

RAIZES DO HORROR MEDIEVAL AO MALEFÍCIO DEMONÍACO DO FEMININO: ALGUNS CASOS EXEMPLARES

Pedro Carlos Louzada FONSECA*



Mulher vaidosa se olha no espelho e vê o traseiro do diabo, significando a cena uma clara relação metonímica entre o rosto vaidoso da mulher e o escatológico demoníaco. A misoginia aqui atinge o máximo da derrogação ridícula da identidade feminina. Ilustração de 1493 conhecida por *O diabo e a coquete*, de autoria de Albrecht Dürer para o livro *Der Ritter von Turm* [O livro do cavaleiro da torre], de Geoffrey IV de la Tour Landry, escrito originalmente em francês em 1371–1372, para o ensinamento das suas filhas. Disponível em: <<https://www.pinterest.co.uk/pin/8303580538875350>>. Acesso em: 03 jnn. 2018.

- **RESUMO:** Este artigo examina alguns dos mais significativos exemplos que constituem os sintomas do horror medieval ao malefício demoníaco do feminino. Partindo de narrativas míticas e fabulosas de emblemáticas figuras da malignidade feminina da tradição antiga e medieval, tais como as mulheres-serpentes, as górgonas e o basilisco,

* UFG – Universidade Federal de Goiás – Faculdade de Letras – Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística – Goiânia – GO – Brasil. 74690-900 – pfonseca@globo.com.

o artigo traz depoimentos misóginos de santos teólogos da Igreja medieval e de leigos comentadores sobre a natureza monstruosa da mulher, chegando à sua “sagração” demoníaca no final da Idade Média. A hipótese de reflexão dessa conjugação maléfica é a natural disposição dessa categoria do malefício em direção ao deformado e monstruoso. Esse conluio teológico da mulher com o diabólico, aferido na representação da bruxa e da feiticeira medieval, tem as suas propriedades conferidas no *Malleus maleficarum* (O martelo das feiticeiras), um dos mais eficientes manuais inquisitoriais da época examinado em algumas das suas passagens fundamentais pertinentes ao tratamento temático do artigo. Finalmente, o artigo propõe, para além da instrução que poderá proporcionar sobre o assunto, apresentar uma proposta de valor indubitavelmente ético, de combate aos preconceitos, à misoginia, que tão duramente malsãos e perversos, ainda nos dias atuais, atingem as pessoas e a nossa sociedade.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Demonização. Horror medieval. Malignidade feminina.

A visão monstruosa e destruidora do feminino faz parte de ancestrais e clássicas cosmogonias míticas. Foi, entretanto, no período medieval, principalmente para o seu final, que tal visão recrudescer com a agregação de motivos demonológicos. Um exemplo clássico disso é o caso das *Sirenae* (sereias). O bestiário as retratou como monstros híbridos, criaturas mortíferas, metade mulher, metade peixe, as quais, adormecendo os marinheiros com seus melodiosos cantos, atacavam-nos, rasgando-os em pedaços. A moralização referente a esses híbridos femininos qualificava-os como possuidores de belas vozes, que enganavam os ignorantes e incautos, que se deixavam levar por ostentações, prazeres e licenciosidades, fazendo-os perder o seu vigor mental, ficando, assim, à mercê dos ataques do Inimigo (i. e., o Demônio), agenciado pela regência do feminino (WHITE, 1984, p. 134-135).

A partir do século XIII, num período coincidente com o apogeu florescente dos bestiários medievais, a sereia tornou-se o símbolo do amor maléfico. Foi Brunetto Latini, no século XIII, o responsável por essa tradução, misturando duas tradições lendárias, a da sereia-pássaro greco-romana e a da sereia-peixe da tradição celta. Assim como Santo Isidoro de Sevilha, no século VII, Latini chamava as sereias de *meretrix* (meretriz), abrindo vazas para várias elaborações figurativas. Latini dizia que, segundo conta a história, as sereias tinham asas e unhas para representarem o Amor, volátil e ferino; viviam nas águas da volúpia como as meretrizes, tingindo o amor de vergonha e de luxúria. E luxúria, resgatando aqui o arquétipo feminino de ancestrais origens, era considerada feita de umidade, princípio-estado da lubricidade (LATINI, 1951, p. 780).

Se a sereia seduzia pela fatal maviosidade do seu canto, não menos sedutoramente destruidor considerava-se o olhar feminino que, associado à maligna imaginação da mulher, poderia destruir o homem ou mesmo corromper a sua semente fecundante, gerando criaturas monstruosas. A tradição bestiária medieval sub-rep-

ticiamente refere-se ao malefício da mirada feminina ao tratar do basilisco, um híbrido de galo com rabo de serpente capaz de matar um homem simplesmente com o olhar. O componente feminino dessa propriedade do basilisco encontrava-se na figura da serpente, comparsa de Eva no pecado da soberba e do engano.

Tal como as sereias com cauda de peixe, as mulheres-serpentes entraram no imaginário medieval, alimentando a tradição e os contos populares por muitos séculos, a exemplo da conhecida lenda da Melusina. Essa enigmática mulher-serpente, embora não remetesse a referências ao pernicioso feminino, ainda assim explorava o tema dos seus absconditos e temidos segredos da sua natureza sempre associada ao oculto desafiador do *logos* masculino (DONTENVILLE, 1973, p. 221).

Sir John de Mandeville, embora não tenha se referido especificamente a mulheres-serpentes no relato das suas polêmicas viagens no século XIV, fornece um exemplo que, pela reunião de atributos, pode perfeitamente lembrar as famosas *quivres*, ao mencionar a existência, em uma ilha para o Sul, de gente muito maliciosa e de mulheres perigosas que tinham pedras preciosas diante dos olhos. Sua natureza e seu poder maléficis eram tais que, se olhassem com raiva para alguma pessoa, matavam-na somente com o olhar, como faziam os basiliscos (1953, p. 394). É de se supor que, por analogia com o olhar maléfico dos dragões (serpentes) orientais que tinham pedras na cabeça, as mulheres dessas bandas, relatadas por Mandeville, recebessem também desses dragões a mesma propriedade mortífera do olhar de fogo dos basiliscos.

Sintonizando o tão decantado aspecto da incontinência feminina para o libidinoso – primordialmente representada, na tradição judaico-cristã, por Eva na sua suspeitosa relação com a serpente do Mal –, monstros com tronco humano, como a Melusina e muitos outros da tradição clássica (esfinge, centauro, sereia, sátiro), foram considerados símbolos de uma sexualidade forte e primitiva, geralmente maléfica.

Em *La salade*, de Antoine de la Sale, nos séculos XIV-XV, o tema da mulher-serpente é retomado na história de um cavaleiro alemão em visita ao paraíso da rainha Sibila. Preocupava-se o cavaleiro com o fato de que toda sexta-feira, depois da meia-noite, sua companheira se ausentava para ficar, juntamente com todas as moças do lugar, às ordens da rainha, em quartos e em outros sítios, transformadas em cobras e em serpentes. Só depois da meia-noite do sábado voltavam a seu estado normal, indo ter com os seus companheiros, parecendo mais belas e atraentes do que nunca (SALE, 1935, p. 97). Se, originalmente, a lenda de Melusina não trazia conotações maléficas mais expressas, todavia, em *La salade* – escrito no século XV, época em que a caça às bruxas já havia assumido proporções desmedidas –, o tema da metamorfose da mulher em serpente já se apresentava revestido de características abertamente demonológicas.

Por outro lado, já no legado medieval da literatura patrística, essa visão maléfica da mulher-serpente encontrava-se claramente exposta em Santo Isidoro

de Sevilha, uma das mais influentes fontes enciclopedistas do saber e do imaginário da Idade Média. Nas suas *Etymologiae* (Etimologias), ao comentar, apesar de cético, sobre os fabulosos portentos humanos, Santo Isidoro de Sevilha se refere às Górgonas como meretrizes com cabelos serpenteados, dotadas de um só olho comum a todas elas, cuja única esfuziante beleza de tal maneira deixava admirados a quem as contemplava que se podia pensar que ficavam transformados em pedra (ISIDORO DE SEVILLA, 1982-1983, p. 53).

Essa questão da Górgona, metáfora da mulher de brutal temor destruidor, quer por sua extrema beleza ou feiura, já tivera a sua presença garantida na história desde a Antiguidade. Sem o tratamento figurado que lhe deu Santo Isidoro de Sevilha, e tentando interpretar racionalmente o fato, o cartaginês Hannon (1808), no século V a. C., relata, no seu *Périplo*, um episódio em que seus marinheiros conseguiram aprisionar, em distantes paragens navegadas, três mulheres monstruosas e selvagens, horrorosas e inteiramente peludas. Mataram-nas e esfolaram-nas, levando suas peles para Cartago. Depois consideradas como sendo peles de Górgona, foram depositadas no templo de Saturno, lá se encontrando quando da tomada da cidade.

Santo Isidoro de Sevilha, logo após o seu comentário sobre as Górgonas, tratou das sereias, proferindo e desmistificando a tradição mitológica, que esses dois tipos de criaturas não passavam de meretrizes, cuja fama as havia colocado no domínio do fabuloso. Apesar desse esforço do santo em racionalizar, não ficaram isentas de conotações misóginas as suas considerações acerca do malefício que podia representar o enquadramento sedutor do olhar feminino dirigido ao homem inadvertido dos seus perigos.

Não fosse isso, como interpretar, então, aquele seu comentário, extremamente derogatório da perigosa e maléfica natureza feminina, sobre a *menstrua*, o sangue menstrual, cujo simples contato corrompia, segundo a crença, ervas e frutos, desgastava o ferro, enegrecia o bronze, desmoronava o betume e chegava a enlouquecer os cães (ISIDORE DE SEVILLA, 1982-1983, p. 38-39). Aqui, a natureza feminina não comprometia simplesmente o homem; atingia dimensões mais amplas do mundo natural. Conforme comentado anteriormente, o próprio basilisco, nesse repertório misógino, havia sido considerado associado ao sangue menstrual, sendo comum a crença de que essa besta poderia nascer de um fio de cabelo de mulher, em estado de menstruação, enterrado no solo (WALKER, 1988, p. 235).

Dos animais do imaginário bestiário medieval, o *cocodryllus* (crocodilo) talvez tenha sido o que mais reuniu características associadas ao poder enganoso da mulher. Comenta o livro que os seus excrementos entravam na composição de um tipo de unguento com o qual as prostitutas velhas e enrugadas untavam o seu rosto e se tornavam supostamente belas, até que o suor das suas lides sexuais acabavam por lavá-lo e expô-lo na sua natural feiura. A moralização relativa a esse animal empregou qualificativos que se associavam claramente à competência feminina

para a dissimulação ou para o mascaramento, ao dizer que as pessoas hipócritas, dissolutas e avaras têm a mesma natureza do crocodilo. E completa o bestiário, atribuindo a essas pessoas três dos pecados capitais: a vaidade, a luxúria e a avareza.

Insistindo na metáfora da maquiagem enganosa, lembrada em referência às velhas e enrugadas prostitutas, continua o bestiário comparando o unguento obtido das fezes do animal com as pessoas más, frequentemente admiradas e louvadas pelos inexperientes pelo mal que fazem, mascarando-se com a falsa beleza das suas ações, a qual seria deslavada no dia do Juízo Final (WHITE, 1984, p. 50-51).

Se, entretanto, o imaginário bestiário medieval não chega a fazer um tratamento demonológico das bestas e dos monstros considerados em sua natureza feminina, visando mais a um caráter edificante e catequético por meio das suas metáforas e alegorias moralizantes, o mesmo não acontecia com certo tipo de literatura censória e inquisitorial, fabulosa ou paracientífica que, para o fim da Idade Média, com ele conviveu. Nesse caso, um exame da derrogação misógina, orientada por uma visão animalizadora do feminino no período medieval, não ficaria completo se não terminasse com a monstruosidade demonológica da mulher que, perseguida, condenada e aniquilada, foi assunto e pretexto para a mais terrível ficção histórica da mentalidade masculina jamais existente na cultura Ocidental, isto é, a caça e o extermínio das bruxas, cuja proporção gigantesca ocorreu a partir do século XV.

Dada a vastidão do assunto, cujo campo de investigações vai além dos limites desse artigo, o que se propõe para o momento será apenas um apanhado geral de alguns posicionamentos referentes à demonização da mulher, conferida no processo de torná-la monstruosa no fim do período medieval. Em termos gerais, pode-se verificar que o *corpus* a servir de base para delinear a noção de monstruosidade na Idade Média é muito vasto, especialmente em referência ao horror à natureza feminina. Além das narrativas de viagem, contos, mitos, lendas e textos literários, o assunto se estende por obras de cosmografia, tratados didáticos (como os de Solino ou de Santo Isidoro de Sevilha, por exemplo), tratados de história natural zoológicos ou pseudozoológicos (como o famoso *Physiologus* [O naturalista] que, a par das suas inúmeras versões em várias línguas, derivou-se nos conhecidos bestiários), súmulas enciclopédicas (como as de Albertus Magnus, Vincent de Beauvais, Thomas de Cantimpré e Bartholomeus Anglicus, intelectuais dos séculos XII-XIII, entre outros), súmulas teológicas (como a de São Tomás de Aquino, do século XIII), crônicas diversas e muito mais. E foi dentro desse *corpus* geral que se situaram importantes referências e trechos que tratavam da mulher em forma de monstro.

Fazendo parte essencial desse *corpus* referente à demonização da mulher, programaticamente política e conferida no processo de sua transformação monstruosa, o conhecido *Malleus maleficarum* (Martelo das feiticeiras), um dos primeiros manuais da Inquisição, deve ser considerado como obra de referência

máxima, escrita em 1484 por Heirinch Kramer e James Sprenger, por encomenda papal. Entre os vários processos pelos quais a transformação da mulher para o exercício do malefício se verificou, talvez o mais importante deles tenha sido a sua metamorfose em figura monstruosa digna de aterrorização. Isto porque, nos termos teológicos da época medieval, sempre foi primordial a noção de que o mestre da arte de metamorfosear era o próprio Satã, pai da dissimulação, do disfarce e da mentira.

Principalmente para o final da Idade Média, alastrou-se a crença de que o Demônio transmitia à mulher, tornada feiticeira, o poder de metamorfosear não só a si mesma, como também aos outros seres vivos ao seu alcance. Em termos bastante simples, essa era a razão pela qual a mulher resvalava, dada a sua susceptibilidade natural para a fraqueza e para a mercê do Mal, muito facilmente para a condição de bruxa. Nesse aspecto, o *Malleus maleficarum* foi, para a época, um exímio tratado demonológico, extremamente caracterizado por sua misoginia, propondo teses e hipóteses bastante refinadas e tendenciosas sobre o assunto, resolvendo-o de forma bastante enredada e complicada, através de argumentos de grande manipulação e de efeitos retóricos.

Porém, antes do aparecimento do *Malleus*, já alguns posicionamentos ideológicos e imaginários da Idade Média visionavam a mulher relacionada à magia e a negativas propiciações sobrenaturais, em que o princípio feminino portava-se de segredos e de mistérios de cosmologias pagãs acerca de arcanos destinos da vida e da morte. Se tais concepções não podiam ser propriamente tachadas como fruto do imaginário demonológico, tal como se manifestou para o final da Idade Média, no entanto, nelas não faltavam ingredientes maliciosos de desconfiança da integridade feminina.

Nesses ingredientes já apareciam, ainda que de forma incipiente, certas considerações demoníacas sobre a mulher, as quais começaram a surgir na Europa em virtude de relatos de viajantes ao Oriente, ocorridos a partir dos séculos XII e XIII. Para se citar aqui apenas alguns casos, buscados a essas conhecidas narrativas de viagem, os nomes os de William de Roebuck, do século XIII, e de John de Mandeville, já citado, servem como exemplos característicos desse tipo de literatura, em que o imaginário e o fantástico se apresentavam mais instigador pelo seu caráter anedótico e ventilador de ideias e de concepções correntes nutridor das curiosidades populares.

Roebuck, em um determinado ponto do seu relato, faz uma breve menção acerca de um transe, ao que tudo indica motivado por expedientes xamânicos, no qual uma jovem escrava do local visitado tinha sido adormecida por adivinhos. Nesse transe, a escrava viajou ao reino dos mortos e, no final do terceiro dia, voltou ao mundo real para proferir nomes de pessoas conhecidas que lá havia visto, deduzindo-se disso que tais pessoas estavam prestes a morrer (BERGERON, 1735, col. 127, p. 125). Se, nessa referência, a conotação demoníaca não é discutida, o

mesmo não ocorre em outra passagem, onde já se declara a magia enquanto obra de feitiçaria, portanto, de atributos maléficos.

É o que acontece durante a estada de Roebruck na corte do Grão-Cã, onde testemunha um ato de magia que havia se servido da mulher para curar um malefício que, para a mentalidade do viajante, não podia senão ser obra do Demônio. Foram chamados mestres adivinhos para assistirem uma doente, os quais mandaram que uma das mulheres que ali estavam presentes pusesse a mão no lugar onde mais doía na enferma, ordenando que, se encontrasse alguma coisa ali presa, a arrancasse imediatamente. A mulher assim o fez, e arrancou do lugar dolorido um pedacinho de pano ou feltro, que logo que foi lançado ao chão começou a fazer barulho e arrastar-se como se fosse algo vivo. Colocada na água, a coisa se converteu em sanguessugas. Então, os mestres adivinhos declararam, sem sombra de dúvida, que aquela mulher que estava doente havia sido enfeitiçada (BERGERON, 1735, col. 125, p. 364).

Essa sugestão da presença de poderes e de sortilégios mágicos em distantes terras alienígenas, formadora do imaginário europeu acerca dos estranhos costumes das terras orientais, permaneceu tão arraigada que, mesmo nas viagens oficialmente históricas, não chegou a dissipar-se. Foi o que aconteceu com Cristóvão Colombo quando, no seu *Relato aos reis*, referente à sua quarta viagem às suas Índias Ocidentais, chega a dizer que, devido às duras penas por que passavam, alguns dos tripulantes da sua esquadra imaginavam que haviam sido enfeitiçados. Isso porque abordaram uma ilha cujos nativos, segundo o Almirante, eram grandes feiticeiros, os quais haviam enviado aos visitantes duas moças que se puseram a dançar diante deles e que tinham consigo escondidos uns pós-mágicos (COLOMB, 1961, p. 180-181).

Mandeville, ao encaminhar o assunto, já tocando de forma mais direcionada a questão da mulher associada ao demoníaco, comenta sobre a sua predisposição para o consórcio com o Inimigo do inferno. De tal união surgiriam os monstros. Tratando da descendência de Cam, o amaldiçoado filho de Noé, diz que ele era o ancestral do Grão-Cã, soberano das terras orientais famosas, no imaginário europeu, por suas populações de raças humanas monstruosas, já relacionadas por Plínio, o Velho, no século I (PLINY, 1962). No seu livro de viagens, refere-se ao fato de amiúde os inimigos do inferno virem deitar-se com as mulheres da corte do Grão-Cã, engendrando diversos tipos de povos desfigurados e anômalos, uns sem cabeça, outros sem pernas, outros com um só olho, outros com pés de cavalo, e muitos outros com membros desfigurados e deformados. Comenta, ainda, Mandeville que foi dessa geração de Cam que surgiram os povos pagãos que viviam nas ilhas marítimas de toda a Ásia (MANDEVILLE, 1953, p. 354).

Segundo o estabelecido pela doutrina religiosa, se aos demônios não era permitido por Deus gerar diretamente descendentes entre os humanos, em compensação eles recorriam a uma ardilosa maneira, bem característica da sua enganosa

e pérfida natureza. Recolhiam o sêmen de um homem, fazendo-se de súcubos e transmitiam-no a uma mulher, fazendo-se de incubos. É o que expõe, de forma institucionalizada, o *Malleus maleficarum* ao tratar do assunto, discorrendo sobre um rol de seres monstruosos de diversas origens, provenientes da paternidade de silvanos e de faunos. Tais criaturas, vulgarmente chamadas de incubos, foram confirmadas e testemunhadas, por pessoas dignas de confiança, como despudorados sedutores de mulheres, consumando com elas a sua união demoníaca (KRAMER; SPRENGER, 1973, p. 166-169).

O *Malleus maleficarum*, mais especificamente na Questão III da Primeira Parte, resolve, de modo categórico, essa questão da procriação de seres humanos por demônios incubos e súcubos, narrando que a resposta afirmativa era de credo católico e que a negativa era contrária não só às palavras dos santos, mas também às da Santa Escritura. Portanto, para chegar a tal conclusão amparava-se em pressupostos bíblicos, em pronunciamentos de santos doutores da Igreja, a exemplo de Santo Agostinho, dos séculos IV e V, e em outras tantas doudas autoridades como Guillaume d’Auvergne e Thomas de Cantimpré, ambos de século XIII (KRAMER; SPRENGER, 1973, p. 168).

Se o Demônio podia seduzir tanto o homem quanto a mulher, transformando-se para aquele em súcubo e para esta em incubo, a fim de conseguir sua monstruosa prole infernal, entretanto, era à mulher que se imputava uma maior falibilidade. O natural poder da imaginação feminina era considerado tão grande e incontrolavelmente disperso e fantasiador, senão histérico, que era capaz de gerar anomalias de parentesco ou monstros, mesmo sem o conhecimento da consciência, e por uma espécie de estabelecimento de conexão entre elementos diferentes que se misturavam.

Para a defesa desse julgamento atribuído ao poder da perversa *imaginatio* feminina, recorriam os comentadores à autoridade bíblica, encontrando no Gênesis aquela passagem que conta que Jacó, ao deixar os serviços de Labão, tomou para si, como forma de pagamento, os carneiros pretos e as cabras malhadas do rebanho do seu tio. Colocou nas manjedouras, em frente dos animais, varetas descascadas, de modo a formar faixas brancas. Ao virem beber água, os animais se acasalavam e, depois disso, davam à luz pequenas crias listradas, salpicadas e malhadas. Antes tivera Jacó o cuidado de colocar diante das varas os animais robustos, para que os filhotes listrados fossem também os mais fortes. E assim tudo o que era fraco foi para Labão e o que era forte e robusto, para Jacó. Jacopo de Varazze, no século XIII, retoma, em um dos seus sermões sobre os estigmas de São Francisco de Assis, esse episódio bíblico que discutia, com suprema força de autoridade, a questão da inter-relação entre visão, imaginação e corpo, tão glosada pelo pensamento medieval, principalmente em referência à mulher (VARAZZE, 1926, p. 113 e segs.).

Se a Sagrada Escritura não comenta, nessa passagem, sobre nenhuma interferência de poder maléfico sobre o ato da concepção das crias, o mesmo não aconte-

ceu com um comentário análogo feito por Santo Agostinho. Em sua *De civitate Dei* (Cidade de Deus) (1993), o bispo de Hipona menciona Varrão, a respeito da veneração dos antigos por um boi chamado Ápis. Com a morte desse boi, procurando por um substituto, eles colocaram diante dos olhos de uma vaca a imagem de um boi listrado, a fim de que a vaca, pelo seu desejo sexual, formasse o que deveria aparecer como características no feto. Esse efeito da visão e da imaginação sobre o corpo constituiu uma hipótese para que Santo Agostinho discorresse sobre o aproveitamento que os demônios faziam para enganar os homens através de fantasmas (*phantasia*), dando origem a excrescências noturnas, da mesma forma que Jacó constituiu um rebanho de animais listrados com varetas listradas (AGOSTINHO, 1993, XVIII, V). Com Santo Agostinho ficou, portanto, instituído, com o peso de *auctoritas* (autoridade), que o poder da imaginação feminina torna-se suscetível de ser aproveitado pelo Demônio para as suas artimanhas e criações contrárias aos procedimentos normais instituídos por Deus na natureza, gerando, inclusive, as mais hediondas criaturas e fenômenos teratológicos.

O poder da imaginação feminina e a sua interferência nas condições de formação e nascimento do feto, reconhecido desde a Antiguidade, foi assunto retomado por Ambroise Paré, inveterado e fértil criador de monstros no recém saído do medievo século XVI. Paré dedicou o capítulo IX do seu *De monstres et prodiges* (Sobre monstros e prodígios) à imaginação da mulher ao engravidar-se. Para abalizar os seus comentários sobre o assunto, recorreu-se ao tradicional método medieval da *auctoritatis formula* (fórmula de autoridade), citando, para tanto, autoridades antigas, tais como Damasceno, autor sério, que afirmara ter visto uma jovem nascer peluda como um urso em virtude do fato de sua mãe, no momento da concepção, ter olhado com demasiada atenção para uma imagem de um São João vestido com uma pele semelhante à do animal. No livro, menciona ainda Paré o caso curioso de Hipócrates, que havia salvo da condenação de adultério uma princesa de pele branca, como a de seu marido, que havia dado à luz uma criança negra, persuadindo que tal acontecera devido ao fato de a mãe ter prestado demasiada atenção ao retrato de um mouro que, de costume, ficava pregado junto ao seu leito (PARÉ, 1971, p. 35-36).

Foi ainda no século XV, em que se verificaram ousadias mais empíricas e experimentais na investigação da natureza e do corpo da mulher, que a sua demonização se encaminhou para um posicionamento mais radical e de maior “logicidade”, constituindo uma verdadeira demonologia. Fato curioso, mas passível de explicação, se for levado em conta o fato de nessa época já o fenômeno da secularização do Humanismo estar a acontecer. Enfoque semelhante também se verificou no tratamento do teratológico, a ponto de o diabo, a mulher e o monstro se suporem.

Outro motivo dessa exacerbada demonização da mulher pode ser o fato de, no fim da Idade Média, com o crescente contato do Ocidente com o Oriente, o

monstruoso, impregnado agora de sugestões e de motivos do diabólico oriental, ter modificado concepções anteriores acerca do demoníaco no pensamento europeu, chegando a inspirar, de modo cada vez mais sombrio e pessimista, não só a religião, mas também a arte e a estética, para não dizer a vida toda. Aquela ideia, corrente nos longos séculos medievais, de que o monstro tinha uma realidade cosmológica e de categoria natural, habitando remotas e distantes partes do *orbis terrarum* (globo terrestre), cede lugar agora a uma crescente concepção da sua existência enquanto fenômeno individual, mais histórica e geograficamente localizado, tendo o dom de prodigiosamente interferir e de significar tempos, circunstâncias presentes e realidades atuais, falando em nome de Deus ou deixando-se reger pelo seu rival, o Demônio.

Nesse amálgama do monstruoso com o diabólico, a mulher, *ab origine* (desde a origem) deformada espiritual e moralmente pelo pecado, tornou-se o elemento de consubstanciação mais propício. Com a sua natural predisposição, já desde o Jardim do Éden, para a vaidade e o orgulho, tornara-se consorte, como as bruxas, ou vítimas do Inimigo infernal. Esse pecado da vaidade e do orgulho femininos encontra-se, num misto de misoginia e de moralização, em uma enorme e rica quantidade de ilustrações do final da Idade Média. Uma dessas ilustrações, bastante exemplar pela riqueza de detalhes, é aquela apresentada por Sebastian Brant (1913), no século XV, em sua *Das Narrenschiff ad Narragoniam* [Nau dos tolos], que mostra uma mulher cheia de si, toda toucada e bem vestida, olhando para um espelho.

A dama está sentada sobre um pedaço de pau fendido, como se fosse uma forquilha para capturar, segurado por um demônio em forma de medonha ave com garras de rapina. Por debaixo da mulher, a gravura mostra uma grade, sob a qual estão desenhadas as labaredas do inferno (SCHULZ, 1913). Para os medievais, a representação não podia ser mais evidente: as mulheres vaidosas e orgulhosas se afastavam do caminho da virtude, sendo presas fáceis da luxúria e da hipocrisia, como as meretrizes, as quais sempre eram espreitadas por uma monstruosa goela infernal. Já no bestiário, conforme anteriormente comentado, essa imagem da meretriz está associada com a carga simbólica do *cocodryllus*.

Muitas vezes, a estreita associação do diabo com a mulher era tamanha que, por um curioso processo de contaminação, o imaginário medieval tardio concebia figuras demoníacas, dispostamente caracterizadas como masculinas, mas portadoras de seios femininos, representando o pecado da luxúria, numa época em que o simbolismo feminino se tornava, cada vez mais, carregado de culpa e de maldição. Encontrava-se aqui, portanto, bastante distante do caso das antigas concepções mitológicas das chamadas deusas-mãe, ou entidades da fecundidade que, apresentando-se com atributos masculinos (fálicos), queriam, segundo os mitólogos, indicar a união natural, necessária à vida, do princípio feminino com o masculino. Se parece ser verdade que a luxúria era também representada por demônios masculinos e bissexuais, era, entretanto, o Demônio feminino que parecia ter mais realce, dada a

sua associação com o animalesco e com o monstruoso, particularmente o ofídico. Desse modo, a mulher tornou-se potencialmente demoníaca, podendo descambar-se para a bruxaria, praticando, em si e nos outros, operações monstruosas assistidas pelo Inimigo do Inferno. Nesse amálgama semântico, a mulher não se distinguia do monstruoso e este, do demoníaco, podendo-se mesmo ler a equação em qualquer sentido dos seus termos.

A visão de que existia uma natural propensão feminina para o libidinoso correspondia, no imaginário das civilizações, à representação da sexualidade da mulher ligada à monstruosidade por reduplicação do excesso. Entretanto, é necessário ressaltar que nem sempre a sexualidade feminina supôs, nas antigas mitologias, a monstruosidade considerada no seu lado malévolo. Muitos exemplos presentes nas mais diversas mitologias dão prova de que várias divindades femininas, deusas-mães relacionadas à fecundidade, eram representadas com traços monstruosos. Nesse sentido, dado o grafismo da representação, basta lembrar o caso da deusa egípcia Mut, retratada como possuidora de um corpo caracteristicamente feminino, mas que portava um pênis em estado de ereção. Não propriamente monstruosa pelo seu corpo, mas estreitamente relacionada ao teratológico, era o caso de Elêusis e da Grande Mãe, cujo rito, celebrando seus mistérios, indicava a união mística com a serpente, símbolo que substituiu o falo nas culturas paleorientais e mediterrâneas (DURAND, 1969, p. 367).

No cristianismo, essas figuras deixaram de significar a força criadora da natureza, a qual se realizava através dos princípios feminino e masculino, para indicarem simplesmente a sexualidade monstruosa que se relacionava apenas com o lado malévolo da lascívia e da libido feminina associadas ao demoníaco. É o caso do dragão de sete cabeças do Apocalipse, antiga serpente, diabo ou Satã, identificado como uma das formas da besta, a Prostituta, representando a impura Babilônia, grande fornicadora (18: 3). (2: 1-17; 12: 9; 17: 15; 18: 3). Essa associação da serpente à mulher destruidora é antiga e remonta a mitos de diversas civilizações, nos quais os heróis eram frequentemente engolidos por monstros ofídicos, lembrando aqui a imagem, bastante cultivada na Idade Média, da *vagina dentata* (WALKER, 1988, p. 328).

Na iconografia medieval da representação do setenário dos pecados capitais, existem exemplos da ilustração do pecado da gula que, no caso feminino, consorciava-se com a volúpia esfaimada da sexualidade da mulher, disposição corpórea regida, no entendimento religioso medieval, pelo apelo ao coito satânico, geralmente personificado por medonhos seres animalescos tomados pelo priapismo. A essa ganância sexual feminina respondia o medo e o horror do homem à emasculação, desdotação da sua integridade falologocêntrica (CUDDON, 1992, p. 341), apanágio patriarcal da sua tradição judaico-cristã.

Se, para a mentalidade medieval, esse era um assunto urgente, fruto de uma ordem androcêntrica, histórica e culturalmente determinante, o mesmo não

acontecia em outras civilizações. A própria ambiguidade sexual da esfinge edipiana (masculina pela sua virilidade leonina e feminina pela sua cabeça e busto de mulher) não parecia tão problemática para os gregos. Foi no Renascimento que a esfinge de Gizé, ao que tudo indica devido àquela anteriormente comentada reação à secularização do princípio dos tempos modernos, passou a ser considerada como símbolo da luxúria. Andrea Alciato, no século XVI, já interpretara a esfinge como figura da volúpia, e o seu comentador Minos explicava que, como a esfinge, a volúpia é doce e alegre à primeira vista, mas amarga e triste depois de experimentada.

Entretanto, esse verdadeiro curto-circuito entre a monstruosidade e a sexualidade, conferida no feminino, havia se tornado uma obsessão, por meio do tratamento religioso e moral do assunto, para o final da Idade Média, correspondendo a escatologias que tematizavam o fim dos tempos avassalados pelo apocalíptico demoníaco.

Comentou-se anteriormente neste artigo acerca da dificuldade em distinguir a mulher e, progressivamente, a feiticeira do monstro e este, dos demônios; evolução essa que atingiu o seu apogeu no final da Idade Média, expressando-se claramente nas teses desenvolvidas pelo já aludido *Malleus maleficarum*. Entre outras razões mais sutilmente construídas, um forte ingrediente misógino, responsável pelo endosso da mulher enquanto bruxa, foi a sua projeção como imagem de uma consumada impureza acontecida desde o momento da sua criação no Jardim do Éden. E isso tinha a ver com o monstro, imagem da corrupção e do desvio da pureza da forma, principalmente quando tal desvio realizava-se por intervenção demoníaca.

A estratégia da poluição da mulher, consumada na imagem da feiticeira, tinha como resultado óbvio a sua condenação a uma condição de acusada, cujo julgamento ditaria a necessidade não só do expurgo do mal nela contido, mas também do seu próprio extermínio. Em termos psicossociais, considerar o aniquilamento do malévolo feminino traria como efeito compensador exorcizar o medo, principalmente numa sociedade como a medieval, fortemente marcada por uma compulsiva femifobia patriarcalista. Assim, a feiticeira tornou-se a projeção construída para representar, de forma completa e propícia, a face noturna, o “continente negro” que Gilbert Lascault metaforizou como a sexualidade feminina capaz de, pelos seus descabros eróticos, ser porta aberta para a formação do monstruoso (1973)¹.

A feiticeira copulava com os demônios e dessa união com o mundo de baixo nasciam os monstros ctônicos. Essa era a faceta demoníaca da impureza feminina verificada nas orgias noturnas dos sabás, em que perversões paródicas dos atos sexuais invertiam as suas condições normais e naturais necessárias à preservação da pureza das espécies, gerando assim seres anormais e monstruosos.

¹ 5ª parte, cap. I

Entretanto, essa ideia da impureza feminina existiu formada mesmo antes da sua derivação para o demoníaco. Em corpo e sangue, a mulher já era, por natureza, considerada impura. Na tradição hebraica, que aqui interessa mais de perto, mas também de forma recorrente em muitas outras civilizações, o ciclo menstrual da mulher era sinal mais que evidente da sua impureza. No que se referia à relação da impureza com o monstruoso, Paré, recorrendo-se à autoridade de Esdras, e comentando que o sangue menstrual podia contaminar as mulheres, recomendava ao homem não ter união carnal com uma mulher menstruada. E dava a entender, seguindo o pronunciamento de Santo Isidoro de Sevilha, que o sangue menstrual vicioso, sujo e peçonhento, capaz de até mesmo gerar monstros, descarregava algo imundo e corrupto que existia no corpo e no sangue da mulher, mesmo antes da sua purgação (PARÉ, 1971, p. 6-7; 152).

Contudo, essa ideia da sujidade e da impureza do sangue menstrual parece possuir uma significação arquetípica que ultrapassa o pensamento tradicional da cultura Ocidental. Se a condição de impureza natural da mulher podia, por meio do seu sangue menstrual, gerar monstros, ela mesma, enquanto fonte, podia também transformar-se em monstro. Nesse caso, o exemplo clássico era a Quimera. Fulgêncio, nos séculos V-VI, cujos estudos de mitologia foram por fim a fonte da maioria das interpretações medievais acerca da Quimera, já comentava que o amor despertado por uma mulher possuía uma força espetacular digna desse monstro. E alegorizava essa força brutal do amor com base nas três cabeças do monstro, as quais representavam as fases do começo, desenvolvimento e fim do amor. A sua natureza leonina representaria a violência com a qual o amor poderia invadir a alma; a caprina, o apetite insaciável da luxúria, e a do dragão, o veneno do pecado que ela transmitia às suas vítimas (LASCAULT, 1973, p. 295). Fazendo coro a esse monstruoso poder fatal da mulher, o Eclesiastes, ao tratar da sua concupiscência, identificou-a como o mais mortal dos monstros.

Todavia o pronunciamento tachativo, por sua força de instrumento inquisitorial legalizado, dessa equivalência da mulher ao monstro que matava a quem encantava, vinha do *Malleus maleficarum* que expunha ser a mulher uma espécie de quimera. O *Malleus* explicava que a mulher-quimera tinha a propriedade de adornar-se com a nobre face do leão radiante, profanar-se com o ventre de cabra e armar-se com a cauda peçonhenta do escorpião. Por ser mentirosa por natureza, enganava por seu belo semblante, linguagem atraente e maviosa voz como a das sereias, mas todo esse atrativo resultava na morte do incauto. O *Malleus maleficarum* foi tão irremediavelmente misógino e derogatório que nem mesmo a mulher bondosa escapou, visto que, como todas, se submetia às mesmas paixões carnis, lembrando, nesse ponto, que o Eclesiastes, e também a Igreja, lamentavam ser a mulher mais amarga que a morte, isto é, que o próprio diabo, cujo nome, segundo o Apocalipse 8: 8, significa morte (peste). E encerra o comentário dizendo que o homem foi divinamente preservado dessa vocação maléfica da mulher, desse

flagelo, uma vez que Deus quis nascer e sofrer enquanto homem (KRAMER; SPRENGER, 1973, p. 207-208).

Essa verdadeira maldição inata da mulher, que a transformava em bruxa, no estágio máximo da impureza, principiava com a responsabilidade, a ela atribuída, da introdução do Pecado Original no mundo. Pecado esse que, decorrente da natural afinidade das mulheres com a luxúria, que nelas assumia dimensões desenfreadas, tornava-as incapazes de serem saciadas pelo homem. Daí procurarem a saciedade das suas paixões carnis exacerbadas nos demônios, metamorfoseando-se em bruxas, suas parceiras ideais. O *Malleus maleficarum* a isso se refere citando o livro dos Provérbios. Tal livro cita que, no mundo, só havia três coisas que nunca se fartavam e quatro que nunca diziam “basta”. As três coisas eram: o *sheol* (o mundo subterrâneo obscuro, acreditado pelos hebreus como a morada dos mortos), o ventre estéril da terra que nenhuma água saciava e o fogo que nunca se satisfazia. A essas três coisas o *Malleus maleficarum* acrescenta uma quarta: os lábios vaginais femininos que se folgavam com os demônios (1973, p. 208). Daí que as mulheres mais predispostas à bruxaria fossem as mais infectadas pelos apetites carnis, isto é, as adúlteras e as fornicadoras (1973, p. 223-229). As bruxas teriam, em decorrência disso, um domínio maior sobre a genitália, a ponto de tornar o homem incapaz de copular e a mulher, de conceber (1973, p. 356).

Esse poder maléfico das bruxas sobre a sexualidade exercia-se não só sobre o ato sexual em si, mas também sobre o ato criador de maneira geral, pois, ao se fracassar sexualmente, a descendência ficava comprometida. Sobre o assunto, o *Malleus maleficarum*, citando São Tomás de Aquino (AQUINAS, 1963), comenta que Deus permitiu maior malefício sobre os atos sexuais do que sobre outros atos porque foi pelo sexo que o pecado penetrou no mundo, tornando o homem escravo do Diabo (1973, p. 209-210).

Esse era o motivo ancestral, primitivo e arcaico, aproveitado pela teologia bíblica, em virtude do qual o homem amedrontava-se diante da sexualidade feminina, isto é, diante da possibilidade de a mulher repetir para sempre o ato sexual primordial que havia introduzido no mundo a corrupção e a castração do homem, ou seja, a sua esterilidade e impotência vividas em seu corpo como forma de morte adiada. Porque foi pelo sexo que o homem havia morrido para a vida eterna no Paraíso. Essa síndrome femifóbica esteve presente nas concepções primordiais de muitas civilizações através da ideia da ambivalência do prazer proporcionado pela fêmea, isto é, da mesma forma que ela tinha o poder de dar o prazer e a vida, tinha também o poder de retirá-los, causando a dor e a morte. Esse traço de mentalidade arcaica concebia os primórdios do ser por meio da aceitação da primeira imagem da mulher como mãe onipotente, misto de provedora benéfica e negadora maléfica. Essa espécie de *Magna Mater* (Grande Mãe), erótica e tanatológica, que aparecia em tantas civilizações, foi exemplificada pelo culto de Cibele que, de forma bastante veemente, simbolizava os ritmos da fecundidade

e da morte, da fecundidade pela morte (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1969, p. 271).

Já para o final da Idade Média, acentuou-se o lado malévolo desse binômio, o qual se tornou encarnado na figura da feiticeira. O *Malleus maleficarum*, dogmatizando esse poder maléfico, discorre sobre os sete métodos usados pelas feiticeiras para infectar e corromper magicamente o ato venéreo e o feto concebido, sendo que o último método, ou seja, o de elas oferecerem as crianças aos demônios, revelava o seu caráter destruidor da original intenção da Criação Divina. Esse poder maléfico das feiticeiras sobre os homens estendia-se a toda a natureza, sendo elas capazes de provocar diversos danos aos animais e aos frutos da terra (KRAMER; SPRENGER, 1973, p. 209).

As feiticeiras tinham domínio sobre os rebentos humanos e sobre a natureza, comprometendo, por seus malefícios demoníacos, a continuidade da vida ou propiciando o surgimento de vidas monstruosas. Consagravam os recém-nascidos aos demônios ou matavam-nos, antes do batismo, para fazer unguentos, com os quais untavam suas vassouras ou congêneres para se transportarem aos sabás, ou de um lugar para outro. Essa predileção das feiticeiras pelas crianças recentemente nascidas não era gratuita no imaginário medieval demonológico.

Havia um corolário religioso e estava ligada ao antijudaísmo pelo seu caráter herético na recusa do mistério da Eucaristia, em que a transubstanciação configurava também a presença do menino Jesus na hóstia consagrada, símbolo do renascimento ao lado do seu sacrifício mortal. Isso era demonstrado em inúmeras narrativas que tocavam no assunto, apresentando o menino Deus surgindo terrificado, em prantos, da hóstia torturada (COHN, 1962, p. 79). Esse conluio do judeu com a mulher feiticeira e com o Diabo foi uma presença quase obrigatória, bastante verificada na mentalidade medieval (RAPHAËL, 1972, p. 38).

Toda essa detração demonológica do malefício da mulher não aconteceu de forma simplesmente despreparada. Foi, sobretudo, resultado de um longo processo de difamação discursiva e fátual que, com raízes na Antiguidade clássica e na antiga tradição judaica, caracterizou os modelos da misoginia na Idade Média, desde a sua contribuição patrística até a disseminação do seu legado por todo o período medieval e posteriormente.

Sem ter tido a intenção de se repetir uma vez mais a histórica litania da desgraça da derogada severidade de julgamento da mulher como geradora e responsável pela entrada do malefício espiritual e material no mundo e na vida do homem, este artigo, para além da instrução que poderá proporcionar sobre o assunto, objetiva validar uma proposta de valor indubitavelmente ético, de combate aos preconceitos, à misoginia, que tão duramente malsãos e perversos, ainda nos dias atuais, atingem as pessoas e a nossa sociedade.

FONSECA, P. C. L. Roots of medieval horror to woman's demonic maleficence: some exemplary cases. **Itinerários**, Araraquara, n. 47, p. 151-168, jul./dez. 2018.

■ **ABSTRACT:** *This article examines some of the most significant examples that constitute the symptoms of medieval horror to woman's demonic maleficence. Starting from mythical and fabulous accounts of emblematic figures of the feminine malignancy of the ancient and medieval tradition, such as the snake-women, the gorgons and the basilisk, the article brings misogynistic testimonies of theologian saints of the medieval Church and of lay commentators on the monstrous nature of woman, arriving to her demonic "consecration" at the end of the Middle Ages. The hypothesis of reflection of this evil conjugation is the natural disposition of this category of maleficence towards the deformed and monstrous. This theological collusion of the woman with the devilish, measured in the representation of the witch and the medieval sorceress, has its properties conferred in the Malleus maleficarum (The Hammer of Sorceresses), one of the most efficient inquisitorial manuals of the time examined in some of its fundamental passages referent to the thematic treatment of the article. Finally, the article proposes, in addition to the instruction that it may provide on the subject, to present a proposal of undoubtedly ethical value, to combat prejudices, the misogyny, which so harsh and unhealthy, even today, affect people and our society.*

■ **KEYWORDS:** *Demonization. Feminine malignancy. Medieval horror.*

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Sto. **A cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

AQUINAS, St. T. **Summa Theologiae**, xiii; xxxiv. Gen. ed. Thomas Gilby, OP, 60 v. Trad. Edmund Hill OP e R. J. Batten. London: Blackfriars, in conjunction with Eyre and Spottiswoode; New York: MacGraw-Hill, 1963.

BERGERON, P. **Voyages faits principalement en Asie dans les XIII.^e, XIV.^e et XV.^e siècles**. Haia: Société de Géographie, 1735.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Ecumênica Brasileira. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

BRANT, S. Das Narrenschiff ad Narragoniam. In: SCHULZ, F. **Faksimile der Erstaussgabe von 1494**. BNUS alsatiques M 135 087. Estrasburg: Karl J. Trübner, 1913.

CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. **Dictionnaire des symboles**. Paris: Robert Laffont, 1969.

COHN, N. **Les fanatiques de l'Apocalypse**. Paris: Julliard, 1962.

COLOMB, C. **Oeuvres**. Ed. A. Cioranescu. Paris: Gallimard, 1961.

CUDDON, J. A. **The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory**. New York: Penguin Books, 1992.

DONTENVILLE, H. **Mythologie française**. Paris: Payot, 1973.

DURAND, G. **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**. Paris: Bordas, 1969.

HANNON. **Périple**. Texto grego apresentado por J. G. Hug. Friburgo-no-Brisgau: X. Rosset, 1808.

HOLY BIBLE, THE. Tradução da Vulgata Latina. Belfast, ed. de 1852.

ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologías**. Ed. bilingue. Trad. J. Oroz y M. A. Marcos, v. 2. Madrid: B. A. C., 1982-1983.

KRAMER, H; SPRENGER, J. **Malleus Maleficarum**: Le marteau des sorcières. Trad. Armand Danet. Paris: Plon, 1973.

LASCAULT, G. **Le monstre dans l'art occidental**. Paris: Klincksieck, 1973.

LATINI, Brunetto. **Jeux et sapiences du Moyen Âge**. P.p. Albert Pauphilet. Paris: Gallimard, 1951.

MANDEVILLE, J. de. **Mandeville's Travels: Texts and Translations**. M. Letts (ed.), 2 v. Hakluyt Society, 2nd. ser. 101-102, v. 2. London: Hakluyt Society, 1953.

PARÉ, A. **Des monstres et prodiges**. Edição crítica e comentada por J. Céard. Genebra: Droz, 1971.

PLINY. **The History of the World Commonly Called the Natural History of C. Plinius Secundus**. Ed. P. Turner e trad. P. Holland. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1962.

RAPHAËL, F. La représentation des juifs dans l'art médiéval en Alsace. **Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est**, n. 1, p. 26-42, 1972.

SALE, A. de. La salade (versão B). In: _____. **Oeuvres complètes**. T. I. Edição crítica de F. Desonay. Paris-Liège: Droz, 1935.

SCHULZ, F. **Faksimile der Erstaussgabe von 1494**. BNUS alsatiques M 135 087. Estrasburg: Karl J. Trübner, 1913.

VARAZZE, J. de. Sermo III de stigmatibus s. Francisci. In: LEMMENS, J. **Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisiensi collecta**. (Col. Philosophica theol., 3). Ad Claras Aquas: Collegium S. Bonaventurae, 1926.

WALKER, B. G. **The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects**. New York: Harper & Row, 1988.

WHITE, T. H. **The Book of Beasts**: Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century Made and Edited by T. H. White. New York: Dover Publications, 1984.

