

CARLO GINZBURG

HISTÓRIA NOTURNA

Decifrando o Sabá

Tradução

Nilson Moulin Louzada



COMPANHIA DE BOLSO

Copyright © 1989 by Giulio Einaudi Editore S.P.A., Torino.

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original

Storia notturna

Una decifrazione del sabba

Capa

Jeff Fisher

Preparação

Mário Vilela

Índices de nomes e lugares

Gabriela Morandini

Revisão

Renato Potenza Rodrigues

Juliane Kaori

Atualização ortográfica

Verba Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ginzburg, Carlo

História noturna / Carlo Ginzburg ; tradução Nilson Moulin Louzada. — São Paulo : Companhia das Letras, 2012.

Título original: Storia notturna : una decifrazione del sabba.

ISBN 978-85-359-2042-0

1. Feitiçaria — Europa 2. Magia — Europa 3. Sabá I. Título.

11-14865

CDD -133.43094

Índices para catálogo sistemático:

1. Europa : Feitiçaria e magia : Ocultismo 133.43094

2. Europa : Magia e feitiçaria : Ocultismo 133.43094

3. Europa : Sabá : Ocultismo 133.43094

2012

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

SUMÁRIO

Introdução 9

PARTE I

1. Leprosos, judeus, muçulmanos 48
2. Judeus, hereges e bruxas 78

PARTE II

1. Acompanhando a deusa 106
2. Anomalias 137
3. Combater em êxtase 164
4. Disfarçar-se de animais 194

PARTE III

1. Conjecturas eurasiáticas 218
2. Ossos e peles 234

Conclusão 294

Notas 312

Índice de nomes 447

Índice de lugares 471

Sobre o autor 479

INTRODUÇÃO

1. Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassoura; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal ou semianimal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feiticeiros recebiam unguentos maléficos, produzidos com gordura de criança e outros ingredientes.

São esses os elementos fundamentais que se repetem na maior parte das descrições do sabá. As variantes locais — sobretudo quanto aos nomes com que se designavam os encontros — eram muito comuns. Junto ao termo “sabá”, de etimologia obscura e difusão tardia, encontramos expressões doutas, como *sagarum synagoga* ou *strigiarum conventus*, que traduziam uma miríade de epítetos populares, como *striaz*, *barlòtt*, *akelarre* e assim por diante.¹ Porém, a essa variedade terminológica se contrapõe a extraordinária uniformidade das confissões dos participantes das reuniões noturnas. Dos processos por feitiçaria realizados entre o princípio do século XV e o final do século XVII de um extremo a outro da Europa, bem como dos tratados de demonologia que naqueles processos se baseavam de forma direta ou indireta, emerge uma imagem do sabá substancialmente análoga à que descrevemos de maneira sumária. Ela sugeria aos contemporâneos a existência de uma verdadeira seita de bruxas e feiticeiros, bem mais perigosa que as figuras isola-

das, conhecidas havia séculos, dos portadores de malefícios ou dos encantadores. Considerava-se a uniformidade das confissões uma prova de que os sequazes dessa seita estavam espalhados por toda a parte e por todos os lados e praticavam os mesmos ritos horrendos.² Portanto, era o estereótipo do sabá o que sugeria aos juízes a possibilidade de arrancar dos imputados, por meio de pressões físicas e psicológicas, denúncias em série, as quais, por sua vez, desencadeavam verdadeiras ondas de caça às bruxas.³

Como e por que se cristalizou a imagem do sabá? Que se esconde por trás disso? Dessas duas perguntas (que me conduziram, como se poderá ver, em direções totalmente imprevistas) nasceu minha pesquisa. Queria reconstruir, por um lado, os mecanismos ideológicos que permitiram a perseguição da feitiçaria na Europa; por outro, as crenças das mulheres e dos homens acusados de bruxaria. Os dois temas estão intimamente entrelaçados. Mas é do segundo que trata este livro, como já antes *Os andarilhos do bem* (1966), do qual é uma retomada e um aprofundamento, em posição marginal quanto às densas discussões sobre feitiçaria que estão em curso entre os historiadores há mais de vinte anos. Nas páginas seguintes, trato de explicar por quê.

2. Aquilo que, ainda em 1967, K. Thomas podia justamente definir como “um argumento que a maior parte dos historiadores considera periférico, para não dizer bizarro”,⁴ tornou-se, neste meio-tempo, um tema historiográfico mais que respeitável, cultivado até mesmo por estudiosos pouco apreciadores das excentricidades. Quais são os motivos dessa sorte imprevista?

A primeira impressão é que se trata de razões tanto científicas quanto extracientíficas. Por um lado, a tendência cada vez mais difusa de investigar comportamentos e atitudes de grupos subalternos ou pelo menos não privilegiados, como os camponeses e as mulheres,⁵ induziu os historiadores a encontrar-se com os temas (e às vezes também com os métodos e as categorias interpretativas) dos antropólogos. Na pesquisa antropoló-

gica britânica (e não somente ali), a magia e a feitiçaria, observava Thomas no ensaio já citado, têm por tradição um lugar central. Por outro lado, as duas últimas décadas viram emergir não apenas o movimento das mulheres mas também uma insatisfação crescente com os custos e riscos ligados ao progresso tecnológico. Renovação historiográfica, feminismo, redescoberta de culturas arruinadas pelo capitalismo contribuíram — em vários níveis e em diversas medidas — para o sucesso e, se quisermos, a moda dos estudos de história da feitiçaria.

Contudo, ao se examinarem mais de perto as pesquisas surgidas nos últimos anos, o nexó agora indicado parece muito mais tênue. Impressiona sobretudo o fato de que essas pesquisas, com pouquíssimas exceções, continuaram, como no passado, a concentrar-se de forma quase exclusiva na perseguição, dedicando interesse menor ou nenhuma consideração às atividades e aos comportamentos dos perseguidos.

3. A justificativa mais explícita para essa opção interpretativa foi dada, em ensaio muito conhecido, por H. R. Trevor-Roper. Como é possível, perguntou ele, que uma sociedade culta e desenvolvida como a europeia tenha desencadeado, exatamente na época da chamada revolução científica, uma perseguição baseada numa delirante noção de feitiçaria (*witch-craze*), fruto da reelaboração sistemática, levada a cabo pelos clérigos do período medieval tardio, de uma série de crenças populares? Estas últimas foram liquidadas por Trevor-Roper com palavras de desprezo: “esquisitices e superstições”, “distúrbios de natureza psicopata”, “fantasias de matutos”, “ideias absurdas, nascidas da crueldade camponesa e da histeria feminina”. Aos que o reprovavam por não ter investigado com menos preconceitos a mentalidade camponesa, Trevor-Roper objetou, ao reeditar o próprio ensaio, que não examinara “as crenças na feitiçaria [*witch-beliefs*], que são universais, mas a delirante teoria da feitiçaria [*witch-craze*], que está limitada no espaço e no tempo”. A segunda, observava, é diferente da primeira, assim como “o mito dos Sábios Anciões do Sião é diferente da pura e simples hos-

tilidade contra os judeus — a qual, decerto, pode ser pesquisada com empatia [*sympathetically*] por quantos considerem que um erro, embora partilhado pelas classes subalternas, seja inocente e digno de respeito”.⁶

Anteriormente, Trevor-Roper propusera ver nas bruxas e nos judeus os bodes expiatórios de tensões sociais difusas (hipótese à qual retornaremos). Mas é evidente que a hostilidade camponesa em relação às feiticeiras pode ser analisada desde seu interior — não diversamente do antissemitismo popular —, sem que isso implique, de modo obrigatório, adesão ideológica ou moral a seus pressupostos. Mais significativo é o fato de Trevor-Roper ter ignorado as atitudes dos indivíduos acusados de bruxaria — comparáveis, no âmbito da analogia por ele proposta, às dos judeus perseguidos. As crenças nos encontros noturnos, facilmente reconhecíveis nas “alucinações” e nas “ideias absurdas, nascidas da credulidade camponesa e da histeria feminina”, tornam-se objeto legítimo de investigação historiográfica só a partir do momento em que inquisidores e demonólogos, “homens cultos”, souberam transformar em “bizarro, porém coerente, sistema intelectual” a informe, “desorganizada credulidade camponesa”.⁷

4. Publicado em 1967, o ensaio de Trevor-Roper é, além de discutível,⁸ estranho — pelo menos aparentemente — à orientação das pesquisas sobre feitiçaria surgidas nos vinte anos que se seguiram. Trata-se de uma apresentação de caráter geral, que busca traçar as linhas fundamentais da perseguição à bruxaria no âmbito europeu, descartando de maneira desdenhosa a possibilidade de utilizar a contribuição dos antropólogos. Limitação do campo de pesquisa e apelo às ciências sociais caracterizam, ao contrário, investigações mais recentes, como a de A. Macfarlane sobre a feitiçaria em Essex (*Witchcraft in Tudor and Stuart England*, 1970), apresentada por E. Evans-Pritchard. Associando-se ao célebre livro deste último sobre a feitiçaria entre os azandes, Macfarlane declarava que não havia se perguntado “por que as pessoas acreditavam em feitiçaria”, mas

sim “de que modo a bruxaria *funcionava*, numa situação caracterizada por determinadas atitudes de fundo sobre a natureza do mal, os tipos de causalidade e as origens do ‘poder’ sobrenatural”. Portanto, a análise versava, substancialmente, acerca dos mecanismos que alimentavam as acusações de feitiçaria no interior da comunidade, embora Macfarlane não excluísse (remetendo ao livro, então iminente, de K. Thomas) a legitimidade de “uma pesquisa sobre as bases filosóficas das crenças na feitiçaria e suas relações com as ideias religiosas e científicas da época”.⁹ Na realidade, Macfarlane examinava a idade e o sexo dos acusados de bruxaria, os motivos da acusação, suas relações com os vizinhos e a comunidade de modo geral; porém, quase não se detinha nas coisas em que aqueles homens e mulheres acreditavam, ou declaravam acreditar. Nem mesmo o contato com a antropologia induzia a analisar internamente as crenças das vítimas da perseguição. Essa substancial falta de interesse emerge, de maneira taxativa, em relação aos processos, ricos de descrições do sabá, realizados em Essex em 1645. No célebre livro *The witch-cult in western Europe* (1921), M. Murray sustentara, baseando-se amplamente nesses processos, que o sabá (*ritual witchcraft*), diversamente dos malefícios comuns (*operative witchcraft*), era a cerimônia central de um culto organizado, relacionado à religião pré-cristã de fertilidade difundida em toda a Europa. Macfarlane objetava: 1) que a autora, Murray, lera em chave equivocada as confissões dos imputados nos processos de feitiçaria, vendo como transcrições de eventos reais o que seriam crenças; 2) que a documentação de Essex não fornece nenhuma prova da existência de um culto organizado como o descrito por Murray. De modo geral, concluía Macfarlane, “o quadro do culto de bruxaria” traçado por Murray “parece excessivamente refinado e articulado [*sophisticated and articulate*] para a sociedade de que nos estamos ocupando”.¹⁰

Esta última afirmação reiterava, de maneira mais nuançada, a superioridade cultural sobre os acusados de feitiçaria expressa por Trevor-Roper. A primeira (e justa) objeção dirigida a Murray permitiria a Macfarlane decifrar, nas descrições do

sabá feitas pelos imputados nos processos de 1645, um documento de *crenças* complexas, inseridas num contexto simbólico a ser reconstruído. Mas crenças de quem? Dos acusados? Dos juízes? De ambos? É impossível dar uma resposta *a priori*: os acusados não foram submetidos à tortura, mas por certo sofreram dos juízes forte pressão cultural e psicológica. Segundo Macfarlane, esses processos foram “excepcionais”, “anormais”, repletos de elementos “estranhos”, “bizarros”, atribuíveis à “influência (sobre os juízes, é óbvio) de ideias provenientes do continente”.¹¹ Trata-se de hipótese mais que verossímil, dada a raridade de testemunhos sobre o sabá na Inglaterra — embora disso não resulte necessariamente que todos os detalhes referidos pelos acusados tivessem sido sugeridos pelos juízes. Em todo o caso, num livro que desde o subtítulo se apresenta como pesquisa “regional e comparada”, poderíamos esperar a essa altura um confronto analítico das descrições do sabá recorrentes nesses processos de Essex com aquelas contidas nos tratados de demonologia e nos processos da Europa continental. Mas a comparação, à qual Macfarlane dedicava uma seção inteira do livro, era feita apenas com dados extraeuropeus, sobretudo africanos. Não fica claro como um confronto com a feitiçaria dos azandes, por exemplo, poderia substituir, nesse caso, uma comparação com a europeia; afinal, a presumível influência das doutrinas demonológicas continentais coincidiu, como indicava o próprio Macfarlane, com uma elevação brusca no número de processos e condenações por feitiçaria em Essex.¹² De qualquer modo, os detalhes “estranhos” ou “bizarros” referidos pelos acusados nos processos de 1645 eram considerados “anomalias”, curiosidades desprezíveis para quem se colocasse numa perspectiva de fato científica.

5. O direcionamento e os limites da pesquisa de Macfarlane são típicos de uma historiografia muito influenciada pelo funcionalismo antropológico e, por isso, substancialmente não interessada — até há bem pouco — na dimensão simbólica das crenças.¹³ Também a sólida pesquisa de K. Thomas,

Religion and the decline of magic [Religião e o declínio da magia] (1971), não se afasta, no fundo, dessa tendência. Uma vez mais, a discussão, ou a falta de discussão, de determinados aspectos da bruxaria — em primeiro lugar, o sabá — acaba sendo reveladora.

Sobre a crença na feitiçaria na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, Thomas reuniu, como sobre os outros fenômenos por ele trabalhados, uma documentação vastíssima. Examinou-a de três pontos de vista: *a*) psicológico (“explicação [...] dos motivos dos participantes no drama das acusações da feitiçaria”); *b*) sociológico (“análise [...] da situação em que as acusações costumavam ser feitas”); *c*) intelectual (“explicação [...] das concepções que as tornavam plausíveis”).¹⁴ Como se vê, falta nessa lista um exame do significado que as crenças na feitiçaria tinham não para as vítimas dos malefícios, para os acusadores e para os juízes, mas para os acusados. Nas confissões deles (quando confessavam), deparemos muitas vezes com uma riqueza simbólica que não parece redutível às necessidades psicológicas de tranquilização, às tensões entre vizinhos ou às ideias gerais sobre a causalidade difundidas na Inglaterra de então. É claro que, quanto mais as confissões coincidiam com as doutrinas dos demonólogos do continente, mais se torna provável (observa Thomas) que fossem solicitadas pelos juízes. Logo depois, porém, ele mesmo reconhece que às vezes se encontram nos processos elementos demasiado extravagantes (*unconventional*) para ser atribuídos à sugestão.¹⁵ Será que uma análise sistemática desses elementos não teria lançado alguma luz sobre as crenças na bruxaria por parte dos feitiçeiros e bruxas (reais ou imaginários)?

Uma crítica cerrada ao reducionismo psicológico e ao funcionalismo sociológico de *Religion and the decline of magic* foi formulada por H. Geertz.¹⁶ Ao responder, Thomas admitiu ter sido menos sensível do que deveria “aos significados simbólicos e poéticos dos ritos mágicos” (objeção análoga, em certo sentido, já lhe fora dirigida também por E. P. Thompson),¹⁷ observando, como uma espécie de desculpa, que os historiadores têm

certa familiaridade com a noção de “estruturas sociais profundas” mas estão muito menos habituados a questionar as “estruturas mentais invisíveis, sobretudo quando estas se referem a sistemas de pensamento rudimentares, mal documentados, expressos apenas de maneira fragmentária”. Acrescentou: “Num nível menos inacessível, todavia, reconheço que é preciso atribuir mais justiça ao simbolismo da magia popular. A mitologia da feitiçaria — o voo noturno, a escuridão, a metamorfose em animais, a sexualidade feminina — nos diz algo sobre os critérios de valor das sociedades que nela acreditavam, os limites que pretendiam manter, o comportamento dos instintos que imaginavam dever reprimir [...]”.¹⁸

Com essas palavras, Thomas indicou, sob o impulso das críticas de Geertz, uma via para superar a imagem demasiado funcionalista da bruxaria proposta em *Religion and the decline of magic*.¹⁹ É significativo que sua escolha tenha recaído sobre o sabá. Igualmente significativo é o fato de ter sido descartada de maneira tácita a possibilidade de, pelo menos em parte, alcançar por meio do sabá as “estruturas mentais invisíveis” da magia popular. Sem dúvida, o sabá é revelador — mas revelador de um estrato cultural “menos inacessível”: o da sociedade circunstante. Por intermédio do simbolismo do sabá, essa sociedade formulava em negativo os próprios valores. A escuridão que envolvia os encontros das bruxas e feitiçeiros exprimia uma exaltação da luz; a explosão da sexualidade feminina nas orgias diabólicas, uma exortação à castidade; as metamorfoses animais, uma fronteira claramente traçada entre o animal e o humano.

Essa interpretação do sabá em termos de reviravolta simbólica é, sem dúvida, plausível;²⁰ todavia, conforme admitido pelo próprio Thomas, tal interpretação ocorre em nível relativamente superficial. É fácil, mas um tanto apriorístico, sustentar que a visão do mundo expressa pela magia popular não podia ser comparada, em termos de coerência, à dos teólogos;²¹ na realidade, o fundo das confissões de bruxas e feitiçeiros permanece envolto em trevas.