Guerra Civil Inglesa: “nem os *Diggers*, nem o absolutismo”, e sim uma bem calculada mistura de ambos, em que a democratização do comando recairia sobre as costas de um Estado sempre pronto, como o deus newtoniano, para impor novamente a ordem sobre as almas que avançavam demasiadamente longe nas formas da autodeterminação. O xis da questão foi expresso lucidamente por Joseph Glanvil, membro cartesiano da Royal Society que, em uma polêmica com Hobbes, sustentou que o problema

139 Tal como Hobbes lamentava em *Behemoth* (1962, p. 190): “Depois que a Bíblia foi traduzida ao inglês, cada homem, melhor dizendo, cada criança e cada moça, que podia ler inglês, pensava que podia falar com Deus Todo Poderoso e que compreendia o que ele dizia quando havia lido as Escrituras uma ou duas vezes, vários capítulos por dia. A reverência e a obediência devidas à Igreja Reformada e aos bispos e pastores foi abandonada, e cada homem se converteu em juiz da religião e intérprete das Escrituras.” Também assinala (1962, p. 194) que “uma quantidade de homens costumava ir às suas paróquias e cidades em dia de trabalho, abandonando suas profissões”, para escutar aos pregadores mecanicistas.

140 É exemplar a “Law of Righteousness” (1649), de Gerrard Winstanley, onde o mais célebre dos *Diggers* pergunta (Winstanley, 1941, p. 197): “Por acaso a luz da Razão fez a terra para que alguns homens acumulem em bolsas e estábulos, enquanto outros são oprimidos pela pobreza? Acaso a luz da Razão fez esta lei, que se um homem não tem abundância de terra para dar àqueles a quem tomou emprestado, aquele que empresta deve levar o outro como prisioneiro e fazer que seu corpo passe fome em um quarto fechado? Por acaso a luz da Razão fez esta lei que uma parte da humanidade mate e enforque a outra parte, em vez de colocar-se no seu lugar?”

fundamental era o controle da mente sobre o corpo. Isso, no entanto, não implicava simplesmente o controle da classe dominante (a mente *por excelência*) sobre o corpo-proletariado, e sim, o que é igualmente importante, o desenvolvimento da capacidade de autocontrole dentro da pessoa.

Como demonstrou Foucault, a mecanização do corpo não apenas supôs a repressão dos desejos, das emoções e de outras formas de comportamento que tinham que ser erradicadas. Também supôs o desenvolvimento de novas faculdades no indivíduo, que apareceriam como *outras* em relação ao corpo e que se converteriam em agentes de sua transformação. O produto desta alienação do corpo foi, em outras palavras, o desenvolvimento da *identidade* individual, concebida precisamente como “alteridade” em relação ao corpo e em perpétuo antagonismo com ele.

A aparição deste *alter ego* e a determinação de um conflito histórico entre a mente e o corpo representam o nascimento do indivíduo na sociedade capitalista. Fazer do próprio corpo uma realidade alheia que se deve avaliar, desenvolver e manter na linha, com o fim de obter dele os resultados desejados, se convertia em uma característica típica do indivíduo moldado pela disciplina do trabalho capitalista.

Como assinalamos, entre as “classes baixas”, o desenvolvimento do autocontrole (*self-management*) como autodisciplina foi, durante muito tempo, objeto de especulação. A escassa autodisciplina que se esperava das “pessoas comuns” pode julgar-se pelo fato de que, já na Inglaterra no século XVIII, havia 160 crimes punidos com a pena de morte (Linebaugh, 1992) e, todo ano, milhares de “pessoas comuns” eram transportadas às colônias ou condenadas às galés. Além disso, quando a população apelava à razão, era para apresentar demandas antiautoritárias, já que o domínio de si (*self-mastery*) em escala popular significava a rejeição da autoridade estabelecida mais do que a interiorização das normas sociais.

Efetivamente, durante o século XVII, o domínio de si foi uma prerrogativa burguesa. Como assinala Easlea, quando os filósofos falavam do “homem” como um ser racional, faziam referência exclusiva a uma pequena elite composta por homens adultos, brancos e de classe alta. “A grande multidão dos homens”, escreveu Henry Power, um seguidor inglês de Descartes, “se parece mais com o autômato de Descartes, já que carece de qualquer poder de raciocinar e [seus membros] apenas podem ser chamados homens enquanto metáfora” (Easlea, 1980, p. 140).¹⁴¹ Os da “melhor classe” concordavam que o proletariado era de uma raça diferente. A seus olhos, desconfiados pelo medo, o proletariado parecia uma “grande besta”, um “monstro de muitas cabeças”, selvagem, vociferante, dado a qualquer excesso (Hill, 1975, p. 181 e segs.; Linebaugh e Rediker, 2000). Também, no plano individual, o vocabulário ritual identificava as massas como seres puramente instintivos. Assim, na literatura elisabetana, o mendigo é sempre “vigoroso” e “robusto”, “grosseiro”, “irascível” e “desordenado” – tais são as palavras que aparecem vez ou outra nas discussões sobre a classe baixa.

Nesse processo, o corpo não apenas perdeu todas as suas conotações naturalistas, como também começou a emergir uma *função-corpo*, no sentido de que o corpo se converteu em um termo puramente relacional, que já não significava nenhuma realidade específica: pelo contrário, o corpo passou a ser identificado com qualquer impedimento ao domínio da razão. Isso significa que, enquanto o proletariado se converteu em “corpo”, o corpo se converteu em “proletariado” e, em particular, em sinônimo de fraqueza e irracionalidade (a “mulher em nós”, como dizia Hamlet), ou ainda em “selvagem” africano, definido puramente

141 É tentador sugerir que essa suspeita a respeito da humanidade das “classes baixas” pode ser a razão pela qual poucos entre os primeiros críticos do mecanicismo cartesiano objetaram à visão mecânica do corpo humano. Como assinala L. C. Rosenfield: “Esta é uma das coisas estranhas de toda a discussão, nenhum dos ardentes defensores da alma animal, neste primeiro período, levantou seu garrote para evitar que o corpo humano fosse contaminado pelo mecanicismo” (Rosenfield, 1968, p. 25).

por sua função limitadora, isto é, por sua “alteridade” com respeito à razão, e tratado como um agente de subversão interna.

No entanto, a luta contra esta “grande besta” não esteve dirigida apenas contra “as pessoas de classe baixa”. Também foi interiorizada pelas classes dominantes em sua batalha contra seu próprio “estado natural”. Como vimos, assim como Próspero, a burguesia também teve que reconhecer que “este ser de trevas é meu”, isto é, que Calibã era parte de si mesma (Brown, 1988; Tyllard, 1961, pp. 34-5). Esta consciência impregna a produção literária dos séculos XVI e XVII. A terminologia é reveladora. Inclusive aqueles que não seguiam Descartes viram o corpo como uma besta que, de forma constante, tinha que ser mantida sob controle. Seus instintos foram comparados com “súditos”, destinados a serem “governados”, e os sentidos foram considerados uma prisão para a alma racional.

“Oh, quem surgirá desta masmorra / Uma alma escravizada de tantas formas?”, perguntou Andrew Marvell em seu *Diálogo entre a alma e o corpo*:

Com parafusos de ossos, que se levantam agrilhoados
nos pés; e nas mãos algemadas.
Aqui cegos de um olho; e ali
surdos com o tamborilar de uma orelha.
Uma alma pendurada, como por uma corrente
de nervos e artérias e veias.
(Citado por Hill, 1964b, p. 345)

O conflito entre os apetites e a razão foi um tema central na literatura elisabetana (Tillyard, 1961, p. 75), enquanto entre os puritanos começou a ganhar força a ideia de que o “Anticristo” estava presente em todos os homens. Ao mesmo tempo, os debates sobre a educação e sobre a “natureza do homem”, correntes entre a “gente de classe média”, se centravam ao redor do conflito entre

o corpo e a alma, colocando a pergunta crucial sobre se os seres humanos são agentes voluntários ou involuntários.

Contudo, a definição de uma nova relação com o corpo não permaneceu em uma esfera puramente ideológica. Muitas práticas que começaram a aparecer na vida cotidiana assinalavam as profundas transformações que estavam ocorrendo neste âmbito: o uso de talheres, o desenvolvimento da vergonha com respeito à nudez, o advento dos “modos” das “boas maneiras” que tentavam regular como se deveria rir, caminhar, bocejar, como se comportar à mesa e quando se podia cantar, brincar, jogar (Elias, 1978, p. 129 e segs.). Na medida em que o indivíduo se dissociava cada vez mais do corpo, este último se convertia em um objeto de observação constante, como se se tratasse de um inimigo. O corpo começou a inspirar medo e repugnância. “O corpo do homem está cheio de sujeira”, declarou Jonathan Edwards, cuja atitude é típica da experiência puritana, na qual a subjugação do corpo é uma prática cotidiana (Greven, 1977, p. 67). Eram particularmente repugnantes aquelas funções corporais que diretamente enfrentavam os “homens” com sua “animalidade”. Tal foi o caso de Cotton Mather, que, em seu diário, confessou quão humilhado se sentiu um dia quando, urinando contra uma parede, viu um cachorro fazer o mesmo:

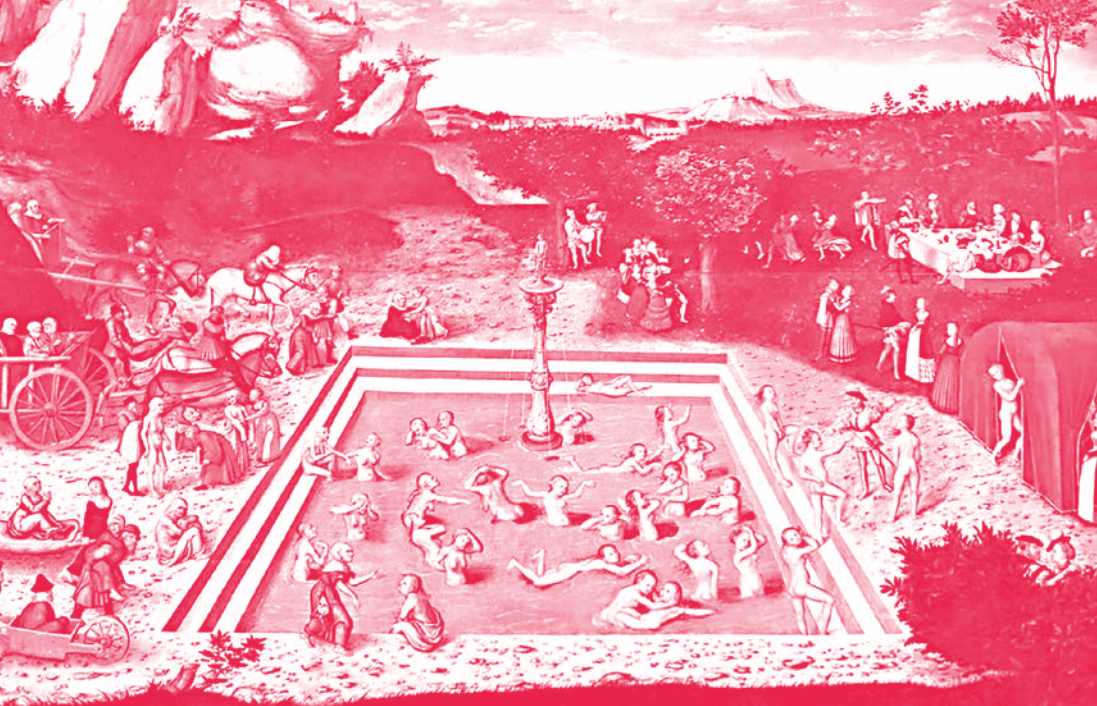
Pensei em que coisas vis e baixas são os filhos de homens neste estado mortal. Até que ponto nossas necessidades naturais nos degradam e nos colocam, em certo sentido, no mesmo patamar que os cães [...] Por conseguinte, resolvi como deveria ser minha prática ordinária, quando decido responder a uma ou a outra necessidade da natureza, o fazer dela uma oportunidade para dar forma em minha mente a algum pensamento sagrado, nobre, divino. (*Ibidem*)

Como parte da grande paixão médica da época, a *análise dos excrementos* – a partir da qual se extraíram múltiplas deduções



Pieter Bruegel, *O país da Cocanha* (1567).
Ver nota de rodapé 142.

sobre as tendências psicológicas do indivíduo, seus vícios e suas virtudes (Hunt, 1970, pp. 143-6) – deve ser rastreada a partir da concepção do corpo como um receptáculo de sujeira e de perigos ocultos. Claramente, essa obsessão pelos excrementos humanos refletia em parte o desgosto que a classe média começava a sentir pelos aspectos não produtivos do corpo – um desgosto inevitavelmente acentuado em um ambiente urbano onde os excrementos apresentavam um problema logístico, além de aparecerem como puro resíduo. Contudo, nessa obsessão podemos ler também a necessidade burguesa de regular e purificar a máquina corporal de qualquer elemento que pudesse interromper sua atividade e ocasionar “tempos mortos” para o trabalho. Os excrementos eram ao mesmo tempo tão analisados e degradados porque eram o símbolo dos “humores enfermos” que se acreditava viverem nos corpos e aos quais se atribuíam todas as tendências perversas dos seres humanos. Para os puritanos, os excrementos se converteram no signo visível da corrupção da natureza humana, uma forma de pecado original que tinha que ser combatido, subjugado, exorcizado.



Lucas Cranach, *A fonte da juventude* (1546).
Ver nota de rodapé 142.

Daí o uso de purgantes, eméticos e enemas (lavagens intestinais) que se administravam às crianças e aos “possuídos” para expulsar deles os feitiços (Thorndike 1958, p. 553 e segs.).

Nesse intento obsessivo por conquistar o corpo em seus mais íntimos segredos, se vê refletida a mesma paixão com que, nesses mesmos anos, a burguesia tratou de conquistar – poderíamos dizer “colonizar” – esse ser alheio, perigoso e improdutivo que a seus olhos era o proletariado. Pois o proletariado era o Grande Calibã da época. O proletariado era esse “ser material bruto e por si mesmo desordenado” que Petty recomendava que fosse entregue às mãos do Estado, que, em sua prudência, “deveria melhorar, administrar e configurar para seu proveito” (Furniss, 1957, p. 17 e segs.).

Como Calibã, o proletariado personificava os “humores enfermos” que se escondiam no corpo social, começando pelos monstros repugnantes da vagabundagem e do alcoolismo.

Aos olhos de seus senhores, sua vida era pura inércia, mas ao mesmo tempo era paixão descontrolada e fantasia desenfreada, sempre pronta para explodir em violentos tumultos. Acima de tudo, era indisciplina, falta de produtividade, incontinência, desejo de satisfação física imediata; sua utopia não era uma vida de trabalho e sim o país de Cocanha (Burke, 1978; Graus, 1987),¹⁴² onde as casas eram feitas de açúcar, os rios, de leite, e onde não apenas se podia obter o que se desejava sem esforço, como se recebia dinheiro por comer e beber:

Por dormir uma hora
de sono profundo
sem caminhar
ganha-se seis francos;
e por beber bem
ganha-se uma pistola;
este país é alegre,
ganha-se dez francos por dia
por fazer amor.
(Burke, 1978, p. 190)

142 F. Graus (1967) afirma que “o nome ‘Cocanha’ apareceu pela primeira vez no século XIII (se supõe que *Cucaniensis* vem de *Kuchen*) e parece ter sido usado como paródia”, já que o primeiro contexto no qual foi encontrado é uma sátira de um monastério inglês da época de Eduardo II (Graus, 1967, p. 9). Graus discute a diferença entre o conceito medieval de “País das Maravilhas” e o conceito moderno de Utopia, argumentando que:

“Na época moderna, a ideia básica de construção do mundo ideal significa que a Utopia deve estar povoada por seres ideais que se desfizeram de seus defeitos. Os habitantes de Utopia estão caracterizados por sua justiça e inteligência [...] Por outro lado, as visões utópicas da Idade Média começam a partir do homem tal e como é, e buscam realizar seus desejos atuais.” (*Ibidem*, p.6)

Em “Cocanha” (*Schlaraffenland*), por exemplo, há comida e bebida em abundância, não há desejo de “alimentar-se” prudentemente, e sim de comer com gulodice, tal qual se havia desejado fazer na vida cotidiana:

“Nesta ‘Cocanha’ [...] também há uma fonte da juventude, na qual homens e mulheres entram por um lado para saírem pelo outro como belos jovens e meninas. Logo o relato continua com sua atitude de ‘Mesa dos Desejos’, que tão bem reflete a simples visão de uma vida ideal.” (Graus, 1967, pp. 7-8)

Em outras palavras, o ideal de “Cocanha” não encarna nenhum projeto racional nem uma noção de “progresso”; é, no entanto, muito mais “concreto”, “se apoia decididamente no entorno da aldeia” e “retrata um estado de perfeição não alcançado na época moderna” (Graus, *ibidem*).

A ideia de transformar este ser ocioso, que sonhava a vida como um grande carnaval, em um trabalhador incansável, deve ter parecido uma empreitada desesperadora. Significou, literalmente, “colocar o mundo de pernas pra cima”, mas de uma maneira totalmente capitalista, um mundo onde a inércia do poder se converteria na falta de desejo e de vontade própria, onde a *vis erótica se tornaria vis lavorativa* e onde a necessidade seria experimentada apenas como carência, abstinência e penúria eterna.

Daí esta batalha contra o corpo, que caracterizou os primórdios do desenvolvimento capitalista e que continua, de diversas formas, até nossos dias. Vem deste contexto também a mecanização do corpo, que foi o projeto da nova filosofia natural e o ponto focal dos primeiros experimentos na organização do Estado. Se fizermos um apanhado desde a caça às bruxas até as especulações da filosofia mecanicista, incluindo as investigações meticulosas dos talentos individuais pelos puritanos, veremos que um único fio condutor une os caminhos aparentemente divergentes da legislação social, da reforma religiosa e da racionalização científica do universo. Esta foi uma tentativa de racionalizar a natureza humana, cujos poderes tinham que ser reconduzidos e subordinados ao desenvolvimento e à formação da mão de obra.

Como vimos, neste processo o corpo foi progressivamente politizado, desnaturalizado e redefinido como o “outro”, o objeto limite da disciplina social. Deste modo, o nascimento do corpo no século XVII também marcou seu fim, uma vez que o conceito de corpo deixaria de definir uma realidade orgânica específica e se tornaria, em vez disso, um significante das relações de classe e das fronteiras moveáveis, continuamente redesenhadas, que essas relações produzem no mapa da exploração humana.





Mulheres voam em suas vassouras para o sabá depois de aplicar unguentos em seus corpos. Estampa francesa do século XVI, em *Dialogues touchant le pouvoir des sorcières* (1570) [Diálogos tocantes ao poder das bruxas].

CAPÍTULO 4

A GRANDE CAÇA ÀS BRUXAS NA EUROPA

INTRODUÇÃO 290 · A ÉPOCA DE QUEIMA DE BRUXAS E A INICIATIVA ESTATAL 294 · CRENÇAS DIABÓLICAS E MUDANÇAS NO MODO DE PRODUÇÃO 304 · CAÇA ÀS BRUXAS E REVOLTA DE CLASSES 312 · A CAÇA ÀS BRUXAS, A CAÇA ÀS MULHERES E A ACUMULAÇÃO DO TRABALHO 323 · A CAÇA ÀS BRUXAS E A SUPREMACIA MASCULINA: A DOMESTICAÇÃO DAS MULHERES 336 · A CAÇA ÀS BRUXAS E A RACIONALIZAÇÃO CAPITALISTA DA SEXUALIDADE 346 · A CAÇA ÀS BRUXAS E O NOVO MUNDO 357 · A BRUXA, A CURANDEIRA E O NASCIMENTO DA CIÊNCIA MODERNA 361

**UM ANIMAL IMPERFEITO,
SEM FÉ, SEM LEI, SEM MEDO,
SEM CONSISTÊNCIA.**

(DITADO FRANCÊS DO SÉCULO XVII
SOBRE AS MULHERES)

**ABAIXO DA CINTURA
SÃO CENTAUROS,
MUITO EMBORA MULHERES
PARA CIMA.
ATÉ A CINTURA OS DEUSES
É QUE MANDAM;
PARA BAIXO, OS DEMÔNIOS.
ALI É O INFERNO, ESCURIDÃO,
ABISMO SULFUROSO,
CALOR, FERVURA, CHEIRO
DE PODRIDÃO!**

(SHAKESPEARE, *REI LEAR*, 1606)

**VOCÊS SÃO AS VERDADEIRAS
HIENAS QUE NOS ENCANTAM
COM A BRANCURA DE
SUAS PELES E, QUANDO A
LOUCURA NOS COLOCOU
A SEU ALCANCE, VOCÊS SE
LANÇARAM SOBRE NÓS.
VOCÊS SÃO AS TRAIADORAS DA
SABEDORIA, O IMPEDIMENTO
DA INDÚSTRIA [...], OS
IMPEDIMENTOS DA VIRTUDE
E OS AGUILHÕES QUE
NOS INSTIGAM A TODOS OS
VÍCIOS, À IMPIEDADE
E À RUÍNA. VOCÊS SÃO O
PARAÍSO DOS NÉSCIOS,
A PRAGA DO SÁBIO E O GRANDE
ERRO DA NATUREZA.**

(WALTER CHARLETON, *EPHESIAN MATRON*, 1659)

INTRODUÇÃO

A caça às bruxas aparece raramente na história do proletariado. Até hoje, continua sendo um dos fenômenos menos estudados na história da Europa¹⁴³ ou, talvez, da história mundial, se consideramos que a acusação de adoração ao demônio foi levada ao Novo Mundo pelos missionários e conquistadores como uma ferramenta para a subjugação das populações locais.

O fato de que a maior parte das vítimas na Europa tenham sido mulheres camponesas talvez possa explicar o motivo da indiferença dos historiadores com relação a tal genocídio; uma indiferença que beira a cumplicidade, já que a eliminação das bruxas das páginas da história contribuiu para banalizar sua eliminação física na fogueira, sugerindo que foi um fenômeno com um significado menor, quando não uma questão de folclore.

Inclusive, os estudiosos da caça às bruxas (no passado eram quase exclusivamente homens) foram frequentemente dignos herdeiros dos demonólogos do século XVI. Ainda que deplorassem o extermínio das bruxas, muitos insistiram em retratá-las como tolas miseráveis que sofriam com alucinações. Desta maneira, sua perseguição poderia ser explicada como um processo de “terapia social” que serviu para reforçar a coesão amistosa (Midelfort, 1972, p. 3), ou poderia ser descrita em termos médicos como um “pânico”, uma “loucura”, uma “epidemia”, todas caracterizações que tiram a culpa dos caçadores das bruxas e despolitizam seus crimes.

Os exemplos da misoginia que inspirou a abordagem acadêmica da caça às bruxas são abundantes. Como apontou

143 Como sinalizou Erik Midelfort: “Com poucas exceções notáveis, o estudo da caça às bruxas se manteve impressionista [...] É verdadeiramente chamativo quão poucas pesquisas existem sobre a bruxaria no caso da Europa, pesquisas que tentem enumerar todos os julgamentos a bruxas em certa cidade ou região” (Midelfort, 1972, p. 7).

Mary Daly já em 1978, boa parte da literatura sobre este tema foi escrita de “um ponto de vista favorável à execução das mulheres”, o que desacredita as vítimas da sua perseguição, retratando-as como fracassos sociais (mulheres “desonradas” ou frustradas no amor) ou até mesmo como pervertidas que se divertiam zombando dos seus perseguidores masculinos com suas fantasias sexuais. Daly (1978, p. 213) cita o exemplo da obra *The History of Psychiatry* [A história da psiquiatria], de F. G. Alexander e S. T. Selesnick, em que lemos que:

[...] as bruxas acusadas, frequentemente, davam razão a seus perseguidores. Uma bruxa mitigava sua culpa confessando suas fantasias sexuais em audiência pública; ao mesmo tempo, alcançava certa gratificação erótica ao se ater a todos os detalhes diante de seus acusadores masculinos. Estas mulheres, gravemente perturbadas do ponto de vista emocional, eram particularmente suscetíveis à sugestão de que abrigavam demônios e diabos e estavam dispostas a confessar sua convivência com espíritos malignos, da mesma maneira que hoje em dia os indivíduos perturbados, influenciados pelas manchetes dos jornais, fantasiam serem assassinos procurados.

Tanto na primeira como na segunda geração de especialistas acadêmicos na caça às bruxas podemos encontrar exceções a essa tendência de acusar as vítimas. Entre elas, devemos lembrar de Alan Macfarlane (1970), E. W. Monter (1969, 1976, 1977) e Alfred Soman (1992). Mas foi somente com o advento do movimento feminista que o fenômeno da caça às bruxas emergiu da clandestinidade a que foi confinado, graças à identificação das feministas com as bruxas, que logo foram adotadas como símbolo da revolta feminina (Bovenschen, 1978, p. 83 e segs.).¹⁴⁴ As feministas reco-

144 Uma expressão desta identificação foi a criação da WITCH (bruxa), uma rede de grupos feministas autônomos que teve um papel importante na fase inicial do movimento de liberação das mulheres nos Estados Unidos. Como relata Robin Morgan, em *Sisterhood is Powerful* (1970) [Irmandade é poderosa], a WITCH nasceu durante o

nheceram rapidamente que centenas de milhares de mulheres não poderiam ter sido massacradas e submetidas às torturas mais cruéis se não tivessem proposto um desafio à estrutura de poder. Também se deram conta de que essa guerra contra as mulheres, que se manteve durante um período de pelo menos dois séculos, constituiu um ponto decisivo na história das mulheres na Europa, o “pecado original” no processo de degradação social que as mulheres sofreram com a chegada do capitalismo, o que o conforma, portanto, como um fenômeno ao qual devemos retornar de forma reiterada se quisermos compreender a misoginia que ainda caracteriza a prática institucional e as relações entre homens e mulheres.

Ao contrário das feministas, os historiadores marxistas, salvo raras exceções – inclusive quando se dedicaram ao estudo da “transição ao capitalismo” –, relegaram a caça às bruxas ao esquecimento, como se carecesse de relevância para a história da luta de classes. As dimensões do massacre deveriam, entretanto, ter levantado algumas suspeitas: em menos de dois séculos, centenas de milhares de mulheres foram queimadas, enforcadas e torturadas.¹⁴⁵ Deveria parecer significativo o fato

Halloween de 1968 em Nova York, mas “conciliábulo” rapidamente se formaram em outras cidades. O que a figura da bruxa significou para estas ativistas pode ser entendido por meio de um panfleto escrito pelo “conciliábulo” de Nova York que, depois de recordar que as bruxas foram as primeiras praticantes do controle de natalidade e do aborto, afirma:

“As bruxas sempre foram mulheres que se atreveram a ser corajosas, agressivas, inteligentes, não conformistas, curiosas, independentes, sexualmente liberadas, revolucionárias [...] WITCH vive e ri em cada mulher. Ela é a parte livre de cada uma de nós [...] Você é uma Bruxa pelo fato de ser mulher, indomável, desvairada, alegre e imortal.” (Morgan, 1970, pp. 605-6)

Entre as escritoras feministas estadunidenses que de uma forma mais consciente identificaram a história das bruxas com a luta pela liberação das mulheres estão Mary Daly (1978), Starhawk (1982) e Barbara Ehrenreich e Deidre English, cujo *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (1973) [Bruxas, parteiras e enfermeiras: uma história de mulheres curandeiras] foi para muitas feministas, incluindo eu mesma, a primeira aproximação à história da caça às bruxas.

145 Quantas bruxas foram queimadas? Trata-se de uma questão controversa dentro da pesquisa acadêmica sobre a caça às bruxas, muito difícil de responder, já que muitos julgamentos não foram registrados ou, se foram, o número de mulheres executadas não está especificado. Além disso, muitos documentos, nos quais podemos encontrar referências aos julgamentos por bruxaria, ainda não foram estudados ou foram destruídos. Na década de 1970, e. w. Monter advertiu, por exemplo, que era impossível calcular a quantidade de julgamentos seculares a bruxas que aconteceram na Suíça, já que frequentemente só estavam

de a caça às bruxas ter sido contemporânea ao processo de colonização e extermínio das populações do Novo Mundo, aos cercamentos ingleses, ao começo do tráfico de escravos, à promulgação das Leis Sangrentas contra vagabundos e mendigos, e de ter chegado a seu ponto culminante no interregno entre o fim do feudalismo e a “guinada” capitalista, quando os camponeses na Europa alcançaram o ponto máximo do seu poder, ao mesmo tempo que sofreram a maior derrota da sua história. Até agora, no entanto, este aspecto da acumulação primitiva tem permanecido como um verdadeiro mistério.¹⁴⁶

mencionados nos arquivos fiscais – e tais arquivos ainda não foram analisados (1976, p. 21). Trinta anos depois, as cifras ainda são amplamente discrepantes.

Enquanto algumas acadêmicas feministas defendem que a quantidade de bruxas executadas equivale ao número de judeus assassinados na Alemanha nazista, de acordo com Anne L. Barstow – com base no atual trabalho arquivístico –, aproximadamente 200 mil mulheres foram acusadas de bruxaria em um lapso de três séculos, sendo que a menor parte delas foi assassinada. Barstow admite, entretanto, que é muito difícil estabelecer quantas mulheres foram executadas ou morreram pelas torturas que sofreram:

“Muitos arquivos [ela escreve] não enumeravam os veredictos dos julgamentos [...] [ou] não incluem as mortas na prisão [...] Outras levadas ao desespero pela tortura se suicidaram nas celas [...] Muitas bruxas acusadas foram assassinadas na prisão [...] Outras morreram nos calabouços pelas torturas sofridas.” (Barstow, pp. 22-3)

Levando em conta também as que foram linchadas, Barstow conclui que ao menos 100 mil mulheres foram assassinadas, mas acrescenta que as que escaparam foram “arruinadas para toda a vida”, já que, uma vez acusadas, “a suspeita e a hostilidade as perseguiriam até a cova” (*ibidem*).

Enquanto a polêmica sobre a magnitude da caça às bruxas continua, Midelfort e Larner forneceram estimativas regionais. Midelfort (1972) descobriu que no sudeste da Alemanha ao menos 3.200 bruxas foram queimadas somente entre 1560 e 1670, um período no qual “já não queimavam uma ou duas bruxas, mas vintenas e centenas” (Lea, 1922, p. 549). Christina Larner (1981) estima em 4.500 a quantidade de mulheres executadas na Escócia entre 1590 e 1650; mas também concorda que a quantidade pode ser muito maior, já que a prerrogativa de levar a cabo a caça às bruxas era conferida também a notáveis terrâneos, que tinham liberdade para prender “bruxas” e estavam encarregados de manter os arquivos.

146 Duas escritoras feministas – Starhawk e Maria Mies – explicaram a caça às bruxas no contexto da acumulação primitiva, deduzindo conclusões muito similares às apresentadas neste livro. Em *Dreaming the Dark* (1982) [Sonhando com as trevas], Starhawk conectou a caça às bruxas com a desapropriação do campesinato europeu das terras comunais, com os efeitos sociais da inflação de preços causada pela chegada do ouro e prata americanos à Europa e com o surgimento da medicina profissional. Também sinalizou que:

“A [bruxa] já se foi [...] [mas] seus medos e as forças contra as quais lutou durante sua vida ainda vivem. Podemos abrir nossos diários e ler as mesmas acusações contra o ócio dos pobres [...] Os expropriadores vão ao Terceiro Mundo, destruindo culturas [...] roubando os recursos da terra e das pessoas [...] Se ligamos a rádio, podemos escutar o ruído das chamadas [...] Mas a luta também continua.” (Starhawk, 1997, p. 218-9)

Enquanto Starhawk examina principalmente a caça às bruxas no contexto da ascensão da economia de mercado na Europa, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986) [Patriarcado e acumulação em escala global], de Maria Mies, o conecta com

A ÉPOCA DE QUEIMA DE BRUXAS E A INICIATIVA ESTATAL

O que ainda não foi reconhecido é que a caça às bruxas constituiu um dos acontecimentos mais importantes do desenvolvimento da sociedade capitalista e da formação do proletariado moderno. Isso porque o desencadeamento de uma campanha de terror contra as mulheres, não igualada por nenhuma outra perseguição, debilitou a capacidade de resistência do campesinato europeu frente ao ataque lançado pela aristocracia latifundiária e pelo Estado, em uma época na qual a comunidade camponesa já começava a se desintegrar sob o impacto combinado da privatização da terra, do aumento dos impostos e da extensão do controle estatal sobre todos os aspectos da vida social. A caça às bruxas aprofundou a divisão entre mulheres e homens, inculcou nos homens o medo do poder das mulheres e destruiu um universo de práticas, crenças e sujeitos sociais cuja existência era incompatível com a disciplina do trabalho capitalista, redefinindo assim os principais elementos da reprodução social. Neste sentido, de um modo similar ao ataque contemporâneo à “cultura popular” e ao “Grande Internamento” de pobres e vagabundos em hospícios e *workhouses* [casas de trabalho], a caça às bruxas foi um elemento essencial da acumulação primitiva e da “transição” ao capitalismo.

Mais adiante veremos que tipos de medo a caça às bruxas conseguiu espalhar em favor da classe dominante europeia, e que efeitos tiveram na posição das mulheres na Europa. Nesse ponto, quero reforçar que, contrariamente à visão propagada pelo

o processo de colonização e com a crescente conquista da natureza que caracterizaram a dominação capitalista. Mies sustenta que a caça às bruxas foi parte da tentativa da classe capitalista emergente de estabelecer seu controle sobre a capacidade produtiva das mulheres e, fundamentalmente, sobre sua potência procriativa no contexto de uma nova divisão sexual e internacional do trabalho, construída sobre a exploração das mulheres, das colônias e da natureza (Mies, 1986, pp. 69-70; 78-88).

Iluminismo, a caça às bruxas não foi o último suspiro de um mundo feudal agonizante. É bem consagrado que a “supersticiosa” Idade Média não perseguiu nenhuma bruxa – o próprio conceito de “bruxaria” não tomou forma até a Baixa Idade Média, e nunca houve julgamentos e execuções massivas durante a “Idade das Trevas”, apesar de a magia ter impregnado a vida cotidiana e, desde o Império Romano tardio, ter sido temida pela classe dominante como ferramenta de insubordinação entre os escravos.¹⁴⁷

Nos séculos VII e VIII, o crime de *maleficium* foi introduzido nos códigos dos novos reinos teutônicos, tal como aconteceu com o código romano. Esta era a época da conquista árabe, que, aparentemente, agitou os corações dos escravos na Europa ante a expectativa de liberdade, animando-os a tomar as armas contra seus donos.¹⁴⁸ Dessa forma, essa inovação legal pode ter sido uma reação ao medo gerado entre as elites pelo avanço dos “sarracenos”, que, de acordo com o que se acreditava, eram grandes especialistas nas artes mágicas (Chejne, 1983, pp. 115-32). Porém, naquela época, só eram castigadas por *maleficium*

147 Desde o Império Romano tardio, as classes dominantes consideraram a magia suspeita de ser parte da ideologia dos escravos e de constituir um instrumento de insubordinação. Pierre Dockes cita a *De re rustica*, de Columella, um agrônomo romano da República tardia – que, por sua vez, cita a Cato –, no sentido de que a familiaridade com astrólogos, adivinhos e feiticeiros deveria ser mantida sob controle, pois tinha uma influência perigosa sobre os escravos. Columella recomendou que o *villicus* [escravo ou liberto de confiança] “não deve fazer sacrifícios sem ordens do seu senhor. Não deve receber adivinhos nem magos, que se aproveitavam das superstições dos homens para os conduzir ao crime [...] Deve evitar a confiança de arúspices e feiticeiros, duas classes de pessoas que infectam as almas ignorantes com o veneno das superstições sem fundamento”. (Citado por Dockes, 1982, p. 213)

148 Dockes cita o seguinte extrato de *Les Six Livres de la République* (1576) [Os seis livros da república], de Jean Bodin:

“O poder dos árabes cresceu somente deste modo [dando ou prometendo a liberdade aos escravos]. Pois assim que o capitão Omar, um dos tenentes de Maomé, prometeu a liberdade aos escravos que o seguiam, atraiu a tantos outros que em poucos anos eles se converteram em senhores de todo o Oriente. Os rumores de liberdade e as conquistas dos escravos enalteceram os corações dos escravos na Europa, ao que eles passaram a pegar em armas, primeiro na Espanha, em 781, e logo no Sacro Império, nos tempos de Carlos Magno e Ludovico Pio, como se pode ver nos éditos expedidos na época contra as conspirações declaradas entre os escravos [...] Ao mesmo tempo, este arranque de ira estalou na Alemanha, onde os escravos, em pé de guerra, sacudiram as propriedades dos príncipes e as cidades, e inclusive Ludovico, rei dos alemães, foi forçado a reunir todas as suas forças para os aniquilar. Pouco a pouco, isso forçou os cristãos a diminuir a servidão e a liberar aos escravos, com exceção de algumas *corvées* [...]” (Citado em Dockes, 1982, p. 237)

aquelas práticas mágicas que infligiam dano às pessoas e às coisas, e a Igreja só usou esta expressão para criticar os que acreditavam nos atos de magia.¹⁴⁹

A situação mudou por volta da metade do século xv. Nesta época de revoltas populares, epidemias e crise feudal incipiente, tiveram lugar os primeiros julgamentos de bruxas (no sul da França, na Alemanha, na Suíça e na Itália), as primeiras descrições do sabá (Monter, 1976, p. 18)¹⁵⁰ e o desenvolvimento da doutrina sobre a bruxaria, na qual a feitiçaria foi declarada como uma forma de heresia e como o crime máximo contra Deus, contra a Natureza e contra o Estado (Monter, 1976, pp. 11-7). Entre 1435 e 1487, foram escritos vinte e oito tratados sobre bruxaria (Monter, 1976, p. 19), culminando, às vésperas da viagem de Colombo, na publicação, em 1486, do tristemente célebre *Malleus Maleficarum* [O martírio das bruxas], que, de acordo com uma nova bula papal sobre a questão, a *Summis Desiderantes* (1484) [Desejando com supremo ardor], de Inocêncio VIII, afirmava

149 O *Canon Episcopi* (século x), considerado o texto mais importante na documentação da tolerância da Igreja em relação às crenças mágicas, qualificou como “infiéis” aqueles que acreditavam em demônios e voos noturnos, argumentando que tais “ilusões” eram produtos do diabo (Russell, 1972, pp. 76-7). Entretanto, em seu estudo sobre a caça às bruxas no sudoeste da Alemanha, Eric Midelfort questionou a ideia de que a Igreja na Idade Média fosse cética e tolerante no que diz respeito à bruxaria. Este autor foi particularmente crítico com o uso que se fez do *Canon Episcopi*, defendendo que este afirma o oposto do que foi feito a dizer. Em outras palavras, não devemos concluir que a Igreja tolerava práticas mágicas porque o autor do *Canon* atacava a crença na magia. De acordo com Midelfort, a posição do *Canon* era a mesma que a Igreja sustentou até o século xviii. A Igreja condenava a crença de que os atos de magia eram possíveis porque considerava que era uma heresia maniqueísta atribuir poderes divinos às bruxas e aos demônios. Entretanto, sustentava que era correto castigar aqueles que praticavam a magia porque acobertavam maldade e se aliavam ao demônio (Midelfort, 1975, pp. 16-9). Midelfort reforça que até mesmo na Alemanha do século xvi o clero insistiu na necessidade de não acreditar nos poderes do demônio. Mas sinaliza que: i) a maioria dos julgamentos foram instigados e administrados por autoridades seculares, a quem não interessavam as disquisições teológicas; ii) tampouco entre o clero, a distinção entre “maldade” e “feito maligno” teve muitas consequências práticas, já que, depois de tudo, muitos clérigos recomendaram que as bruxas fossem castigadas com a morte.

150 Monter (1976, p. 18). O sabá apareceu pela primeira vez na literatura medieval por volta da metade do século xv. Rossell Hope Robbins (1959, p. 415) escreveu que “Johannes Nieder (1435), um dos primeiros demonólogos, desconhecia o sabá, mas o panfleto francês anônimo *Errores Gazariarum* (1459) contém uma descrição detalhada da ‘sinagoga’. Por volta de 1458, Nicholas Jacquier usou a palavra sabbat, apesar do seu relato ser pouco preciso; sabbat apareceu também em um informe sobre a perseguição às bruxas em Lyon em 1460 — já no século xvi, o sabbat era um componente conhecido da bruxaria.

que a Igreja considerava a bruxaria como uma nova ameaça. Entretanto, o clima intelectual que predominou durante o Renascimento, especialmente na Itália, seguiu caracterizado pelo ceticismo perante tudo que fosse ligado ao sobrenatural. Os intelectuais italianos, de Ludovico Ariosto até Giordano Bruno e Nicolau Maquiavel, olharam com ironia para as histórias clericais sobre os atos do diabo, enfatizando, por outro lado (especialmente no caso de Bruno), o poder nefasto do ouro e do dinheiro. *Non incanti ma contanti* (“não encantos, mas sim moedas”) é o lema de um personagem de uma das comédias de Bruno, que resume a perspectiva da elite intelectual e dos círculos aristocráticos da época (Parinetto, 1998, pp. 29-99).

Foi depois de meados do século xvi, nas mesmas décadas em que os conquistadores espanhóis subjugaram as populações americanas, que começou a aumentar a quantidade de mulheres julgadas como bruxas. Além disso, a iniciativa da perseguição passou da Inquisição às cortes seculares (Monter 1976, p. 26). A caça às bruxas alcançou seu ápice entre 1580 e 1630, ou seja, numa época em que as relações feudais já estavam dando lugar às instituições econômicas e políticas típicas do capitalismo mercantil. Foi neste longo Século de Ferro que, praticamente por meio de um acordo tácito entre países que a princípio estavam em guerra, se multiplicaram as fogueiras, ao passo que o Estado começou a denunciar a existência de bruxas e a tomar a iniciativa de perseguir-las.

Foi a *Constitutio Criminalis Carolina* — o Código Legal Imperial promulgado pelo rei católico Carlos V em 1532 — que estabeleceu que a bruxaria seria penalizada com a morte. Na Inglaterra protestante, a perseguição foi legalizada por meio de três Atos do Parlamento, aprovados, respectivamente, em 1542, em 1563 e em 1604, sendo que o último introduziu a pena de morte inclusive na ausência de dano a pessoas ou a coisas. Depois de 1550, na Escócia, na Suíça, na França e nos Países Baixos Espanhóis, também foram

aprovadas leis e ordenanças que fizeram da bruxaria um crime capital e incitaram a população a denunciar as suspeitas de bruxaria. Estas foram republicadas, nos anos seguintes, para aumentar a quantidade de pessoas que podiam ser executadas e, novamente, para fazer da bruxaria por si só, e não dos danos que supostamente provocava, um crime grave.

Os mecanismos da perseguição confirmam que a caça às bruxas não foi um processo espontâneo, “um movimento vindo de baixo, ao qual as classes governantes e administrativas estavam obrigadas a responder” (Larner, 1983, p. 1). Como Christina Larner demonstrou no caso da Escócia, a caça às bruxas requeria uma vasta organização e administração oficial.¹⁵¹ Antes que os vizinhos se acusassem entre si ou que comunidades inteiras fossem presas do “pânico”, teve lugar um firme doutrinação, no qual as autoridades expressaram publicamente sua preocupação com a propagação das bruxas e viajaram de aldeia em aldeia para ensinar as pessoas a reconhecê-las, em alguns casos levando consigo listas de mulheres suspeitas de serem bruxas e ameaçando castigar aqueles que as dessem asilo ou lhes oferecessem ajuda. (Larner, 1983, p. 2).

Na Escócia, a partir do Sínodo de Aberdeen (1603), os ministros da Igreja Presbiteriana receberam ordens para perguntar a seus paroquianos, sob juramento, se suspeitavam que alguma mulher fosse bruxa. Nas igrejas, foram colocadas urnas para

151 Os julgamentos por bruxaria eram custosos, já que podiam durar meses e se tornar uma fonte de trabalho para muita gente (Robbins, 1959, p. 111). Os pagamentos pelos “serviços” e as pessoas envolvidas — o juiz, o cirurgião, o torturador, o escriba, os guardas —, inclusive suas refeições e o vinho, estavam descaradamente incluídos nos arquivos dos processos, ao que é preciso agregar o custo das execuções e o de manter as bruxas na prisão. O que segue é a fatura de um julgamento na cidade escocesa de Kirkaldy em 1636:

“Por dez cargas de carvão, para as queimar: 5 marcos ou 3 libras ou 6 xelins e 8 pences. Por um barril de alcatrão: 14 xelins. Pela tela de cânhamo para coletes para elas: 3 libras ou 10 xelins. Por os fazer: 3 libras. Para a viagem à Finmouth para que o *laird* [senhor de terras] ocupe sua sessão como juiz: 6 libras. Para o carrasco por seus esforços: 8 libras ou 14 xelins. Por seus gastos neste lugar: 16 xelins ou 4 pences.” (Robbins, 1959, p. 114)

Os custos do julgamento de uma bruxa eram pagos pelos parentes da vítima, mas “quando a vítima não tinha um centavo” eram custeados pelos cidadãos do povoado ou pelo proprietário de terras (Robbins, *ibidem*). Sobre este tema, ver Robert Mandrou (1968, p. 112) e Christina Larner (1983, p. 115), entre outros.

permitir aos informantes o anonimato; então, depois que uma mulher caísse sob suspeita, o ministro exortava os fiéis, do púlpito, a testemunharem contra ela, estando proibido oferecer qualquer assistência (Black, 1971, p. 13). Em outros países também se provocavam denúncias. Na Alemanha, esta era a tarefa dos “visitantes” designados pela Igreja Luterana com o consentimento dos príncipes alemães (Strauss, 1975, p. 54). Na Itália setentrional, eram os ministros e as autoridades que alimentavam suspeitas e que se asseguravam de que resultassem em denúncias; também certificavam-se de que as acusadas ficassem completamente isoladas, forçando-as, entre outras coisas, a levar cartazes nas suas vestimentas para que as pessoas se mantivessem longe delas (Mazzali, 1998, p. 112).

A caça às bruxas foi também a primeira perseguição, na Europa, que usou propaganda multimídia com o objetivo de gerar uma psicose em massa entre a população. Uma das primeiras tarefas da imprensa foi alertar o público sobre os perigos que as bruxas representavam, por meio de panfletos que publicizavam os julgamentos mais famosos e os detalhes de seus feitos mais atrozes. Para este trabalho, foram recrutados artistas, entre eles o alemão Hans Bandung, a quem devemos alguns dos mais mordazes retratos de bruxas. Mas foram os juristas, os magistrados e os demonólogos, frequentemente encarnados na mesma pessoa, os que mais contribuíram na perseguição: eles sistematizaram os argumentos, responderam aos críticos e aperfeiçoaram a maquinaria legal que, por volta do final do século XVI, deu um formato padronizado, quase burocrático, aos julgamentos, o que explica as semelhanças entre as confissões para além das fronteiras nacionais. No seu trabalho, os homens da lei contaram com a cooperação dos intelectuais de maior prestígio da época, incluindo filósofos e cientistas que ainda hoje são elogiados como os pais do racionalismo moderno. Entre eles estava o teórico político inglês Thomas Hobbes, que, apesar de seu ceticismo sobre a



O sabá das bruxas. A primeira e mais famosa de uma série de gravuras produzida pelo artista alemão Hans Baldung Grien a partir de 1510, explorando pornograficamente o corpo feminino sob a aparência de uma denúncia.

existência da bruxaria, aprovou a perseguição como forma de controle social. Outro inimigo feroz das bruxas – obsessivo em seu ódio a elas e em seus apelos para um derramamento de sangue – foi Jean Bodin, o famoso advogado e teórico político francês, a quem o historiador Trevor Roper chama de “o Aristóteles e o Montesquieu do século XVI”. Bodin, a quem se atribui o primeiro tratado sobre a inflação, participou de muitos julgamentos e escreveu um livro sobre “provas” (*Demomania*, 1580) no qual insistia que as bruxas deveriam ser queimadas vivas, em vez de “misericordiosamente” estranguladas antes de serem atiradas às chamas; que deveriam ser cauterizadas, de forma que sua carne apodrecesse antes de morrer; e que seus filhos também deveriam ser queimados.

Bodin não foi um caso isolado. Neste “século de gênios” – Bacon, Kepler, Galileu, Shakespeare, Pascal, Descartes – que foi testemunho do triunfo da revolução copernicana, do nascimento da ciência moderna e do desenvolvimento do racionalismo científico, a bruxaria tornou-se um dos temas de debate favoritos das elites intelectuais europeias. Juízes, advogados, estadistas, filósofos, cientistas e teólogos se preocuparam com o “problema”, escreveram panfletos e demonologias, concluíram que este era o mais vil dos crimes e exigiram sua punição.¹⁵²

Não pode haver dúvida, então, de que a caça às bruxas foi uma iniciativa política de grande importância. Reforçar este ponto não significa minimizar o papel que a Igreja Católica teve

152 H. R. Trevor-Roper escreve: “[A caça às bruxas] foi promovida pelos papas refinados do Renascimento, pelos grandes reformadores protestantes, pelos santos da Contrarreforma, pelos acadêmicos, advogados e eclesiásticos [...] Se estes dois séculos foram a era das luzes, temos que admitir que ao menos em algum aspecto a era da escuridão foi mais civilizada [...]”. (Trevor-Roper, 1967, p. 122 e segs.)

na perseguição. A Igreja Católica forneceu o arcabouço metafísico e ideológico para a caça às bruxas e estimulou sua perseguição, da mesma forma que anteriormente havia estimulado a perseguição aos hereges. Sem a Inquisição, sem as numerosas bulas papais que exortavam as autoridades seculares a procurar e castigar as “bruxas” e, sobretudo, sem os séculos de campanhas misóginas da Igreja contra as mulheres, a caça às bruxas não teria sido possível. Mas, ao contrário do que sugere o estereótipo, a caça às bruxas não foi somente um produto do fanatismo papal ou das maquinacões da Inquisição Romana. No seu apogeu, as cortes seculares conduziram a maior parte dos juízos, enquanto nas regiões onde a Inquisição operava (Itália e Espanha) a quantidade de execuções permaneceu comparativamente mais baixa. Depois da Reforma Protestante, que debilitou o poder da Igreja Católica, a Inquisição começou inclusive a conter o fervor das autoridades contra as bruxas ao mesmo tempo que intensificava a perseguição aos judeus (Milano, 1963, pp. 287-9).¹⁵³ Além disso, a Inquisição sempre dependeu da cooperação do Estado para levar adiante as execuções, já que o clero queria evitar a vergonha do derramamento de sangue. A colaboração entre a Igreja e o Estado foi ainda maior nas regiões em que a Reforma levou o Estado a se tornar a Igreja (como na Inglaterra) ou a Igreja a se tornar Estado (como em Genebra e, em menor grau, na Escócia). Nesses

153 Cardini (1989, pp. 13-6), Prosperi (1989, p. 217 e segs.) e Martin (1989, p. 32). Conforme escreve Ruth Martin acerca do trabalho da Inquisição em Veneza: “Uma comparação feita por [P. F.] Grendler sobre a quantidade de sentenças de morte concedidas pela Inquisição e pelos tribunais civis o levou a concluir que ‘as inquisições italianas atuaram com grande moderação se comparadas aos tribunais civis’, e que ‘a Inquisição italiana esteve marcada mais pelos castigos leviaos e pelas comutações do que pela severidade’, uma conclusão confirmada recentemente por E. W. Monter em seu estudo da Inquisição no Mediterrâneo [...] No que diz respeito aos julgamentos venezianos, não houve sentenças de execução nem de mutilação, e a condenação às galés era rara. As penas a longos tempos em prisão também eram raras, e quando se ditavam condenações deste tipo ou banimentos, estes eram frequentemente comutados depois de um lapso de tempo relativamente curto [...] As solicitações daqueles que estavam na prisão para que se lhes permitisse passar à prisão domiciliar em decorrência de problemas de saúde também foram tratadas com compaixão.” (Martin, 1989, pp. 32-3)

casos, um ramo do poder legislava e executava, e a ideologia religiosa revelava abertamente suas conotações políticas.

A natureza política da caça às bruxas também fica demonstrada pelo fato de que tanto as nações católicas quanto as protestantes, em guerra entre si quanto a todas as outras temáticas, se uniram e compartilharam argumentos para perseguir as bruxas. Assim, não é um exagero dizer que a caça às bruxas foi o primeiro terreno de unidade na política dos novos Estados-nação europeus, o primeiro exemplo de unificação europeia depois do cisma provocado pela Reforma. Isso porque, atravessando todas as fronteiras, a caça às bruxas se disseminou da França e da Itália para Alemanha, Suíça, Inglaterra, Escócia e Suécia.

Que medos instigaram semelhante política combinada de genocídio? Por que se desencadeou semelhante violência? E por que foram as mulheres seus alvos principais.

CRENÇAS DIABÓLICAS E MUDANÇAS NO MODO DE PRODUÇÃO

Devemos destacar de imediato que, até o dia de hoje, não existem respostas seguras a essas perguntas. Um obstáculo fundamental no caminho para encontrar uma explicação reside no fato de que as acusações contra as bruxas foram tão grotescas e inacreditáveis que não podem ser comparadas com nenhuma outra motivação ou crime.¹⁵⁴ Como dar conta do fato de que, durante mais de dois séculos, em distintos países europeus, centenas de milhares de mulheres tenham sido julgadas, torturadas, queimadas vivas ou enforcadas, acusadas de terem vendido seu corpo e sua alma ao demônio e, por meios mágicos, assassinado inúmeras crianças, sugado seu sangue, fabricado poções com sua carne, causado a morte de seus vizinhos, destruído gado e cultivos, provocado tempestades e realizado muitas outras abominações? (De todo modo, ainda hoje, alguns historiadores nos pedem que acreditemos que a caça às bruxas foi completamente razoável no contexto da estrutura de crenças da época!)

Um problema que se acrescenta a isso é que não contamos com o ponto de vista das vítimas, já que tudo o que restou das suas vozes são as confissões redigidas pelos inquisidores, geralmente obtidas sob tortura e, por melhor que escutemos – como foi feito por Carlo Ginzburg (1991) – o que vem à tona para além do folclore tradicional, por entre as fissuras das confissões que

154 Também há provas de mudanças significativas no peso atribuído às acusações específicas, à natureza dos crimes comumente associados à bruxaria e à composição social dos acusadores e das acusadas. A mudança mais significativa é, talvez, que em uma fase prematura da perseguição (durante os julgamentos do século XV) a bruxaria foi vista principalmente como um crime coletivo, que dependia da organização de reuniões massivas, enquanto no século XVII foi vista como um crime de natureza individual, uma carreira maléfica na qual se especializavam bruxas isoladas – sendo isso um signo da ruptura dos laços comunais que resultaram da crescente privatização da terra e da expansão das relações comerciais durante este período.

se encontram nos arquivos, não contamos com nenhuma forma de determinar sua autenticidade. Além disso, o extermínio das bruxas não pode ser explicado como sendo um simples produto da cobiça, já que nenhuma recompensa comparável às riquezas das Américas poderia ter sido obtida com a execução e o confisco dos bens de mulheres que eram pobres em sua maioria.¹⁵⁵

É por esta razão que alguns historiadores, como Brian Levack, se abstiveram de apresentar uma teoria explicativa, contentando-se em identificar os pré-requisitos para a caça às bruxas – por exemplo, a mudança no procedimento legal de um sistema acusatório privado para um público durante a Baixa Idade Média; a centralização do poder estatal; e o impacto da Reforma e da Contrarreforma na vida social (Levack, 1987).

Não existe, entretanto, a necessidade de tal agnosticismo, nem temos que decidir se os caçadores de bruxas acreditavam realmente nas acusações que dirigiram contra suas vítimas ou se as empregavam cinicamente como instrumentos de repressão social. Se consideramos o contexto histórico no qual se produziu a caça às bruxas, o gênero e a classe das acusadas, bem como os efeitos da perseguição, podemos concluir que a caça às bruxas na Europa foi um ataque à resistência que as mulheres apresentaram contra a difusão das relações capitalistas e contra o poder que obtiveram em virtude de sua sexualidade, de seu controle sobre a reprodução e de sua capacidade de cura.

A caça às bruxas foi também instrumento da construção de uma nova ordem patriarcal em que os corpos das mulheres, seu trabalho e seus poderes sexuais e reprodutivos foram colocados sob o controle do Estado e transformados em recursos

155 A Alemanha é uma exceção dentro deste padrão, já que ali a caça às bruxas afetou muitos membros da burguesia, inclusive muitos vereadores. Sem dúvida, na Alemanha, o confisco da propriedade foi o principal motivo por trás da perseguição, o que explica o fato de esta ter alcançado ali proporções incomparáveis com qualquer outro país, com exceção da Escócia. Entretanto, de acordo com Midelfort, a legalidade do confisco foi controversa; e até mesmo no caso das famílias ricas não lhes subtraíram mais de um terço da propriedade. Midelfort agrega também que na Alemanha “é inquestionável que a maior parte das pessoas executadas era pobre” (Midelfort, 1972, pp. 164-9).

econômicos. O que quer dizer que os caçadores de bruxas estavam menos interessados no castigo de qualquer transgressão específica do que na eliminação de formas generalizadas de comportamento feminino – que já não toleravam e que tinham que se tornar abomináveis aos olhos da população. O fato de que as acusações nos julgamentos referiam-se frequentemente a acontecimentos ocorridos havia várias décadas; de que a bruxaria tivesse sido transformada em um *crimen exceptum*, ou seja, um crime que deveria ser investigado por meios especiais, incluindo a tortura; e de que eram puníveis inclusive na ausência de qualquer dano comprovado a pessoas e coisas são fatores que indicam que o alvo da caça às bruxas – como ocorre frequentemente com a repressão política em épocas de intensa mudança e conflito social – não eram crimes socialmente reconhecidos, mas práticas anteriormente aceitas de grupos de indivíduos que tinham que ser erradicados da comunidade por meio do terror e da criminalização. Neste sentido, a acusação de bruxaria cumpriu uma função similar à que cumpre o crime de “lesa-majestade” – que, de forma significativa, foi introduzido no código legal inglês no mesmo período – e a acusação de “terrorismo” atualmente. A própria obscuridade da acusação – o fato de que era impossível comprová-la, ao mesmo tempo que evocava o máximo horror – implicava que pudesse ser utilizada para castigar qualquer forma de protesto, com a finalidade de gerar suspeita inclusive sobre os aspectos mais corriqueiros da vida cotidiana.

Uma primeira ideia sobre o significado da caça às bruxas na Europa pode ser encontrada na tese proposta por Michael Taussig em seu clássico trabalho *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980) [O demônio e o fetichismo da mercadoria na América do Sul]. Neste livro, o autor sustenta que as crenças diabólicas surgem em períodos históricos em que um modo de produção é substituído por outro. Em tais períodos, não somente as condições materiais de vida são transformadas

radicalmente, mas também o são os fundamentos metafísicos da ordem social – por exemplo, a concepção de como se cria o valor, do que gera vida e crescimento, do que é “natural” e do que é antagônico aos costumes estabelecidos e às relações sociais (Taussig, 1980, p. 17 e segs.). Taussig desenvolveu sua teoria a partir do estudo das crenças de trabalhadores rurais colombianos e mineiros de estanho bolivianos numa época em que, em ambos os países, estavam surgindo certas relações monetárias que, aos olhos do povo, se associavam com a morte e inclusive com o diabólico, ainda mais se comparadas com as formas de produção mais antigas, que ainda persistiam, orientadas à subsistência. Desse modo, nos casos analisados por Taussig, eram os pobres que suspeitavam da adoração ao demônio por parte dos mais ricos. Ainda assim, sua associação entre o diabo e a formamercadoria nos faz lembrar também que, por detrás da caça às bruxas, esteve a expansão do capitalismo rural, que incluiu a abolição de direitos consuetudinários e a primeira onda de inflação na Europa moderna. Estes fenômenos não somente levaram ao crescimento da pobreza, da fome e do deslocamento social (Le Roy Ladurie, 1974, p. 208), mas também transferiram o poder para as mãos de uma nova classe de “modernizadores” que viram com medo e repulsa as formas de vida comunais que haviam sido típicas da Europa pré-capitalista. Foi graças à iniciativa desta classe protocapitalista que a caça às bruxas alçou voo, tanto como uma “plataforma na qual uma ampla gama de crenças e práticas populares [...] podiam ser perseguidas” (Normand e Roberts, 2000, p. 65), quanto como uma arma com a qual se podia derrotar a resistência à reestruturação social e econômica.

É significativo que a maioria dos julgamentos por bruxaria na Inglaterra tenham ocorrido em Essex, região em que a maior parte da terra foi cercada durante o século XVI,¹⁵⁶ enquanto

156 Ainda não foi feita nenhuma análise séria da relação entre as mudanças na posse da terra – sobretudo a privatização da terra – e a caça às bruxas. Alan Macfarlane,

nas Ilhas Britânicas, onde a privatização da terra não ocorreu e tampouco foi parte da agenda, não existem registros de caça às bruxas. Os exemplos mais marcantes, neste contexto, são a Irlanda e as Terras Altas Ocidentais da Escócia, onde não é possível encontrar nenhum rastro da perseguição, provavelmente porque em ambas as regiões ainda predominavam os laços de parentesco e um sistema coletivo de posse da terra, que impediram as divisões comunais e o tipo de cumplicidade com o Estado que tornou possível a caça às bruxas. Desta maneira, enquanto nas Terras Altas da Escócia e na Irlanda as mulheres estiveram a salvo na época da perseguição às bruxas, nas Terras Baixas da Escócia, que passaram por um processo de privatização e de conversão à religião anglicana, e onde a economia de subsistência foi desaparecendo sob o impacto da Reforma presbiteriana, a caça às bruxas custou a vida de quatro mil vítimas, o equivalente a 1% da população feminina.

Que a difusão do capitalismo rural, com todas as suas consequências (expropriação da terra, aprofundamento das diferenças sociais, deterioração das relações coletivas), tenha sido um fator decisivo no contexto de caça às bruxas é algo que também se pode provar pelo fato de que a maioria dos acusados eram mulheres camponesas pobres – *cottars*,¹⁵⁷ trabalhadoras assalariadas –, enquanto os que as acusavam eram abastados e prestigiosos membros da comunidade, muitas vezes seus próprios empregadores ou senhores de terra, ou seja, indivíduos que formavam parte das estruturas locais de poder e que,

que foi o primeiro em sugerir que existiu uma importante conexão entre os cercamentos em Essex e a caça às bruxas na mesma área, se retratou depois (Macfarlane, 1978). Apesar disso, a relação entre ambos os fenômenos é inquestionável. Como vimos no Capítulo 2, a privatização da terra foi um fator significativo – direta e indiretamente – para o empobrecimento que sofreram as mulheres no período no qual a caça às bruxas alcançou proporções massivas. Ao mesmo tempo em que a terra foi privatizada e o comércio de terras se desenvolveu, as mulheres se tornaram vulneráveis a um duplo processo de expropriação: por parte dos ricos compradores de terras e por parte dos homens com os quais se relacionavam.

¹⁵⁷ *Cottar* é o termo escocês usado para designar uma espécie de camponês lavrador. Os *cottars* ocupavam casas de campo e cultivavam pequenos pedaços de terra. [N.T.P.]



Uma imagem clássica da bruxa inglesa: velha, decrépita, rodeada de animais e de suas cupinchas, e ainda mantendo uma postura provocadora, em *The Wonderful Discoveries of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flowers* (1619) [As maravilhosas descobertas da feitiçaria de Margaret e Phillip Flowers], de Thomas Erastus

com frequência, tinham laços estreitos com o Estado central. Somente na medida em que a perseguição avançou e o medo de bruxas – assim como o medo de ser acusada de bruxaria ou de “associação subversiva” – foi disseminado entre a população é que as acusações começaram a vir também dos vizinhos. Na Inglaterra, as bruxas eram normalmente mulheres velhas que viviam da assistência pública, ou mulheres que sobreviviam indo de casa em casa mendigando pedaços de comida, um jarro de vinho ou de leite; se estavam casadas, seus maridos eram trabalhadores diaristas, mas, na maioria das vezes, eram viúvas e viviam sozinhas. Sua pobreza se destaca nas confissões. Era em tempos de necessidade que o diabo aparecia para elas, para assegurar-lhes que a partir daquele momento “nunca mais deveriam pedir”, mesmo que o dinheiro que lhes

seria entregue em tais ocasiões rapidamente se transformasse em cinzas, um detalhe talvez relacionado com a experiência da hiperinflação que era comum na época (Larner, 1983, p. 95; Mandrou, 1968, p. 77). Quanto aos crimes diabólicos das bruxas, eles não nos parecem mais que a luta de classes desenvolvida na escala do vilarejo: o “mau-olhado”, a maldição do mendigo a quem se negou a esmola, a inadimplência no pagamento do aluguel, a demanda por assistência pública (Macfarlane, 1970, p. 97; Thomas, 1971, p. 565; Kittredge, 1929, p. 163). As distintas formas pelas quais a luta de classes contribuiu na criação da figura da bruxa inglesa podem ser observadas nas acusações contra Margaret Harkett, uma velha viúva de sessenta e cinco anos enforcada em Tyburn em 1585:

Ela colheu uma cesta de peras no campo do vizinho sem pedir autorização. Quando pediram que as devolvesse, atirou-as no chão com raiva; desde então, nenhuma pera cresceu no campo. Mais tarde, o criado de William Goodwin negou-se a lhe dar levedura, ao que seu tonel para fermentar cerveja secou. Ela foi golpeada por um oficial de justiça que a havia visto roubando madeira do campo do senhor; o oficial enlouqueceu. Um vizinho não lhe emprestou um cavalo; todos os seus cavalos morreram. Outro pagou-lhe menos do que ela havia pedido por um par de sapatos; logo morreu. Um cavaleiro disse ao seu criado que não lhe desse leite; ao que não puderam fazer nem manteiga nem queijo. (Thomas, 1971, p. 556)

Encontramos o mesmo padrão de relatos no caso das mulheres que foram “apresentadas” perante a corte em Chelmsford, Windsor e Osyth. A Mãe Waterhouse, enforcada em Chelmsford em 1566, era uma “mulher muito pobre”, descrita como alguém que mendigava um pouco de bolo ou manteiga e que era “brigada” com muitos dos seus vizinhos (Rosen, 1969, pp. 76-82). Elizabeth Stile, Mãe Devell, Mãe Margaret e

Mãe Dutton, executadas em Windsor no ano de 1579, também eram viúvas pobres; Mãe Margaret vivia num abrigo, como a sua suposta líder, Mãe Seder, e todas saíam para mendigar, supostamente vingando-se no caso de recusa (*ibidem*, pp. 83-91). Quando lhe negaram um pouco de levedura, Elizabeth Francis, uma das bruxas de Chelmsford, amaldiçoou uma vizinha, que mais tarde teve com uma forte dor de cabeça. Mãe Staunton cochichou de forma suspeita enquanto se afastava de um vizinho que lhe negou levedura, ao que o filho do vizinho adoeceu gravemente (*ibidem*, p. 96). Ursula Kemp, enforcada em Osyth no ano de 1582, tornou coxa uma tal de Grace depois que esta não lhe deu um pouco de queijo; também fez com que se inchasse o traseiro do filho de Agnes Letherdale depois que esta lhe negou um punhado de areia para polir. Alice Newman amaldiçoou de morte Johnson, o cobrador de impostos dos pobres, depois que este se negou a lhe dar doze centavos; também castigou um tal Butler, que não lhe deu um pedaço de carne (*ibidem*, p. 119). Encontramos um padrão similar na Escócia, onde as acusadas também eram *cottars* pobres, que ainda possuíam um pedaço de terra próprio, mas que mal sobreviviam, frequentemente despertando a hostilidade de seus vizinhos por terem empurrado seu gado para pastar na terra deles ou por não terem pago o aluguel (Larner, 1983).

CAÇA ÀS BRUXAS E REVOLTA DE CLASSES

Como podemos ver a partir desses casos, a caça às bruxas se desenvolveu em um ambiente no qual os “de melhor estirpe” viviam num estado de constante temor frente às “classes baixas”, das quais certamente se podia esperar que abrigassem pensamentos malignos, já que nesse período estavam perdendo tudo o que tinham.

Não surpreende que este medo se expressasse como um ataque em forma de magia popular. A batalha contra a magia sempre acompanhou o desenvolvimento do capitalismo, até os dias de hoje. A premissa da magia é que o mundo está vivo, que é imprevisível e que existe uma força em todas as coisas: “água, árvores, substâncias, palavras [...]” (Wilson, 2000, p. XVII). Desta maneira, cada acontecimento é interpretado como a expressão de um poder oculto que deve ser decifrado e desviado de acordo com a vontade de cada um. As implicações que isso tem na vida cotidiana vêm descritas, provavelmente com certo exagero, na carta que um sacerdote alemão enviou depois de uma visita pastoral a um vilarejo em 1594:

O uso de encantamentos está tão difundido que não há homem ou mulher que comece ou faça algo [...] sem primeiro recorrer a algum sinal, encantamento, ato de magia ou método pagão. Por exemplo, durante as dores de parto, quando se pega ou se solta a criança [...] quando se levam os animais ao campo [...] quando um objeto foi perdido ou não conseguiram encontrá-lo [...] ao fechar as janelas à noite, quando alguém adoece ou uma vaca comporta-se de forma estranha, recorrem imediatamente ao adivinho para perguntar-lhe quem os roubou, quem os enfeitiçou ou para obter um amuleto. A experiência cotidiana dessa gente nos mostra que não há limite

para o uso das superstições [...] Aqui, todos participam das práticas supersticiosas, com palavras, nomes, rimas, usando os nomes de Deus, da Santíssima Trindade, da Virgem Maria, dos doze Apóstolos [...] Estas palavras são pronunciadas tanto abertamente como em segredo; estão escritas em pedaços de papel, engolidos, levados como amuletos. Também fazem sinais, ruídos e gestos estranhos. E, depois, fazem magia com ervas, raízes e ramos de certas árvores; têm seu dia e lugar especial para todas essas coisas. (Strauss, 1975, p. 21)

Como aponta Stephen Wilson em *The Magical Universe* (2000, p. XVIII) [O universo mágico], as pessoas que praticavam esses rituais eram majoritariamente pobres que lutavam para sobreviver, sempre tentando evitar o desastre e com o desejo, portanto, de “apaciar, persuadir e inclusive manipular estas forças que controlam tudo [...] para se manter longe de danos e do mal, e para obter o bem, que consistia na fertilidade, no bem-estar, na saúde e na vida”. Mas aos olhos da nova classe capitalista, esta concepção anárquica e molecular da difusão do poder no mundo era insuportável. Ao tentar controlar a natureza, a organização capitalista do trabalho devia rejeitar o imprevisível que está implícito na prática da magia, assim como a possibilidade de se estabelecer uma relação privilegiada com os elementos naturais e a crença na existência de poderes a que somente alguns indivíduos tinham acesso, não sendo, portanto, facilmente generalizáveis e exploráveis. A magia constituía também um obstáculo para a racionalização do processo de trabalho e uma ameaça para o estabelecimento do princípio da responsabilidade individual. Sobretudo, a magia parecia uma forma de rejeição do trabalho, de insubordinação, e um instrumento de resistência de base ao poder. O mundo devia ser “desencantado” para poder ser dominado.

Por volta do século XVI, o ataque contra a magia já estava no seu auge e as mulheres eram os alvos mais prováveis. Mesmo

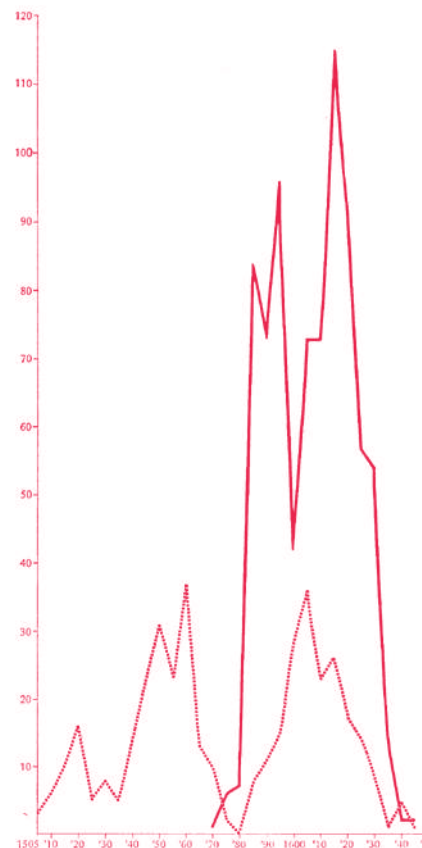
quando não eram feiticeiras/magas experientes, chamavam-nas para marcar os animais quando adoeciam, para curar seus vizinhos, para ajudar-lhes a encontrar objetos perdidos ou roubados, para lhes dar amuletos ou poções para o amor ou para ajudar-lhes a prever o futuro. Embora a caça às bruxas estivesse dirigida a uma ampla variedade de práticas femininas, foi principalmente devido a essas capacidades – como feiticeiras, curandeiras, encantadoras ou adivinhas – que as mulheres foram perseguidas,¹⁵⁸ pois, ao recorrerem ao poder da magia, debilitavam o poder das autoridades e do Estado, dando confiança aos pobres em sua capacidade para manipular o ambiente natural e social e, possivelmente, para subverter a ordem constituída.

Por outro lado, é de se duvidar que as artes mágicas que as mulheres praticaram durante gerações tivessem sido ampliadas até o ponto de se converterem em uma conspiração demoníaca, se não tivessem ocorrido num contexto de intensa crise e luta social. A coincidência entre crise socioeconômica e caça às bruxas foi apontada por Henry Kamen, que observou que foi “exatamente no período de aumento de preços mais importante (entre o final do século XVI e a primeira metade do século XVII) que houve o maior número de acusações e perseguições” (Kamen, 1972, p. 249).¹⁵⁹

Ainda mais significativa é a coincidência entre a intensificação da perseguição e a eclosão das revoltas urbanas e rurais. Tais revoltas foram as Guerras Camponesas contra a privatização da terra, que incluíram as insurreições contra os cercamentos

158 Entretanto, à medida que a caça às bruxas se estendeu, se ofuscaram as distinções entre a bruxa profissional e aquelas mulheres que lhe pediam ajuda ou realizavam práticas de magia sem pretender ser especialistas.

159 Midelfort (1972, pp. 123-4) também vê uma conexão entre a Revolução dos Preços e a perseguição às bruxas. Sobre a intensificação de julgamentos de bruxas no sudoeste da Alemanha depois de 1620, escreveu: “Os anos 1622-1623 foram testemunhas da total ruptura do sistema monetário. O dinheiro se depreciou a tal ponto que os preços dispararam até se perder de vista. A primavera do ano 1625 foi fria e as colheitas foram más, de Würzburg, passando por Württemberg, até o Vale do Reno. No ano seguinte houve fome no Vale do Reno [...] Estas condições elevaram os preços para além do que muitos trabalhadores podiam suportar.”



Este gráfico, indicando a dinâmica dos processos a bruxas entre 1505 e 1650, se refere especificamente à área de Namur (—) e da Lorena (---), na França, mas é representativo da perseguição em outros países europeus. Por toda parte, as décadas-chave foram as de 1550 a 1630, quando o preço da comida foi às alturas. Em Henry Kamen (1972).

na Inglaterra (em 1549, 1607, 1628 e 1631), quando centenas de homens, mulheres e crianças, armados com forquilha e pás, começaram a destruir as cercas erguidas ao redor das terras comunais, proclamando que “a partir de agora nunca mais precisaremos trabalhar”. Na França, entre 1593 e 1595, ocorreu a revolta dos *croquants* contra os dízimos, contra os impostos excessivos e contra o aumento do preço do pão, um fenômeno que causou fome extrema e maciça em amplas áreas da Europa.

Durante estas revoltas, muitas vezes, eram as mulheres que iniciavam e dirigiam a ação. Um exemplo disso foi a revolta ocorrida em Montpellier, no ano de 1645, que foi iniciada por mulheres que tentavam proteger seus filhos da fome, assim como a revolta de Córdoba, em 1652, que também foi promovida por mulheres. Além disso, as mulheres – depois que as revoltas

foram esmagadas e muitos dos homens foram encarcerados ou massacrados – persistiram no propósito de levar adiante a resistência, ainda que fosse de forma subterrânea. Isso é o que pode ter acontecido no sudoeste da Alemanha, onde, duas décadas após o fim das Guerras Camponesas, começou a se desenvolver a caça às bruxas. Ao escrever sobre a questão, Eric Midelfort rejeitou a tese da existência de uma conexão entre esses dois fenômenos (Midelfort, 1972, p. 68). Todavia, tal autor não questionou se havia relações familiares ou comunitárias, como as que Le Roy Ladurie encontrou em Cevennes,¹⁶⁰ entre, por um lado, os milhares de camponeses que, de 1476 até 1525, se levantaram continuamente empunhando armas contra o poder feudal, mas acabaram brutalmente derrotados; e, por outro, as inúmeras mulheres que, menos de duas décadas mais tarde, foram levadas à fogueira na mesma região e nos mesmos vilarejos. Contudo, podemos imaginar que o feroz trabalho de repressão conduzido pelos príncipes alemães, e as centenas e centenas de camponeses crucificados, decapitados e queimados vivos, sedimentaram ódios insaciáveis e planos secretos de vingança, sobretudo entre as mulheres mais velhas, que haviam testemunhado e recordavam esses acontecimentos e que, por isso, eram mais inclinadas a tornar pública, de diversas maneiras, sua hostilidade contra as elites locais.

A perseguição às bruxas se desenvolveu nesse terreno. Foi uma guerra de classes levada a cabo por outros meios. Não podemos deixar de ver, nesse contexto, uma conexão entre o medo da revolta e a insistência dos acusadores no sabá ou na sinagoga das bruxas,¹⁶¹ a famosa reunião noturna, em que

160 Le Roy Ladurie (1987, p. 208) escreve: “Entre estes levantes frenéticos [as caças às bruxas] e as autênticas revoltas populares, que também alcançaram seu clímax nas mesmas montanhas entre 1580 e 1600, existiu uma série de coincidências geográficas, cronológicas e às vezes familiares”.

161 Na obsessão com o sabá ou sinagoga, como era chamada a mítica reunião de bruxas, encontramos uma prova da continuidade entre a perseguição das bruxas e a perseguição dos judeus. Como hereges e propagadores da sabedoria árabe, os judeus eram vistos como feiticeiros, envenenadores e adoradores do demônio. As histórias sobre a prática da

supostamente se reuniam milhares de pessoas, vindo, muitas vezes, de lugares muito distantes. Não há como determinar se, ao evocar os horrores do sabá, as autoridades miravam para formas de organização reais. Mas não há dúvida de que, na obsessão dos juízes por estas reuniões diabólicas, além do eco da perseguição aos judeus, escutamos o eco das reuniões secretas que os camponeses realizavam à noite, nas colinas desertas e nos bosques, para planejar suas revoltas.¹⁶² A historiadora italiana Luisa Muraro escreveu sobre estas reuniões na obra *La Signora del Gioco* [A Senhora do Jogo], um estudo sobre os julgamentos das bruxas que ocorreram nos Alpes italianos no começo do século XVI:

Durante os julgamentos em Val di Fiemme, uma das acusadas disse espontaneamente aos juízes que, uma noite, enquanto estava nas montanhas com sua sogra, viu um grande fogo ao longe. “Fuja, fuja”, gritou sua avó, “esse é o fogo da Senhora do Jogo”. “Jogo” (*gioco*), em muitos dialetos do norte da Itália, é o nome mais antigo para o sabá (nos julgamentos de Val di Fiemme ainda se menciona uma figura feminina que dirigia o jogo) [...] Em 1525, na mesma região, houve um levante campesino. Eles exigiam a eliminação de dízimos e tributos, liberdade para caçar, menos conventos, hospitais para os pobres, o direito de cada vilarejo eleger seu sacerdote [...] Incendiaram castelos, conventos e casas do clero. Porém, foram derrotados, massacrados, e os que sobreviveram foram perseguidos durante anos por vingança das autoridades.

circuncisão, que diziam que os judeus matavam crianças em rituais, contribuíram para retratá-los como seres diabólicos. “Uma e outra vez os judeus foram descritos (nos mistérios [teatro medieval] e também nas *sketches*) como ‘demônios do Inferno, inimigos da raça humana’” (Trachtenberg, 1944, p. 23). Sobre a conexão entre a perseguição aos judeus e a caça às bruxas, ver também *Ecstasies* (1991), de Carlo Ginzburg, capítulos 1 e 2.

162 A referência provém aqui dos conspiradores do *Bundschuh* – o sindicato de camponeses alemães cujo símbolo era o tamanco –, que na Alsácia, na década de 1490, conspirou para um levante contra a Igreja e o castelo. Friedrich Engels comenta que estavam habituados a fazer suas reuniões durante a noite no solitário Hunger Hill (Engels, 1977, p. 66).

Muraro conclui:

O fogo da Senhora do Jogo desaparece ao longe, enquanto, no primeiro plano, estão os fogos da revolta e as fogueiras da repressão [...] Só podemos supor que os camponeses se reuniam secretamente à noite ao redor de uma fogueira para se esquentar e conversar [...] e que aqueles que sabiam guardavam sigilo sobre estas reuniões proibidas, apelando à velha lenda [...] Se as bruxas tinham segredos, esse deve ter sido um deles. (Muraro, 1977, pp. 46-7).

A revolta de classe, somada à transgressão sexual, era um elemento central nas descrições do sabá, retratado como uma monstruosa orgia sexual e como uma reunião política subversiva, que culminava com a descrição dos crimes que os participantes haviam cometido e com o diabo dando instruções às bruxas para se rebelarem contra seus senhores. Também é significativo que o pacto entre a bruxa e o diabo era chamado de *conjuratio*, como os pactos que os escravos e trabalhadores em luta faziam frequentemente (Dockes, 1982, p. 222; Tigar e Levy, 1977, p. 136), e o fato de que, na visão dos acusadores, o diabo representava uma promessa de amor, poder e riquezas pelas quais uma pessoa estava disposta a vender sua alma, ou seja, infringir todas as leis naturais e sociais.

A ameaça de canibalismo, que era um tema central na morfologia do sabá, recorda também, segundo Henry Kamen, a morfologia das revoltas, já que os trabalhadores rebeldes às vezes demonstravam seu desprezo por aqueles que vendiam seu sangue, ameaçando comê-los.¹⁶³ Kamen menciona o que ocorreu

163 O historiador italiano Luciano Parinetto sugeriu que a questão do canibalismo pode ter sido importada do Novo Mundo, já que o canibalismo e a adoração do demônio se fundiam nos informes sobre os “índios” realizados pelos conquistadores e seus cúmplices no clero. Para fundamentar a tese, Parinetto cita o *Compendium Maleficarum* (1608), de Francesco Maria Guazzo, que, do seu ponto de vista, demonstra que os demonólogos na Europa foram influenciados, no seu retrato das bruxas como canibais, por informes provenientes do Novo Mundo. De qualquer forma, as bruxas na Europa foram acusadas de sacrificar crianças ao demônio muito antes da Conquista e da colonização da América.

no povoado de Romans (em Dauphiné, na França), no inverno de 1580, quando os camponeses rebelados contra os dízimos proclamaram que, “em menos de três dias, se venderá carne cristã” e, então, durante o carnaval, “o líder dos rebeldes, vestido com pele de urso, comeu iguarias que se fizeram passar por carne cristã” (Kamen, 1972, p. 334; Le Roy Ladurie, 1981, pp. 189-216). Noutra ocasião, em Nápoles, no ano de 1585, durante um protesto contra os altos preços do pão, os rebeldes mutilaram o corpo do magistrado responsável pelo aumento e colocaram à venda pedaços da sua carne (Kamen, 1972, p. 335). Kamen aponta que comer carne humana simbolizava uma inversão total dos valores sociais, indo ao encontro da imagem da bruxa como personificação da perversão moral que sugerem muitos dos rituais atribuídos à prática da bruxaria: a missa celebrada ao contrário e as danças em sentido anti-horário (Clark, 1980; Kamen, 1972). De fato, a bruxa era um símbolo vivo do “mundo ao contrário”, uma imagem recorrente na literatura da Idade Média, vinculada a aspirações milenares de subversão da ordem social.

A dimensão subversiva e utópica do sabá das bruxas é destacada também, de um ângulo diferente, por Luciano Parinetto, que, em *Streghe e Potere* (1998) [Bruxas e poder], insistiu na necessidade de realizar uma interpretação moderna desta reunião, fazendo uma leitura de seus aspectos transgressores do ponto de vista do desenvolvimento de uma disciplina capitalista do trabalho. Parinetto aponta que a dimensão noturna do sabá era uma violação à regularização capitalista contemporânea do tempo de trabalho, bem como um desafio à propriedade privada e à ortodoxia sexual, já que as sombras noturnas confundiam as distinções entre os sexos e entre “o meu e o seu”. Parinetto sustenta também que o voo, a viagem, um elemento importante nas acusações contra as bruxas, deve ser interpretado como um ataque à mobilidade dos imigrantes e dos trabalhadores itinerantes, um fenômeno novo, refletido

Hereges valdenses, tal como representados no *Tractatus contra sectum Valdensium*, de Johannes Tinctoris (estimado em 1460). A caça às bruxas se desenvolveu primeiro nas regiões em que a perseguição aos hereges havia sido mais intensa. No primeiro período, em algumas áreas da Suíça, as bruxas eram conhecidas como *waudois*.



no medo que pairava contra os vagabundos, que tanto preocupavam as autoridades nesse período. Parinetto conclui que, considerado em sua especificidade histórica, o sabá noturno aparece como uma demonização da utopia encarnada na rebelião contra os senhores e como uma ruptura dos papéis sexuais, representando também um uso do espaço e do tempo contrário à nova disciplina capitalista do trabalho.

Nesse sentido, há uma continuidade entre a caça às bruxas e a perseguição precedente dos hereges, que castigou formas específicas de subversão social com o pretexto de impor uma ortodoxia religiosa. De forma significativa, a caça às bruxas se desenvolveu primeiro nas zonas onde a perseguição aos hereges foi mais intensa (no sul da França, na Cordilheira do Jura, no norte da Itália). Em algumas regiões da Suíça, numa fase inicial, as bruxas eram chamadas pela expressão herege ou *waudois* (“valdenses”) (Monter, 1976, p. 22; Russell, 1972, p. 34 e segs.).¹⁶⁴ Além disso, os hereges também foram queimados na fogueira como traidores da verdadeira religião, e foram acusados de crimes que logo entraram no decálogo da bruxaria: sodomia, infanticídio, adoração aos animais. Em certa medida, se trata de acusações habituais que a Igreja sempre lançou contra as religiões rivais. Mas, como vimos, a revolução sexual foi um ingrediente essencial do movimento herético, desde os cátaros até os adamitas. Os cátaros, em particular, desafiavam a degradada visão que a Igreja tinha das mulheres, e defendiam a rejeição ao matrimônio e inclusive à procriação, que consideravam uma forma de enganar a alma. Também adotaram a religião maniqueísta, que, de acordo com alguns historiadores, foi responsável pela crescente preocupação da Igreja com a presença do diabo no mundo durante a Baixa Idade Média e pela visão da bruxaria como uma espécie

¹⁶⁴ Nos séculos XIV e XV, a Inquisição acusou as mulheres, os hereges e os judeus de bruxaria. A palavra *Hexerei* (bruxaria) foi usada pela primeira vez durante os julgamentos realizados entre 1419 e 1420 em Lucerna e Interlaken (Russell, 1972, p. 203).

de contra-Igreja por parte da Inquisição. Desta maneira, não há como duvidar da continuidade entre a heresia e a bruxaria, ao menos nesta primeira etapa da caça às bruxas. No entanto, a caça às bruxas se deu em um contexto histórico distinto, que havia sido transformado de forma dramática, primeiro pelos traumas e pelos deslocamentos produzidos pela Peste Negra – um divisor de águas na história europeia – e, mais tarde, no século XV, pela profunda mudança nas relações de classe que trouxe consigo a reorganização capitalista da vida econômica e social. Inevitavelmente, então, até mesmo os elementos de continuidade visíveis (por exemplo, o banquete noturno promíscuo) tinham um significado diferente do que tiveram seus antecessores na luta da Igreja contra os hereges.

A CAÇA ÀS BRUXAS, A CAÇA ÀS MULHERES E A ACUMULAÇÃO DO TRABALHO

A diferença mais importante entre a heresia e a bruxaria é que esta última era considerada um crime feminino. Isso pode ser notado especialmente no momento em que a perseguição alcançou seu ponto máximo, no período compreendido entre 1550 e 1650. Em um momento anterior, os homens chegaram a representar cerca de 40% dos acusados e um número menor deles continuou sendo processado posteriormente, sobretudo vagabundos, mendigos, trabalhadores itinerantes, assim como ciganos e padres de classe baixa. Já no século XVI, a acusação de adoração ao demônio se tornou um tema comum nas lutas políticas e religiosas; quase não houve bispo ou político que, no momento de maior exaltação, não fosse acusado de praticar bruxaria. Protestantes acusavam católicos, especialmente o papa, de servir ao demônio; o próprio Lutero foi acusado da prática de magia, como também o foram John Knox, na Escócia, Jean Bodin, na França, e muitos outros. Os judeus também foram seguidamente acusados de adorar ao demônio e, muitas vezes, foram retratados com chifres e garras. Mas o fato mais notável é que mais de 80% das pessoas julgadas e executadas na Europa nos séculos XVI e XVII pelo crime de bruxaria eram mulheres. De fato, mais mulheres foram perseguidas por bruxaria neste período do que por qualquer outro crime, exceto, de forma significativa, o de infanticídio.

O fato de que a figura da bruxa fosse uma mulher também era enfatizado pelos demonólogos, que se regozijavam por Deus ter livrado os homens de tamanho flagelo. Como fez notar Sigrid Brauner (1995), os argumentos que se usaram para justificar esse fenômeno foram mudando. Enquanto os autores

do *Malleus Maleficarum* explicavam que as mulheres tinham mais tendência à bruxaria devido à sua “luxúria insaciável”, Martinho Lutero e os escritores humanistas ressaltaram as debilidades morais e mentais das mulheres como origem dessa perversão. De todo modo, todos apontavam as mulheres como seres diabólicos.

Outra diferença entre as perseguições aos hereges e às bruxas é que as acusações de perversão sexual e infanticídio contra as bruxas tinham um papel central e estavam acompanhadas pela virtual demonização das práticas contraceptivas.

A associação entre contracepção, aborto e bruxaria apareceu pela primeira vez na Bula de Inocêncio VIII (1484), que se queixava de que,

através de seus encantamentos, feitiços, conjurações, além de outras superstições execráveis e sortilégios, atrocidades e ofensas horrendas, [as bruxas] destroem as crias das mulheres [...] Elas impedem a procriação dos homens e a concepção das mulheres; daí que nem os maridos podem realizar o ato sexual com suas mulheres nem as mulheres podem realizarlo com seus maridos (Kors e Peters, 1972, pp. 107-8).

A partir desse momento, os crimes reprodutivos ocuparam um lugar de destaque nos julgamentos. No século XVII, as bruxas foram acusadas de conspirar para destruir a potência geradora de humanos e animais, de praticar abortos e de pertencer a uma seita infanticida dedicada a assassinar crianças ou ofertá-las ao demônio. Também na imaginação popular, a bruxa começou a ser associada à imagem de uma velha luxuriosa, hostil à vida nova, que se alimentava de carne infantil ou usava os corpos das crianças para fazer suas poções mágicas – um estereótipo que, mais tarde, seria popularizado pelos livros infantis.

Qual foi a razão de tal mudança na trajetória que vai da heresia à bruxaria? Em outras palavras, por que, no transcurso

de um século, os hereges tornaram-se mulheres e por que a transgressão religiosa e social foi redefinida como, predominantemente, um crime reprodutivo?

Na década de 1920, a antropóloga inglesa Margaret Murray propôs, em *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) [O culto à bruxaria na Europa Ocidental], uma explicação que foi recentemente utilizada pelas ecofeministas e pelas praticantes da “Wicca”. Murray defendeu que a bruxaria foi uma religião matrifocal, na qual a Inquisição centrou sua atenção depois da derrota das heresias, estimulada por um novo medo à desviação doutrinal. Em outras palavras, as mulheres processadas como bruxas pelos demonólogos eram (de acordo com esta teoria) praticantes de antigos cultos de fertilidade destinados a propiciar partos e reprodução – cultos que existiram nas regiões do Mediterrâneo durante milhares de anos, mas aos quais a Igreja se opôs por representarem ritos pagãos, além de constituírem uma ameaça ao seu poder.¹⁶⁵ Entre os fatores mencionados na defesa dessa perspectiva, estão a presença de parteiras entre as acusadas; o papel que as mulheres tiveram na Idade Média como curandeiras comunitárias; e o fato de que, até o século XVI, o parto fosse considerado um “mistério” feminino. Entretanto, essa hipótese não é capaz de explicar a sequência cronológica da caça às bruxas, nem de nos dizer por que estes cultos da fertilidade se tornaram tão abomináveis aos olhos das

165 A tese de Murray foi revisitada nos últimos anos graças ao renovado interesse das ecofeministas pela relação entre as mulheres e a natureza nas primeiras sociedades matrifocais. Entre as que interpretaram as bruxas como defensoras de uma antiga religião ginocêntrica que idolatrava as potências reprodutivas se encontra Mary Condren. Em *The Serpent and the Goddess* (1989) [A serpente e a deusa], Condren sustenta que a caça às bruxas foi parte de um longo processo em que o cristianismo deslocou as sacerdotisas da antiga religião, afirmando, a princípio, que estas usavam seus poderes para propósitos malignos e negando, depois, que tivessem semelhantes poderes (Condren, 1989, pp. 80-6). Um dos argumentos mais interessantes aos que recorre Condren está relacionado com a conexão entre a perseguição às bruxas e a intenção dos sacerdotes cristãos de se apropriarem dos poderes reprodutivos das mulheres. Condren mostra como os sacerdotes malignos participaram em uma verdadeira concorrência com as “mulheres sábias”, realizando milagres reprodutivos, fazendo com que mulheres estéreis ficassem grávidas, mudando o sexo de bebês, realizando abortos sobrenaturais e, por último, mas não menos importante, dando abrigo a crianças abandonadas (Condren, 1989, pp. 84-5).

autoridades a ponto de levar ao extermínio das mulheres que praticavam a antiga religião.

Uma explicação distinta é a que aponta a proeminência dos crimes reprodutivos nos julgamentos por bruxaria como uma consequência das altas taxas de mortalidade infantil, que eram típicas dos séculos XVI e XVII, devido ao crescimento da pobreza e da desnutrição. As bruxas, segundo se sustenta, eram acusadas pelo fato de que morriam muitas crianças, porque elas morriam subitamente, morriam pouco depois de nascer ou porque eram vulneráveis a uma grande gama de enfermidades. Esta explicação, entretanto, não vai muito longe. Ela não dá conta do fato de que as mulheres que eram chamadas de bruxas também eram acusadas de impedir a concepção, e não é capaz de situar a caça às bruxas no contexto da política econômica e institucional do século XVI. Desta maneira, perde de vista a significativa conexão entre o ataque às bruxas e o desenvolvimento de uma nova preocupação, entre os estadistas e economistas europeus, com a questão da reprodução e do tamanho da população, a rubrica sob a qual se discutia a questão da extensão da força de trabalho naquela época. Como vimos anteriormente, a questão do trabalho se tornou especialmente urgente no século XVII, quando a população na Europa começou a entrar em declínio novamente, fazendo surgir o espectro de um colapso demográfico similar ao que se deu nas colônias americanas nas décadas que se seguiram à Conquista. Com este pano de fundo, parece plausível que a caça às bruxas tenha sido, pelo menos em parte, uma tentativa de criminalizar o controle da natalidade e de colocar o corpo feminino – o útero – a serviço do aumento da população e da acumulação da força de trabalho.

Essa é uma hipótese; o que podemos afirmar com certeza é que a caça às bruxas foi promovida por uma classe política que estava preocupada com a diminuição da população, e motivada pela convicção de que uma população numerosa constitui a



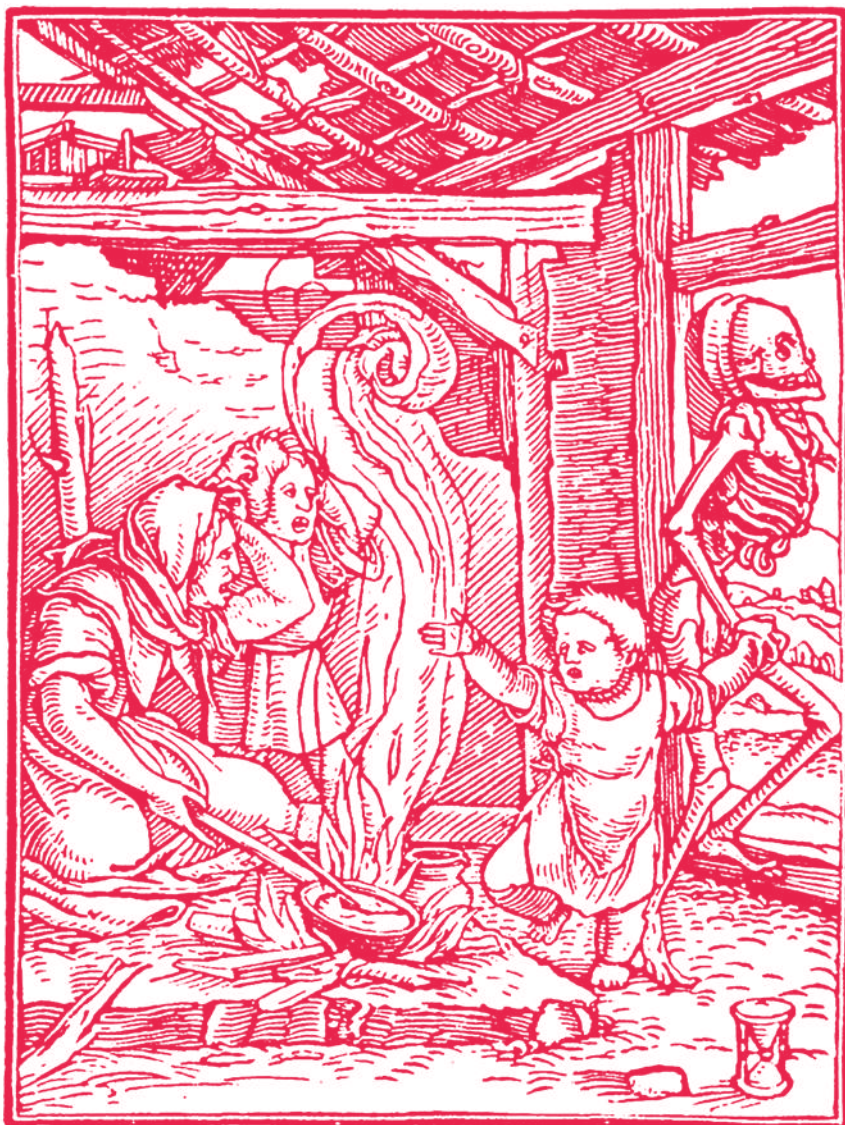
Bruxas assando crianças, em *Compendium Maleficarum* (1608), de Francesco Maria Guazzo.

riqueza de uma nação. O fato de que os séculos XVI e XVII marcaram o momento de apogeu do mercantilismo e testemunharam o começo dos registros demográficos (nascimentos, mortes e matrimônios), do recenseamento e da formalização da própria demografia como a primeira “ciência de Estado”, é uma prova clara da importância estratégica que começava a adquirir o controle dos movimentos da população para os círculos políticos que instigavam a caça às bruxas (Cullen, 1975, p. 6 e segs.).¹⁶⁶

Também sabemos que muitas bruxas eram parteiras ou “mulheres sábias”, tradicionalmente depositárias do

166 Em meados do século XVI, a maioria dos países europeus começou a realizar estatísticas com regularidade. Em 1560, o historiador italiano Francesco Guicciardini expressou sua surpresa ao tomar conhecimento de que na Antuérpia e nos Países Baixos as autoridades normalmente não recolhiam dados demográficos, exceto nos casos de “urgente necessidade” (Helleneir, 1958, pp. 1-2). Durante o século XVII, todos os Estados em que houve caça às bruxas promoveram também o crescimento demográfico (*ibidem*, p. 46).

conhecimento e do controle reprodutivo femininos (Midelfort, 1972, p. 172). O *Malleus* dedicou-lhes um capítulo inteiro, no qual afirmava que elas eram piores que quaisquer outras



O drama da mortalidade infantil é bem expresso nesta imagem de Hans Holbein, o Jovem, *A dança da morte*, uma série de 41 desenhos impressa na França em 1538.

mulheres, já que ajudavam as mães a destruir o fruto do seu ventre – uma conspiração facilitada, acusavam, pela restrição à entrada de homens nas habitações onde as mulheres pariam.¹⁶⁷ Ao notarem que não havia uma só cabana que não desse guarida a alguma parteira, os autores recomendaram que essa arte não deveria ser permitida a nenhuma mulher, a menos que demonstrasse de antemão ser uma “boa católica”. Esta recomendação não passou despercebida. Como vimos, as parteiras ou eram contratadas para vigiar as mulheres (para verificar, por exemplo, se não ocultavam uma gravidez ou se tinham filhos fora do casamento) ou eram marginalizadas. Tanto na França quanto na Inglaterra, a partir do final do século XVI, poucas mulheres foram autorizadas a praticar a obstetrícia, uma atividade que, até então, havia sido seu mistério inviolável. Por volta do início do século XVII, começaram a aparecer os primeiros homens parteiros e, em questão de um século, a obstetrícia havia caído quase completamente sob controle estatal.

Segundo Alice Clark,

O contínuo processo de substituição das mulheres por homens na profissão é um exemplo do modo como elas foram excluídas de todos os ramos de trabalho especializado, conforme as oportunidades de obtenção de um treinamento profissional adequado lhes eram negadas. (Clark, 1968, p. 265)

167 Monica Green desafiou, entretanto, a ideia de que na Idade Média existisse uma divisão sexual do trabalho médico tão rígida que os homens estivessem excluídos do cuidado das mulheres e, em particular, da ginecologia e da obstetrícia. Também sustenta que as mulheres estiveram presentes, embora em menor quantidade, em todos os ramos da medicina, não somente como parteiras mas também como médicas, boticárias, barbeiras-cirurgiãs. Green questiona o argumento comum de que as parteiras foram especialmente perseguidas pelas autoridades e de que é possível estabelecer uma conexão entre a caça às bruxas e a expulsão das mulheres da profissão médica a partir dos séculos XIV e XV. Argumenta que as restrições à prática foram resultado de inúmeras tensões sociais (na Espanha, por exemplo, do conflito entre cristãos e muçulmanos) e que, enquanto as crescentes limitações à prática das mulheres puderam ser documentadas, não ocorreu o mesmo com as razões que se deram por trás delas. Green admite que as questões importantes por trás destas limitações eram de origem “moral”; ou seja, estavam relacionadas com considerações sobre o caráter das mulheres (Green, 1989, p. 453 e segs.).

Contudo, interpretar o declínio social da parteira como um caso de desprofissionalização feminina deixa escapar sua importância fundamental. Há provas convincentes de que, na verdade, as parteiras foram marginalizadas porque não eram vistas como confiáveis e porque sua exclusão da profissão acabou com o controle das mulheres sobre a reprodução.¹⁶⁸

Do mesmo modo que os cercamentos expropriaram as terras comunais do campesinato, a caça às bruxas expropriou os corpos das mulheres, os quais foram assim “liberados” de qualquer obstáculo que lhes impedisse de funcionar como máquinas para produzir mão de obra. A ameaça da fogueira ergueu barreiras mais formidáveis ao redor dos corpos das mulheres do que as cercas levantadas nas terras comunais.

Podemos imaginar o efeito que teve nas mulheres o fato de ver suas vizinhas, suas amigas e suas parentes ardendo na fogueira, enquanto percebiam que qualquer iniciativa contraceptiva de sua parte poderia ser interpretada como produto de uma perversão demoníaca.¹⁶⁹ Procurar entender o que as mulheres caçadas como bruxas e as demais mulheres de suas comunidades deviam pensar, sentir e decidir a partir desse horrendo ataque contra elas – em outras palavras, lançar um olhar à perseguição “vindo de dentro”, como Anne L. Barstow fez no seu *Witchcraze* (1994) [Loucura das bruxas] – também

168 J. Gelis escreve que “o Estado e a Igreja desconfiaram tradicionalmente desta mulher cuja prática era frequentemente secreta e impregnada de magia, quando não de bruxaria, e que podia sem dúvida contar com o apoio da comunidade rural”. Agrega que foi necessário sobretudo quebrar a cumplicidade, verdadeira ou imaginada, das *sage-femmes* em crimes como o aborto, o infanticídio e o abandono de crianças (Gelis, 1977, p. 927 e segs.). Na França, o primeiro edito que regulava a atividade das *sage-femmes* foi promulgado em Estrasburgo no final do século XVI. No final do século XVII, as *sage-femmes* estavam completamente sob o controle do Estado e eram usadas como força reacionária em campanhas de reforma moral (Gelis, 1977).

169 Isso pode explicar por que os contraceptivos, que foram amplamente usados na Idade Média, desapareceram no século XVII, sobrevivendo somente nos ambientes da prostituição. Quando reapareceram já estavam em mãos masculinas, de tal maneira que não se permitiu às mulheres o seu uso, exceto com permissão dos homens. De fato, durante muito tempo, o único contraceptivo oferecido pela medicina burguesa foi o preservativo. A “camisinha” começou a aparecer na Inglaterra no século XVIII. Uma de suas primeiras menções aparece no diário de James Boswell (citado por Helleiner, 1958, p. 94).



Bruxas oferecem crianças ao diabo. Xilogravura de um folheto sobre o processo de Agnes Sampson (1591).

nos possibilita evitar as especulações sobre as intenções dos perseguidores e concentrar nossas atenções, por outro lado, nos efeitos que a caça às bruxas provocou sobre a posição social das mulheres. Desse ponto de vista, não pode haver dúvida de que a caça às bruxas destruiu os métodos que as mulheres utilizavam para controlar a procriação, posto que eles eram denunciados como instrumentos diabólicos, e institucionalizou o controle do Estado sobre o corpo feminino, o principal pré-requisito para sua subordinação à reprodução da força de trabalho.

Todavia, a bruxa não era só a parteira, a mulher que evitava a maternidade ou a mendiga que, a duras penas, ganhava a vida roubando um pouco de lenha ou de manteiga de seus vizinhos.



Três mulheres são queimadas vivas no mercado de Guernsey, Inglaterra. Gravura anônima do século XVI.

Também era a mulher libertina e promíscua – a prostituta ou a adúltera e, em geral, a mulher que praticava sua sexualidade fora dos vínculos do casamento e da procriação. Por isso, nos julgamentos por bruxaria, a “má reputação” era prova de culpa. A bruxa era também a mulher rebelde que respondia, discutia, insultava e não chorava sob tortura. Aqui, a expressão “rebelde” não se refere necessariamente a nenhuma atividade subversiva específica em que possa estar envolvida uma mulher. Pelo contrário, descreve a personalidade feminina que se havia desenvolvido, especialmente entre o campesinato, no contexto da luta contra o poder feudal, quando as mulheres atuaram à

frente dos movimentos heréticos, muitas vezes organizadas em associações femininas, apresentando um desafio crescente à autoridade masculina e à Igreja. As descrições das bruxas nos lembram as mulheres tal como eram representadas nos autos de moralidade medievais e nos *fabliaux*: prontas para tomar a iniciativa, tão agressivas e vigorosas quanto os homens, vestindo roupas masculinas ou montando com orgulho nas costas dos seus maridos, segurando um chicote.

Sem dúvida, entre as acusadas havia mulheres suspeitas de crimes específicos. Uma foi acusada de envenenar o marido, outra de causar a morte do seu empregador, outra de ter prostituído a filha (Le Roy Ladurie, 1974, pp. 203-4). Porém, não só as mulheres delinquentes eram levadas a juízo, *mas as mulheres enquanto mulheres, em particular aquelas das classes inferiores*, as quais geravam tanto medo que, nesse caso, a relação entre educação e punição foi virada de ponta-cabeça. “Devemos disseminar o terror entre algumas, castigando muitas”, declarou Jean Bodin. E, de fato, em alguns vilarejos, poucas foram poupadas.

Além disso, o sadismo sexual demonstrado durante as torturas às quais eram submetidas as acusadas revela uma misoginia sem paralelo na história e não pode ser justificado a partir de nenhum crime específico. De acordo com o procedimento padrão, as acusadas eram despidas e depiladas completamente (se dizia que o demônio se escondia entre seus cabelos); depois, eram furadas com longas agulhas por todo o corpo, inclusive na vagina, em busca do sinal com o qual o diabo supostamente marcava suas criaturas (tal como os patrões na Inglaterra faziam com os escravos fugitivos). Muitas vezes, elas eram estupidadas; investigava-se se eram ou não virgens – um sinal da sua inocência; e, se não confessavam, eram submetidas a ordálias ainda mais atrozes: seus membros eram arrancados, sentavam-nas em cadeiras de ferro embaixo das quais se acendia fogo; seus ossos eram esmagados. E, quando eram enforcadas ou

queimadas, tomava-se cuidado para que a lição a ser extraída de sua pena não fosse ignorada. A execução era um importante evento público que todos os membros da comunidade deviam presenciar, inclusive os filhos das bruxas, e especialmente suas filhas, que, em alguns casos, eram açoitadas em frente à fogueira na qual podiam ver a mãe ardendo viva.

A caça às bruxas foi, portanto, uma guerra contra as mulheres; foi uma tentativa coordenada de degradá-las, de demonizá-las e de destruir seu poder social. Ao mesmo tempo, foi precisamente nas câmaras de tortura e nas fogueiras onde se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade.

Também nesse caso, a caça às bruxas amplificou as tendências sociais de então. De fato, existe uma continuidade inconfundível entre as práticas que foram alvo da caça às bruxas e aquelas que estavam proibidas pela nova legislação introduzida na mesma época com a finalidade de regular a vida familiar e as relações de gênero e de propriedade. De um extremo ao outro da Europa Ocidental, à medida que a caça às bruxas avançava, aprovavam-se leis que castigavam as adúlteras com a morte (na Inglaterra e na Escócia, com a fogueira, como no caso de crime de lesa-majestade) e a prostituição era colocada na ilegalidade, assim como os nascimentos fora do casamento, ao passo que o infanticídio foi transformado em crime capital.¹⁷⁰ Ao mesmo tempo, as amizades femininas

170 Em 1556, Enrique II sancionou na França uma lei punindo como assassina qualquer mulher que ocultasse sua gravidez e cujo filho nascesse morto. Uma lei similar foi sancionada na Escócia em 1563. Até o século XVIII, o infanticídio foi castigado na Europa com a pena de morte. Na Inglaterra, durante o Protetorado, foi introduzida a pena de morte por adultério. Ao ataque aos direitos reprodutivos da mulher, e à introdução de novas leis que sancionavam a subordinação da esposa ao marido no âmbito familiar, deve-se agregar a criminalização da prostituição, a partir de meados do século XVI. Como vimos no Capítulo 2, as prostitutas eram submetidas a castigos atrozes, tais como a *acabussade*. Na Inglaterra, eram marcadas na testa com ferros quentes, de maneira semelhante à “marca do diabo”, e depois eram chicoteadas e tinham seus cabelos raspados como bruxas – o cabelo era visto como o lugar favorito do diabo. Na Alemanha, a prostituta podia ser afogada, queimada ou enterrada viva. Em algumas ocasiões lhe cortavam o nariz, uma prática de origem árabe, usada para castigar “crimes de honra” e infligida também às mulheres acusadas de adultério. Assim como a bruxa, a prostituta era supostamente reconhecida pelo seu “mau olhar”. Supunha-se que a transgressão sexual era diabólica e dava às

tornaram-se objeto de suspeita, denunciadas no púlpito como uma subversão da aliança entre marido e mulher, da mesma maneira que as relações entre mulheres foram demonizadas pelos acusadores das bruxas, que as forçavam a delatar umas às outras como cúmplices do crime. Foi também neste período que, como vimos, a palavra *gossip* [fofoca], que na Idade Média significava “amiga”, mudou de significado, adquirindo uma conotação depreciativa: mais um sinal do grau a que foram solapados o poder das mulheres e os laços comunitários.

Há também, no plano ideológico, uma estreita correspondência entre a imagem degradada da mulher, forjada pelos demonólogos, e a imagem da feminilidade construída pelos debates da época sobre a “natureza dos sexos”,¹⁷¹ que canonizava uma mulher estereotipada, fraca do corpo e da mente e biologicamente inclinada ao mal, o que efetivamente servia para justificar o controle masculino sobre as mulheres e a nova ordem patriarcal.

mulheres poderes mágicos. Sobre a relação entre o erotismo e a magia no Renascimento, ver P. Couliano (1987).

171 O debate sobre a natureza dos sexos começou na Baixa Idade Média e foi retomado no século XVII.

A CAÇA ÀS BRUXAS E A SUPREMACIA MASCULINA: A DOMESTICAÇÃO DAS MULHERES

A política sexual da caça às bruxas é revelada pela relação entre a bruxa e o diabo, que constitui uma das novidades introduzidas pelos julgamentos dos séculos XVI e XVII. A Grande Caça às Bruxas marcou uma mudança na imagem do diabo em comparação àquela que podia ser encontrada nas hagiografias medievais ou nos livros dos magos do Renascimento. No imaginário anterior, o diabo era retratado como um ser maligno, mas com pouco poder – em geral, bastava borrifar água benta e dizer algumas palavras santas para derrotar suas tramas. Sua imagem era a de um malfeitor fracassado que, longe de inspirar terror, possuía algumas virtudes. O diabo medieval era um especialista em lógica, competente em assuntos legais, às vezes representado atuando na defesa de seu caso perante um tribunal (Seligman, 1948, pp. 151-8).¹⁷² Também era um trabalhador qualificado, que podia ser usado para cavar minas ou construir muralhas de cidades, ainda que fosse rotineiramente enganado ao chegar o momento de receber sua recompensa. A visão renascentista da relação entre o diabo e o mago também retratava sempre o diabo como um ser subordinado, chamado ao dever, querendo ou não, como um criado, e feito para agir de acordo com a vontade do seu senhor.

A caça às bruxas inverteu a relação de poder entre o diabo e a bruxa. Agora, a mulher era a criada, a escrava, o *súcubo*

172 *Tu non pensavi ch'io fossi!* ("Você não imaginava que minha especialidade fosse a lógica!"), ri o Diabo no Inferno de Dante, enquanto arrebatava a alma de Bonifácio VIII, que sutilmente pensou escapar do fogo eterno arrependendo-se no exato momento de cometer seus crimes (*A Divina Comédia*, "Inferno", canto xxvii, verso 123).



O diabo leva a alma de uma mulher que o servia. Xilogravura de Olaus Magnus, *Historia de Gentibus Septentrionalibus* (Roma, 1555).

de corpo e alma, enquanto o diabo era, ao mesmo tempo, seu dono e senhor, cafetão e marido. Por exemplo, era o diabo que “se dirigia à suposta bruxa. Ela raramente o fazia aparecer” (Larner, 1983, p. 148). Depois de aparecer para ela, o diabo pedia-lhe que se tornasse sua criada, e o que vinha a seguir era um exemplo clássico da relação senhor/escravo, marido/mulher. Ele imprimia-lhe sua marca, tinha relações sexuais com ela e, em alguns casos, inclusive modificava seu nome (Larner, 1983, p. 148). Além disso, em uma clara previsão do destino matrimonial das mulheres, a caça às bruxas introduzia *um só diabo*, em vez da multidão de diabos que pode ser encontrada no mundo medieval e renascentista, e um diabo masculino, por sinal, em contraste com as figuras femininas (Diana, Here, a Senhora do Jogo), cujos cultos estavam presentes entre as mulheres da Idade Média, tanto nas regiões mediterrâneas quanto nas teutônicas.

O quão preocupados estavam os caçadores de bruxas com a afirmação da supremacia masculina pode ser constatado pelo fato de que, até mesmo quando se rebelavam contra as leis humanas e divinas, as mulheres tinham que ser retratadas como subservientes a um homem, e o ponto culminante de sua rebelião – o famoso pacto com o diabo – devia ser representado como um contrato de casamento pervertido. A analogia matrimonial era levada a tal ponto que as bruxas chegavam a confessar que elas “não se atreviam a desobedecer o diabo” ou, ainda mais curioso, que elas não tinham nenhum prazer em copular com ele, uma contradição no que diz respeito à ideologia da caça às bruxas, para a qual a bruxaria era consequência da luxúria insaciável das mulheres.

A caça às bruxas não só santificava a supremacia masculina, como também induzia os homens a temer as mulheres e até mesmo a vê-las como destruidoras do sexo masculino. Segundo pregavam os autores do *Malleus Maleficarum*, as mulheres eram lindas de se ver, mas contaminavam ao serem tocadas; elas atraem os homens, mas só para fragilizá-los; fazem de tudo para lhes satisfazer, mas o prazer que dão é mais amargo que a morte, pois seus vícios custam aos homens a perda de suas almas – e talvez seus órgãos sexuais (Kors e Peters, 1972, p. 114-5). Supostamente, uma bruxa podia castrar os homens ou deixá-los impotentes, seja por meio do congelamento de suas forças geradoras ou fazendo com que um pênis se levantasse e caísse segundo sua vontade.¹⁷³ Algumas roubavam os pênis dos homens, escondendo-os, em grandes quantidades, em ninhos de aves ou em caixas, até que, sob pressão, eram

173 A sabotagem do ato conjugal era um dos principais temas nos processos judiciais relacionados ao matrimônio e à separação, especialmente na França. Como observa Robert Mandrou, os homens temiam tanto se tornarem impotentes pelas mulheres que os padres dos povoados proibiam com frequência mulheres suspeitas de serem especialistas em “atar nós” (um suposto ardid para causar a impotência masculina) de assistirem aos casamentos (Mandrou 1968, pp. 81-2, 391 e segs.; Le Roy Ladurie, 1974, pp. 204-5; Lecky, 1886, p. 100).

forçadas a devolvê-los aos seus donos.¹⁷⁴

Mas quem eram essas bruxas que castravam os homens e os deixavam impotentes? Virtualmente, todas as mulheres. Num vilarejo ou cidade pequena de uns poucos milhares de habitantes, onde, durante o momento de apogeu da caça às bruxas, dezenas de mulheres foram queimadas em poucos anos ou até mesmo em poucas semanas, nenhum homem podia sentir-se a salvo ou estar seguro de que não vivia com uma bruxa. Muitos deviam ficar aterrorizados ao ouvir que, à noite, algumas mulheres deixavam seu leito matrimonial para viajar ao sabá, enganando seus maridos que dormiam, colocando uma estaca perto deles; ou ao escutar que as mulheres tinham o poder de fazer com que seus pênis desaparecessem, como a bruxa mencionada no *Malleus*, que armazenou dezenas deles em uma árvore.

Apesar das tentativas individuais de filhos, maridos ou pais de salvarem suas parentes mulheres da fogueira, não há registro, salvo uma exceção, de qualquer organização masculina que se opusesse à perseguição, o que sugere que a propaganda teve êxito em separar as mulheres dos homens. A exceção é o caso dos pescadores de uma região basca, onde o inquisidor francês Pierre Lancre estava conduzindo julgamentos em massa que levaram à queima de aproximadamente seiscentas mulheres. Mark Kurlansky relata que os pescadores estiveram ausentes, pois estavam ocupados com a temporada anual do bacalhau. Porém,

[quando os homens] da frota de bacalhau de St.-Jean-de-Luz, uma das maiores [do País Basco], ouviram rumores de que suas esposas, mães e filhas estavam sendo despidas, apunhaladas e que muitas delas já haviam sido executadas, a campanha do bacalhau de 1609 terminou dois meses antes do normal. Os pescadores regressaram com porretes

174 Este relato aparece em várias demonologias. Geralmente termina quando o homem descobre o dano que lhe foi causado e obriga a bruxa a lhe devolver seu pênis. Ela o acompanha até o alto de uma árvore onde tem muitos [pênis] escondidos em um ninho; o homem escolhe um deles, mas a bruxa se opõe: “Não, esse é o do bispo”.

nas mãos e libertaram um comboio de bruxas que estava sendo levado ao lugar da queima. Esta resistência popular foi suficiente para deter os julgamentos [...] (Kurlansky, 2001, p. 102).

A intervenção dos pescadores bascos contra a perseguição de suas parentes foi um acontecimento único. Nenhum outro grupo ou organização se levantou em defesa das bruxas. Sabemos, por outro lado, que alguns homens fizeram negócios voltados à denúncia de mulheres, designando-se a si mesmos como “caçadores de bruxas”, viajando de vilarejo em vilarejo ameaçando delatar as mulheres, a menos que elas pagassem. Outros homens aproveitaram o clima de suspeita que rondava as mulheres para se livrar de suas esposas e amantes indesejadas, ou para debilitar a vingança das mulheres a que tinham estuprado ou seduzido. Sem dúvida, a inércia dos homens diante das atrocidades a que foram submetidas as mulheres foi frequentemente motivada pelo medo de serem implicados nas acusações, já que a maioria dos homens que foram julgados por tais crimes eram parentes de mulheres suspeitas ou condenadas por bruxaria. Contudo, os anos de propaganda e terror certamente plantaram entre os homens as sementes de uma profunda alienação psicológica com relação às mulheres, o que quebrou a solidariedade de classe e minou seu próprio poder coletivo. Podemos concordar com Marvin Harris, quanto ao seguinte:

A caça às bruxas [...] dispersou e fragmentou todas as energias de protesto latentes. Fez com que todos se sentissem impotentes e dependentes dos grupos sociais dominantes e, além disso, deu uma válvula de escape local às frustrações. Por esta razão, impediu que os pobres, mais que qualquer outro grupo social, enfrentassem as autoridades eclesiais e a ordem secular ou reivindicassem a redistribuição da riqueza e a igualdade social. (Harris, 1974, pp. 239-40)

Assim como atualmente, ao reprimir as mulheres, as classes dominantes reprimiam de forma ainda mais eficaz o proletariado como um todo. Instigavam os homens que foram expropriados, empobrecidos e criminalizados a culpar a bruxa castradora pela sua desgraça e a enxergar o poder que as mulheres tinham ganhado contra as autoridades como um poder que as mulheres utilizariam contra eles. Todos os medos profundamente arraigados que os homens nutriam em relação às mulheres (principalmente devido à propaganda misógina da Igreja) foram mobilizados nesse contexto. As mulheres não só foram acusadas de tornar os homens impotentes, mas também sua sexualidade foi transformada num objeto de temor, uma força perigosa, demoníaca, pois se ensinava aos homens que uma bruxa podia escravizá-los e acorrentá-los segundo sua vontade (Kors e Peters, 1972, pp. 130-2).

Uma acusação recorrente nos julgamentos por bruxaria era de que as bruxas estavam envolvidas em práticas sexuais degeneradas, essencialmente na cópula com o diabo e na participação em orgias que supostamente aconteciam no sabá. Mas as bruxas também eram acusadas de gerar uma excessiva paixão erótica nos homens, de modo que era fácil para aqueles que fossem pegos fazendo algo ilícito dizer que haviam sido enfeitiçados ou, para uma família que quisesse acabar com a relação do filho com uma mulher que desaprovavam, acusá-la de ser bruxa.

De acordo com o *Malleus*,

Existem [...] sete métodos por meio dos quais [as bruxas] infectam [...] o ato venéreo e a concepção do útero: primeiro, levando as mentes dos homens a uma paixão desenfreada; segundo, obstruindo sua força geradora; terceiro, removendo os membros destinados a esse ato; quarto, transformando os homens em animais por meio de suas artes mágicas; quinto, destruindo a força geradora das mulheres; sexto, provocando o aborto; sétimo, oferecendo as crianças ao diabo [...]. (1971, p. 47)



O diabo seduz uma mulher a fim de fazer um pacto, em Ulrich Molitor, *De Lamiis et Pythonicis Mulieribus* (1489) [Sobre mulheres feiticeiras e adivinhas].

O fato de as bruxas terem sido acusadas simultaneamente de deixar os homens impotentes e de despertar neles paixões sexuais excessivas é uma contradição apenas aparente. No novo código patriarcal que se desenvolvia de modo concomitante à caça às bruxas, a impotência física era a contrapartida da impotência moral; era a manifestação física da erosão da autoridade masculina sobre as mulheres, já que do ponto de vista “funcional” não havia nenhuma diferença entre um homem castrado e um inutilmente apaixonado. Os demonólogos olhavam ambos os estados com suspeita, claramente convencidos de que seria impossível colocar em prática o tipo de família exigida pelo senso comum da burguesia da época – inspirada no Estado, com o marido como rei e a mulher subordinada à sua vontade, devotada à administração do lar de maneira abnegada (Schochet, 1975) – se as mulheres com seu glamour e seus feitiços de amor pudessem exercer tanto poder a ponto de tornar os homens os súcubos de seus desejos.

A paixão sexual destruía não somente a autoridade dos homens sobre as mulheres – como lamentava Montaigne, o homem pode conservar seu decoro em tudo, exceto no ato sexual (Easlea, 1980, p. 243) –, mas também a capacidade de um homem de governar a si mesmo, fazendo-o perder esta preciosa cabeça onde a filosofia cartesiana situaria a fonte da razão. Por isso, uma mulher sexualmente ativa constituía um perigo público, uma ameaça à ordem social, já que subvertia o sentido de responsabilidade dos homens e sua capacidade de trabalho e de autocontrole. Para que as mulheres não arruinassem moralmente – ou, o que era mais importante, financeiramente – os homens, a sexualidade feminina tinha que ser exorcizada. Isso se alcançava por meio da tortura, da morte na fogueira, assim como pelos interrogatórios meticulosos a que as bruxas foram submetidas, e que eram uma mistura de exorcismo sexual e estupro psicológico.¹⁷⁵

175 Carolyn Merchant (1980, p. 168) afirma que os interrogatórios e as torturas

Para as mulheres, então, os séculos XVI e XVII inauguraram, de fato, uma era de repressão sexual. A censura e a proibição chegaram a definir efetivamente sua relação com a sexualidade. Pensando em Michel Foucault, devemos insistir também em que não foi a pastoral católica, nem a confissão, o que melhor demonstrou como o “Poder”, no começo da Era Moderna, tornou obrigatório que as pessoas falassem de sexo (Foucault, 1978, p. 142). Em nenhum outro lugar a “explosão discursiva” sobre o sexo, que Foucault detectou nessa época, foi exibida com maior contundência do que nas câmaras de tortura da caça às bruxas. Mas isso não teve nada a ver com a excitação mútua que Foucault imaginava fluindo entre a mulher e seu confessor. Ultrapassando de longe qualquer padre de vilarejo, os inquisidores forçaram as bruxas a revelar suas aventuras sexuais em cada detalhe, sem se dissuadir pelo fato de que, muitas vezes, se tratava de mulheres idosas e de que suas façanhas sexuais datavam de muitas décadas atrás. De uma maneira quase ritual, forçavam as supostas bruxas a explicar de que maneira haviam sido possuídas pelo demônio na sua juventude, o que sentiram durante a penetração, que pensamentos impuros alimentaram. Mas o cenário em que se desdobrou esse discurso peculiar sobre sexo foi a câmara de torturas, onde as perguntas eram feitas entre aplicações de *strappado*¹⁷⁶ a mulheres enlouquecidas pela dor. De nenhum modo podemos presumir que a orgia de palavras

às bruxas proporcionaram o modelo para o método da Nova Ciência, tal como definida por Francis Bacon:

“Boa parte do imaginário usado [por Bacon] para delinear seus objetivos e métodos científicos deriva dos julgamentos. Na medida em que trata a natureza como uma mulher a ser torturada por meio de invenções mecânicas, seu imaginário está fortemente sugestionado pelos interrogatórios durante os julgamentos por bruxaria e pelos aparatos mecânicos usados para torturar bruxas. Em uma passagem pertinente, Bacon afirmou que o método pelo qual os segredos da natureza poderiam ser descobertos consistia em investigar os segredos da bruxaria pela Inquisição [...]”

176 O *strappado* era uma forma de tortura pela qual as mãos da vítima eram amarradas em suas costas e, então, suspensas no ar por meio de uma corda ligada aos pulsos, que quase sempre causava deslocamento dos braços. Pesos podiam ser colocados junto ao corpo para intensificar o efeito e aumentar a dor. [N.T.P.]

que as mulheres torturadas dessa maneira estavam forçadas a dizer incitava seu prazer ou reorientava, por sublimação linguística, seu desejo. No caso da caça às bruxas – que Foucault ignora de forma surpreendente em sua *História da sexualidade* (Foucault, 1978, vol. I) –, o “discurso interminável sobre sexo” não foi desencadeado como uma alternativa à repressão, mas a serviço da repressão, da censura, da rejeição. Certamente, podemos dizer que a linguagem da caça às bruxas “produziu” a mulher como uma espécie diferente, um ser *sui generis*, mais carnal e pervertido por natureza. Também podemos dizer que a produção da “mulher pervertida” foi o primeiro passo para a transformação da *vis erotica* feminina em *vis lavorativa* – isto é, um primeiro passo na transformação da sexualidade feminina em trabalho. Mas devemos reconhecer o caráter destrutivo deste processo, que também demonstra os limites de uma “história da sexualidade” genérica, como a proposta por Foucault, que trata a sexualidade a partir da perspectiva de um sujeito indiferenciado, de gênero neutro, e como uma atividade que supostamente tem as mesmas consequências para homens e mulheres.

A CAÇA ÀS BRUXAS E A RACIONALIZAÇÃO CAPITALISTA DA SEXUALIDADE

A caça às bruxas não resultou em novas capacidades sexuais nem em prazeres sublimados para as mulheres. Foi, pelo contrário, o primeiro passo de um longo caminho ao “sexo limpo entre lençóis limpos” e à transformação da atividade sexual feminina em um trabalho a serviço dos homens e da procriação. Neste processo, foi fundamental a proibição, por serem antisociais e demoníacas, de todas as formas não produtivas, não procriativas da sexualidade feminina.

A repulsa que a sexualidade não procriativa estava começando a inspirar é bem evidenciada pelo mito da velha bruxa voando na sua vassoura, que, assim como os animais em que ela também montava (cabras, éguas, cachorros), era a projeção de um pênis estendido, símbolo da luxúria desenfreada. Este imaginário retrata uma nova disciplina sexual que negava à “velha feia”, que já não era fértil, o direito a uma vida sexual. Na criação desse estereótipo, os demonólogos se ajustavam à sensibilidade moral de sua época, tal como revelam as palavras de dois contemporâneos ilustres da caça às bruxas:

Acaso há algo mais odioso que ver uma velha lasciva? O que pode ser mais absurdo? E, entretanto, é tão comum [...] É pior nas mulheres que nos homens [...] Ela, enquanto velha megera e bruxa, não pode ver nem ouvir, não é mais que uma carcaça, ela uiva e deve ter um garanhão. (Burton, 1977, p. 56)

É ainda mais divertido ver mulheres velhas, que quase já não se sustentam em pé, pelo peso dos anos, e que parecem cadáveres que ressuscitaram, saírem por aí dizendo que “a vida é boa”, ainda

excitadas, procurando por um parceiro... sempre espalhando maquiagem no rosto e depilando os pelos pubianos, ainda exibem seus peitos moles e murchos e tentam provocar, com trêmulos cochichos, apetites lânguidos, enquanto bebem, dançam em meio a garotas e escrevem cartas de amor. (Erasmus de Rotterdam, 1941, p. 42)

Essa era uma imagem muito distante daquela do mundo de Chaucer, em que a Mulher de Bath, depois de queimar cinco maridos, ainda podia declarar abertamente: “Bem-vindo o sexto [...] Não pretendo ser casta de forma alguma. Quando um de meus maridos se vai, outro cristão deve ser responsável por mim” (Chaucer, 1977, p. 277). No mundo de Chaucer, a vitalidade sexual da mulher velha era uma afirmação da vida contra a morte; na iconografia da caça às bruxas, a velhice impede a possibilidade de uma vida sexual para as mulheres, a contamina, transforma a atividade sexual em uma ferramenta da morte em vez de um meio de regeneração.

Independentemente da idade das mulheres julgadas por bruxaria (mas levando em consideração sua classe social), há uma constante identificação da sexualidade feminina com a bestialidade. Esse fato era sugerido pela cópula com o deus-cabra (uma das representações do demônio), pelo infame beijo *sub cauda* e pela acusação de que as bruxas guardavam uma série de animais – “diabinhos” ou “familiares” – que as ajudavam nos seus crimes e com os quais mantinham uma relação particularmente íntima. Eram gatos, cachorros, lebres, sapos, dos quais a bruxa cuidava, supostamente mamando neles por meio de tetas especiais.

Havia também outros animais que cumpriam um papel na vida das bruxas como instrumentos do demônio: cabras e éguas (noturnas)¹⁷⁷ levavam-nas voando ao sabá, sapos forneciam ve-

177 No texto original, em inglês, se lê “[...] goats, and (night)mares [...]”. *Night* significa “noite” e *mare* se traduz como “égua”. *Nightmare*, porém, significa “pesadelo”.



Hans Burkmaier, *Contenda entre uma bruxa e um inquisidor* (anterior a 1514). Muitas mulheres acusadas e processadas por bruxaria eram velhas e pobres, e dependiam com frequência da caridade pública para sobreviver. A bruxaria – segundo dizem – é a arma daqueles que não têm poder. Mas as mulheres mais velhas eram também mais propensas que qualquer outra pessoa a resistir à destruição das relações comunais causada pela difusão das relações capitalistas. Elas encarnavam o saber e a memória da comunidade. A caça às bruxas inverteu a imagem da mulher velha: tradicionalmente considerada sábia, ela se tornou um símbolo de esterilidade e de hostilidade à vida.

nenos para suas poções. A presença dos animais no mundo das bruxas era tamanha que devemos presumir que eles também estavam sendo julgados.¹⁷⁸

O casamento entre a bruxa e seus “familiares” era, talvez, uma referência às práticas “bestiais” que caracterizavam a vida sexual dos camponeses na Europa, e que continuaram sendo um delito capital muito tempo depois do final da caça às bruxas. Numa época em que se começava a adorar a razão e a dissociar o humano do corpóreo, os animais também foram submetidos a uma drástica desvalorização – reduzidos a simples bestas, ao “Outro” definitivo –, símbolos perenes do pior dos instintos humanos. Nenhum crime, portanto, seria capaz de inspirar mais aversão do que a cópula com uma besta, um verdadeiro ataque aos fundamentos ontológicos de uma natureza humana cada vez mais identificada com seus aspectos imateriais. No entanto, o excesso de presenças animais na vida das bruxas sugere também que as mulheres se encontravam numa encruzilhada (escorregadia) entre os homens e os animais, e que não somente a sexualidade feminina, mas também a sexualidade como tal, se assemelhava à animalidade. Para fechar esta equação, as bruxas foram frequentemente acusadas de mudar de forma e tomar a aparência animal, sendo que o “familiar” normalmente mais citado era o sapo, que, simbolizando a vagina, sintetizava a sexualidade, a bestialidade e o mal.

A caça às bruxas não só condenou a sexualidade feminina como fonte de todo mal, mas também representou o principal veículo para levar a cabo uma ampla reestruturação da vida sexual, que, ajustada à nova disciplina capitalista do trabalho, criminalizava qualquer atividade sexual que ameaçasse a procriação e a transmissão da propriedade dentro da família ou que

■
Não se trata só de um jogo de palavras. Em inglês, a fêmea do cavalo forma parte da etimologia da palavra “pesadelo”. [N.T.E.]

178 Sobre o ataque contra animais, ver o Capítulo 2.



Uma bruxa cavalga um bode pelo céu, causando uma chuva de fogo. Xilogravura de Francesco Maria Guazzo, em *Compendium Maleficarum* (1610). Ver nota de rodapé 187.

diminuísse o tempo e a energia disponíveis para o trabalho.

Os julgamentos por bruxaria fornecem uma lista informativa das formas de sexualidade que estavam proibidas, uma vez que eram “não produtivas”: a homossexualidade, o sexo entre jovens e velhos,¹⁷⁹ o sexo entre pessoas de classes diferentes, o

179 Nesse contexto, é significativo que as bruxas tenham sido acusadas com frequência por crianças. Norman Cohn interpretou o fenômeno como uma revolta dos jovens contra os velhos e, em particular, contra a autoridade dos pais (N. Cohn, 1975; Trevor Roper, 2000). Mas é necessário considerar outros fatores. Em primeiro lugar, é verossímil que o clima de medo criado pela caça às bruxas ao longo dos anos fosse o motivo para que houvesse uma grande presença de crianças entre os acusadores, o que começou a se materializar no século XVII. Também é importante destacar que as acusadas de ser bruxas eram fundamentalmente mulheres proletárias, enquanto as crianças que as acusavam eram frequentemente os filhos de seus patrões. Assim, é possível supor que as crianças foram manipuladas por seus pais para que formulassem acusações que eles mesmos eram reticentes em fazer, como foi sem dúvida o que aconteceu no caso do julgamento das bruxas de Salem. Também se deve considerar que, nos séculos XVI e XVII, havia uma crescente preocupação entre os endinheirados pela intimidade física entre seus filhos e seus serventes, sobretudo suas babás, que começava a aparecer como uma fonte de

coito anal, o coito por trás (acreditava-se que levava a relações estéreis), a nudez e as danças. Também estava proscria a sexualidade pública e coletiva que prevaleceu durante a Idade Média, como ocorria nos festivais de primavera de origem pagã que, no século XVI, ainda se celebravam em toda Europa. Compare, neste contexto, a descrição que faz P. Stubbes em *Anatomy of Abuse* (1583) [Anatomia do abuso] sobre a celebração do Dia do Trabalhador na Inglaterra, com os típicos relatos do sabá que acusavam as bruxas de dançar nessas reuniões, pulando sem parar ao som dos pífaros e das flautas, completamente entregues ao sexo e à folia coletiva:

Quando chega maio [...] em cada paróquia, cidade e vilarejo se reúnem tanto homens quanto mulheres e crianças, velhos e jovens [...] Eles correm para o mato e para os bosques, colinas e montanhas, onde passam toda a noite em passatempos prazerosos e, pela manhã, voltam trazendo arcos de bétulas e ramos de árvores [...] A principal joia que levam para casa é o mastro enfeitado, que carregam com grande veneração [...] Logo começam a comer e celebrar, a pular e dançar ao seu redor, como faziam os pagãos ao adorar seus ídolos. (Partridge, III)

É possível fazer uma comparação análoga entre as descrições do sabá e as descrições que fizeram as autoridades presbiterianas escocesas das peregrinações (para poços e outros locais sagrados) encorajadas pela Igreja Católica, mas contra as quais os presbiterianos se opuseram por considerá-las congregações do diabo e ocasiões para práticas lascivas. Como tendência geral deste período, qualquer reunião potencialmente transgressora – encontros de camponeses,

indisciplina. A familiaridade que havia existido entre os patrões e seus serventes durante a Idade Média desapareceu com a ascensão da burguesia, que formalmente instituiu relações mais igualitárias entre os patrões e seus subordinados (por exemplo, ao nivelar os estilos de vestir), mas que na realidade aumentou a distância física e psicológica entre eles. No lar burguês, o patrão já não se despia na frente dos seus serventes, nem dormia na mesma habitação que eles.

acampamentos rebeldes, festivais e bailes – foi descrita pelas autoridades como um possível sabá.¹⁸⁰

Também é significativo que, em algumas zonas do norte de Itália, a expressão “ir ao baile” ou “ir ao jogo” (*al zogo*) era usada para se referir à ida ao sabá, sobretudo quando se considera a campanha que a Igreja e o Estado estavam conduzindo contra tais passatempos (Muraro, 1977, p. 109 e segs.; Hill, 1964, p. 183 segs.). Tal como aponta Ginzburg, “uma vez eliminados (do sabá) os mitos e adornos fantásticos, descobrimos uma reunião de gente, acompanhada por danças e promiscuidade sexual” (Ginzburg, 1966, p. 189) e, devemos acrescentar, de muita comida e bebida, certamente uma fantasia numa época em que a fome era uma experiência comum na Europa. (Quão revelador da natureza das relações de classe na época da caça às bruxas é o fato de que os sonhos com cordeiro assado e cerveja pudessem ser reprovados, como se fossem sinais de convivência diabólica, por uma burguesia bem alimentada e acostumada a comer carne!) Entretanto, seguindo um caminho muito trilhado, Ginzburg qualifica as orgias associadas ao sabá como “alucinações de mulheres pobres, que lhes serviam de recompensa por uma existência esqualida” (*ibidem*, p. 190). Desta maneira, ele culpa as vítimas por seu fracasso e ignora também que não foram as mulheres acusadas de bruxaria, mas a elite europeia,

180 Para um exemplo de sabá verossímil, em que elementos sexuais se combinam com temas que evocam a rebelião de classe, ver a descrição de Julian Cornwall sobre o acampamento rebelde que os camponeses estabeleceram durante a revolta de Norfolk de 1549. O acampamento causou bastante escândalo entre a alta burguesia, que aparentemente o considerou um verdadeiro sabá:

“A conduta dos rebeldes foi deturpada em todos seus aspectos. Se dizia que o acampamento havia se convertido na Meca de todos os libertinos do país [...] Bandas de rebeldes buscavam suprimentos e dinheiro. Foi dito que três mil bois e vinte mil ovelhas, sem contar porcos, aves de curral, cervos, cisnes e milhares de celamins de milho foram trazidos e consumidos em poucos dias. Homens cuja dieta cotidiana era com frequência escassa e monótona se rebelaram diante da abundância de carne, e se esbanjou com imprudência. O sabor foi muito mais doce por provir de bestas que eram a raiz de tanto ressentimento.” (Cornwall, 1977, p. 147)

As “bestas” eram as muito valorizadas ovelhas produtoras de lã, que estavam efetivamente, como disse Thomas Morus em sua *Utopia*, “comendo os humanos”, já que as terras aráveis e os campos comuns eram cercados e convertidos em pasto para sua criação.



Execução das bruxas de Chelmsford, em 1589. Joan Prentice, uma das vítimas, é apresentada com seus “familiares”.

que gastou resmas de papel discutindo tais “alucinações”, debatendo, por exemplo, sobre o papel dos súcubos e dos incubos ou sobre a questão de a bruxa poder ou não ser fecundada pelo diabo, uma pergunta que, aparentemente, ainda era de interesse para os intelectuais no século XVIII (Coulano, 1987, pp. 148-51). Hoje, estas grotescas investigações são ocultadas das histórias da “civilização ocidental” ou simplesmente esquecidas, embora tenham tramado uma rede que condenou centenas de milhares de mulheres à morte.

Dessa forma, o papel da caça às bruxas no desenvolvimento



O banquete é um tema importante em muitas representações do sabá – fantasia de uma época em que a fome generalizada era uma experiência comum na Europa. Detalhe da estampa de Jan Ziarnko para *Tableau de l'inconstance* (1612) [Quadro da inconstância], de Pierre De Lancre.

do mundo burguês e, especificamente, no desenvolvimento da disciplina capitalista da sexualidade foi apagado da memória. Contudo, é possível estabelecer uma relação entre esse processo e alguns dos principais tabus da nossa época. É o caso da homossexualidade, que em muitas partes da Europa era plenamente aceita, inclusive durante o Renascimento, mas logo foi erradicada na época da caça às bruxas. A perseguição aos homossexuais foi tão feroz que sua memória ainda está sedimentada em nossa linguagem. *Faggot*¹⁸¹ é um termo que remete ao fato de que os homossexuais eram, às vezes, usados para acender a fogueira onde as bruxas seriam queimadas, enquanto

181 Na América do Norte, a palavra *faggot* é uma das mais ofensivas para desqualificar os homossexuais. Na Inglaterra, o termo ainda conserva seu significado original: “feixe de lenha para fogo”. [N.T.E.]

a palavra italiana *finocchio*,¹⁸² que significa erva-doce, se referia à prática de esparramar essas plantas aromáticas nas fogueiras para mascarar o fedor da carne ardente.

É especialmente significativa a relação que a caça às bruxas estabeleceu entre a prostituta e a bruxa, refletindo o processo de desvalorização sofrido pela prostituição durante a reorganização capitalista do trabalho sexual. Como diz o ditado, “prostituta quando jovem, bruxa quando velha”, já que ambas usavam o sexo somente para enganar e corromper os homens, fingindo um amor que era somente mercenário (Stiefelmeir, 1977, p. 48 e segs.). E ambas *se vendiam* para obter dinheiro e um poder ilícito; a bruxa (que vendia sua alma para o diabo) era a imagem ampliada da prostituta (que vendia seu corpo aos homens). Além do mais, tanto a (velha) bruxa quanto a prostituta eram símbolos da esterilidade e a personificação da sexualidade não procriativa. Assim, enquanto na Idade Média a prostituta e a bruxa foram consideradas figuras positivas, que realizavam um serviço social à comunidade, com a caça às bruxas adquiriram as conotações mais negativas, sendo rejeitadas como identidades femininas possíveis e relacionadas fisicamente com a morte e, socialmente, com a criminalização. A prostituta morreu como sujeito legal somente depois de ter morrido mil vezes na fogueira como bruxa. Ou, melhor dizendo, à prostituta podia ser permitido sobreviver (ela inclusive se tornaria útil, embora de maneira clandestina), desde que a bruxa pudesse ser assassinada; a bruxa era o sujeito social mais perigoso, uma vez que (na visão dos inquisidores) era menos controlável; era ela que podia dar dor ou prazer, curar ou machucar, misturar os elementos e acorrentar a vontade dos homens; podia até mesmo causar dano com seu olhar, um *malocchio* (“mau-olhado”) que, supostamente, podia matar.

Era a natureza sexual dos seus crimes e o *status* de classe

182 *Finocchio* é uma gíria italiana de significado semelhante à expressão em inglês *faggot*. [N.T.P.]

baixa que distinguiam a bruxa do mago do Renascimento, que ficou, na maior parte dos casos, imune à perseguição. A magia cerimonial e a bruxaria compartilhavam muitos elementos. Os temas derivados da tradição mágica ilustrada foram introduzidos pelos demonólogos na definição de bruxaria. Entre eles se encontrava a crença, de origem neoplatônica, de que Eros seria uma força cósmica, unindo o universo por meio de relações de “simpatia” e atração, permitindo ao mago manipular e imitar a natureza nos seus experimentos. Um poder similar foi atribuído à bruxa, que, segundo se dizia, podia levantar tormentas ao mimeticamente agitar uma poça, ou exercer uma “atração” similar à ligação dos metais na tradição alquimista (Yates, 1964, p. 145 e segs.; Couliano, 1987). A ideologia da bruxaria também refletiu o dogma bíblico, comum à magia e à alquimia, que estipula uma conexão entre *sexualidade* e *conhecimento*. A tese de que as bruxas adquiriram seus poderes copulando com o diabo ecoava a crença alquimista de que as mulheres se apropriaram dos segredos da química copulando com demônios rebeldes (Seligman, 1948, p. 76). A magia cerimonial, entretanto, não foi perseguida, embora a alquimia fosse cada vez mais malvista, pois parecia uma busca inútil e, como tal, uma perda de tempo e de recursos. Os magos formavam uma elite, que com frequência prestava serviços a príncipes e a outras pessoas que ocupavam altos postos (Couliano, 1987, p. 156 e segs.), e os demonólogos os distinguiam cuidadosamente das bruxas, ao incluir a magia cerimonial (em particular a astrologia e a astronomia) no âmbito das ciências.¹⁸³

183 Thorndike (1923-1958, p. 69), Holmes (1974, pp. 85-6) e Monter (1969, pp. 57-8). Kurt Seligman escreve que a alquimia foi universalmente aceita desde meados do século XIV até o século XVI. Mas, com o surgimento do capitalismo, a atitude dos monarcas mudou. Nos países protestantes, a alquimia se converteu em objeto de ridicularização. O alquimista era retratado como um vendedor de tabaco, que prometia converter os metais em ouro e fracassava na sua tentativa (Seligman, 1948, p. 126 e segs.). Com frequência, era representado trabalhando em seu estúdio, rodeado de estranhos vasos e instrumentos, alheio a tudo que o rodeava, enquanto do outro lado da rua estavam sua esposa e filhos batendo na porta da casa pobre. O retrato satírico do alquimista feito por Ben Jonson reflete esta nova atitude.

A CAÇA ÀS BRUXAS E O NOVO MUNDO

As figuras correspondentes à típica bruxa europeia não foram, portanto, os magos do Renascimento, mas os nativos americanos colonizados e os africanos escravizados que, nas *plantations* do Novo Mundo, tiveram um destino similar ao das mulheres na Europa, fornecendo ao capital a aparentemente inesgotável provisão de trabalho necessário para a acumulação.

Os destinos das mulheres na Europa e dos ameríndios e africanos nas colônias estavam tão conectados que suas influências foram recíprocas. A caça às bruxas e as acusações de adoração ao demônio foram levadas à América para romper a resistência das populações locais, justificando assim a colonização e o tráfico de escravos ante os olhos do mundo. Por sua vez, de acordo com Luciano Parinetto, a experiência americana persuadiu as autoridades europeias a acreditarem na existência de populações inteiras de bruxas, o que as instigou a aplicar na Europa as mesmas técnicas de extermínio em massa desenvolvidas na América (Parinetto, 1998).

No México,

entre 1536 e 1543, o bispo Zumárraga conduziu dezenove julgamentos que envolviam 75 hereges indígenas, em sua maioria selecionados entre os líderes políticos e religiosos das comunidades do México central, muitos dos quais tiveram suas vidas acabadas na fogueira. O frade Diego de Landa conduziu julgamentos por idolatria em

A astrologia também era praticada no século XVII. Em sua *Demonologia* (1597), James I afirmava que era legítima, sobretudo quando se limitava ao estudo das estações e à previsão do tempo. Uma descrição detalhada da vida de um astrólogo inglês no final do século XVI se encontra em *Sex and Society in Shakespeare's Age* (1974) [Sexo e sociedade na era de Shakespeare], de A. L. Rowse. Aqui tomamos conhecimento de que na mesma época em que a caça às bruxas chegava ao seu apogeu, um mago podia continuar realizando seu trabalho, embora com alguma dificuldade e correndo às vezes certos riscos.

Yucatán, durante a década de 1560, nos quais a tortura, os açoites e os autos de fé figuravam de forma destacada (Behar, 1987, p. 51).

Caças às bruxas também eram conduzidas no Peru com a finalidade de destruir o culto aos deuses locais, considerados demônios pelos europeus. “Os espanhóis viam a cara do diabo por todas as partes: nas comidas [...] nos ‘vícios primitivos dos índios’ [...] nas suas línguas bárbaras” (De León, 1985, vol. I, pp. 33-4). Nas colônias, as mulheres também eram as mais passíveis de acusações por bruxaria, porque, ao serem especialmente desprezadas pelos europeus como mulheres de mente fraca, logo se tornaram as defensoras mais leais de suas comunidades (Silverblatt, 1980, pp. 173, 176-9).

O destino comum das bruxas europeias e dos sujeitos coloniais pode ser ainda melhor demonstrado pelo crescente intercâmbio, ao longo do século XVII, entre a ideologia da bruxaria e a ideologia racista que se desenvolveu sobre o solo da Conquista e do tráfico de escravos. O diabo era representado como um homem negro, e os negros eram tratados cada vez mais como diabos, de tal modo que “a adoração ao diabo e as intervenções diabólicas [tornaram-se] o aspecto mais comumente descrito sobre as sociedades não europeias que os traficantes de escravos encontravam” (Barker, 1978, p. 91). “Dos lapões aos samoiedos, dos hotentotes aos indonésios [...] não havia sociedade” – escreve Anthony Barker – “que não fora etiquetada por algum inglês como ativamente influenciada pelo diabo” (1978, p. 91). Assim como na Europa, a marca característica do

Imagem do século XVI em que os indígenas do Caribe são representados como demônios, em *A Compendium Of Authentic And Entertaining Voyages, Digested In A Chronological Series...* (1766) [Um compêndio de viagens autênticas e divertidas, digerido em uma série cronológica...], compilado por Tobias George Smollett.



diabólico era um desejo e uma potência sexual anormais.¹⁸⁴

O diabo com frequência era retratado com dois pênis, enquanto as histórias sobre práticas sexuais brutais e a afeição desmedida pela música e pela dança tornaram-se os ingredientes básicos dos informes dos missionários e dos viajantes ao Novo Mundo.

Segundo o historiador Brian Easlea, esse exagero sistemático da potência sexual dos negros denuncia a ansiedade que os homens brancos ricos sentiam sobre sua própria sexualidade; provavelmente, os homens brancos de classe alta temiam a concorrência das pessoas que eles escravizavam, que viam como seres mais próximos à natureza, pois se sentiam incompetentes sexualmente devido às doses excessivas de autocontrole e raciocínio prudente (Easlea, 1980, pp. 249-50). No entanto, a sexualização exagerada das mulheres e dos homens negros – as bruxas e os demônios – também deve ter como origem a posição que ocupavam na divisão internacional do trabalho surgida com a colonização da América, com o tráfico de escravos e com a caça às bruxas. A definição da negritude e da feminilidade como marcas da bestialidade e da irracionalidade correspondia à exclusão das mulheres na Europa – assim como das mulheres e dos homens nas colônias – do contrato social implícito no salário, com a consequente naturalização de sua exploração.

184 Em referência às Antilhas, Anthony Barker (1978, pp. 121-3) escreveu: “Nenhum aspecto desfavorável da imagem do negro construída pelos proprietários de escravos tinha raízes mais amplas ou profundas que a acusação de apetite sexual insaciável. Os missionários informavam que os negros se negavam a ser monogâmicos, eram excessivamente libidinosos e contavam histórias de negros que tinham relações sexuais com macacos.”

A BRUXA, A CURANDEIRA E O NASCIMENTO DA CIÊNCIA MODERNA

Havia outros motivos por trás da perseguição às bruxas. Com frequência, as acusações de bruxaria foram usadas para punir o ataque à propriedade, principalmente os roubos, que, seguindo a crescente privatização da terra e da agricultura, aumentaram de forma dramática nos séculos XVI e XVII. Como vimos, as mulheres pobres da Inglaterra, que mendigavam ou roubavam leite ou vinho das casas de seus vizinhos, ou que viviam da assistência pública, tendiam a se tornar suspeitas de praticar artes malignas. Alan Macfarlane e Keith Thomas mostraram que, nesse período, houve uma marcante deterioração da condição de vida das mulheres idosas, que se seguiu à perda das terras comunais e à reorganização da vida familiar – que passou a priorizar a criação dos filhos às custas do cuidado que antes se dedicava aos idosos (Macfarlane, 1970, p. 205).¹⁸⁵ Agora, estes idosos eram forçados a depender de seus amigos e vizinhos para sobreviver, ou então se somavam às Listas de Necessitados (no mesmo momento em que a nova ética protestante começava a apontar a entrega de esmolas como um desperdício e como meio de fomentar a preguiça). Ao mesmo tempo, as instituições que no passado haviam atendido os pobres estavam entrando em colapso. Algumas mulheres pobres usaram, provavelmente, o medo que inspirava sua reputação como bruxas para obter aquilo que necessitavam. Contudo, não se condenou somente a “bruxa má”, que supostamente maldizia e deixava o gado coxo, arruinava cultivos ou

185 Na Idade Média, quando um filho (ou uma filha) se responsabilizava pela propriedade familiar, ele (ou ela) assumia automaticamente o cuidado de seus envelhecidos pais, enquanto no século XVI os pais começaram a ser abandonados e se deu maior prioridade aos filhos (Macfarlane, 1970, p. 205).



Gravura de Hans Weiditz, *O herbário da bruxa* (1532). Como o globo estrelado sugere, a “virtude” das ervas era reforçada pelo alinhamento astral correto.

causava a morte dos filhos de seus empregadores. A “bruxa boa”, que havia feito da feitiçaria sua carreira, também foi castigada, muitas vezes com maior severidade.

Historicamente, a bruxa era a parteira, a médica, a adivinha ou a feitiçeira do vilarejo, cuja área privilegiada de competência – como escreveu Burckhardt sobre as bruxas italianas – era a intriga amorosa (Burckhardt, 1927, pp. 319-20). Uma encarnação urbana deste tipo de bruxa foi a Celestina, da peça teatral de Fernando de Rojas (*La Celestina*, 1499). Dela se dizia que:

Tinha seis ofícios, a saber: lavadeira, perfumista, mestra na fabricação de cosméticos e na reparação de hímens danificados, alcoviteira e um pouco bruxa. [...] Seu primeiro ofício era uma fachada para encobrir os demais e, com esta desculpa, muitas garotas que trabalhavam como criadas iam à casa dela para fazer o serviço de lavagem de roupa. [...] Não é possível imaginar o movimento que geravam. Era médica de bebês; pegava linho de uma casa e o levava a outra, tudo isso como desculpa para entrar em

todos os lugares. Alguém lhe dizia: “Mãe, venha!” ou “Lá vem a senhora!” Todos a conheciam. E, apesar de suas muitas tarefas, ela ainda encontrava tempo para ir à missa ou às vésperas. (Rojas 1959, pp. 17-8)

Entretanto, uma curandeira mais típica foi Gostanza, uma mulher julgada por bruxaria em San Miniato, uma pequena cidade da Toscana, em 1594. Depois de ficar viúva, Gostanza havia se estabelecido como curandeira profissional, logo tornando-se bem conhecida na região pelos seus remédios terapêuticos e exorcismos. Morava com sua sobrinha e duas mulheres mais velhas, também viúvas. Uma vizinha, que também era viúva, fornecia-lhe especiarias para os medicamentos. Recebia os clientes em casa, mas também viajava quando fosse necessário, a fim de “marcar” um animal, visitar um enfermo, ajudar as pessoas a se vingarem ou se liberarem dos efeitos de encantamentos médicos (Cardini, 1989, pp. 51-8). Suas ferramentas eram óleos naturais e pós, bem como artefatos aptos a curar e proteger por “simpatia” ou “contato”. Não lhe interessava inspirar medo à comunidade, já que a prática dessas artes era sua forma de ganhar a vida. Ela era, de fato, muito popular, todos a procuravam para serem curados, para que lhes lesse o futuro, para encontrar objetos perdidos ou para comprar poções de amor. Mesmo assim, ela não escapou da perseguição. Depois do Concílio de Trento (1545-1563), a Contrarreforma adotou uma postura dura contra as curandeiras populares, temendo seus poderes e suas profundas raízes na cultura de suas comunidades. Na Inglaterra, o destino das “bruxas boas” também foi selado quando, em 1604, um estatuto aprovado por Jaime I estabeleceu a pena de morte para qualquer pessoa que usasse os espíritos e a magia, ainda que não fossem causadores de danos visíveis.¹⁸⁶

186 O estatuto aprovado por Jaime I em 1604 impôs a pena de morte para quem “usasse os espíritos ou a magia”, sem importar se provocaram algum dano. Este estatuto se converteu depois na base sobre a qual se realizou a perseguição às bruxas nas colônias americanas.

Com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração – uma perda que abriu o caminho para uma nova forma de cercamento: o surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico indisputável, inacessível e estranho para as “classes baixas” (Ehrenreich e English, 1973; Starhawk, 1997).

A substituição da bruxa e da curandeira popular pelo doutor levanta a questão sobre o papel que o surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo tiveram na ascensão e queda da caça às bruxas. Em relação a esta pergunta, há dois pontos de vista opostos.

Por um lado, há a teoria originada no Iluminismo, que reconhece o advento da racionalidade científica como fator determinante para o fim da perseguição. Tal como formulada por Joseph Klaits (1895, p. 62), esta teoria sustenta que a nova ciência transformou a vida intelectual, gerando um novo ceticismo ao “revelar o universo como um mecanismo autorregulado, no qual a intervenção divina direta e constante era desnecessária”. Contudo, Klaits admite que os mesmos juízes que, na década de 1650, estavam limitando os julgamentos contra as bruxas nunca questionaram a veracidade da bruxaria. “Nem na França, nem em nenhuma outra parte, os juízes do século XVII, que acabaram com a caça às bruxas, declararam que elas não existiam. Como Newton e outros cientistas da época, os juízes continuaram aceitando a magia sobrenatural como teoricamente plausível” (*ibidem*, p. 163).

Na verdade, não há provas de que a nova ciência teve um efeito libertador. A visão mecanicista da natureza, que surgiu com o início da ciência moderna, “desencantou o mundo”. Mas não há provas de que aqueles que a promoveram tenham,



O “desejo de se apropriar da função materna” do alquimista é bem refletido neste desenho de Hermes Trimegistus (o fundador mítico da alquimia) portando um feto em seu ventre, sugerindo o “papel inseminador do macho”.

em algum momento, falado em defesa das mulheres acusadas como bruxas. Descartes se declarou agnóstico acerca desse assunto; outros filósofos mecanicistas (como Joseph Glanvill e Thomas Hobbes) apoiaram fortemente a caça às bruxas. O que acabou com a caça às bruxas, conforme demonstrou Brian Easlea de forma convincente, foi a aniquilação do “mundo das bruxas” e a imposição da disciplina social requerida pelo sistema capitalista triunfante. Em outras palavras, a caça às bruxas chegou ao fim, no final do século XVII, porque a classe dominante, nesse período, desfrutava de uma crescente sensação de segurança com relação ao seu poder – e não porque uma visão mais ilustrada do mundo tivesse surgido.

A pergunta que permanece é se o surgimento do método científico moderno pode ser considerado como fator para o desenvolvimento da caça às bruxas. Esta visão foi sustentada vigorosamente por Carolyn Merchant em *The Death of Nature* (1980) [A morte da natureza]. Merchant considera que a raiz da perseguição às bruxas encontra-se na mudança de paradigma provocada pela revolução científica e, em particular, no surgimento da filosofia mecanicista cartesiana. Segundo a autora, esta mudança substituiu uma visão orgânica do mundo – que via na natureza, nas mulheres e na terra as mães protetoras – por outra que as degradava à categoria de “recursos permanentes”, retirando qualquer restrição ética à sua exploração (Merchant, 1980, p. 127 e segs.). A mulher-encanto-bruxa, sustenta Merchant, foi perseguida como a encarnação do “lado selvagem” da natureza, de tudo aquilo que na natureza parecia desordenado, incontrolável e, portanto, antagônico ao projeto assumido pela nova ciência. Merchant defende que uma das provas da conexão entre a perseguição às bruxas e o surgimento da ciência moderna encontra-se no trabalho de Francis Bacon, considerado um dos pais do novo método científico. Seu conceito de investigação científica da natureza foi moldado a partir do interrogatório das bruxas sob tortura, do qual surgiu uma representação da natureza como uma mulher a ser conquistada, revelada e estuprada (Merchant, 1980, pp. 168-72).

As considerações de Merchant têm o grande mérito de desafiar a suposição de que o racionalismo científico foi um veículo de progresso, centrando nossa atenção sobre a profunda alienação que a ciência moderna instituiu entre os seres humanos e a natureza. Também associa a caça às bruxas à destruição do meio ambiente e relaciona a exploração capitalista do mundo natural à exploração das mulheres.

Merchant ignora, porém, o fato de que a “visão orgânica

do mundo” adotada pelas elites da Europa pré-científica deixou espaço para a escravidão e para o extermínio dos hereges. Também sabemos que a aspiração ao domínio tecnológico da natureza e a apropriação do poder criativo das mulheres acomodaram diferentes estruturas cosmológicas. Os magos do Renascimento estavam igualmente interessados nesses objetivos,¹⁸⁷ e o descobrimento da gravitação universal pela física newtoniana não se deveu a uma visão mecânica da natureza, mas sim a uma visão mágica. Além disso, quando a moda do mecanicismo filosófico chegou ao fim, no começo do século XVIII, novas tendências filosóficas surgiram, reforçando o valor da “simpatia”, da “sensibilidade” e da “paixão” que, todavia, foram facilmente integradas ao projeto da nova ciência (Barnes e Shapin, 1979).

Também devemos considerar que o arcabouço intelectual que serviu de base à perseguição às bruxas não foi tirado diretamente das páginas do racionalismo filosófico. Pelo contrário, foi um fenômeno transitório, uma espécie de *bricolage* ideológico que se desenvolveu sob a pressão da tarefa que precisava cumprir. Dentro dessa tendência, combinaram-se elementos tomados do mundo fantástico do cristianismo medieval, argumentos racionalistas e os modernos procedimentos burocráticos das cortes europeias, da mesma maneira que, na construção do nazismo, o culto à ciência e à tecnologia foi combinado com um cenário que pretendia restaurar um mundo mítico e arcaico de laços de sangue e lealdades pré-monetárias.

Esse ponto é sugerido por Parinetto, que considera a caça

187 Em *Outrunning Atlanta: Feminine Destiny in Alchemic Transmutations* [Ultrapassando Atlanta: destino feminino em transmutações alquímicas], Allen e Hubbs escrevem que “o simbolismo recorrente nos trabalhos de alquimia sugere uma obsessão por reverter ou, talvez, inclusive, deter a hegemonia feminina sobre o processo de criação biológica [...] Este domínio desejado é também representado em imagens como a de Zeus parindo a Atenas pela sua cabeça [...] ou Adão parindo a Eva em seu peito. O alquimista que exemplifica a luta pelo controle do mundo natural busca nada menos que a magia da maternidade [...] Desta maneira, o grande alquimista Paracelso responde afirmativamente à pergunta sobre se ‘é possível para a arte e a natureza que um homem nasça fora do corpo de uma mulher e fora de uma mãe natural’” (Allen e Hubbs, 1980, p. 213).

às bruxas um exemplo clássico (infelizmente, não o último) na história do capitalismo de como “retroceder” pode ser considerado uma forma de avançar, do ponto de vista do estabelecimento das condições para a acumulação de capital. Ao conjurar o demônio, os inquisidores descartaram o animismo e o panteísmo popular, redefinindo, de uma maneira mais centralizada, a localização e a distribuição do poder no cosmos e na sociedade. Assim, paradoxalmente – segundo Parinetto –, na caça às bruxas, o diabo funcionava como o verdadeiro servo de Deus, sendo o fator que mais contribuiu na abertura do caminho à nova ciência. Como um oficial de justiça, ou como o agente secreto de Deus, o diabo trouxe a ordem ao mundo, esvaziando-o de influências conflitivas e reafirmando Deus como o soberano exclusivo. Consolidou tão bem o comando de Deus sobre os assuntos humanos que, em questão de um século, com a chegada da física newtoniana, Deus pôde se retirar do mundo, feliz em resguardar de longe a precisão dos seus mecanismos.

Nem o racionalismo nem o mecanicismo foram, portanto, a causa imediata das perseguições, embora tenham contribuído para criar um mundo comprometido com a exploração da natureza. Mais importante, o principal fator de incentivo à caça às bruxas foi o fato de que as elites europeias precisavam erradicar todo um modo de existência que no final da Baixa Idade Média ameaçava seu poder político e econômico. Quando esta tarefa foi cumprida por completo – no momento em que a disciplina social foi restaurada e a classe dominante consolidou sua hegemonia –, os julgamentos de bruxas cessaram. A crença na bruxaria pôde inclusive se tornar algo ridículo, desprezada como superstição e apagada rapidamente da memória.



As mulheres de Paris. Xilografia reproduzida em *The Graphic*, 29 de abril de 1871.

TYPES DE LA COMMUNE



N.º 20.

PÉTROLEUSES

Esse processo começou, por toda Europa, no final do século XVII, embora os julgamentos de bruxas na Escócia continuassem durante mais três décadas. Um fator que contribuiu para o fim da perseguição foi a perda de controle da classe dominante sobre a caça às bruxas, uma vez que alguns de seus membros acabaram sendo alvo de denúncias e se transformando em vítimas de seu próprio aparato repressivo. Midelfort escreve que, na Alemanha,

Quando as chamas começaram a arder cada vez mais próximas dos nomes de gente que fazia parte do alto escalão e tinha muito poder, os juízes perderam a confiança nas confissões e o pânico cessou [...]. (Midelfort, 1972, p. 206)

Também na França, a última onda de julgamentos trouxe uma desordem social generalizada: os criados acusavam seus senhores, os filhos acusavam seus pais, os maridos acusavam suas mulheres. Nestas circunstâncias, o rei decidiu intervir e Colbert estendeu a jurisdição de Paris a toda a França para colocar fim à perseguição. Foi promulgado um novo código legal, no qual a bruxaria não foi sequer mencionada (Mandrou, 1968, p. 443).

Logo que o Estado assumiu o controle da caça às bruxas, um por um, os vários governos foram tomando a iniciativa de acabar com ela. A partir da metade do século XVII, se fizeram esforços para frear o fervor judicial e inquisitorial. Uma consequência imediata foi que, no século XVIII, os “crimes comuns” multiplicaram-se repentinamente (*ibidem*, p. 437). Entre 1686 e 1712, na Inglaterra, à medida que se atenuava a caça às bruxas, as prisões por danos à propriedade (em particular os incêndios

Pétroleuses, litografia colorida de Bertall, reproduzida em *Les Communeux*, n. 20.

de celeiros, casas e palheiros) e por assaltos cresceram enormemente (Kittredge, 1929, p. 333), assim como novos crimes entraram nos códigos legais. A blasfêmia começou a ser tratada como um delito punível – na França, decretou-se que, depois da sexta condenação, os blasfemadores teriam sua língua cortada – da mesma maneira que o sacrilégio (profanação de relíquias e roubo de hóstias). Também foram estabelecidos novos limites para a venda de venenos; seu uso privado foi proibido, sua venda foi condicionada à aquisição de uma licença e estendeu-se a pena de morte aos envenenadores. Tudo isso sugere que a nova ordem social já estava suficientemente consolidada para que os crimes fossem identificados e castigados como tais, sem a possibilidade de recorrer ao sobrenatural. Nas palavras de um parlamentar francês,

Já não se condenam as bruxas e as feiticeiras, em primeiro lugar, porque é difícil determinar a prova de bruxaria e, em segundo lugar, porque tais condenações foram usadas para provocar dano. Parou-se então de culpá-las pelo incerto para acusá-las do que se tem certeza. (Mandrou, 1968, p. 361)

Uma vez destruído o potencial subversivo da bruxaria, foi possível até mesmo permitir que tal prática seguisse adiante. Depois de que a caça às bruxas chegou ao fim, muitas mulheres continuaram sustentando-se por meio da adivinhação, da venda de encantamentos e da prática de outras formas de magia. Como escreveu Pierre Bayle, em 1704, “em muitas províncias da França, em Saboia, no cantão de Berna e em muitas outras partes da Europa [...] não existe vilarejo ou povoado, não importa quão pequeno seja, onde não haja uma pessoa considerada bruxa” (Erhard, 1963, p. 30). Na França do século XVIII também se desenvolveu um interesse pela bruxaria entre a nobreza urbana, que – sendo excluída da produção econômica

e percebendo que seus privilégios eram atacados – tratou de satisfazer seu desejo de poder recorrendo às artes da magia (*ibidem*, pp. 31-2). Mas agora as autoridades já não estavam interessadas em processar essas práticas, sendo inclinadas, ao contrário, a ver a bruxaria como um produto da ignorância ou como uma desordem da imaginação (Mandrou, 1968, p. 519). No século XVIII, a *intelligentsia* europeia começou, inclusive, a se sentir orgulhosa da ilustração que havia adquirido e, segura de si mesma, continuou reescrevendo a história da caça às bruxas, rejeitando-a como um produto da superstição medieval.

O espectro das bruxas seguiu, de qualquer forma, assombrando a imaginação da classe dominante. Em 1871, a burguesia parisiense o retomou instintivamente para demonizar as mulheres *communards*, acusando-as de querer incendiar Paris. Não pode haver muita dúvida, de fato, de que os modelos das histórias e imagens mórbidas de que se valeu a imprensa burguesa para criar o mito das *pétroleuses*¹⁸⁸ foram retirados do repertório da caça às bruxas. Como descreve Edith Thomas, os inimigos da Comuna alegavam que milhares de proletárias vagavam (como bruxas) pela cidade, dia e noite, com panelas cheias de querosene e etiquetas com a inscrição “BPB” (*bon pour brûler* [bom para queimar]), supostamente seguindo as instruções recebidas em uma grande conspiração para reduzir a cidade de Paris a cinzas, frente às tropas que avançavam de Versalhes. Thomas escreve que “não se encontraram *pétroleuses* em lugar nenhum. Nas áreas ocupadas pelo exército de Versalhes, bastava que uma mulher fosse pobre e malvestida, e que levasse um cesto, uma caixa ou uma garrafa de leite, para que se tornasse suspeita” (Thomas, 1966, pp. 166-7). Desse modo, centenas de mulheres foram executadas

188 *Communards* era a denominação dos membros e apoiadores da Comuna de Paris em 1871. *Pétroleuses* era o termo utilizado para qualificar as mulheres acusadas de terem causado incêndios durante a queda da Comuna, tendo como alvo principal destas acusações as mulheres que haviam participado dos combates armados. [N.T.P.]

sumariamente, ao mesmo tempo que eram difamadas nos periódicos. Como a bruxa, a *pétroleuse* era representada como uma mulher mais velha, descabelada, de aspecto bárbaro e selvagem. Em suas mãos, levava o recipiente com o líquido que usava para praticar seus crimes.¹⁸⁹

189 Sobre a imagem da *pétroleuse*, ver Albert Boime (1995, pp. 109-11; 196-99), *Art and the French Commune* [Arte e a Comuna Francesa], e Rupert Christiansen (1994, pp. 352-3), *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune* [Paris Babilônia: a história da Comuna de Paris].

