

A SUPERSTIÇÃO E A MAGIA NA RELIGIÃO CRISTÃ DA IDADE MÉDIA

Azzurra Rinaldi

RESUMO: O alcance deste trabalho é dar uma visão geral do período de conversão dos pagãos em cristãos. Portanto, o que se quer mostrar é como os cultos populares se tornaram, em contato com a religião cristã, superstições. No mesmo tempo, quer-se demonstrar como é que o folclore pagão entrou a fazer parte da religião monoteísta mediante uma alteração daquelas características que maiormente diferenciavam estas duas religiões, ou seja, a passagem de ritos, figuras míticas e numes em superstições e criaturas demoníacas.

PALAVRAS-CHAVE: Magia, Superstição, Religião, Paganismo, Cristianismo.

ABSTRACT: The reach of this work is to give an overview about the period of the conversion period of the pagans into Christians. What we want to show is how popular cults became, in contact with the Christian religion, superstitions. At the same time, we want to demonstrate how the pagan folklore became part of the monotheist religion through a modification of those features that most keenly differentiated this two religions, namely the passage of rites, mythical figures and gods in superstitions and demonic creatures.

KEYWORDS: Magic, Superstition, Religion, Paganism, Christianity.

A Idade Média é um período que convencionalmente está colocado entre o V e o XV século. Contrariamente ao que se pensa esta época é rica de mutações de caráter político-geográfico, cultural, social e económico. É uma idade de encontros e contaminações entre diferentes culturas, um caldeirão de experiências contrastantes chamado por Giovanni Tobacco “Idade da experimentação” (cit. Montanari, 2002: 276).

É importante afirmar que na Idade Média não havia uma demarcação definida entre o natural e o sobrenatural, portanto crenças mágicas e vida quotidiana estão estreitamente ligadas (Buescu, 1990: 25). A magia é um fator fundamental que foi, ao longo dos anos que compõem o período medieval, enormemente combatida pelos cristãos.

As primeiras comunidades cristãs nasceram em torno aos séculos I e III e apenas a partir do século IV esta tornou-se religião oficial do Império Romano. Inicialmente quem aderiu a este novo tipo de religião salvífica foram os aristocráticos, só depois da queda do império, sentiu-se a necessidade de estender o cristianismo também às classes iletradas e sobretudo fazer chegar a palavra de

Deus nas campanhas, onde viviam as pessoas que tinham uma espiritualidade completamente diferente, constituída por cultos relativos às almas e aos espíritos da natureza e às divindades menos perfeitas em respeito ao único Deus. A etapa da história que tem a ver com a conversão das populações barbaras é caracterizada por uma relação de intercâmbio entre as diferentes culturas (Tabacco cit. por Montanari, 2002: 14).

O processo de cristianização não foi linear nem do ponto de vista temporal, nem espacial, e seguiu dois caminhos: institucional e monástico. A primeira escolha de conversão era inerente ao espaço urbano e dominado pelas estruturas eclesiásticas de tipo aristocráticas. O segundo rumo foi o principal responsável para a conversão das zonas rurais, longe das cidades. A escolha monástica foi interpretada como um intercâmbio entre diferentes culturas (Montanari, 2002: 11-14).

Na conversão não existiam apenas dois tipos de religião, estes correspondiam a dois níveis distintos de cultura: uma dominante, a eclesiástica, erudita e uma popular, pagã, das classes baixas. Le Goff (1998: 79) afirma que neste intercâmbio de culturas a erudita escolheu traços e peculiaridades para constituir o próprio património. Esta relação explica a criação de uma cultura “outra” e diferente da originária.

Segundo Montanari (2002: 16) um dos aspetos mais significativos da atividade missionária foi a conversão dos bárbaros. A tática utilizada para a conversão dos pagãos era começar pelas classes altas, em particular para que detenia o poder régio, assim que o novo convertido pudesse ser um exemplo para toda a população. Os reis bárbaros possuíam o poder de se interpor entre o povo e os numes e da esta mediação dependia o bem-estar da sociedade (Duby, 1977: 16). Portanto, se o soberano mudar de religião a consequência seria uma conversão geral do inteiro povo que governava. Na altura do século XI a figura do rei era considerada sagrada, ele é um taumaturgo, ou seja, capaz de fazer milagres, mas não é santo. O soberano torna-se santo por causa da cerimónia religiosa durante a coroação. A ideia de santidade do rei depende da evolução do conceito de santidade. Em torno ao milénio a santidade é uma peculiaridade caracterizante daqueles chefes que conseguem converter os próprios súditos ao cristianismo. Uns exemplos de santidade alcançada nesta maneira são os reis escandinavos Haroldo

II da Dinamarca (936-986), Olavo I da Noruega (995-1000), Olavo da Suécia (995-1022) e Santo Estêvão da Hungria (997-1038) (Le Goff, 2012: 47-50).

Relativamente ao primeiro período, é possível afirmar, também segundo as palavras de Aaron Gourevitch (1996: 16), que no século IV há uma clericalização da produção literária e apenas a partir do século VI é que a igreja começou a elaborar uma nova política cultural: a evangelização das campanhas, isto é, uma aculturação das zonas não alfabetizadas. Em 529 o Concílio de Vaison estabelece que o clero secular ensine as leituras dos textos sagrados para criar uma sociedade conscientemente cristã (Montanari, 2002: 89-92). Mas o paganismo tinha um conceito completamente diferente da divindade e também do bem e do mal, conceito não adequadamente delineado na religião popular. Nasceu um certo antagonismo por parte dos padres que, tendo eles um poder social mais elevado, conseguiram tornar os cultos populares em superstição.

São importantes, nessa fase, os conceitos de escrita e verdade. Cassiodoro (490-581), no prefácio à obra *Exposition psalorum*, afirma que Deus criou o mundo segundo regras perfeitas, inspirou os homens sábios para que, através de um método racional, a escrita possa ser utilizada para decodificar a Verdade. As religiões pagãs não utilizavam a escrita, mas sim a oralidade e portanto o conceito de verdade não estava cumprido, e o fato da população ter muitas divindades para cada fenómeno natural, implicava uma certa conflitualidade entre os mesmos numes (D'Onofrio, 2011: 70), levando-os a uma imperfeição mais perto dos homens do que dos seres divinos. Assim os cristãos, através o uso da escrita, símbolo de permanência e imutabilidade, começaram a combater os falsos ídolos e a identificá-los como crenças supersticiosas.

Schmitt (1997: 9-10) explica que no início o termo “superstição” significava “estar acima de”, esse derivava do latim *superstizio*, ou seja *super stare*. Quando, com o tempo, a palavra passou a ser utilizada segundo o sentido de “inútil”, isso é, inerente ao *super-institutus* latino. Portanto, o paganismo assimilou-se a este conceito de inutilidade e tomou um sentido negativo de falsidade.

O primeiro Mandamento da Lei de Deus afirma que o altíssimo é único e não é possível adorar outras divindades, assim os espíritos pagãos vinham a ter uma conotação prejudicial. Segundo Schmitt (1997: 14-18), o diabo é uma representação relativamente tardia na Idade Média, ou seja, nos livros mais antigos da Bíblia, não

existe uma representação particular do senhor das trevas, e, afirma, que até Javé tem umas características violenta para melhor demonstrar a sua onipotência. A repressão dos cultos folclóricos traduziu-se em uma obsessão dos demónios que caracterizou a Idade Média. De acordo com Bethencourt (1987: 20), a concepção do mundo era dividida em três partes: superior, onde estavam as forças do Bem, Deus, os anjos e os santos; inferior em que ficavam os demónios e as forças do Mal, e um mundo intermédio, o terreno, que surge como palco de disputa entre as forças do mal e do bem, impondo ao homem uma vida constantemente ameaçada. Neste último estavam dois tipos de mediadores que agiam pelo bem ou pelo mal: os padres funcionavam como agentes divinos na Terra e os mágicos estavam ao lado do demónio.

O cristianismo não se limitou a sobrepor-se aos mitos pagãos, mas produziu novos mitos, como o culto dos santos (Novacco, 1976: 6). Os santos eram pessoas de traços divinos que se situavam num patamar mais perto da população e das antigas divindades do que o onipotente Deus, que ficava demasiado longe da cultura popular e das pessoas para ser completamente aceite e compreendido pelo povo iletrado. Por isso, os santos conseguiam ter uma maior influência no povo e encontraram um enorme sucesso de culto.

As hagiografias e os textos de milagres eram utilizados para penetrar nas estruturas mentais do público analfabeto (Gourevitch, 1996: 28). Uma particularidade deste tipo de literatura é a representação da vida cotidiana do povo camponês. Por exemplo, Gourevitch (1996: 44) cita Cesário de Arles (c.470-543): “Ocorre cultivar a nossa alma como cultivamos os campos”. As vidas dos santos devem ser vistas como um dos principais instrumentos de cristianização, que, apesar das imagens que vinham da vida dos campos, possuíam uma estrutura narrativa muito parecida com a do conto mágico (Bethencourt, 1987: 257). De facto, as lendas e contos populares têm nas hagiografias um papel fundamental, no entanto que os mágicos aprendiam técnicas ou eram mesmo ajudados por aquelas criaturas fantásticas que faziam parte da cultura folclórica; o poder dos santos vinha de Deus, mas apareciam criaturas mitológicas-mágicas como dragões e outros animais fabulosos (Bethencourt, 1987: 121). Esta sobreposição de magia com os milagres causou, como é óbvio, uma certa confusão aos olhos do povo. Por exemplo, durante o período de conversão dos anglo-saxónicos, o rei Etelberto de Kent (560-616) achava

que os missionários eram mágicos e até os clérigos não conseguiam separar a magia (considerada demoníaca) do milagre (Gourevitch, 1996, 102-106). O maravilhoso das hagiografias e o maravilhoso dos contos populares estavam muito perto um do outro e por isso não é fácil distinguir os dois tiposⁱⁱ. Tentar diferenciar as peculiaridades mágicas daquelas religiosas foi um problema debatido a partir do século XII (Bethencourt, 1987: 102, 121).

Santos e mágicos parecem ter as mesmas características sobretudo no que respeita à cura das doenças. Schmitt (1997: 54) confirma que Rabano Mauro (ca.780-856), Burcardo de Worms (ca.950/965-1025), Ivo de Chartres (1040-1115) e o jurista Graciano (ca.1075/80-ca.1145/1147) achavam, cada um influenciado pelas ideias originais de Santo Agostinho (354-430), que os mágicos conseguiam salvar as pessoas não porque soubessem utilizar as artes da ervanária ou da medicina ou mesmo terem poderes curativos. Se eles conseguem curar é apenas porque Deus é que quer, ou seja os mágicos têm poderes apenas por vontade divina, assim como o demónio só age por essa vontade superior. Rabano Mauro na obra *De universo* indica as superstições como algo de perigoso, mas não sugere nenhuma forma de repressão, senão apenas cautela e vigilância e um forte empenho pastoral (Centini, 2003: 7).

Com a religião cristã e essa atividade de escrita e contos de vidas dos santos o paganismo evoluiu e abriu-se ao culto dos santos e das relíquias, substituindo os velhos ídolos por estes mais recentes e sobretudo não considerados malignos. O culto dos santos acabou por se tornar quase uma competição entre as diferentes cidades sobre quem tinha o melhor santo, cada um tinha uma ou uma outra especialização benéfica, por exemplo Santa Lúcia de Siracusa é a padroeira de quem tem problemas de visão. O fiel rezava ao santo para ele resolver uma situação complicada e se o santo resolvesse o problema o adepto entregava à imagem um ex-votoⁱⁱⁱ. Havia casos em que o canonizado não cumpria os pedidos as orações e, por isso, o crente fazia rituais contra o santo, chamados de “humilhação dos santos”, ou seja profanar as relíquias dos santos “negligentes” para estabilizar outra vez a justiça (Gourevitch, 1996: 90). O culto das relíquias foi algo que escapou ao controlo dos padres, que a certa altura, tinham medo que este pudesse levar a uma renascença da cultura pagã (Gourevitch, 1996: 86-88). Acreditava-se que o Espírito Santo encontrava o seu templo no corpo dos santos, por isso uma vez defunto, o

corpo tomava um inestimável valor para o fiel. Um pedaço de osso ou de veste era algo de precioso que levou também à especulação, que apesar do ganho económico das falsas relíquias, atribuía-lhes poderes mágicos. O culto das relíquias era algo que aconteceu naturalmente e muito perto dos cultos dos mortos - conservar as cinzas do falecido para que sempre esteja ao nosso lado. É também importante afirmar que tal veneração não é apenas cristã, mas também pertence a outras religiões, como ao islamismo que guarda na mesquita de El Jazzar em Akko (Israel) alguns pêlos da barba de Maomé (Aquino, *O culto das relíquias parte 1*, <http://cleofas.com.br/o-culto-das-reliquias-parte-1/>, consultado 24-10-2014).

Os santos agiam como intermediários divinos para ajudar nos problemas quotidianos: intempéries, doenças e assim por diante. Ou seja eles substituíram exatamente as divindades e espíritos que no paganismo eram rezados para resolver determinados situações.

As hagiografias ajudavam a criar uma imagem mais realística dos santos, tanto que, na Idade Média, espalhou-se a moda dos “falsos santos”: os padres tinham de lutar contra um movimento de novos santos e distinguir os verdadeiros dos falsos. Nasceram regras sobre como é que devia ser um santo e sobre coisa fosse considerado ou não um milagre. Automaticamente todos os excluídos entravam a fazer parte do mundo demoníaco ou classificados como heréticos. A criação dos “falsos santos” demonstra a fragilidade do cristianismo no pensamento popular que ainda continuava a ser ligado ao carácter pagão (Gourevitch, 1996: 140).

Apesar dos santos, teve uma influência fundamental a ritualidade dos ritos pagãos, as imagens, os espaços, tudo o que fazia parte da cultura folclórica foi assimilado pela religião monoteísta, organizado e reelaborado na fase de cristianização (Le Goff, 1998: 95). Mudaram as estruturas de pensamento, foi-se criando uma bipolaridade entre o bem e o mal, um paraíso e um inferno (apenas no final do século XII que começou a ser definido um purgatório^{iv}), uma consciência do que era justo ou errado. Neste contexto os velhos ritos religiosos/ mágicos pagãos foram considerados malignos.

De facto, como afirma Kierckhefer (1992: 46), o conflito principal entre cristãos e pagãos era a visão da magia que cada grupo tinha. Para os pagãos magia e religião não eram bem distintas, até porque, os humanos para fazer da magia precisavam da ajuda dos deuses. Pelo contrário os cristãos apenas acreditavam que

a magia era uma tarefa dos demónios, mas não a deixaram de praticar, mesmo que secretamente.

Existiam muitos ritos mágicos, uns deles tinham a ver com a leitura do futuro e com a medicina. Para os cristãos as duas eram consideradas perigosas, mas até Santo Agostinho na *Cidade de Deus* afirmou que a magia utilizada para curar as doenças não era maldosa, porque efetivamente existam ervas que ajudavam no processo de cura, e chamou este tipo de magia de natural.

A leitura do futuro, que sempre foi uma preocupação das várias culturas, foi considerada mesmo uma obra do demónio por parte dos cristãos, porque apenas Deus podia ver o que estava para além do presente. A única maneira para conseguir a previdência era o sonho. Como aconteceu a D. Afonso Henriques (ca. 1109-1185) o dia anterior à batalha de Ourique (25 Julho 1139) que o rei teve a visão do cristo como anjo-custódio de Portugal que lhe comunicou a vitória contra os mouros. Obviamente nem todos os sonhos eram considerados sagrados ou capazes de revelar o futuro, muitos deles, pelo contrário, eram vistos como demoníacos. Até porque só recentemente, graças à psicanálise, que conseguimos interpretar os sonhos e ter uma ideia do que esses pretendem revelar, do incôscio e das nossas turbas. Os sonhos eram vistos como fantasmas e estavam no centro das superstições existiam dois tipos de sonhos o *somnium* e o *phantasma*. O primeiro era uma visão querida por Deus, no entanto o *phantasma* é a ilusão demoníaca, sobretudo para aqueles relativos ao sexo. Estes últimos afligiam também os padres e os santos como engano por parte do inimigo, o senhor das trevas (Schmitt, 1997: 100).

Santo Agostinho acreditava mais em sonhos que nasciam da condição humana e que apenas poucos eram guiados pelo demónio e ainda menos pelos anjos, e definia estas imagens como algo de maravilhoso (Le Goff, 1998: 186). Mas apesar da exceção deste santo, a maioria dos padres da Idade Média achava que se um sonho pudesse ter a possibilidade de realizar-se, isso era de considerar uma visão demoníaca, mesmo porque o futuro era visível só por Deus e apenas Ele o conhecia. No entanto neste tipo de sonhos os demónios podiam enganar o humano, sem que o encantamento se tornasse realidade. Segundo Santo Agostinho, o Omnipotente é situado em um espaço atemporal e imutável, por isto, o tempo não existe se não apenas como uma *distensio animi*, ou seja, uma extensão da alma. De

facto o filósofo e santo via o “tempo” dividido em três fases: o passado como não existente; o futuro como esperança e o presente como intuição. Segundo este pensamento Deus vivia num eterno presente e sem relações com o tempo (De Crescenzo, 2002: 24). Portanto tentar adivinhar o futuro é uma tarefa que não tinha sentido, enquanto o futuro não é categorizável como tempo. Para além disso, tentar ver o futuro significava, em qualquer maneira, substituir-se à providência divina (Gourevitch, 1996: 183).

O sonho e estas visões não eram a única maneira de ver o futuro, havia outros meios mágicos, e por isso demoníacos, utilizados para a previdência, como a leitura dos voos das aves, das estrelas e dos planetas. Já na Antiguidade, estas práticas eram efetuadas e não correspondiam a nada de negativo. A figura do adivinho era fundamental para conhecer o êxito de uma batalha, por exemplo. E assim a figura do adivinho continuou a existir, ainda que não fosse propriamente uma personagem querida ao clero. Mas, no entanto, muitos daqueles que faziam parte da elite eclesiástica destinavam os próprios estudos às artes divinatórias, como demonstram as cantigas galego-portuguesas de escarnio e maldizer. Na *Crónica de Dom Afonso IV* de Rui de Pina (1440-1520) aparece o judeu “fizico, & Astrologo” (Pina, 1936: 21), quem vai resolver o mistério de porque não consegue a rainha dar à luz o Infante herdeiro, Dom Pedro I (1320-1367).

Os textos, que em princípio parecem de base religiosa, têm personagens e atitudes escondidas que são relativos ao mundo mágico pagão. Na literatura portuguesa é possível mencionar a *Demanda do Santo Graal*^{vi}, em que está presente uma mistura perfeita de religião cristã e folclore. Mais no específico sobre a personagem do adivinho, este texto reserva uma rica série de aparições de velhas mulheres que ajudam os cavaleiros. Segundo a maioria das interpretações essas são fadas^{vi} que conseguem prever o futuro dos heróis.

Adivinhar era uma tarefa que tinha várias metodologias e especializações. Schmitt (1997: 90) indica os *haurispices* que examinavam as carnes do gado, os mais conhecidos *auspices* que olhavam para o voo das aves, os *genethliaci* ou *mathematici* que conseguiam estabelecer o destino dos indivíduos baseando-se na conjunção astral no dia no nascimento e os *pythonissae* ou *astrologi* que liam os astros.

O estereótipo da Idade Média quer que esse período seja caracterizado por uma caça às bruxas, um profundo catolicismo, medo do demónio e consequentemente do pecado. Em realidade tudo isso é apenas um fator tardo-medieval. A Igreja não condenava estas práticas até o século XIII, altura em que o pecado já não era considerado uma fatalidade, enquanto o pecador escolhe conscientemente de se submeter ao demónio. Este conceito valia sobretudo para os mágicos e as bruxas, os quais tinham feito um pacto com o diabo (Schmitt, 1997: 117). De acordo com Franco Cardini (1996: 11) as perseguições começaram no século XIV, período em que a Igreja se encontra numa situação de crise devida às várias correntes heréticas que surgiram e às grandes dificuldades causadas pelas doenças, como a Peste Negra, em 1348, e pelas carestias. Neste patamar era urgente encontrar um bode expiatório sobre o qual fosse possível focar as frustrações da comunidade: a bruxa foi o alvo escolhido (Bethencourt, 1987: 27).

Ocorria encontrar um bode expiatório para todas estas epidemias e assim castigaram-se as pessoas mais pertas do demónio: as bruxas e os judeus, que nessa altura foram seriamente massacrados. O historiador Klaus Bergdolt (2002: 227) fala do maior extermínio dos judeus depois da *Shoah* de Hitler.

Isso não significa que as bruxas nos tempos anteriores eram vistas positivamente, mas aceitavam-se, também porque, muitas vezes pensava-se que eram simplesmente mulheres loucas que imaginavam de ter relações com o demónio. A bruxaria sempre existiu, Umberto Eco (2007: 203) refere que já no Código de Hamurabi (II Milénio A.C.) e na Bíblia aparece esta figura. Assim como na literatura grega e latina a bruxa aparece frequentemente e podia ser benéfica e portanto aceite na sociedade, ou maléfica e punida com a morte. Com o Cristianismo, a bruxa passa a ter exclusivamente conotações negativas e ligada ao demónio. Na alta Idade Média a bruxaria teve a ver com a noção de *maleficium* (normalmente tratava-se de mau-olhado). As maldições serviam para explicar todas as formas de calamidade biológicas e naturais, sobretudo as devidas à impotência sexual (Schmitt, 1997: 162).

Existem muitos tipos de bruxas, que se diferenciam na base da magia que conseguem efetuar^{vii}. A imagem da mágica voante foi associada às deusas da noite, Diana e Hécate. A primeira aparecia seguida na floresta pelos cães, a segunda aparecia voando à luz da lua seguidas pelas almas dos mortos (Chevalier, 2011:

103, 400). Nessa procissão muitas mulheres juntavam-se porque acreditavam que esta prática levasse à boa sorte. Esta figuração está presente também na lenda da divindade germânica de Holda, a qual se aproxima de Artemis^{viii} da mitologia grega. Ela, como as duas primeiras deusas acima referidas, caçava à noite com Odim^{ix}. O facto de as almas seguirem as divindades foi causa da transfiguração dessas deusas pagãs em imagens do demónio e as mulheres que as seguiam em bruxas (Verdon, 2000: 85-89).

O modelo da bruxa cristalizou-se: mulher, normalmente com mais de 55 anos, de condição económica modesta, que vivia isolada e que não possuía um comportamento social correto (Paiva, 1992: 184). Umberto Eco (2007: 212) afirma também que muitas mulheres que foram condenadas não tiveram culpa nenhuma, senão a de ser feias.

A motivação do porque foram escolhidas as mulheres como bode expiatório - além do forte machismo vigente na época - vem do pecado original. Acreditava-se que as mulheres eram mais propensas ao pecado e mais suscetíveis ao charme do demónio (Baroja, 1971: 104). A mulher instiga ao mal enquanto, sobretudo as damas, vivia de frivolidade, utilizando cosméticos e modificando o próprio aspecto físico, dando desprezo ao Senhor que a plasmou (Duby, 2011: 7). O desprezo contra as bruxas fortificou-se ainda graças a publicação do tratado sobre as caças às bruxas *Malleus Maleficarum – O martelo das bruxas/ das feiticeiras*^x - (1486) dos frades dominicanos Jacob Sprenger, Heinrich Institor Kramer (Kieckhefer, 1992: 210). O fim das perseguições só chegou no XVIII – o Século das Luzes (Baroja, 1971: 291).

Entre o 1320-1420 na Europa escreveram-se um grande número de tratados sobre a bruxaria e muitas crenças como a do voo, metamorfose e do saba cristalizaram-se entrando a fazer parte da cultura teológica e jurídica da altura. A gravidade dos pecados relativos à magia não foram punidos simplesmente com um período de penitência: os rogos começaram a surgir para todos os indivíduos que praticavam, ou que eram suspeitos de praticar, artes mágicas. (Centini, 2003: 15-16)

Testemunhos literários levam a pensar que, não obstante as caracterizações negativas da magia e positiva da religião, continuava a não existir uma separação marcada entre os dois fatores. Por exemplo, em algumas cantigas de milagre de Afonso X a Virgem porta-se como uma “bruxa”, o seja, como uma personagem

negativa e vindicativa. Como na cantiga nº 318 em que a Virgem está em cólera porque um clérigo de Toledo rouba a prata da igreja e como punição ela cega-o, numa maneira tão grave que nem o médico chegado de Montpellier^{xi} consegue guari-lo (Baubeta, 1995: 24). Uma vingança bem longe do perdão cristão ou da muito comum penitência de quarenta dias com pão e água^{xii}.

Isso explica que a superstição e a magia tenham continuado na cultura popular e, como explicam Gourevitch e também Le Goff, tanto era a preocupação da igreja de lutar contra os cultos pagãos que estes mesmos acabam por entrar a fazer parte da religião. Criou-se uma hierarquia de demónios, assim como havia dos anjos e das estruturas sociais no mundo terreno. Incmaro de Reims (ca.806-882), por exemplo, diferencia os espíritos malignos em masculinos e femininos, seguindo a tradição de Santo Agostinho e de Isidoro de Sevilha (ca.560-636), chama de *dusii* as criaturas masculinas, como faunos e sátiros entre outros. Os antigos deuses pagãos tornaram-se a pertencer na categoria dos *incubus*, no entanto as deusas e ninfas ficavam no patamar dos *sucubus* (Schmitt, 1997: 60).

A evolução do pensamento cristão e a sua fusão com os ritos pagãos deram origem à figura do demónio e da hierarquia das criaturas malignas. O folclore foi rejeitado, mas no mesmo tempo ficou ao cristianismo como algo mau que devia ser combatido. Essa crença do maligno cristalizou-se e tornou-se parte integrante da religião cristã. Santo Agostinho denegra os deuses pagãos na obra *a Cidade de Deus* demonstrando a influência maléfica que esses tiveram em relação a história de Roma e, no oitavo livro, considera os numes como ativamente responsáveis na tentativa de corrupção do ser humano. Portanto, já nas primeiras fases do cristianismo o diabo era uma figura central que continuava a jogar um papel fundamental na vida terrestre (McGuire, 1976: 20-26).

Cada ritual que não pertencesse ao cristianismo era considerado uma adoração do demónio. E as superstições tinham um significado escatológico e por isso eram punidas, porque aproximavam a fim dos tempos e o advento do Anticristo. Este temor do fim do mundo faz-se sentir mais acerca de 1400, mais do que nos anos por volta do 1000^{xiii} como estamos levados a pensar. Isto porque no século XV a ansiedade que ocorria no que diz respeito a bruxaria era muito mais forte do que nos tempos anteriores e este medo e a constante procura de um bode expiatório contra os desastres e as doenças favoreceu a condenação das superstições

(Schmitt, 1997: 145). Os clérigos iam à procura de tudo o que estava oposto ao ensino de Deus e por isso os vários rituais sobretudo dos campos, onde se concentravam as crenças e os cerimoniais úteis à recolha ou à fertilidade da terra.

O costume mais contrastado foi aquele do sabat. Para os inquisidores estar nas reuniões sabáticas não era apenas uma maneira de cometer ações contra Deus, mas também uma união das bruxas com Satanás, recebendo os poderes maléficos e inferindo contra a humanidade (Centini, 2003: 32-33). Nasceram tratados que descrevem este tipo de ritual de origem judaica, o qual era efetuado na sexta-feira à noite até o sábado. Muitos textos de demonologia da Idade Média designam o saba como “sinagoga das feiticeiras” ou “sinagoga do diabo” (Santos, 2011: 14). Segundo o Dicionário dos Símbolos de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2011: 312) o ritual do sabat é ainda mais anterior do que a cerimónia judaica. Parece que esta festa seja ligada às fases lunares e o sabat era o dia de lua cheia (de *Shabbat*, que significa parar, a lua que para de crescer), ou seja, uma vez por mês^{xiv}. Este ritual festoso começou a ser efetuado nas quatro fases do ciclo lunar. Os clérigos medievais reconheciam no ritual do sabat o aspeto noturno do símbolo do sétimo dia: quando Deus descansa, os demónios mexem-se.

A invocação dos demónios era feita normalmente em um campo, ao ar livre e durante a noite, mas existiam rituais domésticos que serviam de proteção do lar (Bethencourt, 1987: 154). Um deles é o da *Domina Abundia*, ou seja, a senhora da abundância. Os rituais dedicados a esta fada eram feitos para receber prosperidade e consistiam em oferecer, deixando na mesa, algo para que a criatura mágica pudesse comer. Se ela se sentisse bem aceitava e conseguia comer, então oferece proteção e abundância. Mas havia também a crença que recorria à invocação dos defuntos para se assegurar a prosperidade por parte da fada.

Assim que os clérigos tornaram demónios as fadas das abundâncias e acusaram os que prendiam parte a estas cerimónias de ter um pacto com o diabo. (Schmitt, 1997: 145-160)

Outras importantes superstições pagãs que entraram a fazer parte da religião cristã foram aquelas relativas à morte. Segundo José Mattoso (1995: 7) o culto dos antepassados era importante, porque mediante a chamada dos espíritos dos defuntos pedia-se proteção. A igreja não impediu o contato com as almas do defunto, apesar de ter uma relação benéfica, ou seja, aquela que não perturbasse o

sono do defunto. Relativamente à Península Ibérica dos séculos IV a VIII, um método, chamado “economia do Dom”, servia para receber proteção de uma alma no além sob pagamento: de três soldos de ouro para qualquer pessoa até trezentos soldos para os homicidas que mataram indivíduos de idade entre os 20 e 50 anos (Bastos, 1995: 50-51). Portanto, as superstições relativas aos mortos não pertenciam apenas aos cultos pagãos, mas também ao cristianismo. Isto é devido ao fator de miscigenação das crenças. Com a religião cristã os rituais populares continuaram. Em princípio isto fez com que a atividade clerical lutasse contra esses ritos, mas no final a luta focalizou-se nas práticas inaturais e que tinham a ver com a magia e houve uma recuperação de concepções folclóricas que se tornaram sagradas (Mattoso, 1995: 83-84). As *benedictiones*, as orações fúnebres, têm muitas referências aos “diabos”, às “podestades aéreas”, aos “demónios”, aos “anjos aterrorizadores” e aos “princípio das trevas”, para assim invocar os anjos e ajudar a alma na passagem. (Mattoso, 1995: 69)

Os pagãos acreditavam que a via da alma para ir para o Além era cheia de perigos e monstros e por isso rezavam-se os deuses para que ajudassem na passagem. Esta ideia ficou também no pensamento cristão só com as devidas mudanças, ou seja, na ajuda do caminho da alma estavam os anjos. Mattoso (1995: 61) refere que em realidade as figuras folclóricas que obstaculizavam a chegada no além da alma não eram nem positivas nem negativa, estes comportavam-se de consequência na base do comportamento que o defunto manteve em vida.

O que se pode concluir é o seguinte: a religião cristã durante os séculos foi-se modificando. A tentativa de repressão dos cultos pagãos, dos rituais chegou a uma adaptação e uma incorporação de uns rituais do folclore nas próprias estruturas, na maioria das vezes as representações de caráter popular foram colocadas no espaço reservado ao maligno. O culto dos santos e das relíquias foram os únicos que, na evolução da religião cristã, conseguiram entrar no lado do bem. As técnicas de cativação à religião cristã ficaram, ou seja a assimilação das criaturas pagã em demónios e a criação de intermediários entre Deus e o mundo terrestre constituem as bases do pensamento do catolicismo^{xv}.

De fato a tendência dos clérigos era assustar os pagãos para o uso das práticas que tinham, mas no mesmo tempo tiveram de aproximá-los à nova doutrina tentando fazer-lhes compreender o mais possível sobre a Verdade. A introdução do

culto dos santos foi uma escolha quase obrigatória que encontrou um grande sucesso acerca dos fiéis que estavam habituados a um tipo de crença politeísta.

Do outro lado, a figura do maligno em relação com a bruxa e as perseguições durante a tarde Idade Média tiveram um grande impacto ao nível cultural que ainda hoje continua a existir. A figura da feiticeira feia e má, a ideia de mau-olhado ou a vontade de ver mediante os horóscopos e tarô o que vai acontecer no futuro são algo de cristalizado no nosso pensamento.

REFERÊNCIAS

AQUINO, F. **O culto das relíquias parte 1**. In. <http://cleofas.com.br/o-culto-das-reliquias-parte-1/>, [consultado 24-10-2014]

BAROJA, J. C. **As Bruxas e o seu mundo**. Lisboa: Vega, 1971.

BASTOS, M. do R. “Testemunhos hispânicos sobre o mundo dos mortos nos séculos IV a VII”. In. MATTOSO, J. **O reino dos mortos na Idade Média peninsular**. Lisboa: JSC, 1995.

BAUBETA, P.A.O. De. **Igreja, pecado e sátira social na Idade Média portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

BERGDOLT, K. **La peste nera e la fine del Medioevo**. Casale Monferrato: Piemme, 2002.

BETHENCOURT, F. **O imaginário da magia: feiticeiras, salvadores e nigromantes no século XVI**. Lisboa: Universidade Aberta, 1987.

BUESCU, M.L.C. **Literatura portuguesa medieval**. Lisboa: Universidade Aberta, 1990.

CENTINI, M. **Streghe: storia di una persecuzione**. Valentano: Scipioni, 2003.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dizionario dei simboli** Vol.1-2. Milano: RCS, 1997.

CORRADINI, F. “Magia e Bruxaria na Idade Média e no Renascimento”. In.: **Psicologia**, v.7, n.1/2, p.9-16, 1996.

D'ONOFRIO, G. **Storia del pensiero medievale**, Roma: Città Nuova, 2011.

DE CRESCENZO, L. **Storia della filosofia medievale**. Milano: Mondadori, 2002.

DUBY, G. **L'arte e la società medievale**. Milano: Laterza, 1977.

- DUBY, G. **I peccati delle donne nel Medioevo**. Bari: Laterza, 2011.
- DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 1989.
- ECO, U. **Storia della bruttezza**. Torino: Bompiani, 2007.
- GOUREVITCH, A.J. **La culture populaire ao Moyen Âge “simplices et docti”**. France: Aubier, 1996.
- HALÉVY, M.A. “Contribution à la proto-histoire de la médecine montpelliéraine: Ibn-Zabarra et les relations hispano-languedociennes au XII^e siècle”. In.: FREUNTHAL, G; KOTTEK, S. **Mélanges d’histoire de la médecine hébraïque: études choisies de la revue d’histoire de la médecine hébraïque (1948-1985)**. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- KIECKHEFER, R. **La magia en la Edad Media**. Barcelona: Drakontos, 1992.
- LE GOFF, J. **L’immaginario medievale**. Bari: Laterza, 1998.
- LE GOFF, J. **Eroi e meraviglie del Medioevo**. Bari: Laterza, 2005.
- LE GOFF, J. **Il re medievale**. Firenze-Milano: Giunti, 2012.
- MATTOSO, J. **O reino dos mortos na Idade Média peninsular**. Lisboa: JSC, 1995.
- McGUIRE, B.P. “God-man and the devil in medieval theology and culture”. In.: **Cahiers de l’institut du Moyen-Âge grec et latin**, n.18, p. 18-79, 1976
- MONTANARI, M. **Storia medievale**. Bari: Laterza, 2002.
- NOVACCO, D. **Dei, eroi e cavalieri dell’età medievale**. Roma: Gerardo Corsini, 1976.
- PAIVA, J.P. **Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)**. Coimbra: Minerva, 1992.
- SANTOS, L.G.T. Dos. “Por baixo de toda a folha’ mapeando o agrupamento de bruxas na tradição oral portuguesa”. In. **ACAFA On line**, nº4, 2011 (Disponível in http://www.altotejo.org/acafa/docsn4/Por_baixo_de_toda_a_folha.pdf)
- SCHMITT, J-C. **Medioevo “superstizioso”**. Bari: Laterza, 1997.
- VERDON, J. **La notte nel Medioevo**. Milano: Baldini & Castoldi, 2000.
- ZALESKI, C. Purgatory. In.: **Encycopaedia Britannica**, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/483923/purgatory> [consultado 24/10/2014)]

NOTAS

ⁱ Doutoranda em Literatura de Língua Portuguesa na Universidade de Coimbra, na linha de pesquisa de Investigação e Ensino, Literatura Portuguesa Medieval.

ⁱⁱ Jacques Le Goff (2005: 10) afirma que o maravilhoso compõe um sistema juntamente ao milagroso e o mágico. O milagroso é reservado a Deus que pode lutar contra as leis da natureza, o mágico é sempre visto negativamente e por isso ligado ao demónio, no entanto o maravilhoso é o incompreensível, mas que pertence à ordem da natureza.

ⁱⁱⁱ Através deste costume o devoto agradecia o santo pelo milagre efetuado.

^{iv} A visão de um mundo intermédio entre inferno e paraíso está situada no século XII com a obra *Vision de Tnugdál*. Um lugar de penitência e purificação para as almas dos defuntos, em princípio a purificação espiritual era efetuada mediante o sufrágio físico (Gourevitch, 1996: 237, 252). O purgatório foi-se estabilizando durante os séculos nos concílios de Lion (1274), Ferrara-Florença (1438-45) e Trento (1545-63) (Purgatory, Encycopaedia Britannica, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/483923/purgatory> [consultado 24/10/2014])

^v Tradução pos-vulgata da obra francesa *La Quête du Gral*, a obra em prosa mais importante da Idade Média portuguesa.

^{vi} O termo fada deriva do latim *fatum*, fada com a sabedoria do futuro, por isso, de acordo com a autora Aline Dias da Silveira (2011) as mulheres adivinhas são todas fadas porque elas mantêm uma ligação muito forte com as parcas latinas chamadas também de *tria fata* ou *fatae* e estavam ligadas ao destino dos indivíduos.

^{vii} Há uma diferença entre as duas categorias de mulheres mágicas. O etnógrafo português José Leite de Vasconcelos explica muito bem isso com uma simples frase: “A bruxa nasce, a feiticeira faz-se”. Ou seja, a bruxa é mágica naturalmente, a feiticeira precisa de aprender a magia, com isso afirmam-se diferenças fundamentais no tipo de magias efetuadas, por exemplo, a bruxa conseguia curar sem ervas, no entanto a feiteceiras precisava de poções para os seus alcances. Muito perto da feiticeira, sobretudo no âmbito literário é a alcoviteira, que consegue criar filtros de amor. No teatro de Gil Vicente (1465-1536) esta última personagem é muito presente e no *Auto das Fadas* (1511) até chama a si demónios.

^{viii} Ou seja a Diana.

^{ix} Divinidade principal da religião pagã germânica.

^x Um espécie de manual que descrevia o fenómeno da bruxaria analisando, também as práticas mágicas efetuadas pelas bruxas e quais eram as punições que deviam ser atuadas, sempre tendo em conta os dogmatismos teológicos para lutar contra a feitiçaria. De 1486/87 (primeira edição) até 1669 foram impressas trinta e quatro edições, chegando a trinta e cinco mil cópias (Centini, 2003: 21).

^{xi} Onde fica a mais antiga universidade de medicina que formava excelentes físicos (Halevy, 2003: 103).

^{xii} As penitências esclesiasticas não eram corporais como aquelas laicas, normalmente estas eram ficar por um tempo só se nutrindo com pão e água. O tempo da punição era decidido com base no pecado cometido (Schmitt, 1997:45).

^{xiii} Segundo o medievalista Massimo Montanari (2002: 127) o terror do milénio foi uma elaboração do Renascimento. No espaço europeu ainda não existia um único calendário, ou seja, os sistemas de datação não contavam segundo a era cristã, mas faziam referimento aos papas ou reis e imperadores. De acordo com esta teoria apenas a crónica de Sigeberto de Gembloux (VII) posiciona a fim do mundo no ano 1000.

^{xiv} Isto implica a ligação da fertilidade da mulher com os movimentos lunares. O dia do sabá, de lua cheia, indica a menstruação, um momento que ocorria evitar e exorcizar. Neste sentido, o saba deriva de *sabattu* que significa “mau dia de Ishtar” (Durand, 1989: 78). Ishtar era a deusa dos arcádios, os predecessores dos sumérios, da fertilidade. Os rituais a ela dedicados eram de tipo sexual. Isso explicaria também o medo dos clérigos das órgias demoníacas que ocorriam durante o sabá.

^{xv} Como é dito o catolicismo é a ramificação da religião cristã, juntamente ao credo ortodoxo, que mantém o culto dos santos.