UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

BRUNO GALEANO DE OLIVEIRA GONÇALVES

UMA ILHA ASSOMBRADA POR DEMÔNIOS
A controvérsia entre John Webster e Joseph Glanvill e os desdobramentos
filosóficos e religiosos da demonologia na Inglaterra da Restauração
(1660-1680)

Versão Corrigida

São Paulo
2012

BRUNO GALEANO DE OLIVEIRA GONÇALVES

UMA ILHA ASSOMBRADA POR DEMÔNIOS

**A controvérsia entre John Webster e Joseph Glanvill e os desdobramentos
filosóficos e religiosos da demonologia na Inglaterra da Restauração
(1660-1680)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História Social
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo para a
obtenção do título de Mestre em História. O
exemplar original deste trabalho se encontra no
Centro de Apoio à Pesquisa Histórica (CAPH).

De acordo,

Profa. Dra. Laura de Mello e Souza (orientadora)

Versão Corrigida

São Paulo
2012

FOLHA DE APROVAÇÃO

Bruno Galeano de Oliveira Gonçalves

Uma ilha assombrada por demônios: a controvérsia entre John Webster e Joseph Glanvill e os desdobramentos filosóficos e religiosos da demonologia na Inglaterra da Restauração (1660-1680)

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em História.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Para minha mãe e para minha irmã em
compensação aos passeios aos quais não
pude comparecer.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Laura de Mello e Souza, pelos conselhos e indicações e pela sua disposição em corrigir e ensinar, que foram fundamentais para o aprimoramento e a concretização desta dissertação. Também sou grato aos professores Adone Agnolin e Jorge Grespan pelas correções, comentários e sugestões, que se mostraram bastante profícuos.

Agradeço à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) pela estrutura oferecida e pelo ambiente acolhedor e libertário que foi tão importante para a elaboração deste trabalho quanto para a minha formação. Sou também muito grato à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de pesquisa concedida entre 2009 e 2011, a qual foi da maior importância para a concretização desta pesquisa, provendo a estabilidade tão necessária ao fazer científico. Devo meus agradecimentos à Cornell University Library pelo excelente trabalho de digitalização de parte da Witchcraft Collection e pela manutenção da gratuidade do acesso ao serviço; tenho esperança de que seja este o modelo de acesso à informação científica: livre e gratuito.

Agradeço, enfim, aos meus pais, Elisabeth e Célio, à minha irmã, Ana Paula, e à minha gata, Mi, pelo carinho e pela alegria que me proporcionaram. Sou muitíssimo grato aos meus familiares, os quais sempre me apoiaram a seguir em frente com os estudos, ainda que não estivessem familiarizados com as exigências da vida acadêmica. Agradeço aos meus amigos, Ramon Ordonhes, Márcio Botelho, Flora Bonatto, Larissa de Oliveira, Lucas Freitas, entre outros, os quais contribuíram, cada um ao seu modo, para a realização deste trabalho e, não menos importante, para o meu próprio amadurecimento.

“Sede sóbrios e vigilantes! Eis que o vosso adversário, o diabo, vos rodeia como leão a rugir, procurando a quem devorar” I Pe 5:8.

RESUMO

A partir da controvérsia entre John Webster (1610-1682) e Joseph Glanvill (1636-1680) em torno da bruxaria como um pacto diabólico propõe-se compreender em alguma medida o sentido que a demonologia poderia adquirir na Inglaterra da Restauração e relacionar a polêmica de ambos com o declínio da perseguição às bruxas. A demonologia é entendida como uma literatura controversa dotada de dimensão cognitiva e social e dedicada ao preternatural, ou seja, a eventos que estariam nas fronteiras entre o natural e o sobrenatural. As obras de demonologia se apropriaram de modo eclético de argumentos, teorias e de episódios oriundos das mais diversas fontes e os organizaram em torno de alguns tópicos fundamentais. A demonologia esteve relacionada com diferentes lugares, épocas e saberes, em especial a filosofia natural e a teologia. Tendo isso em vista, os tratados de demonologia de Webster e Glanvill, *The displaying of supposed witchcraft* (1677) e *Saducismus triumphatus* (1688), foram estudados em paralelo, colocados em confronto, relacionados com outros escritos deles, associados às discussões demonológicas e ao contexto intelectual e histórico. A polêmica entre Webster e Glanvill mostrou que a demonologia se apresentava como uma maneira de advogar compromissos de natureza filosófica e religiosa que estavam relacionados com o surgimento da ciência moderna e com a diversidade religiosa existente na Inglaterra. Mas, apesar dessa flexibilidade, a demonologia entrou em declínio à medida que avançou o ceticismo das autoridades com relação ao crime da bruxaria e a experiência se tornou experimentação. O fim dos julgamentos de bruxas impossibilitou que a demonologia se adequasse a requisitos mais rigorosos, e impossíveis, de evidência.

Palavras-chave: Bruxaria. Demonologia. Inglaterra. John Webster. Joseph Glanvill.

ABSTRACT

From the controversy between John Webster (1610-1682) e Joseph Glanvill (1636-1680) about witchcraft as diabolical pact it is proposed to comprehend in some sort the meaning that demonology could acquire in Restoration England and to relate the polemics of both to the decline of the witches' persecution. Demonology is understood as a controversial literature endowed of cognitive and social dimensions and dedicated to the preternatural, that is, to events that would be in the border between natural and supernatural. The works of demonology would appropriate in a eclectic way the arguments, theories and episodes from different sources and would organize them into some essential topics. Demonology was related to different places, times and fields of knowledge, specially to natural philosophy and theology. Keeping that in mind, Webster's and Glanvill demonology treatises, *The displaying of supposed witchcraft* (1677) and *Saducismus triumphatus* (1688), were studied in parallel, put in conflict, related to other works of the authors, associated with the demonological controversies and with the intellectual and historical context. The controversy between Webster and Glanvill showed that demonology presented itself as a manner of defending philosophical and religious compromises that were related to the rise of modern science and religious diversity in England. However, despite this flexibility, demonology declined as skepticism of the authorities about the crime of witchcraft advanced and the experience was turn into experimentation. The end of the witch trials made impossible for demonology to adapt to more strict, and unreachable, requirements of evidence.

Keywords: Witchcraft. Demonology. England. John Webster. Joseph Glanvill.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
A demonologia na Idade Moderna.....	17
1. A demonologia enquanto palavra.....	17
2. A demonologia enquanto conceito.....	23
3. A demonologia enquanto controvérsia.....	31
3.1. A discussão demonológica.....	33
3.2. Os tópicos da discussão.....	42
4. A demonologia e a caça às bruxas.....	45
4.1. A demonologia e a perseguição às bruxas na Inglaterra.....	49
A demonologia na Restauração.....	55
1. A controvérsia entre Glanvill e Webster.....	55
2. Qualificando a Restauração.....	58
3. Webster e Glanvill.....	66
3.1. Webster.....	67
3.2. Glanvill.....	73
4. A bruxaria e a ordem.....	79
Demonologia, ciência e religião.....	96
1. A demonologia e o preternatural.....	96
2. Revolução Científica e a Reforma na Inglaterra.....	101
2.1. Revolução Científica e religião.....	102
2.2. A filosofia experimental de Bacon.....	106

2.3. A Royal Society de Londres e a Igreja da Inglaterra.....	110
3. Os compromissos de Webster e Glanvill.....	117
3.1. Bacon.....	117
3.2. Descartes.....	118
3.3. Paracelso e Van Helmont.....	119
3.4. Os Platônicos de Cambridge.....	121
3.5. Ceticismo.....	124
3.6. Calvinismo e Latitudinarianismo.....	125
4. A natureza da bruxaria.....	130
4.1. Webster: a impostura e o delírio.....	131
4.2. Glanvill: o pacto diabólico.....	142
5. Bruxaria, espírito e matéria.....	155
5.1. A natureza e os poderes dos demônios.....	155
5.2. Matéria e espírito.....	164
5.3. Os paradigmas da bruxaria.....	171
6. Bruxaria, milagres e providência divina.....	178
6.1. Milagres e prodígios.....	179
6.2. A presença de Deus no mundo.....	190
Considerações finais.....	200
1. O testemunho do preternatural.....	200
2. O declínio da perseguição às bruxas e o ceticismo jurídico.....	213
3. O sucesso e a impossibilidade da demonologia de Glanvill.....	219
Referências.....	226
Obras de referência e bases de dados.....	226
Documentos e coletâneas de documentos.....	228
Bibliografia geral.....	233

INTRODUÇÃO

Tratar de bruxas, demônios e aparições, de pactos, feitiços, possessões e de tantas outras coisas dessa natureza é uma oportunidade de encarar a distância entre o passado e o presente. Se por séculos tentou-se explicar essas coisas e se usou delas para agir social e politicamente, fazer isso hoje em dia, por maior que seja o apelo do sobrenatural, é algo impensável para a maioria hegemônica dos filósofos, cientistas, jornalistas, políticos, etc.. Tornou-se pouco atraente, relevante, coerente e também conveniente abordar a bruxaria e seus desdobramentos.

Compreender essa mudança do ponto de vista intelectual foi uma grande motivação para este estudo. Não se trata de dizer que as bruxas, demônios e fantasmas desapareceram com o avanço de um processo inexorável de secularização. Muito menos de sugerir que a opinião atual está equivocada e que as bruxas são capazes de firmar pactos diabólicos, lançar feitiços e convocar tempestades. O que se busca é superar esse estranhamento e encarar a complexidade das discussões demonológicas para encontrar na medida do possível o sentido que tiveram no passado e os motivos para sua inadequação à opinião hegemônica no presente.

O passado é como um país estrangeiro. Explorá-lo exige curiosidade, mas também seriedade diante de concepções e práticas diferentes daquelas com as quais se está acostumado. Respeitar os costumes desse lugar não é aderir a eles, mas estar aberto ao porquê se pensa e age de outra maneira. Historiadores, antropólogos e demais cientistas das humanidades compartilham da mesma condição de seus objetos de estudo e por isso não deveriam atribuir a eles algum estado minoritário de humanidade. Se os letrados do passado se dedicaram à discussão sobre a bruxaria e afins é porque fazia sentido dentro de um dado momento intelectual e histórico e não porque eram menos sagazes ou aptos do que os intelectuais de hoje. Buscar a correspondência da bruxaria, demônios, aparições, etc. com o real, ou seja, com coisas que existiriam por si só

independentemente do pensamento humano, não é fundamental ao historiador preocupado com as idéias de outrora. A ele é suficiente partir da realidade histórica delas e não é preciso se dedicar a falsear ou mesmo verificá-las. Tal esforço para compreender a alteridade pode revelar coisas interessantes não apenas sobre ela, mas também acerca do estudioso, de sua sociedade e tempo histórico, afinal o passado é como um país estrangeiro e não um mundo alienígena.

A demonologia foi abordada tendo em vista reconstruir a coerência do discurso demonológico por meio do entrelaçamento das diferentes idéias que constituem determinada opinião a respeito da bruxaria e afins e identificar eventuais dificuldades da demonologia de se adequar ao declínio da caça às bruxas e a mudanças intelectuais que se deram entre os séculos XVII e XVIII.

A maior parte do tempo e do esforço foi dedicada à reconstrução do discurso demonológico. Tal preocupação não é novidade, ela norteou o trabalho de iniciação científica *Montando o mosaico diabólico: a imagem da bruxa moderna nos reinos de Espanha e Inglaterra (1580-1612)*, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Laura de Mello e Souza, financiado pela FAPESP entre 2006 e 2008. Discutiu-se nessa pesquisa determinados aspectos do estereótipo da bruxaria a partir da demonologia e da historiografia. Concluiu-se que esse estereótipo não era uma imagem fixa repetida indefinidamente nas obras de demonologia. A imagem da bruxa se assemelhava a um mosaico. A maioria das peças representava características que de tão antigas e de tão disseminadas se tornaram praticamente impessoais e essas peças puderam ser combinadas às especificidades intelectuais e históricas. Os tratados de demonologia ao mesmo tempo em que se apropriavam de códigos correntes entre os letrados da cristandade, abordavam também situações particulares e concretas envolvendo a bruxaria. Montar um mosaico diabólico era estabelecer um arranjo entre uma porção de peças consagradas e outras mais particulares, ou seja, entre a abrangência da tradição e as exigências específicas do autor, da caça às bruxas, do contexto intelectual e histórico.

Chegar a esse entendimento foi da maior importância. Neste trabalho dá-se continuidade ao esforço de conhecer os argumentos e as referências intelectuais das obras de demonologia. Deseja-se reconhecer a argumentação contida em determinadas obras e relacionar as idéias presentes nelas com concepções tradicionais da demonologia e também com as exigências da caça às bruxas e do momento histórico. Levando adiante a metáfora cunhada anos atrás, o presente trabalho tem por intuito revelar as peças do mosaico montado por dois autores em especial, dedicando-se a confrontar o arranjo feito por cada um deles e os compromissos implicados na defesa de uma e de outra opinião acerca da bruxaria no contexto da Inglaterra da Restauração.

O estudo a respeito das opiniões sobre bruxas, diabos, fantasmas, feitiços, possessões, etc., revelou construções intelectuais complexas que se adequaram a diferentes contextos e reforçou a curiosidade acerca de como se deu o desgaste e o declínio dessas concepções. Este trabalho de início estava prioritariamente voltado para a compreensão do declínio da demonologia a partir de um vasto corpus documental, mas se viu que fugia do escopo de um trabalho de mestrado tratar de tantas fontes e de maneira tão detalhada. A presente pesquisa foi então redimensionada e circunscrita à segunda metade do século XVII. O momento pareceu oportuno, pois permitia preservar em alguma medida a pretensão de examinar o comportamento do discurso demonológico diante de transformações significativas na maneira de conceber a natureza e a religião. Nessa época instalava-se na Inglaterra a filosofia experimental, buscava-se algum modo de lidar com a diversidade religiosa e, além disso, os julgamentos de bruxas entravam em declínio, embora houvesse grande interesse pela natureza da bruxaria e de outros eventos assombrosos.

A controvérsia entre John Webster e Joseph Glanvill oferece a oportunidade de averiguar o entrelaçamento de idéias expressas no discurso demonológico com esse contexto intelectual e histórico e identificar eventuais sinais de desgaste e de inadequação do discurso demonológico. Glanvill era um jovem clérigo anglicano, entusiasta da ciência moderna e que publicou diversos sermões e tratados. Nos anos de 1660, fez ele algumas considerações sobre a bruxaria defendendo a

realidade da mesma, a materialidade do pacto diabólico e de seus efeitos nocivos. Tal defesa da realidade da bruxaria atraiu a crítica de Webster. Webster era um médico interessado pelo hermetismo e pela filosofia experimental que no passado pregara entre os protestantes radicais. *The displaying of supposed witchcraft* foi publicado em 1677 e dizia que a bruxaria era uma impostura, o pacto diabólico, apenas uma associação espiritual, moral, cujos desdobramentos não poderiam extrapolar a ordem natural e os desígnios da providência divina. Glanvill se empenhou em responder à crítica juntando algumas histórias às suas considerações sobre o assunto. *Saducismus triumphatus*, publicado em 1681, logo após a morte de Glanvill, foi uma tentativa de vincular a bruxaria ao estado da ciência e da religião e combater o ateísmo que se espalharia pela Inglaterra seiscentista. A polêmica entre Webster e Glanvill foi bastante conhecida e acredita-se que tal fama se deveu ao esforço de ambos os autores em associar suas respectivas posições ao momento intelectual e histórico em que se buscava redefinir a ciência e a religião na Inglaterra.

The displaying of supposed witchcraft (1677) e *Saducismus triumphatus* (1688, terceira edição) estão disponíveis gratuitamente pela internet em versão facsimilar e em texto corrido pela Cornell University Library dos Estados Unidos. Elas integram a Witchcraft Collection que começou a ser reunida no século XIX por Andrew Dickson White e George Lincoln Burr e contém numerosos e diversos documentos sobre a bruxaria na Idade Média e Moderna dos quais pouco mais de cem itens foram digitalizados. Acerca do tratamento das fontes é preciso informar duas coisas. A primeira é que a numeração da digitalização e dos exemplares digitalizados é distinta e por isso as referências bibliográficas contidas neste trabalho apresentam duas notações de paginação, uma referente ao exemplar e outra, colocada entre colchetes, que diz respeito à digitalização. A segunda é que as citações de fontes primárias no corpo do texto foram traduzidas para facilitar o acesso ao presente trabalho, tendo como prioridade o sentido desses trechos, e não necessariamente a construção sintática deles. Optou-se, desse modo, por disponibilizar nas notas de rodapé a maioria desses trechos citados no seu idioma

original e dentro de seu contexto no documento, reduzindo assim as perdas de tradução e descontextualização.

Inicialmente tinha-se por intuito comparar forma e conteúdo das obras de demonologia. A preocupação era identificar como cada um dos autores construía sua opinião e respondia aos críticos. Porém, à medida que a pesquisa se desenvolveu a abordagem se tornou mais definida e complexa. O esforço por para estabelecer um entendimento de demonologia que norteasse esta pesquisa gerou categorias discursivas que permitiram subdividir as obras de demonologia e agrupar os seus argumentos segundo alguns tópicos discursivos (o que é a bruxaria, como agiriam as bruxas e os demônios e o que se poderia fazer a respeito). A partir desses tópicos podia-se não apenas identificar os aspectos fundamentais da argumentação de um determinado autor, mas ainda, e principalmente, estabelecer um grande diálogo que reuniria as obras de demonologia e as colocaria em confronto. Contudo esse diálogo acabou se tornando excessivamente hermenêutico e muito pouco histórico. A preocupação demasiada com o conteúdo das obras e a relação entre os enunciados contidos nelas restringiu as considerações deste trabalho aos limites dos textos analisados.

O exame de qualificação foi essencial para aprimorar a metodologia do trabalho. A banca identificou essa deficiência da pesquisa e desde então se buscou corrigi-la. Era preciso ir além da leitura das obras, da identificação e confrontação dos argumentos, ou seja, fazia-se necessário ultrapassar os limites da demonologia e da caça às bruxas. Ao invés de simplesmente confrontar os argumentos em busca de uma eventual insuficiência da demonologia em responder as críticas à bruxaria, foi-se atrás do sentido que esses argumentos estabeleceriam com as demais obras de Webster e Glanvill e com o contexto intelectual e histórico da Inglaterra na segunda metade do século XVII. Os argumentos da controvérsia se tornaram ponto de partida de uma busca pelas relações entre idéias, pessoas e acontecimentos. Buscou-se relacionar os argumentos de Webster e Glanvill com as suas demais obras e na medida do possível com a biografia de cada um e o momento histórico que viveram para

assim indicar com alguma precisão o lugar de ambos os autores e de suas idéias entre os anos de 1660 e 1680.

Pode-se dizer que é intuito deste trabalho sustentar uma determinada concepção de demonologia, usá-la para compreender a controvérsia entre Glanvill e Webster e o comportamento do discurso demonológico entre os ingleses do final do século XVII. Sendo assim, esta dissertação é constituída por três capítulos e algumas considerações finais. O primeiro capítulo estabelece um entendimento de demonologia que orienta este trabalho e que se espera ser de alguma valia para outros pesquisadores. O segundo apresenta o contexto histórico e relaciona-o com a vida e o discurso demonológico de Webster e Glanvill. O terceiro e último capítulo é bastante longo por explorar com alguma minúcia a argumentação contida em *The displaying of supposed witchcraft* e no *Saducismus triumphatus* e relacionar as idéias contidas nesses tratados com o estado da ciência e da religião na Inglaterra seiscentista. Ao fim, tendo tratado da adequação do discurso demonológico ao momento histórico, coube apresentar algumas considerações finais a respeito do desgaste da demonologia à luz do que se expôs sobre a polêmica entre Glanvill e Webster.

A DEMONOLOGIA NA IDADE MODERNA

1. A demonologia enquanto palavra

Não é tarefa fácil definir o significado de demonologia, muito menos operá-la como um conceito ou estudá-la como um objeto. Acredita-se que seja preciso fazê-lo não apenas por ser incomum, mas principalmente porque por meio da análise do uso e do significado de uma palavra e de um conceito é possível amadurecer uma compreensão histórica das obras e dos argumentos estudados.

Um primeiro exame do uso e significado da palavra demonologia contraria essa suposta dificuldade. A palavra 'demonologia' pode ser empregada em diversos registros, por exemplo, no linguajar da religião, da historiografia, da política, da psiquiatria, da antropologia, em que designa respectivamente a crença na existência de demônios, o estudo acerca dos mesmos e a enunciação dos inimigos de alguém. O uso freqüente condiz com as duas primeiras acepções e sugere uma compreensão clara e inequívoca de que os demônios seriam entidades sobrenaturais associadas ao mal (o terceiro uso é da política). O senso comum confirmaria que da junção entre *demo* e *logia* surgiria uma palavra que apenas poderia significar o estudo dos demônios, pressupondo a existência deles; além disso, atribuiria alguma ancestralidade ao termo, dada a origem de suas partes constitutivas.

Mas um tratamento mais cuidadoso e minucioso não se detém nos usos e no sentido consagrado do termo: ele toma o consenso como um problema e recorre ao passado para esclarecê-lo e resgatar eventuais empregos, significados e controvérsias. A consagração de um dado significado abrangente e útil da demonologia dá alguma segurança aos estudiosos, garante a existência, a concretude, da demonologia, manifesta nos tratados, nos panfletos, nos sermões, nas pinturas e em diversas outras maneiras de expressar as preocupações dos homens com o lugar do mal no mundo. A partir desse consenso, tratar de demonologia é falar a respeito das concepções de mal contidas em praticamente qualquer cosmovisão. Essa apropriação faz da 'demonologia' categoria das mais

amplas, comprometendo a compreensão histórica ao afastar o estudioso da polissemia e das particularidades dos discursos que esclareceriam a constituição de uma noção de demonologia e aprimorariam os parâmetros para uma abordagem histórica da demonologia.

Apesar de carregar um sentido que sugere antiguidade e universalidade, a palavra ‘demonologia’ tem história relativamente recente e origem precisa, de acordo com sua etimologia.

Uma consulta a alguns dicionários traz dados interessantes.

Começando pela língua portuguesa, o *Houaiss* define ‘demonologia’ como “*estudo pormenorizado e sistemático a respeito dos demônios*”, segundo a justaposição *demon(i/o)* e *logia*. A palavra teria sido registrada pela primeira vez em língua portuguesa no *Grande Dicionário Português*, do frei Domingos Vieira, de 1873, e associada ao verbete ‘demonografia’, definido como “*tratado a respeito da natureza e do poder dos demônios*”, de acordo com o *Novo dicionário crítico e etymologico da língua portuguesa*, de Francisco Solano Constâncio, de 1836. Ambos os verbetes, ‘demonologia’ e ‘demonografia’, não são citados em dicionários anteriores da língua, a saber, o *Vocabulário Portuguez & Latino*, de Raphael Bluteau, de 1712-1728, o *Diccionario da lingua portuguesa*, de Antônio de Moraes Silva, de 1813, e o *Diccionario da lingua brasileira*, de Luiz Maria da Silva Pinto, de 1832.

Os termos ‘demonologia’ e ‘demonografia’ também estão ausentes no *Diccionario de la lengua castellana*, já em sua sexta edição, de 1822.

Com relação à língua francesa, nenhum dos dois termos consta na primeira edição do *Dictionnaire de L’Académie Française*, de 1694. O verbete ‘*démonographe*’ surge apenas na quarta edição do dicionário, em 1762, definido como “*auteur qui a écrit sur les Démons*”. Na mesma edição, aparece ‘*démonomanie*’, definido como “*traité sur démons, la Démonomanie de Bodin*”. Na sexta edição, de 1835, ‘*démonomanie*’ ganha acepção médica: “*sorte de folie où l’on se croit possédé du démon; Il se dit aussi d’un traité sur les démons, La Démonomanie de Bodin*”. O *Dictionnaire de la langue française*, de Émile Littré, de 1872-1877, apresenta definição semelhante: “*1) terme de médecine, Variété de*

l'aliénation mentale, dans laquelle le malade est tourmenté de l'idée d'être possédé du démon; 2) Titre de livres traitant des démons et de la possession", esta segunda acepção tirada do *Zadig* de Voltaire. Na oitava edição do *Dictionnaire de l'Académie Française*, de 1932-1935, 'démonographe' é definido como "celui qui écrit sur les démons", 'démonographie', como "étude de la nature et de l'influence des démons; on se dit quelquefois démonomanie", e démonomanie, "sorte de folie où l'on se croit possédé du démon; il signifie aussi croyance outrée à la présence des démons; il se dit, par extension, d'un traité sur les démons, voyez démonographie".

Acredita-se que a menção dicionarizada mais antiga de 'demonologia' esteja no *A dictionary of English language*, de Samuel Johnson, de 1755, consultado em sua sexta edição, de 1785, que define 'demonology' como "discourse of the nature of devils. Thus king James intitled his book concerning witches", dado que tanto 'demonologia' quanto 'demonografia' não figuram entre os verbetes do *English-Greek Dictionary: A vocabulary of the Attic Language*, de Woodhouse, 1932, do *A Greek-English Lexicon*, de Liddell e Scot, em sua oitava edição, de 1897, nem do *Oxford Latin Dictionary*, de 1968, e do *Mediae Latinatis Lexicon Minus*, de Niermeyer, de 1976.

A fixação semântica de 'demonologia' e a constituição de um léxico ligado a ela são posteriores ao apogeu da caça às bruxas na Europa, ocorrido entre os séculos XVI e XVII. A palavra 'demonologia' apenas foi reconhecida como verbete na segunda metade do século XVIII se consideradas as definições do *A dictionary of English language*, de 1755, e do *Dictionnaire de l'Académie Française*, de 1762, neste caso, relativa aos termos 'démonomanie' e 'démonographe'. Pode-se objetar que foi justamente nessa época que surgiram as grandes compilações do léxico das línguas vernáculas como expressões da consolidação dos estados nacionais europeus. Contudo, supõe-se que tal objeção seria adequada apenas se o termo 'demonologia' tivesse sido utilizado com frequência com tais sentidos anteriormente e depois dicionarizado, o que, até o momento, não se comprova.

A demonologia foi grafada entre os séculos XVI e XVII, mas o termo foi pouco usado nos tratados sobre magia e bruxaria e teve sentidos diferentes¹.

As palavras ‘demononologia’ e ‘demonomania’ teriam surgido na condição de substantivos próprios. O *De la démonomanie des sorciers*, de autoria do jurista francês Jean Bodin, publicado em 1580, tornou-se em pouco tempo um dos mais importantes tratados sobre a bruxaria. Apesar de ter se tornado um verbete, a palavra ‘démonomanie’ foi muito pouco usada no próprio *De la démonomanie des sorciers*, sendo ela empregada como referente ao próprio tratado², cunhada para designar o ímpeto das bruxas em servir aos diabos. Tal uso foi mantido pela posterioridade. ‘Démonomanie’ foi utilizado por Pierre de Lancre³ e Martin del Rio⁴ com intuito de trazer à mente a obra de Bodin. O mesmo fez Reginald Scot que lançou mão de ‘demonomania’ e ‘dæmonomania’ para citar o tratado de Bodin⁵, assim como Jaime VI e I, rei da Escócia e, posteriormente, da Inglaterra⁶, e Francis Hutchinson⁷, os quais recorreram respectivamente à ‘dæmonomanie’ e ‘dæmonomania’. Do mesmo modo, o *Daemonologie*, a pequena dissertação do rei Jaime VI a respeito da magia e da bruxaria, fez uso do termo ‘daemonologie’ para

¹ A maior parte das obras seguintes foram consultadas por meio da Witchcraft Collection da Cornell University Library, disponível em: <<http://dlxs2.library.cornell.edu/w/witch/index.html>>. Como dito na Introdução, o serviço é gratuito e permite a consulta dos exemplares em versão facsimilar e textual corrida. A referência em nota de rodapé foi feita de maneira simplificada. Os títulos das obras e a imprensa foram reduzidos ao essencial e o endereço eletrônico suprimido, mas estão todos disponíveis no final do trabalho. Além disso, é preciso lembrar que devido à indicação numérica de elementos pré-textuais, a numeração eletrônica é diferente daquela do documento em questão. Sendo assim, foi tomada a decisão de priorizar a numeração apresentada pelos documentos e de colocar entre colchetes a numeração correspondente à digitalização (e quando o documento não apresenta numeração em si, foi colocada apenas a numeração de sua versão digital).

² BODIN, Jean. *De la démonomanie des sorciers*. Paris: chez lacques dv-Pvys, 1587, [p. 01, 04, 06]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

³ DE LANCRE, Pierre. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*. Paris: chez Nicolas Buon, 1613, p. 488, 555, 559 [p. 522, 589, 593]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁴ DEL RIO, Martin. *Les controverses et recherches magiques*. Paris: chez lean Petit-Pas, 1611, p. 24, 103, 106, 210, 416, 859, 1000 [p. 55, 134, 137, 241, 446, 887, 1021]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁵ SCOT, Reginald. *The discoverie of witchcraft*. London: William Brome, 1584, p. 32, 46 – nota, 474 – nota, 561 – índice [p. 59, 73, 501, 588]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁶ JAIME I. *Daemonologie*. Edinburgh [Edimburgo]: Printed by Robert Waldegrae, 1597, p. [07], 27, 56 [p. 07, 35, 64]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁷ HUTCHINSON, Francis. *An historical essay concerning witchcraft*. London: Printed for R. Knaplock, 1720, [p. 10]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

referir a si mesma⁸. ‘Dæmonologia’ foi empregado por John Webster⁹, Joseph Glanvill¹⁰ e Hutchinson¹¹ para citar o texto do rei Jaime. ‘Demonology’ surge em Balthazar Bekker¹² e Webster¹³ referindo-se ao tratado do monarca escocês e ao *A guide to grand jury men*, de Richard Bernard de Batcombe, cuja segunda edição data de 1629. Assim sendo, os termos que posteriormente seriam identificados pelos dicionários como correspondentes à crença e ao estudo dos demônios eram correntemente tratados como referências aos trabalhos de Bodin e do rei Jaime.

Contudo, embora fosse o mais comum, esse não era o único entendimento possível de ‘demonologia’ na Idade Moderna.

A ‘demonologia’ poderia também corresponder às artes diabólicas e a todas as superstições dos gentios. Nathanael Homes¹⁴ empregou ‘dæmonologie’ no título e na epígrafe do próprio texto, definindo o termo pela oposição entre ele e a ‘theologie’, tratando-se, portanto, dos males e das artes diabólicas, cujo remédio seria a teologia. Na mesma época, Thomas Hobbes fez menção a ‘demonology’. No *Leviatã*, no capítulo XLV, Hobbes afirmou que os homens de outrora teriam interpretado erroneamente o funcionamento dos sentidos e da imaginação e então atribuído existência independente às coisas da mente, criando assim criaturas incorpóreas, no caso, os demônios¹⁵. A partir desse equívoco, desconhecendo a extensão dos poderes dos demônios, assim como as intenções deles, os homens teriam se amedrontado e foi criada uma demonologia para controlar o temor e assegurar a obediência e a observância das leis¹⁶. A religião cristã teria preservado aspectos da religião dos gentios¹⁷: a crença na natureza incorpórea

⁸ JAIME I. *Op. cit.*, [p. 01].

⁹ WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J.M., 1677, p. 09 [p. 23]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

¹⁰ GLANVILL, Joseph. *Saducismus triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 473 [p. 465]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

¹¹ HUTCHINSON, Francis. *Op. cit.*, p. 224 [p.253].

¹² BEKKER, Balthazar. *The world bewitch'd*. London: Printed for R. Baldwin, 1695, p. 224 [p. 300].

¹³ WEBSTER, John. *Op. cit.*, p. 36 [p. 50].

¹⁴ HOMES, Nathanael. *Dæmonologie and Theologie*. London: Printed by Thomas Roycroft, 1650, [p.01, 02, 03]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

¹⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 531-533.

¹⁶ Ibidem, p. 533.

¹⁷ A expressão se refere a Act 17, 16-18, apresentado da seguinte maneira na Bíblia de Jerusalém: “Enquanto os esperava em Atenas [Paulo], seu espírito inflava-se dentro dele, ao ver a cidade cheia de ídolos. Disputava, por isso, na sinagoga, com os judeus e com os adoradores de Deus; e

dos diabos, na possessão, o culto aos ídolos, as procissões, o uso de água-benta, etc.

Usou-se também o termo ‘demonógrafo’ no século XVII. Em *The history of magick*, tradução para o inglês da *Apologie pour tous les grands hommes, qui ont esté accusez de magie*, de Gabriel Naudé, publicada em 1625, ‘dæmonographer’ e ‘demonographer’ são mencionadas mais de trinta vezes¹⁸, não sendo isso obra do tradutor, dado que no texto original figura o termo ‘demonographe’. O bibliotecário do cardeal Mazzarino escreveu em resposta à opinião de que grandes homens do passado fizeram acordo com os demônios e que por isso teriam se tornado memoráveis. Naudé acusou os historiadores e os demonógrafos de perpetrar esse absurdo, de serem, de acordo com o prefácio da obra, os principais arquitetos de um labirinto de opiniões errôneas¹⁹, entre os quais acusava Johann Weyer, Del Rio e De Lancre. Em *The displaying of supposed witchcraft* o termo ‘demonographer’ aparece acompanhado por ‘witchmonger’, ambos acusados da perseguição às bruxas e de ignorância²⁰.

Teriam sido fundamentalmente três os sentidos atribuídos à demonologia entre os séculos XVI e XVII. O sentido mais evidente e difundido relacionou ‘demonologia’ com os tratados de Bodin e do rei Jaime, os quais se tornaram importantes não apenas pela relevância do seu conteúdo, mas ainda por causa da importância de seus autores. O segundo sentido, menos evidente e mais figurado, associou o conteúdo de *De la demonomanie des sorciers* e *Daemonologie* a toda uma tradição especulativa a respeito da bruxaria, dos diabos e afins. Hobbes teria

na ágora, a qualquer hora do dia, com os que a freqüentavam. Até mesmo alguns filósofos epicureus e estóicos o abordaram. E alguns diziam: ‘Que quer dizer este palrador?’ E outros: ‘Parece um pregador de divindades estrangeiras’. Isto, porque ele anunciava Jesus e a Ressureição”. Na Nova Vulgata consta da seguinte maneira, restrita, neste caso a Act 17,18: “Quidam autem ex Epicureis et Stoici philosophi disserebant cum eo. Et quidam dicebant: ‘Quid uult seminiuerbius hic dicere?’; alii uero: ‘Nouorum daemonorum uidetur annuntiator esse’, quia Iesum et resurrectionem euangelizabat”. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

¹⁸ NAUDE, Gabriel. *The history of magick*. London: Printed for John Streater, 1657, p. [09], [10], 83, 93, 94, 102, 115, 118, 120, 122, 126, 161, 166, 168, 169, 173, 175, 177, 190, 197, 203, 229, 230, 233, 238, 242, 259, 265, 273, 299, 303, 304, 305 [p. 09, 10, 98, 108, 109, 117, 130, 133, 135, 137, 141, 176, 181, 183, 184, 188, 190, 192, 205, 212, 218, 244, 245, 248, 253, 257, 274, 280, 288, 314, 318, 319, 320]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

¹⁹ Ibidem, [p.09].

²⁰ WEBSTER, John. *Op. cit.*, p. 17, 42, 50, 65, 72, 162 [p. 31, 56, 64, 79, 86, 176].

flexionado este sentido e um outro ao afirmar que a demonologia seria a doutrina sobre os demônios e também uma ignorância ancestral. Os céticos da realidade da bruxaria criaram um terceiro sentido para 'demonologia'. Hobbes, Naudé e Webster lançavam mão do termo quando buscaram se diferenciar de seus opositores, afastando-se deles e colocando-os juntos para atacá-los.

Assim sendo, é possível sustentar com alguma solidez que embora o termo 'demonologia' tenha sido criado e empregado entre os séculos XVI e XVII, ele apenas adquiriu significado amplo e corrente na posteridade, nos séculos XVIII e XIX.

2. A demonologia enquanto conceito

A partir da segunda metade do século XVIII, a autonomia semântica da demonologia, o fim da caça às bruxas e a elaboração de ideais intelectuais e civilizacionais seculares e racionais tornaram a 'demonologia' designação para uma boa porção de crenças e práticas consideradas absurdas no passado e em alhures. Foi então consolidada uma acepção mais abrangente de demonologia que associou o termo a qualquer crença e prática mágica comprometida com a realidade da bruxaria. Na segunda metade do século XIX, o *Dictionnaire Infernal* definia 'demonologia' como um discurso sobre os demônios, mencionando o tratado do rei Jaime e as considerações de Walter Scott²¹.

Letters on demonology and witchcraft foi leitura freqüente entre o final do século XIX e o começo do XX. No desenrolar de dez cartas, Walter Scott tratou de diversos assuntos com relação aos demônios e à bruxaria entre diferentes povos do passado²². Semelhante a Hobbes, Scott dizia que a demonologia teria surgido da crença universal na imortalidade da alma, a qual povoaria o mundo de entidades incorpóreas e da ignorância acerca do funcionamento dos sentidos e da

²¹ DE PLANCY, J. Collin. *Dictionnaire Infernal*. Paris: Paul Mellier, 1844. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

²² SCOTT, Walter. *Letters on demonology and witchcraft*. 2a. edição. London: George Routledge and Sons, 1885. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

mente²³. Interessadas nos negócios humanos, tais criaturas incorpóreas dividir-se-iam entre boas e más, alimentando o temor entre os antigos persas, celtas, romanos, germanos e escandinavos²⁴. A crença na atuação desses seres e na comunicação do homem com eles acabou sendo defendida por alguns letrados, os demonólogos, que sustentavam a realidade da bruxaria e a perseguição às bruxas²⁵. A demonologia estaria ligada à realidade da bruxaria, corresponderia às crenças e práticas mágicas resultantes do animismo, mas poderia designar, como uma prática intelectual, uma especialidade erudita voltada para o estudo dos demônios em diversas épocas e lugares, permitindo que o próprio Scott se intitulasse 'demonologista'.

Considerada em termos abrangentes, autonomizada e associada à crença em bruxas, quando não reduzida a ela, a demonologia foi abordada pela historiografia da caça às bruxas até meados do século XX como desdobramento da teologia, uma permanência do pensamento medieval e parte de uma época menos racional, menos livre e menos civilizada que seria superada à medida que a razão, a liberdade e a civilização triunfassem.

Essa historiografia oitocentista pode ser dividida em duas vertentes, uma racionalista, outra romântica, as quais tinham muito em comum, mas que tentaram explicar a crença em bruxas e, conseqüentemente, a demonologia de maneiras distintas²⁶.

A vertente racionalista acreditava que a bruxaria não fosse mais do que uma elaboração intelectual, uma espécie de assombração criada pelos letrados,

²³ Ibidem, p. 09-46.

²⁴ Ibidem, p. 77-100.

²⁵ Ibidem, p. 144-160.

²⁶ Segundo William Monter, a historiografia em torno da bruxaria poderia ser discernida de maneira abrangente a partir de três vertentes, racionalista, romântica e antropológica, estabelecidas tendo em vista tanto a concepção dos estudiosos mais importantes sobre a bruxaria quanto a abordagem utilizada por cada um deles. Apenas duas dessas vertentes teriam agido no século XIX, a racionalista e a romântica; o instrumental antropológico por um lado estaria a serviço da vertente romântica numa abordagem etnológica, fortalecendo a idéia de um culto ancestral, pagão e popular que teria sido concebido como bruxaria pela Igreja, e por outro voltado para a compreensão das crenças e das práticas dos povos tido como primitivos. Para mais, conferir: MONTER, E. William. The historiography of witchcraft: progress and prospects. In: LEVACK, Brian (ed.). *Witch-Hunting in Early Modern Europe: General Studies*. London: Garland, 1992, p. 49-65 (Articles on witchcraft, magic and demonology: a twelve volume anthology of scholarly articles, v.03).

em especial pelos clérigos, cujo temor teria instaurado os julgamentos de bruxas em toda a Europa. A bruxaria teria sido uma falsidade constituída pela ignorância, temores e crueldades da Idade Média. O filósofo inglês Bertrand Russell, adepto da tese do conflito entre religião e ciência, defendida por Andrew White, entendia que a demonologia teria sido a doutrina autorizada pela Igreja para a qual as doenças resultariam da ação da bruxaria e dos demônios, estando, desse modo, em oposição ao desenvolvimento da medicina²⁷. O desgaste da demonologia indicaria o avanço da ciência sobre essa concepção medieval²⁸. A historiografia da época supunha que as bruxas tivessem sido perseguidas como adoradoras do Diabo desde a Idade Média, de modo que a demonologia e a realidade da bruxaria seriam resquícios dessa época e que por algum motivo teriam permanecido durante a Idade Moderna. George Lincoln Burr dizia que

quando no século XIII a teologia escolástica, com o seu amor pela completude lógica, deu uma nova proeminência ao Diabo e aos seus seguidores como contraparte e paródia de Deus e de Sua igreja, e quando, no século XIV, o Santo Ofício, bem-sucedido na descoberta de hereges, lançou suas mãos desocupadas sobre aqueles pecadores de aldeia que acreditava inteiramente comprometidos com Satã, o terror cresceu²⁹.

O medo dos séculos XIII e XIV, recheados de guerras, revoltas e doenças, seria a chave para explicar não apenas a manutenção de crenças irracionais, mas ainda o emprego de tais idéias na condenação de acusados de bruxaria. O medo e a opressão da época reforçavam a ignorância e legitimavam a crueldade, fazendo da caça às bruxas expressão digna de uma Idade das Trevas.

A vertente romântica negava que a bruxaria fosse apenas um construto intelectual. Existiria algo concreto por detrás do discurso dos demonólogos, das autoridades e dos condenados. Associado à ignorância e à atroz busca da Igreja por poder, o medo continuava sendo uma chave para compreender a escrita

²⁷ RUSSELL, Bertrand. *Demonology and Medicine. Religion and Science*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 82-109.

²⁸ LECKY, William Edward Hartpole. *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*. New York: D. Appleton, 1884. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

²⁹ BURR, George Lincoln. *The Witch Persecutions*. APUD: MIDELFORT, H.C. Erick. *Recent Witch Hunting research or Where do we go from here?*. In: LEVACK, Brian (ed.). *Op. cit.*, v.03, p. 04.

demonológica. O interesse oitocentista pelo popular trouxe à tona a permanência de crenças e costumes mais antigos do que o cristianismo, tornando plausível supor que a caça às bruxas teria sido a perseguição a um culto pré-cristão. Jules Michelet supunha que a bruxaria fosse uma expressão da miséria e da opressão a que estavam sujeitas a população européia e, mais especificamente, a mulher. Os tratados de demonologia e os julgamentos de bruxas buscariam silenciar a revolta dos oprimidos³⁰. Mas a opressão teria malogrado, pois, ainda que a bruxa fosse miserável e esmagada pelas condições sociais, o seu espírito de revolta teria persistido e passado adiante para filósofos e cientistas que engendraram a modernidade³¹. A demonologia seria o discurso da Igreja atemorizada pela rebeldia das camadas populares, cuja fraternidade ameaçaria a ordem estabelecida favorável aos clérigos e nobres. Os tratados de demonologia, exemplificados pelo *Malleus maleficarum*, seriam o ápice da literatura penitencial e inquisitorial da Idade Média³². Essa concepção de que a demonologia descreveria alguma coisa concreta atraiu estudiosos bastante divergentes. No começo do século XX, Montague Summers desafiou os racionalistas a provar a ilusão da bruxaria. Reafirmava ele a realidade da bruxaria e reforçava o vínculo entre ela e a demonologia³³. Margaret Murray tornou-se a figura mais conhecida da vertente romântica ao defender que a caça às bruxas se tratou da perseguição de um culto pré-cristão, pagão³⁴. Tal idéia foi acolhida pelo grande público e pelos estudiosos, especialmente ocultistas³⁵, mas encontrou duras críticas³⁶.

³⁰ “Nesses tempos miseráveis, o grande milagre era encontrar-se a fraternidade para a ceia noturna, coisa que não acontecia durante o dia. Embora correndo perigo, a feiticeira mandava os mais abastados contribuírem, recolhia suas oferendas. Sendo crime e conspiração, sendo uma forma de revolta, a caridade satânica tinha grande poder. Roubava-se a comida durante o dia para a refeição comum de noite”. In: MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 94.

³¹ Ibidem, p. 178-183.

³² Ibidem, p. 114-123.

³³ SUMMERS, Montague. *The history of witchcraft and demonology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1926.

³⁴ MURRAY, Margaret. *O culto das bruxas na Europa ocidental*. São Paulo: Santana, 2003.

³⁵ Julio Caro Baroja aceitou a possibilidade de um culto pré-cristão. Elliot Rose disse que “estou preparado para desconsiderar aproximadamente noventa por cento [das confissões de bruxaria], mas não o todo; isto é um assunto que devemos confiar de forma última ao gosto e à intuição, a degustação da linguagem empregada. É difícil ler James I e acreditar que não havia nada ali”. In: ROSE, Elliot. A razor for a goat. APUD MIDELFORT, Erik. Recent Witch Hunting research or Where do we go from here?. In: LEVACK, Brian (ed.). *Op. cit.*, v.03, p. 03.

No século XX, cresceu cada vez mais a desconfiança e a descrença acerca do avanço da razão e da liberdade na história, à medida que se sucederam crises políticas, econômicas e guerras mundiais, pondo em dúvida o progresso do gênero humano. O estatuto ahistórico e autoevidente da razão e da liberdade foi desafiado. Uma porção de horrores não eram estranhos à modernidade, mas resultantes dela. À luz dessa desconfiança e descrença, foi dada atenção ao que tinha sido ignorado pela historiografia, de modo que um tema periférico como a bruxaria tornou-se significativo e instigante tendo em vista as novas maneiras de pensar e de escrever a história.

Nesse momento, nos anos 60, Hugh Trevor-Roper dizia que a razão estaria sujeita a condições, sociais, intelectuais e históricas³⁷. O historiador inglês tratava a caça às bruxas como um fenômeno moderno, e não medieval, como fora comum. Contudo, Trevor-Roper, mesmo estando disposto a reconhecer a determinação histórica da razão, concebia as idéias a respeito da bruxaria como elaborações coerentes e sutis que expressavam uma loucura, *witch-craze*:

minha matéria não são as crenças em bruxas, que são universais, mas a loucura com relação à bruxaria que é limitada no espaço e no tempo; por loucura relacionada à bruxaria quero dizer a ebulição dessas crenças, a incorporação delas, pelos letrados, num sistema intelectual bizarro, mas coerente, que, em determinados momentos, deu à credulidade camponesa, de outra forma, desorganizada, uma força persecutória dirigida e oficialmente abençoada³⁸.

A partir do século XIV, em decorrência de convulsões sociais e religiosas, suspeitou-se que uma conspiração diabólica ameaçava arruinar a cristandade e a bruxa tornou-se uma idéia estereotipada através da qual eram aliviadas as tensões históricas. Nessas condições, a demonologia engendraria uma mitologia diabólica em que sistematizava a realidade e o caráter ameaçador das bruxaria, caracterizada pelo pacto diabólico, o intercurso com os demônios, o sabá e etc., e

³⁶ COHN, Norman. La inexistente sociedad de las brujas. *Los demônios familiares de Europa*. Madrid: Alianza Editorial, 1975, p. 137-167.

³⁷ "We are prepared to admit, as our ancestors were not, that mental structures differ with social structures, that the 'superstition' of one age may be the 'rationalism' of another, and that the explanation of intellectual change may have to be sought outside purely intellectual history". In: TREVOR-ROPER, Hugh. *The European witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries*. Hamondsworth: Penguin, 1990, p. 22.

³⁸ Ibidem, p. 09.

dedicava-se a instruir as autoridades sobre como extirpar esse mal³⁹. Trevor-Roper acrescentava que embora a demonologia fosse um saber estreito e fundamentalmente teológico, não seria adequado designar aqueles que escreveram sobre a bruxaria como 'demonólogos'. A demonologia atraía a atenção dos letrados de um modo geral, inclusive dos mais eminentes, pois expressava problemas considerados relevantes na Idade Moderna⁴⁰.

Esse reconhecimento da historicidade e a intensificação da abordagem social da bruxaria expressava mudanças significativas na historiografia que trouxeram à tona as especificidades e complexidades do processo de caça às bruxas. Os estudos realizados nas últimas décadas identificaram diversas dimensões do ponto de vista histórico, espacial e social da caça às bruxas que modificaram de maneira profunda as tentativas de compreendê-la. Tantas foram as especificidades que se tornou difícil abordar a caça às bruxas em sua totalidade. Nas palavras de Peter Burke:

depois de cerca de vinte anos de intensa pesquisa sobre os julgamentos das bruxas em seus contextos locais, é talvez tempo de retornar à uma abordagem mais global. Afinal, a caça às bruxas européia nos primórdios da Época Moderna não respeitou fronteiras regionais⁴¹.

Há cerca de vinte anos alguns pesquisadores têm se esforçado para integrar as informações e os entendimentos particulares da bruxaria numa compreensão total do fenômeno que preserve a unidade da caça às bruxas e suas particularidades. A abordagem da demonologia tornou-se mais interesse aos estudiosos por permitir reconstruir um dado universo intelectual e nele articular as especificidades da perseguição às bruxas.

Entre os anos 60 e 80, buscou-se aproximar a demonologia do contexto social, intelectual e histórico e identificar a coerência e a diferença dos enunciados dos escritos sobre a bruxaria (que deixaram de ser apenas os tais 'manuais' de demonologia para incluir também os panfletos e os sermões). Robert Mandrou

³⁹ Ibidem, p. 40-42.

⁴⁰ Ibidem, p. 104-106.

⁴¹ BURKE, Peter. The comparative approach to European witchcraft. In: ANKARLOO, Bengt; HENNINGSEN, Gustav (ed.). *Early Modern European Witchcraft: Centers and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 438.

tomou a literatura demonológica para tratar da mentalidade dos magistrados franceses e demonstrar o impacto dos escândalos envolvendo a bruxaria e a possessão diabólica, cujas controvérsias teriam feito as autoridades parisienses refratárias a esses casos⁴². Mandrou recorreu à literatura demonológica, aos autos processuais, confissões e testemunhos, para determinar a opinião dos magistrados e através do exame de alguns casos polêmicos contestou a tese ilustrada de que a caça às bruxas teria terminado por causa do triunfo implacável da razão. Ele se apropriava da demonologia, portanto, para contradizer o discurso ilustrado, racionalista, e evidenciar a coerência das crenças e das práticas dos magistrados com o momento histórico (e também da mudança dessas mesmas crenças e práticas com as exigências da manutenção do poder). Brian Levack fez coisa semelhante⁴³. Expôs os títulos, as idéias e trajetórias de alguns tratados de demonologia para reconstruir os fundamentos intelectuais da caça às bruxas, juntando-os a outros fundamentos que sustentaram a perseguição por cerca de três séculos. Assim como Mandrou, Levack aproximou a demonologia de sua época, recusou-se a aceitá-la como irracional e expandiu de maneira significativa os horizontes da literatura demonológica ao relacioná-la com problemas do conhecimento e da sociedade da Idade Moderna. Essa abordagem deu continuidade à afirmativa de Trevor-Roper de que a racionalidade de uma época seria a loucura de outra e que a demonologia era de grande importância para os letrados entre os séculos XV e XVIII. Stuart Clark, por exemplo, demonstrou como a demonologia do rei Jaime estava associada à concepção dele de monarquia⁴⁴.

Clark seguiu tais exigências de apreciação histórica da demonologia, mas denunciou os pressupostos das demais abordagens. Existiria um compromisso com o realismo subjacente à historiografia⁴⁵. Segundo o historiador britânico, o

⁴² MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do XVII: uma análise de psicologia histórica*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

⁴³ LEVACK, Brian. *Caça às bruxas na Época Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

⁴⁴ CLARK, Stuart. King James's Daemonology: witchcraft and kingship. In: LEVACK, Brian (ed.). *The literature of witchcraft*. London: Garland, 1992, p. 188-213 (Articles on witchcraft, magic and demonology: a twelve volume anthology of scholarly articles, v.04).

⁴⁵ O realismo é uma postura filosófica que defende essencialmente a existência e a independência do mundo em relação ao pensamento humano. A partir dessa tese ontológica, ele foi desdobrado em algumas espécies de realismo, como o realismo matemático, o realismo científico, os quais defendem respectivamente a existência de entidades matemáticas e teóricas. O realismo ressurgiu

compromisso da historiografia com o realismo faria com que a crença em bruxas e afins fosse avaliada de acordo com a correspondência de seus enunciados com o real, verificando-os empiricamente, descartando e explicando-os por meio de condições econômicas, sociais e políticas que justificariam os desvios da razão⁴⁶. Supondo que a racionalidade de uma crença fosse estabelecida através da relação dela com as demais crenças, Clark se esforçou por encontrar a racionalidade dos discursos sobre a bruxaria a partir da coerência deles em relação a aspectos fundamentais do pensamento e da vida na Idade Moderna⁴⁷. Clark defendeu a assertiva de Trevor-Roper de que seria inadequado chamar de 'demonólogos' os autores de demonologia⁴⁸, mas discordou dele no entendimento da demonologia. A demonologia não corresponderiam a um desdobramento da especulação teológica que momentaneamente ganhou proeminência devido às condições sociais, religiosas e intelectuais (até mesmo porque assumir isso seria contraditório em relação ao seu pressuposto e objetivo analítico). Tendo buscado compreender o funcionamento das crenças mágicas e da demonologia a partir da relação de ambas com os outros discursos e problemas fundamentais da Idade Moderna, Clark acabou inserindo mais uma vez a demonologia de maneira problemática na história da bruxaria, flexibilizando-na de maneira a não estar mais

nos anos 60 e 70 como uma alternativa ao positivismo e ao empirismo do início do século XX, mas encontrou oposição de diversas tendências filosóficas empiristas e sociológicas. Clark se apropriou da cisão entre realismo e antirrealismos através da filosofia da linguagem e entendeu a historiografia nesses termos, propondo ele uma abordagem antirrealista das crenças letradas em bruxas, descompromissada com a verificação dos enunciados, dedicada à análise do discurso. Neste trabalho não se pretende discutir tal questão, toma-se uma posição instrumental e quiçá pertinente ao ofício do historiador. Optou-se por partir da posição da documentação, encarando a bruxaria de maneira realista, pois assim ela foi entendida no período examinando. Busca-se assim determinar a relação do discurso demonológico com a concepção de natureza e de mundo vigentes na época que permitia conceber a bruxaria desse modo. Para mais informações a respeito do realismo, conferir o seguinte artigo que sintetiza o realismo científico e a oposição que encontra: BOYD, Richard. Scientific realism. In: Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁴⁶ Clark, Stuart. *Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no Princípio da Idade Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006, p. 28-29.

⁴⁷ "Parti do pressuposto, portanto, de que um corpo de idéias que sobreviveu por quase trezentos anos deve ter feito algum tipo de sentido e que este provavelmente estaria em sua coerência com as idéias sobre outras coisas. [...] Com efeito, a demonologia era um assunto heterogêneo, envolvendo discussões sobre o funcionamento da natureza, os processos históricos, a manutenção da pureza religiosa, e a natureza da autoridade e da ordem políticas". In: Ibidem, p. 14-15.

⁴⁸ Ibidem, p. 15.

circunscrita à especulação teológica e escolástica ou restrita à maioria da população ou à elite intelectual.

A demonologia não apenas foi libertada do crivo de uma razão ahistórica, cuja aceitação pressuposta levaria à proposição de teorias de natureza psicológica e social para explicá-la, mas ainda colocada de maneira problemática em relação ao meio intelectual a que pertencia, incentivando abordagens cada vez mais históricas e dialéticas.

Apesar dos dissensos, os estudiosos têm tratado a demonologia enquanto conceito e objeto de maneira cada vez mais histórica e relativista. Busca-se desvendar as relações de autores, de escritos e de idéias a respeito da bruxaria com situações históricas determinadas para preservar a demonologia do opróbrio racionalista. Tal tarefa não está acabada, é preciso lidar com dois problemas (e talvez com outros tantos): tratar historicamente os conceitos e as abordagens da demonologia; e estudar o desgaste e o declínio da demonologia. Este capítulo lida com o primeiro problema e a conclusão tratará do segundo.

3. A demonologia enquanto controvérsia

A partir do esforço etimológico e historiográfico, o qual, evidentemente, não esgota a possibilidade de outras análises e interpretações, surge uma história dos usos e sentidos atribuídos à demonologia. Grosso modo, deixando um pouco de lado as particularidades e dissensos, pode-se dizer que: nos séculos XVI e XVII, demonologia foi identificada com os tratados de Jaime VI e I e de Bodin e também com todos aqueles que defendiam a realidade da bruxaria de acordo com os críticos dessa tese, Hobbes, Naudé, Webster; nos séculos XVIII, XIX e XX, entendeu-se que ela fora uma literatura dedicada à especulação sobre os demônios e a bruxaria. O que se vê é a progressiva autonomização semântica da demonologia que de um termo utilizado para identificar determinadas obras (e os seus posicionamentos) passa a circunscrever toda uma literatura. Os opositores da realidade da bruxaria empregavam o termo demonologia para se afastar de seus inimigos. Os estudiosos posteriores usavam-no para se distanciar de seu

objeto, assegurar a credibilidade de suas interpretações e, enfim, no caso da maioria dos trabalhos publicados até meados do XX, demonstrar as crenças e os costumes absurdos que subsistiam numa época menos esclarecida. Não se trata aqui de negar que a demonologia tenha tido alguma autonomia durante os séculos XVI e XVII ou condenar os estudiosos dos séculos XVIII, XIX, XX. Trata-se de reconhecer que falar sobre a demonologia não é tecer considerações sobre uma coisa auto-evidente seja enquanto palavra, conceito ou objeto. É preciso definir e também instrumentalizá-la segundo uma apreciação histórica que seja útil à compreensão da demonologia em seus próprios termos, ou seja, como um produto da situação intelectual, social e histórica da Idade Moderna na Europa.

Entende-se por demonologia uma literatura que a partir da discussão sobre a realidade da bruxaria foi desdobrada em controvérsias abrangentes e associada a diversos problemas de natureza especulativa e prática, possuindo, desse modo, uma dimensão cognitiva e outra social. A atitude de Hobbes, Naudé e Webster de se afastar de seus opositores chamando-os de demonógrafos e contestando a demonologia, ou seja, no caso, a tese da realidade da bruxaria, era incomum e não os dispensava de percorrer um conjunto de assuntos, argumentos e exemplos consolidados na polêmica entre a realidade e o caráter ilusório da bruxaria. A crítica da realidade da bruxaria embora tentasse se afastar de tal tese, não era capaz de se distanciar dessa controvérsia porque nela estavam sendo discutidas e definidas matérias para além da preocupação com a perseguição às bruxas. A demonologia é tratada neste trabalho como uma controvérsia fundamentalmente caracterizada pela tensão entre realidade e ilusão em casos de bruxaria, ou seja, como algo em construção que a partir do problema da bruxaria articulava diversas outras questões teóricas e práticas de relevância para os homens da Idade Moderna. Isso não significa que a demonologia tenha surgido do nada, mas muito pelo contrário, seu discurso foi tributário do passado. Através de citações de autores antigos e medievais, o discurso demonológico ganhava não apenas consistência, mas ainda credibilidade numa época em que muitos buscavam um meio termo entre o antigo e o moderno, a continuidade e a ruptura. Era comum que as obras de demonologia empregassem, entre outras coisas, excertos de

autores gregos, romanos, doutores medievais, fisiologistas árabes e também trechos das escrituras sagradas para sustentar determinada concepção de bruxaria e de tudo aquilo a ela relacionado. Buscava-se associar a novidade ao que estava consolidado. A criação da demonologia enquanto palavra expressa essa relação entre o velho e o novo. Apesar de ter sido, como se supõe, um vocábulo moderno, cunhado para expressar algo da experiência recente, sua constituição almejava ancestralidade ao identificar a demonologia com toda a especulação sobre deuses, demônios, bruxas e afins dos babilônios, hebreus, gregos, romanos e dos letrados medievais. ‘Demonologia’ seria uma palavra nova feita para parecer velha. A demonologia como palavra era uma maneira de associar a discussão moderna sobre a bruxaria ao legado antigo e medieval e também uma expressão da circunscrição da polêmica da bruxaria em torno de alguns tópicos fundamentais estabelecidos desde o século XV.

3.1. A discussão demonológica

O *Malleus maleficarum* foi publicado em 1486 pelos dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger, nomeados inquisidores dois anos antes para extirpar a bruxaria de algumas dioceses da Alemanha. O pontífice Inocêncio VIII, na bula *Summis desiderantes effectibus*, em que garantia poderes inquisitoriais aos dois monges, dizia:

de fato, chegou-nos recentemente aos ouvidos [...] que em certas regiões da Alemanha [...] muitas pessoas, de ambos os sexos, a negligenciar a própria salvação e a desgarrarem-se da Fé Católica, entregaram-se a demônios, a Íncubos e Súcubos, e pelos seus encantamentos, pelos seus malefícios e pelas suas conjurações [...] têm assassinado crianças ainda no útero da mãe, [...] têm destruído homens, mulheres, bestas de carga, rebanhos, animais de outras espécies, parreiras, pomares, prados, trigo e muitos outros cereais; [...] porém, acima de tudo, renunciam de forma blasfema à Fé [...], pelo que ultrajam a Majestade Divina e são causa de escândalo e perigo para muitos. [...] Por conseguinte, [...] em virtude de Nossa autoridade Apostólica, decretamos e estabelecemos que os mencionados Inquisidores [Kramer e Sprenger] têm o poder de proceder,

para a justa correção, aprisionamento e punição de quaisquer pessoas, sem qualquer impedimento, de todas as formas cabíveis⁴⁹.

A bula papal firmava o compromisso do tratado subsequente à visitação dos inquisidores com a doutrina de que a bruxaria era uma realidade e que deveria ser perseguida tal qual uma heresia por ser expressão de um culto diabólico⁵⁰.

Mas para isso não era suficiente a fala do pontífice, era necessário que o tratado conciliasse tal concepção com uma outra mais antiga e aceita na maior parte da Idade Média. O *Canon episcopi*, contido no *Decretum*, de Graciano, dizia que

os bispos e seus funcionários devem trabalhar com todo vigor para extirpar de suas paróquias a perniciosa arte da feitiçaria e do malefício, inventada pelo Diabo, e se encontrarem homem ou mulher dedicados a essa perversão devem expulsá-lo em desgraça de suas paróquias. [...] Não se deve deixar de mencionar que algumas mulheres detestáveis, pervertidas pelo Diabo, seduzidas pelas ilusões e aparições de demônios, acreditam e professam elas mesmas que pelas horas da noite cavalam em certas bestas junto de Diana, a deusa dos pagãos, e uma inumerável multidão de mulheres, que no silêncio da madrugada transpõem grandes distâncias, que obedecem aos comandos dela como se fosse sua senhora, que são invocadas a seu serviço em dadas noites. Mas eu gostaria que fossem somente elas que perecessem e que não levassem tantos consigo para a destruição que resulta da infidelidade⁵¹.

⁴⁹ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feitiçeras*. São Paulo: Rosa dos Tempos, p. 43-45.

⁵⁰ Disse Eugênio IV aos inquisidores: “chegaram a nós notícias muito amargas de que o príncipe das trevas converte muitos daqueles que foram comprados pelo sangue de Cristo em parceiros de sua própria danação, enfeitiçando-os por meio de artimanhas de tal modo que essas mentiras e ilusões fazem deles membros de sua seita. Essas pessoas fazem sacrifícios aos demônios, adoram a eles, buscam e aceitam o julgamento deles, homenageiam-os, firmam com eles um contrato por escrito ou outra forma de pacto por meio do qual, através de uma única palavra ou de um sinal, essas pessoas podem realizar qualquer malefícios ou feitiçarias que quiserem e serem transportados para onde desejarem”. In: KORS, Alan C; PETERS, Edward (ed.). *Witchcraft in Europe 1100-1700: A documentary history*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972, p. 101.

⁵¹ “Bishops and their officials must labor with all their strength to uproot thoroughly from their parishes the pernicious art of sorcery and malefice invented by the Devil, and if they find a man or woman follower of this wickedness to eject them foully disgraced from their parishes. For the Apostle says, ‘Those are held captive by the Devil who, leaving their creator, seek the aid of the Devil. And so Holy Church must be cleansed of this pest. It is also not to be omitted that some wicked women, perverted by the Devil, seduced by illusions and phantasms of demons, believe and profess themselves, in the hours of night, to ride upon certain beasts with Diana, the goddess of pagans, and an innumerable multitude of women, and in the silence of the dead night to traverse great spaces of earth, and to obey her commands as of their mistress, and to be summoned to her service on certain nights. But I wish it were they alone who perished in their faithlessness and did not draw many with them into the destruction of infidelity”. In: Ibidem, p. 29.

Essas duas opiniões surgiram em momentos bastante diferentes e trataram de problemas distintos. O *Canon episcopi* era parte da empreitada da Igreja para suprimir os resquícios do paganismo depois da conversão dos romanos e dos bárbaros. A *Summis desiderantes effectibus* era uma entre tantas bulas contra as heresias que colocavam em risco a integridade institucional e doutrinária da Igreja entre os séculos XIV e XV. Apesar disso, ambas as opiniões deveriam ser conciliadas, dado que eram peças aceitas pela autoridade da Igreja.

Sendo assim, Kramer e Sprenger estabeleceram que:

a opinião mais certa e mais católica é a de que existem feiticeiros e bruxas que, com a ajuda do diabo, graças a um pacto com ele firmado, se tornam capazes, se Deus assim permitir, de causar males e flagelos autênticos e concretos, o que não torna improvável serem também capazes de produzir ilusões, visionárias e fantásticas, por algum meio extraordinário e peculiar⁵².

E, a respeito dos poderes dos diabos, concluíram que:

os demônios, pelo seu engenho, produzem efeitos maléficos através da bruxaria, apesar de ser verdade não conseguirem criar qualquer forma sem o auxílio de algum outro agente, seja essa forma circunstancial ou substancial, e não sustentamos que consigam infligir danos físicos sem o auxílio de certos agentes. Mas, com a devida ajuda, conseguem provocar doenças e toda a sorte de sofrimento e de padecimento humanos, reais e verdadeiros⁵³.

Estavam assim respondidas três perguntas características das controvérsias demonológicas: qual a natureza da bruxaria, o que poderia ser feito por meio dela e o que deveria ser feito a respeito dela. Kramer e Sprenger asseguravam que apesar da bruxaria ser eventualmente uma ilusão, ela deveria ser encarada como uma realidade, como uma associação entre algumas pessoas e os demônios e por isso perseguida com todo o ardor da religião. Uma resposta simples e efetiva, capaz de reduzir uma doutrina à outra, ou seja, a ilusão à realidade, mas que não suprimia a dificuldade de diferenciá-las e faria desse problema uma fonte inesgotável de controvérsias à medida que se desenrolava a caça às bruxas.

⁵² KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Op. cit.*, p. 56.

⁵³ *Ibidem*, p. 63.

O tratado foi um sucesso de venda e de crítica. O *Malleus maleficarum* foi reimpresso quatorze vezes até 1520, adquirindo notoriedade pela maneira convicta, sistemática e acessível com que expunha a doutrina da realidade da bruxaria⁵⁴. A teoria de que os demônios atuavam real e insidiosamente através das bruxas encontrou a oposição de alguns letrados, mas freqüentemente apenas a prudência, como, por exemplo, nos casos de Francisco de Vitória e Bernard Basin, ambos doutores em teologia, os quais detinham uma posição eclética que afirmava que a bruxaria era uma fantasia, mas não descartava que em determinados casos a metamorfose, o vôo e etc. pudessem ser reais⁵⁵. Além de apresentar uma posição convincente, capaz de incorporar o cânone anterior e de fornecer às autoridades uma antítese da cristandade, legitimando-as, assim como certas instituições, a obra de Kramer e Sprenger expunha os subterfúgios usados pelas bruxas e pelos demônios e o modo mais adequado de lidar com a bruxaria. Segundo eles, a bruxaria não teria qualquer poder contra aqueles que administrariam a justiça e os sacramentos e também contra os homens abençoados, mas seria capaz de interromper a conjunção carnal de outrem, transformá-los em bestas e trazer-lhes enfermidades⁵⁶, sendo um dever das autoridades civis e eclesiásticas combater esse crime e levar as bruxas aos tribunais, examinando os testemunhos, interrogando os acusados e prescrevendo as penas aos culpados de acordo com a modalidade do crime⁵⁷. A realidade da bruxaria se tornou a posição hegemônica entre os letrados não apenas porque conseguira incorporar e reduzir a doutrina anterior à nova, mas ainda porque se desdobrara de maneira prática, assegurando que a acusação de bruxaria fosse de alguma utilidade para instituições e indivíduos.

⁵⁴ "O *Malleus* fez muito mais, todavia, do que simplesmente sintetizar uma variedade de crenças sobre bruxas e reuni-las num tratado mais vasto e bem estruturado. Ele também forneceu suporte teológico para os ideais que defendia, conselhos legais sobre como processar uma bruxa e, o que talvez tenha sido o mais importante, uma ousada afirmação de que aqueles que negavam a realidade da bruxaria eram hereges". In: LEVACK, Brian. *Op. cit.*, p. 51.

⁵⁵ BAROJA, Julio Caro. *Witchcraft and Catholic Theology*. ANKARLOO, Bengt; HENNINGSEN, Gustav (ed.). *Op. cit.*, p. 31-33.

⁵⁶ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Op. cit.*, p. 197-208, 242-254, 254-257, 274-283.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 400-409, 409-413, 448-517.

Depois de um período de desinteresse dos letrados pela bruxaria, devido, muito provavelmente, às controvérsias em torno das Reformas Religiosas⁵⁸, a discussão acerca da atuação dos demônios foi retomada, a crença em bruxaria aprimorada e a caça às bruxas intensificada. A associação entre a especulação sobre os demônios e a perseguição às bruxas deu uma maior proeminência aos juízes e aos médicos que estavam envolvidos diretamente com a caça às bruxas, os quais, além de contar com as assertivas das autoridades religiosas e laicas, tinham experiência em lidar com a bruxaria e poderiam apresentar inúmeras evidências dessa natureza aos leitores. Isso não significa que os teólogos perderam o interesse na bruxaria ou se tornaram menos importantes nas discussões demonológicas, mas que a partir de meados do século XVI passaram a dividir o campo da demonologia com uma porção de fisiologistas e juristas, dado que a bruxaria se constituía como problema de interesse comum.

Juristas franceses como Jean Bodin, Nicolas Rémy, Henri Boguet e Pierre de Lancre foram importantes para a defesa e o aprimoramento da doutrina da realidade da bruxaria⁵⁹.

Em *De la démonomanie des sorciers*, publicado em 1580, Bodin afirmava que a bruxaria se tratava do exercício de um acordo diabólico e que por isso deveria ser abordada pelas autoridades como um *crimen exceptum*, cuja periculosidade permitiria com que as normas do procedimento criminal fossem flexibilizadas⁶⁰. Apesar de não ter convencido o Parlamento de Paris, o *De la démonomanie des sorciers* foi muito lido e vendido, tornando-se uma obra de referência aos autores de demonologia, por se tratar de uma exposição codificada e sistemática da bruxaria feita por um dos mais renomados juristas e também por conter uma resposta a Johann Weyer, um médico da Renânia, o qual sustentava o caráter fantasioso, melancólico, para ser mais preciso, da bruxaria e acusava os perseguidores de bruxas de condenar à morte pessoas miseráveis e inocentes. O termo ‘démonomanie’, entendido pelo jurista francês como o ímpeto que faz com

⁵⁸ LEVACK, Brian. *Op. cit.*, p. 52.

⁵⁹ BAROJA, Julio Caro. *Op. cit.*, p. 34-36.

⁶⁰ ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart; MONTER, William. ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart; MONTER, William. *Witchcraft and magic in Europe: The Period of the Witch Trials*. London: The Athlone Press, 2002, p. 41 (Witchcraft and Magic in Europe, v.04).

que as bruxas acorram aos demônios e se sujeitem aos desejos deles⁶¹, tornou-se, segundo Baroja⁶², ‘demonolatria’ em um tratado posterior.

O *Daemonolatreiae* de Rémy foi publicado em 1595. Assegurado pela experiência do autor na perseguição às bruxas na Lorena, onde, de acordo com ele mesmo, teria condenado oitocentas pessoas, o tratado expunha de maneira detalhada a perfídia das bruxas, a apostasia, o beijo obsceno, o sabá, etc., e os métodos através dos quais as bruxas e demônios atentariam contra os cristãos. O *Daemonolatreiae* “de várias maneiras substituiu o *Malleus* como principal fonte de informação sobre a obra de Satã na Terra”⁶³. O *Discours des sorciers*, escrito por Boguet, um juiz da Borgonha, publicado em 1602, também obteve sucesso ao apresentar aos leitores a experiência judicial do magistrado⁶⁴. De Lancre, tal qual Rémy e Boguet, elaborou um tratado de demonologia, o *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, publicado em 1612, depois de sua experiência como magistrado enviado ao Pays de Labourd para averiguar notícias de que crimes horrendos aconteciam nesse lugar ermo e ameaçavam se espalhar pela França⁶⁵. De Lancre confirmou os rumores, encontrou uma porção de bruxas ligadas aos demônios que, segundo ele, buscavam asilo na Europa em função do sucesso da missionação dos gentios no além-mar⁶⁶.

⁶¹ “Et parce qu’il y en auoit qui trouuoient le cas estrange, and quasi incroyable, ie me suis aduise de faire ce traicté que i’ay intitulé, DEMONOMANIE DES SORCIERS, pour la rage qu’ils ont de courir apres lesdiabls pour seruir d’advertissement à tous ceux qui le verront, afin de faire cognoistre au doigt, & à l’oeil, qu’il n’y a crimes qui soyent à beaucoup pres si execrables que cestuy-cy, ou qui meritent peines plus griefues”. In: BODIN, Jean. *Op. cit.*, [p. 06].

⁶² BAROJA, Julio Caro. *Op. cit.*, p. 34.

⁶³ LEVACK, Brian. *Op. cit.*, p. 52.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 52-53.

⁶⁵ MAXWELL-STUART, P.G. Pierre De Lancre: who will guard the guards?. *Witch Hunters*. London: Tempus, 2005, p. 32-57.

⁶⁶ “Les Pasteurs, les Prestres & Curés sont desia establis par le Diable presque en toutes les parroisses plus celebres. Tellement que Sathan commence à posseder non seulement les Prestres: mais bien encore certaines Eglises pollues & profanees. Car nous auons verifié qu’il tient le Sabbat en la chappelle du Saint-Esprit sur la montagne de la Rhune, & en l’Eglise de Dourdax. Et ainsi au lieu de confesser & remedier (comme ils disent) les personnes par les suffrages de l’Eglise, ils les perdent: & s’ils disent la Messe de iour és vrayes Eglises, ils la disent de nuict à leur façon és Sabbats. Et tous les actes secrets qu’ils font de iour dans l’Eglise, comme confessions, prieres basses & me talles & autres choses semblables, ils les font tousiours à l’honneur & aduantage du Diable. Qui me fait croire que la deuotion & bonne instruction de plusieurs bons religieux ayant chassé les Demons & mauuais Anges du pays des Indes, du lappon & autres lieux, ils se sont iettez à foule en la Chrestienté: & ayant trouué icy & les personnes & le lieu bien disposé, ils y ont fait leur principale demeure, & peu à peu se rendent maistres absolus du pays, ayant gaigné les

Pode-se dizer que:

esses textos ofereciam os argumentos padrões acerca de todos os aspectos da bruxaria – a apostasia, os poderes dos demônios e espíritos, o malefício, o transporte ao sabá e suas cerimônias, banquetes e danças, relações sexuais entre as bruxas e os demônios, a possibilidade da metamorfose e daí em diante – citando a toda hora casos individuais supostamente oriundos de arquivos judiciais⁶⁷.

Contudo, não foi apenas a realidade da bruxaria que se aprimorou como teoria à medida que os julgamentos se intensificaram. A crítica dessa doutrina também foi fortalecida e melhorada e suscitou dúvidas a respeito da maneira de conduzir a caça às bruxas. A síntese promovida por Kramer e Sprenger, por Bodin e pelos juristas franceses, Rémy, Bouquet, De Lancre era instável porque apesar de enfática não poderia rejeitar que em alguns casos a bruxaria não passaria de uma impostura ou ilusão. A submissão do caráter ilusório à realidade da bruxaria era um arranjo que tanto levava à ampliação do temor com relação às bruxas quanto tornava resiliente a dúvida a respeito da atuação diabólica. A associação entre o caráter ilusório e real da ação diabólica através da bruxaria foi atacada pelos críticos da caça às bruxas e da realidade da bruxaria e a dificuldade de discernir entre essas coisas explorada de maneira efetiva, capaz de tornar as autoridades cada vez mais prudentes e receosas quando diante de acusações dessa natureza.

Johann Weyer, médico pessoal do duque de Clèves, foi o mais conhecido crítico da realidade da bruxaria, tão persuasivo e ameaçador que atraiu a atenção e a reprovação enfática de Bodin. Weyer foi muito admirado pela posteridade, considerado uma espécie de herói da racionalidade que, tendo tido contato com pretensas bruxas, concluiu que a bruxaria era uma falsidade⁶⁸. Entretanto, segundo o próprio Weyer, a bruxaria seria uma farsa não porque fosse impossível

femmes, les enfans & la plus part des Prestres & des Pasteurs; & trouué moyen de releguer les peres & les maris en terre neuue & ailleurs, où la religio est du tout incognuë pour plus facilement establir son regne. Et de faict plusieurs Anglois, Escossois & autres voyageurs venant querir des vins en cette ville de Bordeaulx, nous ont asseuré auoir veu en leur voyage de grandes troupes de Demons en forme d'hommes espouventables passer en France". In: DE LANCRE, Pierre. *Op. cit.*, p. 37 [p. 70].

⁶⁷ ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart; MONTER, William. *Op. cit.*, p. 127.

⁶⁸ WITHINGTON, E.T. Dr. John Weyer and the witch mania. In: LEVACK, Brian (ed.). *Op. cit.*, vol.04, p. 33-68.

aos homens compactuar com os demônios, mas porque para isso seria necessária alguma arte que não seria conhecida por mulheres miseráveis⁶⁹. Em *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*, publicado em 1563, Weyer se dedicou a apresentar a origem do Diabo e dos magos, a distingui-los das bruxas e das envenenadoras, a expor considerações fisiológicas a respeito dos malefícios e das possessões e, ao fim, de prescrever a punição aos magos e envenenadoras e a fé e a virtude como remédio para a bruxaria. A crítica de Weyer pode ter sido incapaz de confutar a realidade da bruxaria, como indicou Sidney Anglo⁷⁰, todavia teria sido suficiente para pôr dúvidas a respeito das confissões e dos testemunhos das bruxas que não poderiam ser ignoradas.

Uma crítica mais contundente foi a de Reginald Scot. Em *Discoverie of Witchcraft*, um tratado publicado em 1584, Scot não se limitava apenas a afirmar que a condição melancólica dos acusados e o uso da tortura por parte das autoridades asseguraria qualquer tipo de confissão, mas dizia também que as criaturas espirituais e os demônios não poderiam intervir nos negócios humanos, o que levava à rejeição de explicações sobrenaturais para fenômenos naturais⁷¹ e à proposição de uma religião mais espiritualizada para a qual os demônios contidos

⁶⁹ “Elles [as pretensas bruxas] ne ont aucuns liures, nuls exorcismes, caracteres, ou semblables monstres, comme ont les magiciens infames: & n'ont nuls autres precepteurs ou enseignants que leur propre esprit gasté par le Diable, ou leur imagination corrépue. Pour ces causes chacun pourra voir aisement qu'elles sont beaucoup differentes d'avec les magiciens infames: car les magiciens sont souuents fois hommes doctes & prudens, mais curieux, lesquels souuétéfois sont de lógs voyages pour appredre l'art demoniacle, à celle fin qu'à tout le moins ils se vantent de quelques impostures & troperies és choses qui sont par dessus l'ordre de nature. Et celles cy sont femmes ordinairement vieilles, chancellantes de l'esprit, & retirees en leurs maisons, dedans la phantasie desquelles, comme estant toute endormie & conuenable organe ou siege accommodé à ses factios, ce Diable q' est esprit se coule facilement: & principalement si elles sont malades de melancholie, ou bien si elles sont atristees & en vn desespoir extreme. Il ne les trompe pas tant par ses impostures, come il leur imprime en la phantasie qu'elles sont causes de toutes les infortunes des hommes, des calamités & des morts: ce qu'il fait par telle vehemence, qu'elles ont opinion comme i'ay dit, d'auoir comis toutes ces meschancetés, tant grandes elles soyent, desquelles toutesfois elles ont esté fort eslognees, & en sont du tout incoulpables”. In: WEYER, Johann. *Cinq Livres de l'Impostvre et Tromperie des Diables*. Paris: chez laques du Puys, 1567, [p. 08-09].

⁷⁰ “Wier's position is an impossible one. If the Devil and his host of demons can wreak physical effects; can work corporeally; and can traffic with men – as Wier constantly admits – then there remains scant logical objection to the belief that men might equally traffic with demons”. In: ANGLO, Sidney. *Melancholia and Witchcraft: the debate between Wier, Bodin, and Scot*. In: LEVACK, Brian (ed.). *Op. cit.*, vol.04, p. 213.

⁷¹ *Ibidem*, p. 148.

na Bíblia deveriam ser encarados como entidades metafóricas⁷². O radicalismo de tal posição assegurou que o tratado de Scot fosse lido e discutido pelos autores de demonologia até o final do século XVII, figurando, por exemplo, na polêmica entre John Webster e Joseph Glanvill, contudo dificultou sua aceitação pela maioria dos letrados. Uma posição semelhante à de Weyer, a qual não negasse a atuação dos demônios, mas que insistisse na prudência das autoridades, teria mais chance de ser aceita pelas autoridades, como a de Friedrich Spee, um jesuíta alemão que em *Cautio criminalis*, publicado em 1631, denunciou a condenação de inocentes nos casos de bruxaria por causa do uso indiscriminado da tortura.

A crítica da realidade da bruxaria poderia contestar os testemunhos e as confissões das bruxas, indicar a doença e a fraude, afirmar que a concepção de bruxa apregoada estaria equivocada e até mesmo negar que os demônios agissem concretamente, mas ao sustentar, entre outras coisas, a eficácia da magia natural e espiritual e também que os demônios produziram ilusões poderosíssimas e por meio delas fariam com que se acreditasse na bruxaria, não conseguia preservar-se do apelo a agentes misteriosos, conscientes e sobrenaturais para explicar determinados fenômenos. A defesa da realidade da bruxaria estava assentada no pressuposto comum de que os demônios poderiam atuar sobre as coisas naturais e humanas e exigia apenas um pequeno salto de fé para que se acreditasse que eles poderiam realizar o pacto com as bruxas, transformá-las em animais e carregá-las pelo ar. A caça às bruxas poderia ser utilizada tanto por um lado da contenda quanto pelo outro, fornecendo tantos exemplos quanto tentativas de convencer o público da realidade ou da falsidade da bruxaria. A convicção de que em alguns casos a ação diabólica fosse real e em outros falsa criava uma necessidade de examinar as evidências das autoridades do saber e dos episódios de manipulação mágica e de aparição do sobrenatural para comprovar ou negar a bruxaria e, assim, a demonologia se associava a um amplo espectro de idéias e de situações.

⁷² ESTES, Leland L. Reginald Scot and his *Discoverie of Witchcraft*: Religion and Science in the Opposition to the European Witch Craze. In: LEVACK, Brian (ed.). *Op. cit.*, vol.04, p. 174-186.

3.2. Os tópicos da discussão

A demonologia embora tenha tratado de diferentes assuntos e feito uso de argumentos de natureza diversa, estava fundamentalmente associada à discussão sobre a bruxaria, devido, entre outras coisas, ao vínculo estabelecido entre a atuação de criaturas sobrenaturais e a admissão de um pacto diabólico que permitiria aos bruxos causar males aos cristãos. A crítica à realidade da bruxaria e à perseguição às bruxas buscou quebrar esse acordo e evitar não apenas que se acreditasse nas coisas absurdas atribuídas às bruxas, mas ainda que se abordasse qualquer arte supostamente mágica como trabalho diabólico, resguardando os diversos tipos de magia do pacto expresso ou tácito com os demônios. Contudo, ainda que a crítica pudesse dissociar a existência de criaturas espirituais do caráter diabólico atribuído às artes mágicas, não poderia ignorar certas questões que se colocavam para os intelectuais da Idade Moderna em função da perseguição instituída às bruxas.

Havia uma certa maneira de tratar a atuação diabólica e a bruxaria. Esse problema era dividido em três partes: uma estabelecia a natureza da bruxaria e os poderes dos demônios, a outra apresentava o que poderia ser feito através da bruxaria e a última prescrevia o que deveria ser feito por parte das autoridades eclesiásticas e civis. O *Canon episcopi* afirmava que os demônios agiriam através de ilusões, então sustentava que as confissões das bruxas eram falsas e, enfim, estabelecia que as pessoas conhecidas por tais feitos deveriam ser tratadas como gente ludibriada pelos demônios. O *Malleus maleficarum* propunha que os demônios atuavam tanto de modo ilusório quanto real, associava diversos feitos ao pacto diabólico e encorajava as autoridades a perseguir a bruxaria. O *De praestigiis daemonum...*, de Weyer, dizia que os demônios eram capazes de fazer muitas coisas, exceto criar ou alterar a essência dos corpos, distinguia as bruxas dos magos e das feiticeiras e incentivava as autoridades a terem piedade das primeiras. Embora essas três problemáticas não fossem sempre abordadas em todo e qualquer escrito de demonologia, elas estiveram presentes na discussão demonológica em geral.

Tal itinerário intelectual expressava a condição preternatural dos fenômenos abordados pela demonologia⁷³. O preternatural apresentar-se-ia como uma categoria em que foram reunidos fenômenos incomuns segundo o curso ordinário da natureza, mas que não poderiam ser considerados milagrosos ou sobrenaturais. Tais fenômenos estariam, portanto, na fronteira entre os eventos meramente naturais e os sobrenaturais, sendo possíveis segundo a razão e a revelação, mas que extrapolariam o funcionamento conhecido da natureza, pouco compreensíveis e dificilmente demonstráveis. Sendo assim, o saber a respeito da bruxaria e da ação diabólica resultaria essencialmente da integração entre a especulação filosófica e teológica, cujos argumentos permitiriam situar a origem, os meios e os intuitos das práticas mágicas e assim situá-las na legislação. A associação a teologia, a filosofia natural e o direito dava aos autores de demonologia as referências características para o campo de discussão do qual participavam e trazia também para esse campo contribuições de natureza diversa. O *Malleus maleficarum* é exemplo emblemático de tal procedimento discursivo. Nele são utilizadas assertivas do texto bíblico, dos pais da Igreja, dos filósofos antigos e medievais e as normas do procedimento inquisitorial para estabelecer tanto a natureza e os meios da bruxaria quanto as maneiras de inquirir e punir o culpado por esse crime.

A especulação a respeito dos demônios, bruxas e afins se transformava em uma demonologia à medida que a preocupação, a curiosidade e a experiência com tais coisas eram organizadas em um discurso, as indagações eram circunscritas, estabelecidas as relações dos tópicos da discussão com saberes e práticas e com situações particulares que conferiam ao discurso dimensão cognitiva e social. Essas dimensões discursivas permitiam que a demonologia se associasse aos contextos de enunciação e de recepção, os quais, como era muito comum, não eram contíguos nem no espaço, nem no tempo. Por meio da interação entre ambas as dimensões a literatura demonológica tratava da bruxaria e de temas relacionados tanto como uma exigência intelectual quanto em resposta

⁷³ CLARK, Stuart. The scientific status of demonology. In: LEVACK, Brian (ed.). *Op. cit.*, vol.04, p. 313-336.

à experiência social. Diferenciá-las não é colocar a especulação de um lado e a prática de outro, também não é submeter uma à outra, mas reconhecer e estar disposto a lidar com o fato de que a demonologia era produzida em determinados contextos, passada adiante, lida e apreendida em outros contextos, eventualmente desdobrada em prática e dedicada a discutir essa prática. A dimensão cognitiva da demonologia tratava dos desafios intelectuais impostos pela realidade da bruxaria em decorrência da associação dessa doutrina a certas interpretações das escrituras sagradas, do credo religioso, da história da Igreja, de concepções da natureza, da matéria, do movimento, da fisiologia, das noções de crime, de testemunho, de evidência, dos procedimentos utilizados para identificar as bruxas e dos casos particulares dessa perseguição. A dimensão social trazia para dentro do discurso as exigências do contexto intelectual e histórico, tornava a demonologia uma literatura atualizada em função de controvérsias a respeito de todos aqueles desafios supracitados e de outros surgidos nos diferentes contextos da perseguição às bruxas.

A bruxaria era o assunto que articulava e em que se encontravam o exame do preternatural e os episódios da caça às bruxas. A demonologia adquiria identidade e se tornava importante para os letrados dada a possibilidade que tinham de expressar determinados compromissos políticos, filosóficos, religiosos, históricos, jurídicos e etc. através de considerações a respeito da bruxaria na condição de fenômeno preternatural. Dentre os problemas manifestos na literatura demonológica foram escolhidos três que se considera profícuos para abordar a controvérsia entre Webster e Glanvill: a relação da bruxaria com a ordem estabelecida, com o problema do corpo e do espírito e, enfim, o imperativo de diferenciar fenômenos naturais e prodigiosos dos milagres da religião. Essas três problemáticas estavam associadas aos tópicos da demonologia e responder a elas significava abraçar um dado compromisso com certa concepção de bruxaria, de ação diabólica e de atuação institucional.

4. A demonologia e a caça às bruxas

As obras e as controvérsias de demonologia não lançaram mão apenas de argumentos da literatura, mas apresentaram também exemplos da realidade ou da falsidade da bruxaria. A demonologia se apropriou de episódios da perseguição às bruxas. Apesar disso, não se deve confundir as duas coisas. A caça às bruxas se estendeu do século XV ao XVIII por diferentes lugares da Europa e chegou até mesmo a alguns domínios ultramarinos. Tratou-se de um processo de perseguição institucional à bruxaria entendida como um pacto diabólico que engendraria coisas nefastas. Entretanto, as bruxas não foram nem concebidas, nem perseguidas da mesma maneira ou levadas aos tribunais pelos mesmos motivos. Existia uma pluralidade nesse processo que contradiz qualquer associação simplista entre a literatura a respeito da bruxaria e afins e a perseguição às pretensas bruxas pelos tribunais civis e eclesiásticos.

A historiografia freqüentemente entendeu que a perseguição às bruxas foi expressão concreta da demonologia. Contudo, à medida que o conhecimento da caça às bruxas foi ampliado ficou evidente o descompasso entre demonologia e perseguição às bruxas. Desde meados do século XX, os estudos a respeito da caça às bruxas têm demonstrado uma complexidade do ponto de vista cronológico, espacial e social da perseguição às bruxas⁷⁴. A caça às bruxas não teria se dado em um crescendo, ela teria tido, na verdade, períodos de maior e de menor intensidade, como no decorrer do século XVI, quando depois de um desinteresse momentâneo, as acusações de bruxaria voltaram a ter destaque. Além disso, a caça às bruxas teria variado de acordo com o lugar em que se instalou. Enquanto entre os franceses as ondas de pânico eram mais comuns, o mesmo não se dava em meio aos ingleses. No mesmo momento em que a caça às bruxas entrava em declínio na Europa ocidental, ela obtinha grande destaque na Europa oriental. As próprias ondas de pânico, características desse processo, seriam apenas uma das expressões da caça às bruxas, tendo existido também uma perseguição ordinária às bruxas, localizada e pouco volátil, como na

⁷⁴ LEVACK, Brian. A dinâmica da caça a bruxas; Cronologia e geografia da caça a bruxas. *Op. cit.*, p. 160-184, 185-226.

Inglaterra. Dada a complexidade, surgiram explicações para a caça às bruxas que não recorriam a uma relação de causalidade entre literatura demonológica e julgamentos de bruxas.

Mas isso não significa que tenha se tornado impossível associar uma coisa à outra, demonstra apenas que qualquer relação que se queira estabelecer entre a demonologia e a caça às bruxas deve ser uma aproximação cuidadosa. Diz Clark:

ainda estou convencido de que a demonologia deve ter algo a oferecer aos que buscam explicar os julgamentos de bruxas. Mas a relação não pode ser considerada direta e não é do tipo que se possa explorar por qualquer meio direto. [...] Se é tolice tratar a demonologia como chave para a história dos julgamentos, é também uma distorção considerá-la simplesmente em seu reflexo⁷⁵.

Deve-se estar atento para a complexidade e autonomia de ambas as coisas e associá-las somente quando a relação entre elas contribuir para a compreensão de determinado aspecto da literatura demonológica ou dos casos de bruxaria. Neste trabalho a demonologia e a perseguição às bruxas estão associadas à medida que certas características da caça às bruxas estão incluídas nas obras de demonologia, de modo que a aproximação entre elas se dá apenas em alguns pontos, evitando reduzir uma à outra.

Ainda que os julgamentos de bruxas não tenham sido determinantes para a constituição das argumentações demonológicas, eles eram bastante importantes e dificilmente poderiam ser ignorados.

A perseguição às bruxas estava constantemente presente na motivação da escrita demonológica. A experiência de primeiro ou segundo grau com a bruxaria incentivava os homens a escrever sobre esse assunto e também conferia autoridade para o que dissessem. Foi o caso de Kramer e Sprenger, Weyer, Jaime VI e I, Rémy, Boguet, De Lancre, Del Rio, Spee, entre outros. Nas palavras de Maxwell-Stuart:

o início usual para aqueles que escreveram, freqüentemente muito erudita e extensivamente, sobre a magia em geral e a bruxaria em

⁷⁵ CLARK, Stuart. *Op. cit.*, p. 13-14.

particular foi a experiência pessoal, algumas vezes obtida de primeira mão, outras vezes de segunda⁷⁶.

Kramer e Sprenger estiveram a mando da Santa Sé nos estados alemães investigando os rumores de horrendas atividades de bruxas. Weyer examinara muitas das supostas bruxas e concluiu pelo estado doentio delas. Jaime VI e I se engajou na investigação e julgamento das bruxas de Berwick, que junto com seu inimigo, o duque de Bothwell, teriam atentado contra a sua vida. De Lancre fora mandado por Henrique IV ao Pays de Labourd e saiu de lá com o *Tableau de l'Inconstance des mauvais anges et demons*. Rémy, juiz experiente na Lorena, tornou-se autor do *Demonolatreiae*. Del Rio, tendo participado de uma investigação de bruxaria, publicou um volumoso tratado de magia, o *Disquisitionum magicarum*. Spee, confessor de bruxas condenadas, admoestou a prudência aos perseguidores no *Cautio Criminalis*.

Além de incentivar os letrados a escrever, os episódios de bruxas poderiam proporcionar um grande repertório de casos que demonstrariam uma determinada doutrina e colocariam a outra em dúvida. No final do século XVII, na controvérsia entre Webster e Glanvill os casos de bruxaria adquiriram grande proeminência. Ambos os autores lançaram mão de histórias de bruxaria recolhidas por eles ou por outrem que comprovariam respectivamente a falsidade da bruxaria e a realidade da mesma. Webster apresentou, entre outros casos, o episódio de um garoto que disse ter visto uma reunião de bruxas na Floresta de Pendle e de posse desse conhecimento percorreu as paróquias apontando as bruxas que teriam estado nessa reunião, conseguindo com isso algum dinheiro. Webster alegou ter conversado com o garoto e percebido a manipulação que acabou descoberta pelas autoridades londrinas, sendo essa uma história que, segundo o seu narrador, poderia ser confirmada pelo depoimento de algumas pessoas de qualidade⁷⁷. Glanvill conseguiu reunir diversos casos, cujos relatos demonstrariam a realidade da bruxaria como um acordo diabólico, entre os quais se destacara sua própria experiência com uma aparição que assombrava uma casa no condado de Wilts e a transcrição dos testemunhos prestados diante de Robert Hunt, juiz de

⁷⁶ MAXWELL-STUART, P.G.. *Op. cit.*, p. 09.

⁷⁷ WEBSTER, John. *Op. cit.*, p. 276-278 [p.290-292].

de Somerset. Dentre os casos levados ao magistrado em Somerset figuram o de Jane Brooks e o de Elizabeth Style. Jane Brooks foi acusada de ter feito um garoto adoecer através de uma maçã e acabou sendo comprovada a sua culpa, pois quando em sua presença e em função do seu toque o estado do garoto piorava. Elizabeth Style foi acusada de atormentar Elizabeth Hill, uma menina de treze anos, a qual passou a ter fortes convulsões e a pele perfurada à distância. Ela foi considerada culpada a partir de depoimentos que asseguravam seu envolvimento com a bruxaria, do diagnóstico de um fisiologista que confirmava a condição incomum das convulsões da menina e da confissão da própria acusada⁷⁸. Ambos os autores apresentaram episódios como esses para demonstrar suas concepções e causar embaraço ao antagonista, o que acabou criando uma controvérsia em torno dos critérios que validariam uma história, um testemunho, uma confissão, assim como dos métodos utilizados para identificar o crime de bruxaria.

Motivadora, exemplar e controversa, a experiência com a bruxaria era um desafio para os que se aventuravam a escrever sobre a atuação dos demônios. Ela exigia que fossem fixados os limites da ação diabólica e apresentados critérios e métodos que permitiriam discernir a realidade da fantasia nos episódios de bruxaria, fossem experiências diretas ou indiretas. As obras de demonologia tentaram orientar a caça às bruxas, expondo aos letrados e, conseqüentemente, às autoridades, coisas úteis para o dia-a-dia dos tribunais, como classificações das práticas mágicas, critérios para a avaliação de testemunhos, métodos de investigação e sugestões de remédios e de punições para a bruxaria. Mas, além disso, examinaram à luz da prática persecutória essas mesmas coisas, escolhendo e analisando alguns casos, o que poderia, eventualmente, torná-las problemáticas e inúteis. Acredita-se que a relação entre demonologia e perseguição às bruxas foi de reciprocidade (e não de necessidade) em que os escritos de demonologia poderiam influenciar nos julgamentos de bruxas e por sua vez ser afetados por eles.

⁷⁸ GLANVILL, Joseph. *Op. cit.*, p. 339-358 [p. 331-350].

4.1. A demonologia e a perseguição às bruxas na Inglaterra

A demonologia buscava estabelecer alguma relação não apenas com a teologia, a filosofia, o direito e os demais saberes, mas ainda com a perseguição às bruxas e cada uma dessas coisas estava sujeita a um dado contexto. Existiam problemas de natureza teórica e prática que eram mais ou menos significativos em função de uma situação local. A perseguição às bruxas e a demonologia foram fenômenos abrangentes que se espalharam pelos domínios europeus, mas que em alguma medida estiveram associados a padrões regionais e locais. As obras de demonologia teriam duas dimensões discursivas que surgiriam no processo de escrita e de apreensão delas. Os autores de demonologia endereçavam seus tratados a uma ampla comunidade de letrados, escrevendo com frequência em latim ou em francês, mas não se furtavam das controvérsias locais, escrevendo em vernáculo, lidando com opiniões de conterrâneos e tratando de eventos das cercanias. No discurso demonológico predominava uma dimensão generalista, a qual abstraía as especificidades dos lugares e das épocas, mas não as sufocava. As histórias, costumes, idéias e procedimentos das autoridades de um dado lugar tornavam-se exemplo e evidência da ação diabólica. Esses localismos eram reunidos em um discurso que posteriormente era decodificado pelos leitores em situações espaciais, sociais, históricas próprias. O tratado de um De Lancre dizia respeito tanto às bruxas do Pays de Labourd quanto de toda a Europa. Desdobravam-se assim duas dimensões, uma particular, outra abrangente, que respectivamente alertavam sobre a bruxaria numa localidade e incentivavam a perseguição nas demais. Os panfletos e os sermões tinham maior preocupação com o local, os tratados com o abrangente da discussão sobre a bruxaria, mas em todos perseveraram a abrangência e a especificidade. Assim sendo, supõe-se que existam traços contextuais dentro das teorias demonológicas e que é preciso considerar tanto o conteúdo das obras de demonologia quanto a relação delas com seus respectivos contextos.

Quando Jaime VI, então rei da Escócia, subiu ao trono da Inglaterra, em 1603, depois da morte de Elizabeth I, tornando-se Jaime I, surgia aparentemente mais uma oportunidade para o confronto entre a credulidade e o ceticismo e para

a intensificação da perseguição às bruxas. Jaime VI e I tinha publicado um pequeno tratado de demonologia, o *Daemonologie*, no final do século XVI, em que sustentava a idéia da bruxaria como exercício de um pacto firmado com os demônios. A bruxaria seria um *crimen exceptum*. O *crimen exceptum* era uma categoria do direito que abrangia crimes tão extraordinários, secretos e ofensivos que de tão nefastos seriam ultrajantes para toda a comunidade e deveriam ser expurgados⁷⁹. Diferentemente de outros crimes, como o furto e até mesmo o homicídio, não se poderia conviver com o *crimen exceptum* e para extirpá-lo era lícito tratá-lo juridicamente de maneira extraordinária, noutras palavras, aceitando provas de menor qualidade, usando da tortura e de modos discutíveis de produzir provas contra as pretensas bruxas, como examiná-las com agulhas em busca de uma marca deixada no corpo delas pelos diabos. Cerca de dez anos antes, nos anos de 1580, pouco depois de um episódio célebre da caça às bruxas ocorrido em Essex, Reginald Scot publicou o *Discoverie of Witchcraft*. Scot rejeitava essa concepção estrangeira, não aceitava a materialidade do pacto diabólico e da ação dos demônios, condenando a caça às bruxas por perseguir pessoas enfermas e mal-intencionadas a partir de superstições católicas.

Mas o conflito entre ambas as concepções não tomou grandes proporções e a perseguição às bruxas na Inglaterra não abandonou seu padrão mais brando, descentralizado e localista quando comparado aos territórios franceses e alemães⁸⁰. As opiniões de Jaime VI e I e Scot se tornaram extremos na problemática da bruxaria entre os ingleses. Entre o final do século XVI e o começo do século XVII, penetrava na Inglaterra a concepção da bruxaria como um pacto diabólico, um crime secreto e contra a religião, mas esse entendimento acabou associado à noção predominante da bruxaria como a prática de atos mágicos maléficos. Foi incomum na Inglaterra a menção ao pacto diabólico e aos encontros das bruxas com os demônios, mas essas coisas não deixavam de ser considerados coisas possíveis, apenas se desconfiava que os relatos das testemunhas e as confissões das bruxas resultassem da impostura ou da doença.

⁷⁹ LARNER, Christina. Crimen exceptum? The crime of witchcraft in Europe. In: LEVACK, Brian (ed.). *Op. cit.*, vol.03, p. 79-105.

⁸⁰ LEVACK, Brian. *Op. cit.*, p. 197-202.

Segundo Trevor-Roper e Levack, existiria um padrão na difusão do estereótipo da bruxaria, ou seja, da idéia da bruxa enquanto parte de uma conspiração concreta para o tormento da cristandade, que se desdobrou numa prática persecutória. O estereótipo aparecera nos arredores dos Alpes, entre o norte da Itália e o sul da Alemanha, e desse lugar estratégico por sua centralidade geográfica foi levado para as demais regiões da Europa. Mas a disseminação dessa idéia encontrou resistência de um entendimento medieval da bruxaria que a tratava como malefício e rejeitava as coisas mais extraordinárias imputadas a ela como sendo frutos da fantasia diabólica.

A idéia de bruxaria e a administração da justiça na Inglaterra continuaram semelhantes ao que eram na Idade Média. Ocorreu entre os ingleses uma caça às bruxas, mas foram preservados a bruxaria como malefício e o procedimento acusatório que orientava os tribunais do reino. A ascensão do rei Jaime I traria algumas mudanças, misturadas a essas permanências⁸¹.

A bruxaria entre os ingleses era entendida essencialmente como malefício, ou seja, o emprego da magia para o prejuízo de uma pessoa ou comunidade. Desde a Idade Média, a bruxaria foi considerada pelos nobres um recurso para resolver as suas disputas, tendo sido lady Alice Kyteler acusada de bruxaria no século XIV, assim como a duquesa de Gloucester, Eleanor Cobham, no século XV, e Jane Shire, conjugue de Ricardo III, e averiguou-se também o uso da bruxaria contra a rainha Elizabeth I⁸². A bruxas eram também consideradas um problema para a maioria da população quando recorriam à sua arte para causar doenças e morte ou trazer desastres naturais, como secas, tempestades e geadas. A bruxaria era parte de uma miríade de práticas mágicas, não sendo

⁸¹ Keith Thomas identificou no pacto diabólico a grande diferença entre a crença européia e letrada em bruxas daquelas de outros povos e épocas. Até o século XV, a essência da bruxaria teria sido o malefício. A bruxa entendida nesses termos cometeria um crime contra a comunidade e era acusada e julgada segundo os danos que causava. Mas a concepção de pacto diabólico fazia da bruxa mais do que uma ameaça à comunidade, tornava-a uma abominação à igreja. A bruxaria era convertida em heresia. A Inglaterra se manteve afastada dessa conceituação, pois nela o poder papal era reduzido, o direito romano não tinha lugar e a Inquisição não atuou. O enraizamento dessa concepção entre os ingleses se dá entre o final do século XVI e meados do século XVII, mas não suprime a noção da bruxa maléfica, ao contrário, junta-se a ela. Para mais informações a esse respeito, conferir: THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 355-380.

⁸² ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart; MONTER, William. *Op. cit.*, p. 78.

temida por causa disso, mas porque poderia trazer a traição e o infortúnio, de modo que a noção dos clérigos de que a bruxaria seria uma atividade herética e diabólica não encontrou grande respaldo entre as autoridades e a população em geral⁸³. As leis inglesas contra a bruxaria, ainda que tenham tornado mais dura a punição desse crime e expandido o seu escopo, expressam a predominância de uma noção da bruxaria como malefício. Apesar da penetração do estereótipo da bruxa como assecla dos diabos, o pacto diabólico, os sabás, etc. encontraram pouco espaço e acabaram misturados ao entendimento tradicional da bruxaria, de modo que embora a legislação prescrevesse a pena de morte para a conjuração de espíritos e para o pacto diabólico, *“era relativamente pouco comum que tais acusações fossem feitas, ou que levassem a uma pena capital, a menos que fossem acompanhadas por provas positivas de maleficium”*⁸⁴. A bruxaria em raras ocasiões recebia algum tratamento especial. As bruxas na Inglaterra não eram postas na fogueira, mas enforcadas como qualquer assassino. Seu crime era atentar contra o bem-estar, a propriedade e a autoridade de um indivíduo ou de uma comunidade.

A justiça inglesa funcionava segundo o sistema acusatório e este, ao mesmo tempo em que coibia iniciativas amplas de perseguição, mantinha os julgamentos corriqueiros de bruxaria. O procedimento acusatório era utilizado pela maioria das cortes européias na Idade Média, em especial nas cortes seculares. Originário do direito germânico, o sistema acusatório consistia na confrontação das partes litigantes diante do tribunal. O tribunal não detinha a iniciativa para instaurar uma ação criminal. O acusador tinha a responsabilidade de obter provas suficientes para condenar os acusados, as quais, comumente, consistiam em testemunhos, mas caso não o fizesse, a corte poderia determinar a realização de algum teste que determinaria a culpa ou a inocência, como imergir o acusado no rio, colocar a mão do mesmo em água fervente ou realizar um duelo entre acusador e acusado. Tais ordálios submetiam o litígio ao julgamento divino, o

⁸³ HOLMES, Clive. Popular culture? Witches, magistrates, and divines in Early Modern England. In: LEVACK, Brian (ed.). *Witchcraft in England*. London: Garland, 1992, p. 21-47 (Articles on witchcraft, magic and demonology: a twelve volume anthology of scholarly articles, v.06).

⁸⁴ THOMAS, Keith. *Op. cit.*, p. 364.

qual, segundo o que se acreditava, não deixaria padecer o inocente e escapar o culpado. O acusado imerso no rio seria acolhido por ele como no batismo, a mão posta na água fervente não seria queimada e a vitória do acusado sobre o acusador demonstraria a injustiça da acusação. Se fosse estabelecida a culpa do acusado, ele seria punido, mas, se ficasse clara sua inocência, o acusador seria considerado culpado e castigado⁸⁵. Sendo assim, os tribunais não tinham a iniciativa de procurar por bruxas e para acusar alguém de bruxaria era necessário que o acusador reunisse provas e estivesse disposto a eventualmente arcar com as conseqüências da absolvição do acusado. Isso evitava a profusão de pânico antibruxas fomentados pelas autoridades, mas não impedia a apresentação de acusações dessa natureza diante dos magistrados.

Além do sistema acusatório, o esforço dos monarcas para consolidar o seu poder controlando a administração da justiça e submetendo os tribunais locais às cortes londrinas contribuiu para preservar o padrão de perseguição às bruxas vigente na Inglaterra. Desde Henrique VIII os reis da Inglaterra se dedicaram a ampliar o seu poder e reformar a administração da justiça, inserindo os tribunais locais em um sistema de justiça escrito, abrangente, centralizado e hierarquizado. Essa 'revolução judicial' estabelecia a primazia dos interesses reais através da burocratização e da profissionalização do ministério da justiça⁸⁶. O maior controle das cortes locais e o recrudescimento da legislação a respeito da bruxaria não promoveram ondas de pânico e perseguição às bruxas, pois justamente enquanto o sistema acusatório restringia os episódios de bruxaria às localidades, a tutela burocrática prevenia que tais casos extrapolassem os limites locais, intervindo em episódios de grande notoriedade. Uma maior presença central na administração da justiça com frequência evitava que as acusações de bruxaria se alastrassem como fogo. As autoridades das cortes mais altas e importantes estavam afastadas das contendas de um determinado local e eram mais rígidas com as formalidades processuais, sendo por isso comum que os episódios de bruxaria se tornassem casos de impostura quando chegavam a esses tribunais. Mais do que perseguir

⁸⁵ BAILEY, Michael D. *Historical Dictionary of Witchcraft*. Lanham; Maryland; Oxford: The Scarecrow Press, 2003, p. 01-02.

⁸⁶ ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart; MONTER, William. *Op. cit.*, p. 63-64.

bruxas, um rei como Jaime I desejava ser um modelo de monarca e para isso deveria manter a ordem e aplicar a lei corretamente⁸⁷.

A ascensão ao trono inglês fez com que Jaime I ficasse mais desconfiado com relação aos casos de bruxaria. Na Inglaterra a bruxaria não era tão ameaçadora quanto na Escócia. Ela era apenas mais um crime, ainda que nefasto, não exigindo, portanto, tamanha urgência no seu combate. Além disso, e principalmente, a predominância de uma noção maléfica da bruxa e a vigência do sistema acusatório dificultavam a obtenção de provas do pacto diabólico e afins. A preocupação das autoridades com as evidências cresceu à medida que ocorreram casos célebres de perseguição às bruxas, os quais na Inglaterra foram bem poucos, como os de Lancashire, em 1612 e 1633, e os de Essex, Suffolk e Norfolk, entre 1645 e 1647, suscitados por Matthew Hopkins, durante a Guerra Civil, quando o poder central estava debilitado e as autoridades locais apreensivas. O temor de condenar inocentes não dificultava a aceitação da realidade da bruxaria, mas o seu desdobramento prático, que seria um aspecto dos mais importantes para a correlação entre a adequação e o desgaste do discurso demonológico na Inglaterra da segunda metade do século XVII.

⁸⁷ CLARK, Stuart. King James's *Daemonologie*: Witchcraft and Kingship. In: LEVACK, Brian (ed.). *Op. cit.*, vol.04, p. 188-213.

A DEMONOLOGIA NA RESTAURAÇÃO

1. A controvérsia entre Glanvill e Webster

A controvérsia entre Joseph Glanvill e John Webster ocorreu entre os anos de 1660 e 1680. Consistiu na publicação de alguns escritos por Glanvill e de uma resposta de Webster. Glanvill defendia que a bruxaria consistiria em um pacto diabólico concreto firmado entre as bruxas e os demônios. Webster rejeitava a concretude do pacto diabólico e afirmava que a bruxaria existiria enquanto impostura. A partir dessa discordância fundamental, característica da demonologia na Idade Moderna, Glanvill e Webster construíram argumentações que ora se afastaram, ora se aproximaram, em decorrência, entre outras coisas, de uma abordagem predominantemente *ad hoc* da bruxaria, apesar dos esforços de ambos para superar tal situação. Diante da urgência de responder às questões particulares da demonologia e aos inimigos retóricos, foi comum a apresentação de respostas pontuais que perpetuavam as controvérsias e fomentavam incongruências discursivas. Sendo assim, a polêmica entre Webster e Glanvill embora estivesse centrada na natureza do pacto, não foi restrita ou determinada por tal discordância, de modo que abordar a controvérsia consistiria em estar atento para as respostas dadas para essa e outras questões e as implicações políticas, filosóficas e religiosas que traziam. Procurar-se-á seguir essa orientação, situando, neste capítulo, a controvérsia e os polemistas em um determinado contexto histórico para, no capítulo seguinte, apresentar e relacionar as opiniões de Glanvill e Webster com o estado da ciência e da religião.

A philosophical endeavour towards the defense of the being of witches and apparitions foi publicado em 1666, escrito, segundo o frontispício, por um membro da *Royal Society*, cujas iniciais eram J.G¹. No ano seguinte, veio a público *Some philosophical considerations touching the being of witches and witchcraft*. O autor

¹ Os comentários acerca da edição das obras resultam de um esforço pessoal de comparação de exemplares facsimilares disponíveis em *Early English Books Online*, uma base de dados, de acesso restrito, disponível em: <<http://eebo.chadwyck.com/home>>.

dos escritos era Joseph Glanvill, um jovem clérigo anglicano, aceito entre 1665 e 1666 como *fellow* da *Royal Society* e pároco da abadia de Bath, no condado de Somerset. Glanvill mostrava talento e se tornaria um apologista de destaque da ciência moderna e da Igreja Anglicana. O jovem clérigo tinha afinidade com as idéias dos Platônicos de Cambridge, em especial com Henry More, com o qual colaboraria². Glanvill teria escrito as suas considerações a respeito da bruxaria e da existência e atuação de criaturas espirituais depois de ter recebido uma carta de Robert Hunt, magistrado de Somerset. Hunt julgou alguns casos de bruxaria, em 1664, e, no ano seguinte, escreveu para Glanvill comentando sobre o ceticismo da pequena nobreza local, ou seja, da *gentry*³, e anexou transcrições dos relatos das testemunhas e dos acusados de bruxaria⁴. Os dois escritos de Glanvill são uma resposta a Hunt. Eles expressam concordância com o juiz, buscam contestar o ceticismo e alertar para os perigos da bruxaria. As considerações de Glanvill a respeito do assunto foram bem recebidas e, em 1668, foi publicado *A blow at modern sadducism*. A obra trazia uma dedicatória ao duque de Richmond e Lennox, relatava a assombração de uma casa no condado vizinho de Wilts e acrescentava algumas reflexões sobre o ateísmo. Glanvill dedicou-se nos anos seguintes à defesa da ciência e da religião e reuniu um conjunto maior de relatos que provariam a realidade da bruxaria. Em 1681, depois da morte de Glanvill, foi publicado o *Saducismus triumphatus*, um extenso compêndio dos escritos de Glanvill e Henry More a respeito da bruxaria, dos demônios, dos espíritos, do ateísmo⁵. O *Saducismus triumphatus* foi reeditado em 1682, 1688,

² PRIOR, Moody E. Joseph Glanvill, Witchcraft, and Seventeenth-Century Science. In: LEVACK, Brian (ed.). *Witchcraft in England*. London: Garland, 1992, p.299-325 (Articles on witchcraft, magic and demonology: a twelve volume anthology of scholarly articles, v.06).

³ *Gentry* é um termo utilizado para designar a pequena nobreza inglesa, o qual, à grosso modo, corresponde a uma camada da sociedade que se configurava como uma elite local, situada entre os barões, por um lado, e os camponeses, de outro, dotada de ampla base econômica, mas bastante ligada a terra, compradora de títulos de nobreza e detentora da administração pública, servindo ela como uma espécie de intermédio entre indivíduos e grupos de indivíduos com a sociedade e o governo como um todo.

⁴ JOBE, Thomas Harmon. The Devil in Restoration Science: The Glanvill-Webster Witchcraft Debate. In: *Isis*, Chicago, v. 72, n. 03, set. 1981, p. 346-347. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁵ A edição de 1688 do *Saducismus triumphatus* contém uma miscelânea de textos reunidos em torno da argumentação de Glanvill. O livro está dividido fundamentalmente em duas partes: enquanto a primeira parte busca estabelecer a bruxaria enquanto possibilidade, a outra propõe-se

1689 e 1700. A morte de More, em 1687, deixou a publicação da obra aos editores, Collins e Lownds.

The displaying of supposed witchcraft foi publicado em 1677, escrito por John Webster, “*practitioner in physick*”, segundo o frontispício. A obra teve uma única edição. Tratava-se não apenas de uma resposta a Glanvill: Webster dava continuidade às críticas à realidade da bruxaria que teriam sido fortalecidas pela reedição de *The discoverie of witchcraft*, de Reginald Scot, de 1665, pela publicação de *The question of witchcraft debated*, de John Wagstaffe, de 1669, e *The doctrine of devils*, de Thomas Ady, de 1675. *The displaying of supposed witchcraft* defendia o caráter ilusório da bruxaria e escolhia como inimigos Joseph Glanvill e Meric Casaubon, filho de Isaac Casaubon e, tal qual o pai, humanista de prestígio. Webster reagia ao sucesso de Glanvill e, em especial, à publicação, em 1672, de *A treatise proving spirits, witches and supernatural operations*. Segundo Harmon Jobe, *The displaying of supposed witchcraft* teria sido escrito em 1673 e publicado apenas quatro anos depois, em 1677⁶. Casaubon tinha morrido pouco antes da publicação do seu tratado, ficando para Glanvill e More o confronto com

a demonstrar a realidade da mesma. A primeira parte possui: a apresentação do editor, S. Lownds, sobre a presente edição; uma apresentação da edição anterior, escrita por Henry More; uma carta de Henry More a Joseph Glanvill em que a obra de Glanvill é defendida, em especial dos ataques de Webster; as reflexões de Glanvill acerca da bruxaria na forma de questões, com o nome de *Some considerations about witchcraft in a letter to Robert Hunt*, publicadas em 1667, que constituem o cerne do tratado; além disso, esta parte contém em anexo a tradução de duas cartas de More, apresentadas anteriormente no *Enchiridion Metaphysicum*, de 1671, de autoria do mesmo, intituladas, *The easie, true, and genuine notion and consistent explication of the nature of a spirit* e *An answer to a letter of a learned psychopryist concerning the notion of a spirit*. A segunda parte do *Saducismus triumphatus* contém: um prefácio, escrito por Glanvill; uma carta de Mompesson a Glanvill, de 1672, e uma carta de Mompesson a James Collins, de 1674, o qual, cabe ressaltar, foi editor de outras obras de Glanvill e também da primeira edição do *Saducismus triumphatus*. O editor da presente edição, S. Lownds, incluiu essas cartas como evidências da veracidade do caso do demônio de Tedworth. Além disso, a segunda parte do tratado contém também uma introdução à demonstração da realidade da bruxaria, escrita por Glanvill, em que resume sua posição, faz concessões aos adversários e apresenta exigências; a demonstração da realidade da bruxaria, dividida em duas partes, uma dedicada às escrituras sagradas, a outra aos relatos contemporâneos da bruxaria reunidos por Glanvill; são incluídos em anexo alguns outros relatos colhidos por More; assim como uma carta enviada a ele por Glanvill, chamada *A whip for the droll*, publicada na época do caso de Tedworth, a respeito da descrença em torno da narrativa e, principalmente, sobre o ateísmo; e, por fim, um relato de alguns casos recentes de bruxaria ocorridos na Suécia, traduzidos por Anthony Horneck. Dada essa diversidade, foram tomados como prioritários os escritos de autoria de Glanvill, seguidos daqueles de More, especialmente as cartas a respeito do espírito e acerca da controvérsia com Webster, que vinculam as reflexões de Glanvill a discussões mais amplas.

⁶ JOBE, Thomas Harmon. *Op. cit.*, p. 347.

Webster. O médico denunciava o absurdo das opiniões de Casaubon e Glanvill buscando convencer seus leitores da impossibilidade da bruxaria e do caráter natural da magia, cujos praticantes, como John Dee, foram acusados de manterem relações com os demônios. Para além disso, Webster esperava que seu tratado fosse útil aos magistrados incumbidos de julgar casos de bruxaria e fomentasse a prudência dos administradores da justiça.

O *Saducismus triumphatus* foi a resposta de Glanvill e More a Webster. O sucesso editorial da obra indica uma ampla aceitação da opinião dos primeiros. Webster não se dispôs a responder. A controvérsia terminou com a morte das partes, Glanvill, em 1680, Webster, em 1682, More, em 1687. Tal polêmica reviveu as discussões do século XVI em torno da realidade e do caráter ilusório da bruxaria. Essa polêmica mobilizou argumentos velhos e novos e suscitou o interesse dos intelectuais e do público em geral. Não caberia buscar pela originalidade dos elementos da controvérsia. Ela foi permeada e caracterizada pela interação entre o velho e o novo. O que teria mais sentido, acredita-se, é perguntar a respeito do significado que a discussão acerca da bruxaria teria para Webster e Glanvill e para o momento histórico.

2. Qualificando a Restauração

Em 1660, depois de duas décadas, foi dissolvido oficialmente o Parlamento Longo⁷. Foram restauradas a monarquia, a nobreza e a Igreja da Inglaterra. A morte de Oliver Cromwell, em 1658, trouxe de volta a ameaça à ordem instituída depois da execução de Carlos I, em 1649. Richard Cromwell tornou-se lorde protetor, assim como o pai, mas, diferentemente dele, não pôde manter o controle sobre o exército e procurou o exílio. A partir da iniciativa de Monck, general na Escócia, que se opôs aos também generais Lambert e Fleetwood, foi articulado

⁷ Recomenda-se para maior familiaridade com os acontecimentos do período entre 1640 e 1714 a leitura de COWARD, Barry. *The Stuart Age: England, 1603-1714*. New York: Longman, 1994; HILL, Christopher. *The century of revolution 1603-1714*. London: Routledge, 1980; MORGAN, Kenneth O. *The Oxford illustrated history of Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1997; o introdutório e consistente FELLOWS, Nicholas. *Charles II and James II*. London: Hodder & Stoughton, 1995; além de OGG, David. *England in the reign of Charles II*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

um plano entre ele, os membros do parlamento e os apoiadores da monarquia para preservar a ordem através do retorno do rei e da dissolução do exército. A experiência revolucionária de 1640 e 1650 foi considerada subversão da ordem natural das coisas. Julgou-se necessário restaurar o governo para salvaguardar do exército e do povo os direitos e propriedades.

O rei foi procurado no exílio. Em 4 de abril de 1660, em Breda, nos Países Baixos, Carlos II fez a seguinte declaração:

se a perturbação geral e a confusão que se espalhou sobre todo o reino não despertou em todos os homens o desejo e o anseio de que essas feridas que por muitos anos ficaram sangrando sejam curadas, então tudo o que dissermos não terá propósito. Mas, depois de um longo silêncio, consideramos ser nosso dever declarar o quanto desejamos contribuir para isso e que não podemos abandonar a esperança de obtermos, a seu tempo, a posse daquele direito que Deus e a natureza nos concederam e por isso pedimos diariamente à Divina Providência que, por compaixão para conosco e para com nossos súditos, depois de tanta miséria e sofrimentos, restabeleça e nos dê a posse tranqüila e pacífica de nossos direitos, com o mínimo de sangue e prejuízo de nosso povo quanto for possível; não queremos nada mais do que usufruir do que é nosso e que todos os nossos súditos possam usufruir do que é deles pela lei, através de uma administração plena e íntegra da justiça por toda a terra e da extensão de nossa misericórdia sobre onde é necessário e merecido⁸.

A Declaração de Breda bastou para que, em 8 de maio, Carlos II fosse declarado rei da Inglaterra pela Convenção de 1660. Em 25 de maio, o rei aportou em Dover e, em 29 de maio, entrou em Londres. Nesse dia, John Evelyn, membro fundador da *Royal Society*, anotou em seu diário:

as estradas estavam cobertas com flores, os sinos tocavam, nas ruas, tapeçarias penduradas, nas fontes, vinho corria. O prefeito, os conselheiros, todas as companhias, vestidos para a ocasião, correntes de ouro, estandartes. Os lordes e os nobres, todos vestindo prata, ouro, seda;

⁸ "If the general distraction and confusion which is spread over the whole kingdom doth not awaken all men to a desire and longing that those wounds which have so many years together been kept bleeding may be bound up, all we can say will be to no purpose. However, after this long silence we have thought it our duty to declare how much we desire to contribute thereunto, and that as we can never give over the hope in good time to obtain the possession of that right which God and nature hath made our due, so we do make it our daily suit to the Divine Providence that he will, in compassion to us and our subjects after so long misery and sufferings, remit and put us into quiet and peaceable possession of that our right, with as little blood and damage to our people as is possible. Nor do we desire more to enjoy what is ours than that all our subjects may enjoy what by law is theirs, by a full and entire administration of justice throughout the land, and by extending our mercy where it is wanted and deserved". In: BROWNING, Andrew (ed.). *English historical documents: 1660-1714*. London: Eyre & Spottiswoode, 1953, p. 57.

as janelas e os balcões repletos de damas, de trompetes, de música; miríades de pessoas se reunindo nas ruas e nas estradas até Rochester [...]. Tudo isso sem derramar uma única gota de sangue, por meio do mesmo exército que se rebelou contra ele. Era Deus agindo, era maravilhoso aos nossos olhos, tal Restauração nunca foi vista em nenhuma história dos antigos ou modernos desde o retorno do Cativo da Babilônia, nem um dia tão prazeroso e tão resplandecente foi visto nesta nação⁹.

A Restauração foi considerada um milagre que teria trazido de volta não apenas a monarquia, mas ainda e, acima de tudo, a ordem natural das coisas, subvertida pelas experiências do *interregnum*¹⁰.

Contudo, apesar do desejo e do comprometimento, as promessas do rei ficaram a cargo dos membros do parlamento. A Convenção de 1660 tornou o perdão régio em *An act of free and general pardon, indemnity and oblivion*. Tratava-se de uma lei de anistia para todos os que não estivessem envolvidos em homicídio, pirataria, estupro, bruxaria, na pregação do catolicismo, traição e regicídio. Com a dissolução da Convenção e a realização de eleições, assumiu, em 1661, o *Cavalier Parliament*, como se tornou conhecido este parlamento em função da predominância dos realistas, os quais foram chamados de *cavaliers* durante a Guerra Civil. O *Cavalier Parliament* se empenhou em garantir a ordem combatendo aqueles que considerou sectários e perigosos. Tal empenho

⁹ "May 29th: This day came in his Majesty Charles the Second to London after a sad and long exile and calamitous suffering both of the King and Church, being seventeenth years. This was also his birthday, and with a Triumph of above 20,000 horse and foot, brandishing their swords and shouting with unexpressable joy. The ways strewed with flowers, the bells ringing, the street hung with tapestry, fountains running with wine. The Mayor, aldermen, all the companies in their liveries, chains of gold, banners. Lords and nobles, cloth of silver, gold and velvet everybody clad in; the windows and balconies all set with ladies, trumpets, music; and myriads of people flocking the streets and ways as far as Rochester, so as they were seven hours in passing the city, even from two in the afternoon 'til nine at night. I stood in the Strand and beheld it and blessed God, And all this without one drop of blood, and by that very army which rebelled against him. But it was the Lord's doing, and wonderful to our eyes [et mirabile in oculi nostris], for such a Restoration was never seen in the mention of any history ancient or modern, since the return from the Babylonian Captivity, nor so joyful a day and so bright ever seen in this nation. This happening when to expect or effect it was past all human policy". In: BLITZER, Charles (ed.). *The Commonwealth of England, 1641-1660: documents of the English Civil Wars, the Commonwealth and Protectorate*. New York: Capricorn Books, p. 198-199.

¹⁰ "[...] in the seventeenth century stability not change was assumed to be the normal state, and it was generally thought that the charges which undesirably but undoubtedly did occur formed a cyclical pattern, with events and situations repeating themselves, so that it was entirely practicable to return to the positions which existed before 1642, to undo or rectify all the destructive changes which had taken place since then". In: JONES, J.R. *Country and Court: England, 1658-1714*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978, p.115.

contrariava até mesmo a Coroa, a qual buscava ampliar sua base de apoio mostrando-se mais moderada, mas não poderia ser impedido nem pelos favoritos do rei, nem pelo próprio monarca. O *Cavalier Parliament* aprovou um conjunto de leis contra o não-conformismo religioso, ou seja, a dissidência com relação à Igreja da Inglaterra, que ficou conhecido como *Clarendon Code*, apesar de não ter contado com o apoio seguro nem de Clarendon, um dos favoritos do rei, nem de Carlos II. O código era constituído pelo *Corporation Act*, de 1661, que exigia que os funcionários públicos fossem leais à Igreja da Inglaterra; o *Act of Uniformity*, de 1662, que restituía a obrigatoriedade do *Book of Common Prayer*; o *Conventicle Act*, de 1664, que proibia a reunião de grupos religiosos não autorizados; e o *Five-Mile Act*, de 1665, que restringia a circulação dos ministros não-conformistas. Os membros do parlamento tentavam suprimir o perigo social e político do não-conformismo e controlar a monarquia pelas finanças, mantendo o poder das elites locais¹¹. O rei buscava fortalecer-se por meio de uma política ambígua, evasiva e sutil, alimentando a discórdia no parlamento e aproximando-se de católicos, de não-conformistas e até mesmo da França de Luís XIV. Essa postura intensificava os temores, especialmente no que tocava à religião. A proximidade de Carlos II e de Jaime, duque de York, futuro Jaime II, com o catolicismo e com os franceses fomentava o medo de que o protestantismo e os direitos ancestrais dos ingleses estivessem mais uma vez em risco¹². Tal tensão fez surgir *tories* e *whigs* e levou à deposição de Jaime II e à Revolução Gloriosa em 1688¹³.

¹¹ Acerca da administração da justiça, afirmou Keir: “*The age of paternalistic government closed at the Restoration. Government by the propertied classes in their own interest took the place of government by the Crown in what it held to be the national interest*”. In: KEIR, David Lindsay. *The constitutional history of Modern Britain*. London: Adam and Charles Black, 1955, p. 234.

¹² “*Distrust of Charles's intentions, while not absent in the 1660s, crystallized around 1672 in the form of fears that the king and his brother wished to established 'Popery and arbitrary government'*”. In: MILLER, John (ed.). *Absolutism in seventeenth century Europe*. London: Macmillan, 1993, p. 210.

¹³ Da crise em torno da *Exclusion Bill* entre 1678 e 1681, ou seja, de uma proposta para excluir James, duque de York, da sucessão ao trono inglês em função da suspeita de que o duque fosse católico, surgiram os partidos *whig* e *tory*, o primeiro a favor da exclusão do duque, o segundo contrário a ela. Tais partidos não eram ainda instituições organizadas, burocráticas e com objetivos concretos e imateriais relativamente claros, como seriam no século XIX os partidos liberal e conservador respectivamente, mas se apresentavam, e se incrementaram, como perspectivas políticas. Naquele momento, enquanto os *whigs* se colocavam como defensores das liberdades contra uma monarquia que podia se tornar católica, conquistando assim apoio de cidadãos e de

A Restauração foi um período compreendido entre 1660 e 1688 em que se buscou restabelecer a situação anterior à Guerra Civil¹⁴. O período abarcou os reinados de Carlos II, entre 1660 e 1685, e de Jaime II, entre 1685 e 1688, culminando na Revolução Gloriosa, em 1688, em que a Inglaterra foi invadida, a pedido do Parlamento, por Guilherme III de Orange, marido de Maria II, filha de Jaime II. A Revolução Gloriosa encerraria a disputa entre os reis e os súditos em torno dos direitos de ambos, salvaguardando a liberdade, a propriedade e a unidade da anarquia e do despotismo. Vê-se, pelo desfecho da Restauração, que era impossível para o rei e para os súditos restabelecer o estado de coisas anterior à Guerra Civil.

Seria uma convenção da narrativa histórica entre os séculos XVII e XX enfatizar o estabelecimento um acordo entre o Rei e o Parlamento. A Restauração foi compreendida segundo essa preocupação.

No século XVII, Clarendon, um dos artífices do retorno do rei, em 1660, escreveu uma história que depreciava os revoltosos, mas, diferentemente dos demais apoiadores do monarca exilado, indicava os erros do rei e de seus partidários. Segundo Clarendon, apesar de todas as amarguras da insurreição, a restauração do rei garantiria um final feliz para o imbróglio¹⁵. Tal interpretação não se perpetuaria.

No começo do século XVIII, depois da Revolução Gloriosa, a Restauração foi entendida como parte da luta dos súditos pelos seus direitos e liberdades ancestrais contra o despotismo do rei¹⁶. Essa tese preservava a legitimidade da

dissidentes protestantes, os *tories* se apresentavam como defensores do direito do rei e do anglicanismo, encontrando apoio entre a pequena nobreza local.

¹⁴ É usual empregar o singular para se referir aos conflitos que se deram nas Ilhas Britânicas entre os anos de 1640 e 1650 por considerar que se trataram de episódios de um mesmo processo de dissolução da ordem instituída, no entanto, apesar disso, é preciso ter em mente que tais embates detinham especificidades no que diz respeito aos atores envolvidos, ao lugar, aos objetivos, etc., de modo que também se pode usar do plural para tratar deste estado de guerra civil. Optou-se por manter o uso singular por se entender que tais conflitos fazem parte de um mesmo processo e porque neste trabalho não se faz necessário detalhamento tal que exija uma periodização mais específica da Guerra Civil.

¹⁵ CLARENDON. *The History of the Rebellion and Civil Wars in England: to which is added an historical view of the affairs of Ireland*. Oxford: At the Clarendon Press, 1826. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

¹⁶ TREVOR-ROPER, Hugh. Lord Macaulay: Introduction. In: MACAULAY, Thomas Babington. *The History of England*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1983, p. 08-10.

ascensão de Guilherme III de Orange. Na segunda metade do século XVIII, David Hume, apesar de ter rejeitado a sacralidade atribuída pelos *whigs* aos direitos e liberdades¹⁷, entendeu a Guerra Civil, a *Commonwealth* e a Restauração à luz do estabelecimento de um acordo em termos claros e precisos entre a Coroa e o Parlamento, que teria promovido o desenvolvimento econômico e social da Inglaterra¹⁸.

No século XIX, Thomas Macaulay associou os princípios de governo às condições materiais para reformular a tese *whig*, tratando a política como chave para a compreensão histórica. Tal associação seria preservada pelos historiadores marxistas, submetendo, todavia, os princípios de governo e a política à condição material. Tanto a narrativa histórica liberal quanto marxista consideraram o estabelecimento de um acordo entre o Rei e o Parlamento como sendo o momento de inflexão da história inglesa que explicaria a hegemonia britânica no século XIX. Para Macaulay, *“a história da Inglaterra, durante o século XVII, é a história da transformação de uma monarquia limitada, constituída à moda medieval, numa monarquia limitada adequada a um estado mais avançado de sociedade”*¹⁹. Segundo ele, ao invés de condenar a Restauração, entendendo-na como um desastre no qual o rei foi chamado de volta descompromissado, dever-se-ia julgar o período à luz da morte de Cromwell, valorizando a união das diversas facções em prol das leis e contra o despotismo militar²⁰.

Durante a maior parte do século XX, continuou-se a qualificar o período da Restauração à luz da preponderância britânica no século XIX. George Trevelyan celebrou o século XVII em que

os ingleses, ignorantes de seu destino e do que faziam, obstinados apenas com seus direitos, com sua religião, com seus interesses, desenvolveram gradualmente um sistema de governo que diferia completamente do novo modelo continental, assim como da anarquia da Idade Média. Esse sistema, diferentemente daquele das confederações suíça e holandesa, demonstrou, na luta final entre Marlborough e Luís, combinar liberdade

¹⁷ Ibidem, p. 11.

¹⁸ HUME, David. *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Indianapolis: Liberty Classics, 1983-1985.

¹⁹ MACAULAY, Thomas Babington. *The History of England: from the ascension of James II*, vol.1 (3 vols). London: J.M. Dent & Sons; New York: E. P. Dutton & Co., 1946, p. 121.

²⁰ Ibidem, p. 122.

com eficiência, direitos locais com união nacional. Mostrou ao mundo, pelo exemplo de uma grande nação que se tornava um grande império, como a liberdade não poderia significar fraqueza, mas força²¹.

O grande acontecimento do reinado de Carlos II teria sido o surgimento dos partidos *whig* e *tory* sobre os quais estava assentado o governo parlamentarista britânico do século XIX²². Dentre a tradição marxista, Morton entendeu a Restauração como parte da ascensão da burguesia, que se livrara dos compromissos feudais, instaurando a propriedade privada, e que, a partir das leis do *Clarendon Code*, polarizaram o país entre o campo e a cidade, *tory* e *whig*. Escrevendo nos anos de 1940, acerca da Revolução Inglesa de 1640, Christopher Hill sintetizou a compreensão da historiografia marxista a respeito do período: “uma luta pelo poder político, econômico e religioso, empreendida pela classe média, a burguesia, que crescia em riqueza e força à medida que o capitalismo se desenvolvia”²³. Sendo assim, a Restauração foi freqüentemente compreendida como apenas um momento de transição, uma via expressa para o governo parlamentarista ou para o capitalismo.

Com o embate entre a interpretação liberal e a marxista na historiografia inglesa a partir de meados do século XX, no qual a controvérsia conhecida por *storm over the gentry* talvez foi o episódio mais conhecido, os estudos históricos teriam se aprimorado e se tornado mais minuciosos, recorrendo aos documentos diante da crítica aos grandes esquemas explicativos. Foram publicados estudos de Hill e Stone que se tornaram célebres pela originalidade e minúcia²⁴. Surgiram revisionistas e pós-revisionistas, dedicados, em especial, ao estudo da Reforma e da Revolução Inglesa²⁵. Christopher Haigh e J.J. Scarisbrick sustentaram um processo de reforma religiosa impopular e muito mais lento do que os

²¹ TREVELYAN, George Macaulay. *England under the Stuarts*. London: Methuen & Co., 1949, p. 01-02, (A history of England in eight volumes, v.05).

²² TREVELYAN, George Macaulay. *A shortened history of England*. Harmondsworth: Penguin Books, 1963, p. 342.

²³ HILL, Christopher. *A Revolução Inglesa de 1640*. Lisboa: Editorial Presença, 1981, p. 16.

²⁴ Christopher Hill, em 1960, publicou *The century of revolution*, preservando a ascendência da *gentry* e a relação entre puritanismo e capitalismo através de uma narrativa muito mais cuidadosa e atenta ao particular do que fizera no ensaio supracitado. Lawrence Stone, em 1972, publicou *The causes of the English Revolution*, propondo uma explicação mais complexa para a Guerra Civil, integrando causas de diferentes tipos e durações.

²⁵ TODD, Margo (ed.). *Reformation to Revolution: politics and religion in Early Modern England*. London: Routledge, 1995, p. 02-08.

reformadores e a historiografia retrataram. Nicholas Tyacke contestou a tese marxista e liberal em que puritanos radicais teriam combatido anglicanos conservadores e propôs um embate entre calvinistas tradicionalistas e arminianos radicais. Conrad Russell chegou a afirmar que a Guerra Civil não se tratou de um conflito entre noções diferentes sobre lei e liberdade, mas resultou de fraquezas estruturais da monarquia. Os pós-revisionistas buscam conciliar as críticas dos revisionistas com as interpretações mais tradicionais, afinal, segundo eles, o revisionismo teria conseguido explicar porque a Guerra Civil não aconteceu em 1642. O que se tem na atualidade é o diálogo de revisionistas e de pós-revisionistas, nenhum deles constituindo uma escola, não havendo consensos que sejam claros, apenas a necessidade de encontrar novas abordagens e explicações para a história inglesa.

A Restauração foi freqüentemente compreendida ao lume da situação política ou econômica britânica do século XIX, tornando-se, desse modo, uma etapa do revolucionário século XVII inglês que faria surgir um parlamento dividido entre *tories* e *whigs* e uma burguesia triunfante. Segundo Nicholas Fellows, foram publicados poucos trabalhos a respeito da Restauração²⁶. David Ogg, na década de 1930, publicou dois volumes acerca do reinado de Carlos II. Ogg defendia a concepção *whig* de que o rei teria tentado suplantar os costumes ingleses e, além disso, dizia que o período não fora tão proeminente quanto o reinado de Elizabeth, mas sustentava a importância do reinado de Carlos II para a constituição da Grã-Bretanha moderna²⁷. Nos anos 70, Jones, em *Country and Court*, dedicou-se fundamentalmente ao período da Restauração. Segundo ele, as expectativas de restabelecimento da ordem com o retorno do rei, que eram elevadíssimas em 1660, foram frustradas à medida em que foi explicitado que nem a Revolução, nem a Restauração tinham resolvido algumas questões essenciais, como os limites do poder da monarquia e do parlamento, de modo que “*quase todo o*

²⁶ FELLOWS, Nicholas. *Op. cit.*, p. 02-05.

²⁷ “Thus the reign of Charles II, which ended the experiments of Puritan idealists and led insensibly to the rule of expediency and practical politics, was a period of discovery and achievement, neither so spectacular as the Elizabethan age nor so incontestably pre-eminent as the era of Chatham and Pitt, but a period nevertheless wherein were tested and brought to maturity many of the greatest qualities of the English race”. In: OGG, David. *Op. cit.*, p. 752.

*mundo na Inglaterra da Restauração se sentia inseguro*²⁸. A lealdade ao governo restaurado era condicionada em muito pelas experiências revolucionárias passadas. Debaixo do louvor à ordem poderiam ter persistido compromissos que outrora levaram à sua dissolução²⁹, tendo sido este o teor do momento em que ocorreu a controvérsia entre Webster e Glanvill.

3. Webster e Glanvill

Cromwell tornou-se lorde protetor em 1653. Na época, Webster era um homem de quarenta e dois anos que viera a Londres seguindo o curso da revolução enquanto Glanvill era um jovem de dezessete anos ingressante em Oxford. Eles eram de gerações distintas, tinham vindo de lugares diferentes da Inglaterra e sustentaram posições contrárias na controvérsia em torno da bruxaria. Apesar disso, Webster e Glanvill partilharam uma posição social semelhante, o interesse pela filosofia natural, a sensibilidade de que era necessário fazer algo a respeito do estado da religião e, enfim, o compromisso para com a ordem restabelecida. Tais diferenças e semelhanças foram articuladas de modo que o comprometimento de um para com a Restauração passava por negar a realidade da bruxaria e do outro por afirmá-la.

Acredita-se que para compreender o sentido da demonologia para Webster e Glanvill e para o momento histórico em que viveram são necessárias informações biográficas e bibliográficas, as quais, ainda que breves, serão úteis neste trabalho.

²⁸ JONES, J.R. *Op. cit.*, p. 03.

²⁹ “*This is the essential if usually unspoken background to late seventeenth-century politics. The propertied classes could not forget the lesson they had learnt in 1646-60, just as kings did not forget the lesson of 1649. So political opposition was never pushed to extremes; if it was, it tended to disintegrate*”. In: HILL, Christopher. *The century of revolution 1603-1714*. London: Routledge, 1980, p. 200.

3.1. Webster

John Webster nasceu e viveu no norte da Inglaterra³⁰. Nasceu entre 1610 e 1611 no vilarejo de Thorton-on-the-Hill, ligado à igreja de Coxwold, em North Riding, Yorkshire. Viveu entre Yorkshire e Lancashire, tendo estado, segundo Peter Elmer, apenas uma vez em Londres. Morreu em 1682, em Clitheroe, Lancashire. Mesmo tendo viajado pouco e vivido numa região distante e parcamente habitada, Webster foi um homem que acompanhou a situação política, religiosa e intelectual da Inglaterra, devoto protestante e defensor do Parlamento na Guerra Civil.

Webster teria estudado em Cambridge. Tornou-se, em 1634, ministro da Igreja da Inglaterra e foi enviado para Kildwick, em Yorkshire. Segundo Elmer, em 1637, Webster foi afastado da igreja devido ao expurgo de puritanos promovido por Richard Neile, arcebispo de York. Hugh Trevor-Roper associou Neile a intelectuais de Cambridge, Lancelot Andrewes, John Overall, Mathew Wren, John Cosin e, principalmente, William Laud, arcebispo de Canterbury entre 1633 e 1640. Neile teria apoiado o projeto de Laud de uniformidade ritual e doutrinária e de supremacia real sobre o clero. Esse projeto reforçava a ordem episcopal da Igreja da Inglaterra e enfatizava o livre-arbítrio em detrimento da predestinação, inspirado em Erasmo, Armínio e Grotius³¹, contrariando os calvinistas ingleses.

Nos anos de 1640, Webster dedicou-se ao ensino e à medicina. Tornou-se professor na *grammar school* de Clitheroe, em 1643, em Lancashire, e fez-se médico pela prática. Em 1647, Webster tornou-se vicário em Mitton, um lugarejo perto de Clitheroe, ao qual teria ido poucas vezes, pois, em 1648, alistou-se como capelão e cirurgião no exército parlamentar, no regimento do coronel Shuttleworth.

³⁰ As informações biográficas apresentadas foram retiradas de diversas fontes. A primeira, e mais sucinta delas, é o verbete referente a John Webster contido em SMITH, George. *The dictionary of national biography: the concise dictionary, part I, from the beginnings to 1900*. Oxford; London: Oxford University Press, Geoffrey Cumberlege, 1948. Além disso, informações também estão disponíveis em *A Cambridge Alumni Database*, uma base de dados ainda em caráter experimental acessível pelo endereço <<http://venn.lib.cam.ac.uk>>, e em ELMER, Peter. *The life and career of John Webster; The library of John Webster. Medical History Supplement*. London, 1986, p. 01-14, 15-43. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

³¹ TREVOR-ROPER, Hugh. *Laudianism and Political Power. Catholics, Anglicans and Puritans*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 40-119.

Nicholas Shuttleworth, filho do coronel, esteve sob as ordens de Lambert, futuro major-general, ao qual, em 1654, Webster dedicaria sua proposta de reforma das universidades da Inglaterra. Na mesma época, Webster teria se aproximado dos *grindletonians*, pregando de graça em Grindleton, nas cercanias de Clitheroe.

Ainda que refratário aos reformadores no século XVI e abrigo para tropas realistas no século XVII, o norte da Inglaterra foi um ambiente acolhedor para o protestantismo mais radical. Segundo Hill, a pouca presença da Coroa e da Igreja nos séculos XVI e XVII e a dissolução de ambas as instituições com a Guerra Civil fez da região um lugar propício para a pregação radical³². Grindleton era um refúgio tão importante para recusantes da ortodoxia anglicana que os *grindletonians* foram a única seita inglesa que receberia o nome de um lugar e não de uma pessoa ou de um conjunto de crenças³³. Quando Roger Brearley pregou em Grindleton, entre 1615 e 1622, o movimento já existia, escolhendo com autonomia os pregadores. Ele e sua congregação foram acusados, em 1617, de, entre outras coisas: priorizar o ímpeto do espírito de cada um em detrimento do verbo, negar o pecado do cristão que fosse confirmado, buscar santificar a alma se aproximando da glória divina, aceitar a pregação de qualquer um que fosse esclarecido pelo espírito, não incluir o rei nas preces. Brealey se mudou para Kildwick, em 1622, e deixou a diocese, em 1631. Três anos depois, Webster substituiria Brealey em Kildwick, e vinte e cinco anos depois, em Grindleton.

Nos anos de 1650, Webster esteve em Londres. Havia uma esperança milenarista entre os protestantes radicais de que a convocação de um parlamento dedicado à regeneração moral e à educação política instaurasse o reino de Cristo na Inglaterra. O *Barebones Parliament*, como foi conhecida essa ‘assembléia de santos’, não durou mais do que cinco meses até entregar o poder a Cromwell. Foi esse um momento de intensa produção para Webster. Segundo Elmer, Webster teria se tornado conhecido pelos seus sermões, suas idéias radicais e controversas.

³² HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça*: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 87-94.

³³ Ibidem, p. 94-96.

Em 1653, Webster publicou textos religiosos e políticos: *The cloud taken off the tabernacle*, *The vail of the covering spread over all nations*, *The picture of Mercurius Politicus* e *The saint's guide, or, Christ the rule, and ruler of saints*, este reeditado ainda no século XVII, em 1654 e 1699. Em *The vail of the covering...*, Webster, a partir de Is 25, 6-7, dizia que somente Deus poderia retirar o véu que cobriria o entendimento dos homens, o qual faria com que eles se julgassem bons, sábios e justos, ignorando a miséria, a maldade e a danação³⁴. Webster rejeitava que pela vontade, razão, poder ou tradição seria possível superar as dúvidas sobre a revelação divina, a doutrina religiosa e a organização da igreja. Defendia posição contrária às políticas de Laud e, posteriormente, do *Clarendon Code*.

Em 1654, Webster publicou *The judgement set, and the bookes opened*, e *Academiarum examen, or the examination of academies*³⁵. *Academiarum examen* propunha mudanças radicais no ensino e na finalidade das universidades inglesas e estava dedicado ao major-general Lambert, que, segundo Webster, teria se interessado pelo esboço da obra³⁶. As universidades de Cambridge e Oxford serviam para educar a nobreza, formar clérigos, implementar políticas eclesiásticas e para reforçar a soberania real, que fez delas menos acessíveis aos que não pertenciam à elite apadrinhada pela corte³⁷. Essa relação entre Coroa e Púlpito preocuparia os calvinistas, que não queriam correr o risco de um revés

³⁴ "It is [o véu] that earthly, sensual, and devilish wisdom in the hearts of the sons of men, perswading them to be that which they are not: that they are holy, and just, and good: that they have goodness, and holiness, and wisdom, and power, etc. [...] This is that devilish wisdom that the devil infused into Adam in his fall". In: WEBSTER, John. *The vail of the covering spread over all nations*. 2ª edição. London: Printed and sold by the assigns of J. Sowle, 1713, p. 37. Disponível para consulta eletrônica restrita; favor consultar a bibliografia.

³⁵ WEBSTER, John. *Academiarum examen or the examination of academies*. London: Printed for Giles Calvert, 1654. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

³⁶ John Lambert, segundo a versão concisa de *The dictionary of national biography*, esteve entre as mais destacadas figuras do *New Model Army*, tendo comandado o exército no norte da Inglaterra e se tornado um dos maiores apoiadores de Cromwell. Marchou contra Monck na ocasião da Restauração, mas foi afastado do comando, sendo condenado por alta traição e encarcerado até sua morte em 1683.

³⁷ "It was not without reason, therefore, that both universities were increasingly subject to criticism from academic reformers. The decline in the number of students and the relative unproductivity of the universities were matters of concern within the context of the emerging struggles in the country during the seventeenth century. In addition, offices, including university offices, were increasingly becoming hereditary during this period". In: RÜEGG, Walter (editor geral); RIDDER-SYMOENS, H de (ed.). *A history of the university in Europe: Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 137 (A history of the university in Europe, v.02).

político modificar a orientação religiosa da Inglaterra³⁸. Webster fez desse receio uma proposta institucional. Segundo ele, as universidades, chamadas de ‘academias’, um termo mais abrangente, teriam sido criadas para formar cidadãos e ministros. Dever-se-ia louvar uma e rejeitar a outra finalidade³⁹. As academias teriam professado falsos deuses e depois, com a vinda de Cristo, incentivaram a vaidade e disseminaram raciocínios vãos acerca da mensagem divina, sendo necessário, portanto, deixar a pregação a critério da graça divina. Webster defendia mudanças no ensino. A respeito dos currículos, tomava o partido dos modernos contra a escolástica, celebrava Bacon, Descartes, Galileu, Gassendi, Paracelso, Van Helmont, Harvey. Acerca do saber, dos métodos e dos costumes, propôs que fosse suprimida a distinção entre saberes divinos e humanos, entre especulação e técnica, aconselhou que as academias não se comprometessem com um único método, mas dessem a liberdade para encontrar caminhos diferentes de investigação, e que rejeitassem as disputas verbais⁴⁰. Tal opinião gerou controvérsia, foi atacada por Thomas Hall, em *Vindiciae literarum*, e por Seth Ward, em *Vindiciae academiarum*, em 1654.

Apesar de seu radicalismo, Webster se aproximava de muitos letrados da Inglaterra e da Europa por meio da apologia da ciência, enfrentando a escolástica, propondo a razão e a associação entre teoria e prática para a utilidade humana. Além disso, o anseio dos letrados da época por estabelecer um debate para além das divergências políticas e religiosas acolheu alguns radicais como Webster, cujas idéias poderiam ser adequadas a projetos amplos e moderados de ciência, como aquele da Royal Society de Londres.

Segundo Elmer, no fim do Protetorado, Webster teria abandonado a revolta e o milenarismo. Tornou-se bailio (*in-bailiff*) entre 1657 e 1659, depois, com a

³⁸ TREVOR-ROPER, Hugh. Laudianism and Political Power. *Op. cit.*, p. 76-90.

³⁹ “The first of which was good, politick, usefull and profitable, inabling men for all kind of undertakings, both military and civil, without which men do not much differ from brute animals [...]. But the other end, namely by these acquirements to fit and inable men for the ministry, and thereby to unlock the sealed cabinet of the counsel of God [...] hath not onely failed of the principal end aimed at, but been quite contrary and opposite thereunto. For every thing fletched and elevated beyond its own proper sphear and activity, becomes not onely vain and unprofitable, but also hurtfull and dangerous”. In: WEBSTER, John. *Academiarum examen or the examination of academies*. London: Printed for Giles Calvert, 1654, p. 02-03.

⁴⁰ Ibidem, p. 108-110.

Restauração, em 1665 e 1675. Ele teria tido uma vida confortável proporcionada pelo exercício da medicina e pelo aumento de sua propriedade às custas dos partidários do rei. Quando a monarquia foi restaurada, usufruiu da anistia geral e preservou sua profissão, sua propriedade e seu lugar na administração local, sendo, portanto, provável que Webster tenha retornado formalmente à Igreja da Inglaterra em função do *Corporation Act*, de 1661, que impunha aos prefeitos, conselheiros, escrivãos, bailios, párocos, magistrados o reconhecimento da supremacia do rei e o pertencimento à Igreja da Inglaterra.

Webster apenas voltaria a publicar nos anos de 1670. *Metallografia, or, an history of metals*, em 1671, e *The displaying of supposed witchcraft*, em 1677. Tais obras abordaram a filosofia e a religião de maneira moderada, evitando tratar da situação política, reforçando a lealdade do autor para com a ordem restabelecida, mas, acredita-se, não deixando de expor concepções problemáticas.

O estudo dos minérios seria importante para a produção de remédios e o desenvolvimento do país⁴¹. *Metallographia* tratava de um assunto relevante para os alquimistas e apologistas da ciência, adequando-no ao projeto baconiano da Royal Society. Segundo Webster, embora se tenha tratado extensivamente do assunto, a maior parte dos escritos proviria de especulações vãs, da repetição de autoridades ou estaria grafado de maneira obscura⁴². *Metallographia* manifestava, por um lado, a influência dos alquimistas, no que dizia respeito, por exemplo, à teoria do desenvolvimento vegetativo dos minerais, e, por outro, o compromisso com o avanço da ciência através de uma escrita acessível, da importância dada à técnica e da rejeição à completude lógico-explicativa.

O tratado foi dedicado a um ilustre membro da Royal Society. O príncipe Rupert era parente do rei, filho de Frederico V, eleitor Palatino, com Elizabeth, filha de Jaime I⁴³. Era figura conhecidíssima. Soldado profissional, arquétipo do

⁴¹ WEBSTER, John. *Metallographia or an history of metals*. London: Printed by A.C. for Walter Kettilby, 1671. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁴² Ibidem, p. 25-26.

⁴³ Segundo a versão concisa do *The dictionary of national biography*, Rupert nasceu em Praga, em 1619, era o terceiro filho de Elizabeth, rainha da Boêmia, filha de Jaime I da Inglaterra, e Frederico V, eleitor palatino. Ele participou da Guerra dos Trinta Anos sob as ordens do Príncipe de Orange na invasão de Brabante, em 1635, esteve no cerco de Breda, em 1637, e foi capturado na Westphalia, em 1638, liberado apenas em 1641. Foi designado general por Carlos I em 1642. Teve

cavalier, tendo comandado a cavalaria de Carlos I e a marinha de Carlos II. Quando morreu, em 1682, foi celebrado como “*universal favourite of mankind*”, cujo espírito, apesar dos confrontos sediciosos, mantivera-se equilibrado, permitindo que confrontasse “*Englands Rebel Hydra*” e se tornasse o “*English Hannibal*”⁴⁴. Webster diz ter-lhe dedicado o trabalho em razão de ser membro da Royal Society e do interesse dele em metalurgia. Buscava, nas suas palavras, a mesma candura que o príncipe devotava aos outros. Essa dedicatória aproximava Webster da Royal Society e da ordem restabelecida, mas expressaria o anseio por uma Inglaterra industrial, ofensiva e protestante⁴⁵. Nos anos de 1670, numa época em que se temia a proximidade de Carlos II com a França e a de Jaime, duque de York, futuro Jaime II, com Roma, dedicar uma obra ao velho príncipe Rupert indicava compromisso tanto com a ciência e a ordem quanto com uma política pautada no caráter insular e protestante da Inglaterra (características do pensamento *whig*, segundo Trevor Roper⁴⁶).

Tratar da ciência era falar de uma novidade apadrinhada pelo rei e que por isso permitiria advogar alguns compromissos de natureza política, religiosa e filosófica, que não necessariamente estavam ligados à monarquia, sem que se

sua primeira vitória na Guerra Civil em Worcester e comandou o flanco direito da cavalaria realista em Edgehill. Entre 1643 e 1645, venceu em Birmingham, Chalgrove Field, Bristol, Newark, Stockport, Liverpool, Chester, Leicester, Wales, mas foi derrotado em Marston Moor, Naseby, Bristol e Oxford. Com a derrota dos *cavaliers*, Rupert foi para o exílio e engajou-se em diversas operações militares. Comandou tropas inglesas sob serviço francês, auxiliando o príncipe Carlos da Holanda, em 1648. Capitaneou uma esquadra para ajudar Ormonde, na Irlanda, em 1649, a libertar as ilhas Scilly, na Grã-Bretanha, e dar cabo do bloqueio de Blacke ao Tejo, em 1650, saindo do Mediterrâneo e realizando incursões piratas que chegaram até Barbados. Voltou à França em 1653, permanecendo na Alemanha entre 1654 e 1660, quando voltou para a Inglaterra. Durante a Restauração, tornou-se conselheiro do rei, almirante e participou da luta contra os holandeses em 1666 e foi vice-almirante da Inglaterra no segundo embate contra eles, no começo dos anos de 1670, tornando-se o primeiro lorde do almirantado entre 1673 e 1679.

⁴⁴ AN elegy of that Illustrious High-Born Prince Rupert, who dyed on Wednesday November the 29th. London: Printed for Langly Curtis, 1682. Disponível para consulta eletrônica restrita; favor consultar a bibliografia.

⁴⁵ Webster dizia em *Metallographia* que o estudo dos metais seria útil na paz e na guerra. A Inglaterra possuiria um grande potencial minerador que deveria ser incentivado. Webster informava ao príncipe de dois lugares que poderiam ser explorados e dizia que a causa da parca extração de minérios na Inglaterra devia-se ao estado cômodo e diversificado das atividades econômicas, à falta de incentivo, às contendas entre os nobres e ao costume de importar os minérios necessários. Para mais detalhes, conferir: WEBSTER, John. *Metallographia or an history of metals*. London: Printed by A.C. for Walter Kettilby, 1671, p. 19-25.

⁴⁶ TREVOR-ROPER, Hugh. Lord Macaulay: Introduction. In: MACAULAY, Thomas Babington. *Op. cit.*, p. 08.

colocasse em risco a lealdade ao regime e à unidade do país. Não foi à toa que a apologia da ciência nova era partilhada tanto por Webster quanto por Glanvill.

3.2. Glanvill

Glanvill viveu entre o oeste e o sul da Inglaterra⁴⁷. Nasceu em Plymouth, no condado de Devon, em 1636. Morreu em Bath, no condado de Somerset, em 1680. Glanvill vinha de uma família antiga que aportara na Inglaterra junto de Guilherme, o Conquistador, cuja origem é atribuída a Ranulph de Glanville. A família adquiriu posições importantes na administração da justiça. John Glanville foi advogado, parlamentar e juiz da *Common Pleas* durante o reinado de Elizabeth. Seu filho, John Glanville, de Broad Hinton, Wiltshire, foi *serjeant-at-law* e membro do parlamento⁴⁸. Apesar do nome ilustre, do qual suprimia a última letra, Glanvill provinha de um ramo modesto da família. Os Glanville de Devonshire eram mercadores, clérigos e *gentlemen*, instalados no condado desde 1380. Glanvill nasceu em um meio que, embora não fosse o mais abastado, assegurou-lhe conforto para a atividade intelectual.

Em 1652, Glanvill ingressou em Oxford, no Exeter College. Em três anos tornou-se bacharel em artes e mestre em seis anos pelo Lincoln College. Glanvill freqüentou a universidade quando John Wilkins e John Wallis eram professores e participavam das reuniões filosóficas que dariam origem à Royal Society. Além disso, foi amigo de Francis Willoughby e Samuel Parker, que se tornariam interessados pela filosofia experimental e, assim como Glanvill, membros da Royal Society. Em meio aos conflitos entre rei, parlamento e exército, surgiu em Oxford

⁴⁷ Assim como no caso de Webster, as informações retiradas para esta breve biografia de Glanvill provêm de diferentes fontes. *The dictionary of national biography*, na sua versão concisa, contém um verbete a respeito de Glanvill e outros acerca de figuras de destaque entre os Glanville, Ranulf, Gilbert, Bartholomew e John. *A Cambridge Alumni Database* também detém informações sobre o autor e deve-se muito à biografia feita por GREENSLET, Ferris. *Glanvill's life and the order of his writings. Joseph Glanvill: a study in English Thought and Letters of the seventeenth century*. New York: Columbia University Press, 1900, p. 51-88. Sugere-se a leitura do seguinte artigo para se estar ciente da fortuna crítica de Glanvill: POPKIN, Richard H. The development of the philosophical reputation of Joseph Glanvill. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 15, n. 2, abr. 1954, p. 305-311. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁴⁸ BURKE, John; BURKE, John Bernard. *A genealogical and heraldic dictionary of the landed gentry of Great Britain & Ireland*. Vol.01, A-L. London: Henry Colburn, Publisher, 1847, p. 470-471. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

um círculo de letrados dedicados à discussão filosófica em que se buscava superar os dissensos políticos e religiosos em prol da ciência. Apesar disso, segundo Anthony Wood, um antiquário do século XVII, citado por Greenslet, Glanvill teria lamentado o pouco contato com os Platônicos de Cambridge por ter estudado em Oxford.

Os Platônicos de Cambridge eram um grupo heterogêneo de filósofos do século XVII, constituído por Benjamin Whichcote, Ralph Cudworth, Nathaniel Culwervell, John Smith e Henry More⁴⁹. O pensamento deles, para Glanvill, apresentava-se como uma alternativa entre o aristotelismo escolástico e o atomismo materialista que permitiria aprimorar a ciência e defender a religião. Segundo Greenslet, o contato de Glanvill com o platonismo de Cambridge teria se dado logo depois dele ter saído de Oxford e se tornado capelão de Francis Rous. Rous estivera entre os independentes, apoiara Cromwell e participara do *Barebones Parliament*, mas, diferentemente do radicalismo e do milenarismo atribuídos aos seguidores do lorde protetor, era um estudioso recluso e meditativo. Durante o ano que permaneceu com Rous, Glanvill escreveu alguns rascunhos sobre a imortalidade da alma e o entusiasmo, assuntos que retomaria ao longo de toda a vida.

Com a morte de Rous, em 1659, Glanvill voltou para a universidade e, em 1660, no ano da Restauração, recebeu do irmão, Benjamin, uma propriedade em Wimbish, no condado de Essex. Ficou dois anos em Wimbish e transformou seus

⁴⁹ Henry More foi o principal vínculo de Glanvill com os Platônicos de Cambridge e também um dos maiores interessados no esforço dele em defender a realidade da bruxaria e afins. More nasceu em 1614 e faleceu em 1687. Era da mesma geração de Webster e assim como ele viveu as turbulências do reinado de Carlos I, da Guerra Civil e da *Commonwealth*. More era o sétimo filho de Alexander More, o qual foi prefeito de Grantham, em Lincolnshire. Seus estudos começaram na *grammar school* da cidade e, a partir de 1628, prosseguiram no Eton College, em Buckinghamshire. Seu ingresso em Cambridge se deu em 1632, graças à intervenção de seu tio, Gabriel More, que era *fellow* da universidade. More tornou-se bacharel em artes em 1636, mestre em 1639 e doutor em teologia em 1661. More foi *fellow* de Cambridge de 1639, ou 1641, as fontes discordam, até 1687. Passou a vida envolvido com a universidade, tendo recusado, inclusive, dois bispados. Envolveu-se em disputas teológicas e filosóficas respectivamente contra o calvinismo, especialmente sobre a predestinação, e o cartesianismo, no qual identificava um forte materialismo. Dedicou-se ao estudo da alma e das coisas espirituais, advogando um racionalismo teológico que preservava acima de tudo a proximidade da relação entre Deus e as coisas criadas por ele. Tais informações estão na versão condensada do *The dictionary of national biography* e em HENRY, John. Henry More. In: Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

rascunhos em um livro de notoriedade. *The vanity of dogmatizing*, publicado em 1661, constata os limites impostos pelos sentidos ao conhecimento, atacava o dogmatismo escolástico e defendia a filosofia experimental. Glanvill foi acusado de ceticismo e ateísmo, mas foi visto também como um jovem de talento, que, apesar da proximidade com os platônicos cambridgeanos, diferenciava-se deles:

More achava que tinha a missão de reconciliar a ciência e a religião; Glanvill julgava que ele também tinha esse dever, mas enquanto More buscou cumpri-lo desdobrando interpretações místicas e espiritualizadas das descobertas científicas, Glanvill, ao menos aqui, tentou concretizar essa desejada reconciliação através de uma definição mais cuidadosa das respectivas províncias da ciência e da religião⁵⁰.

Em 1662, foi publicado *Lux orientalis*, dedicado a Willoughby e, a partir de 1682, a More. O livro tratava da pré-existência da alma, tese clássica do platonismo. No mesmo ano, Glanvill instalou-se no condado de Somerset, onde passaria o resto da vida.

Scepsis scientifica foi publicado em 1665⁵¹. Dedicada à Royal Society, a obra era uma defesa das opiniões injuriosas a respeito de Glanvill e uma tentativa de confutar tanto o aristotelismo dogmático quanto o mecanicismo dito ateu, tendo por objetivo estabelecer fundamentos seguros para a religião. O ceticismo era central para instaurar uma nova filosofia, dada a ignorância humana, que teria diversas causas, como, por exemplo, a impostura dos sentidos, a afeição dos homens pelas próprias criações e a reverência pela antiguidade e autoridade. Glanvill julgava o aristotelismo escolástico um exercício meramente verbal e, além disso, uma filosofia inconsistente por si e para com a religião⁵².

⁵⁰ GREENSLET, Ferris. *Op. cit.*, p. 60.

⁵¹ GLANVILL, Joseph. *Scepsis scientifica or confest ignorance, in an essay of the Vanity of Dogmatizing, and confident opinion*. London: Kegan Paul, Trench & Co., 1885. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁵² "He [Aristóteles] makes one God the First Mover, but 56 others, movers of the Orbs. He calls God an Animal: and affirms, that He knows not particulars. He denies that God made any thing, or can do any thing but move the Heavens. He affirms, that 'tis not God but Nature, Chance, and Fortune that rule the World. That he is tyed to the first Orb; and preserves not the World, but only moves the Heavens; and yet elsewhere, that the World and Heavens have infinite power to move themselves. He affirms, the Soul cannot be separated from the Body, because 'tis it's Form. That Prayers are to no purpose, because God understands not particulars. That God hears no Prayers, nor loves any man. That the Soul perisheth with the body: And that there is neither state, nor place of Happiness

O livro foi bem recebido. No mesmo ano, em 1665, Glanvill tornou-se *fellow* da Royal Society, indicado por lorde Brereton, *rector* da abadia de Bath e foi convidado para um jantar ilustre na casa de lady Conway. Glanvill passava a ter acesso à elite letrada da Inglaterra. O jantar foi uma daquelas ocasiões em que algumas pessoas com grande afinidade se reúnem e têm uma experiência intelectual marcante. Anne Conway foi aluna de More e uma das primeiras filósofas da Inglaterra⁵³. Ela reuniu para esse jantar Franciscus van Helmont, filho de Jean Baptista van Helmont, responsável pela publicação dos trabalhos de seu pai, Henry More e Valentine Greatrakes, um curandeiro irlandês que suscitava controvérsias acerca da natureza das curas que realizava. O objetivo do encontro era discutir a respeito do sobrenatural. Isso provavelmente estimulou Glanvill a tratar das bruxas, espíritos e afins, dado que, em 1666, ele publicou *A philosophical endeavour towards the defense of the being of witches and apparitions*.

Usufruindo de uma posição com rendimentos razoáveis e seguros em Bath, Glanvill dedicou-se mais ainda à defesa da filosofia nova e da razão em negócios da religião. Entre os anos de 1660 e 1670, Glanvill se envolveu em controvérsias e teria de se defender de Robert Crosse, Henry Stubbe e John Webster. Crosse era um defensor do aristotelismo, Stubbe um opositor da Royal Society. Em meio a esses embates, Glanvill também se deu ao trabalho de defender Samuel Parker, o jovem bispo de Oxford, da sátira de Andrew Marvell dirigida aos que abandonaram

after this life is ended. All which Dogmata, how contrary they are to the Fundamental Principles of Reason and Religion, is easily determin'd: and perhaps, never did any worse drop from the Pens of the most vile contemners of the Deity". In Ibidem, p. 159-160.

⁵³ Anne Conway nasceu em Londres, em 1631, era filha de Sir. Henry Finch (ou Heneage Finch) e Elizabeth Cradock. Sua instrução filosófica foi feita por Henry More através de cartas. Anne casou-se em 1651 com Edward, terceiro visconde de Conway. Usufruiria ela de uma excelente biblioteca e seus interesses intelectuais não seriam restringidos pelo marido. A base da formação de Anne era a filosofia cartesiana, mas o contato com More e Franciscus Mercurius van Helmont aproximou-a do neoplatonismo, da cabala judaica e, ao fim da vida, do quacrerismo, graças à influência de van Helmont. Sua única obra conhecida foi publicada postumamente em latim, traduzida para o inglês dois anos depois, em 1692, com o título *The principles of the most ancient and modern philosophy*. Afirmava ela a existência de uma certa continuidade entre a divindade e as coisas criadas que permitiria a estas perseguir a perfeição moral e metafísica de Deus, rejeitando assim o dualismo de Descartes e de More e o panteísmo materialista que atribuía a Hobbes e Spinoza. Pouquíssimo é dito sobre Anne Conway na versão condensada de *The dictionary of national biography*. A maior parte do que foi apresentado provém de um artigo a respeito dela: HUTTON, Sarah. Lady Anne Conway. In: Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

as convicções puritanas pela igreja restaurada. A disputa afiou os argumentos e endureceu os compromissos intelectuais de Glanvill. Era preciso demonstrar a contribuição da filosofia moderna para a defesa da religião, afastando as acusações de ceticismo, ateísmo e, subjacente, de sectarismo. Os acréscimos sucessivos às reflexões sobre a bruxaria fizeram parte do esforço de Glanvill e de More para superar seus inimigos em prol da preservação do governo e da religião.

Philosophia pia, publicado em 1672, foi dedicado a Seth Ward, bispo de Salisbury, membro fundador e parte do conselho da Royal Society, o qual, nos anos de 1650, envolvera-se na controvérsia com Hobbes e Webster acerca das universidades⁵⁴. O tratado buscava convencer os leitores de que a filosofia experimental não era contrária à religião e que poderia ser muito salutar para a devoção cristã⁵⁵. Eram defendidas quatro teses: Deus deveria ser adorado por suas obras; dever-se-ia estudar e celebrar as obras de Deus; o estudo dessas obras seria útil à religião; e, ministros e professores de religião deveriam incentivar tal estudo. Demonstrar-se-ia a utilidade da filosofia experimental e mecânica à medida em que ela fosse capaz de enfrentar o ateísmo, o saducismo, a superstição e o entusiasmo. Tais eram grandes inimigos dos latitudinarianos. Os latitudinarianos eram clérigos considerados liberais em religião, quando não oportunistas, dado que tinham se comprometido prontamente com a Restauração e depois com a Revolução Gloriosa. Para eles, era preciso combater o ateísmo, o saducismo, a superstição e o entusiasmo professando uma religião liberal no rito, simples, essencial e racional na doutrina, capaz de sobreviver ao sectarismo⁵⁶.

⁵⁴ Segundo *The dictionary of national biography*, na sua versão condensada, Seth Ward foi bispo de Salisbury, ligado inicialmente à universidade de Cambridge, onde ensinava matemática, perdeu sua condição de *fellow*, em 1644, depois de ter escrito contra a política religiosa vigente, mas logo, em 1649, ingressou na universidade de Oxford, dedicando-se ao ensino da astronomia e de teorias sobre o movimento dos planetas. Aliou-se a John Wallis na polêmica com Webster e Hobbes a respeito das universidades. Foi eleito diretor do Jesus College de Oxford, porém rejeitado por Cromwell em 1657. Presidiu o Trinity College entre 1659 e 1660. Com a Restauração, assumiu posições dentro da Igreja da Inglaterra. Ward destacou-se por seus sermões contra dissidentes e pelos tratados de matemática que publicou.

⁵⁵ GLANVILL, Joseph. *Philosophia pia, or a discourse of the religious temper, and tendencies of the experimental philosophy*. London: Printed by J. Macock for James Collins, 1671. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁵⁶ A acusação de ateísmo não designava a proposição da inexistência de Deus, mas alguma concepção acerca da religião que pudesse, na visão do acusador, levar à rejeição da divindade de acordo com dado entendimento da religião revelada, de modo que se pudesse acusar de ateísmo,

Glanvill, John Tillotson, Edward Stillingfleet, Simon Patrick, entre outros, eram associados aos Platônicos de Cambridge e condenados como “*men of latitude*”⁵⁷. Mas, segundo Glanvill, os filósofos eram a salvação da religião e do saber:

os filósofos foram sacerdotes entre os egípcios e tantas outras nações em tempos antigos; e nunca houve mais necessidade que sacerdotes fossem filósofos do que em nosso tempo, porque somos requeridos todos os dias para tornar sólidas nossas fundações contra o ateísmo, o saduceu e o entusiasmado e é o conhecimento de Deus pela sua obra que fornecerá a nós as armas mais adequadas para a defesa. Xingamentos e condenações, dardos entre as palavras amargas, e paixões exaltadas não derrotarão esses filhos de Anak; estas não são as armas para a nossa luta. Não, eles devem ser confrontados por uma razão instruída no conhecimento das coisas e combatidos nos seus próprios quartéis e suas tropas devem ser usadas contra eles; isto pode ser feito, a vantagem é toda nossa⁵⁸.

Palavras violentas para um tempo de paz.

O retorno do rei não trouxe consigo a paz, mas um processo de pacificação, ou seja, a partir da restauração da monarquia, buscou-se estabilizar a situação política e religiosa na esperança de que as animosidades arrefecessem e fosse consolidada a harmonia entre o monarca e os seus súditos. É evidente que isso não aconteceu, a Revolução Gloriosa, de 1688, demonstra que as experiências de 1640 e 1650 não poderiam ser suprimidas, que a relação entre o rei e os súditos não poderia ser restabelecida a um estado anterior ao da Guerra Civil. Mas, para compreender o período da Restauração, é preciso considerar que o desejo pela estabilidade foi um motivador importantíssimo para a maioria dos letrados. Esse

por exemplo, desde os deístas por proporem uma religião desprovida de mistérios até os puritanos calvinistas por valorizarem a ação da graça divina em seus cultos. Faz-se uso neste trabalho de termos como ateísmo e entusiasmo não para julgar determinada pessoa ou posição intelectual, mas apenas para resgatar a percepção expressa pelos documentos a respeito de certos indivíduos e idéias.

⁵⁷ GRIFFIN, Martin I.J. *Latitudinarianism in the seventeenth-century Church of England*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1992, p. 03-13.

⁵⁸ “*The Philosophers were the Priests among the Aegyptians, and several other Nations in ancient times; and there was never more need, that the Priests should be Philosophers than in ours; For we are liable every day to be called out to make good our Foundations against the Atheism, the Sadduce, and Enthusiast; and 'tis the knowledge of God in his Work that must furnish us with some of the most proper Weapons of Defence. Hard names, and damning sentences; the arrows of bitter words, and raging passions will not defeat those Sons of Anak; These are not fit Weapons for our warfare. No, they must be met by a Reason instructed in the knowledge of things, and sought in their own Quarters, and their Arms, must be turned upon themselves; This may be done, and the advantage is all ours*”. In: GLANVILL, Joseph. *Philosophia pia, or a discourse of the religious temper, and tendencies of the experimental philosophy*. London: Printed by J. Macock for James Collins, 1671, p. 138-139.

comprometimento com a ordem restabelecida era uma negociação entre preservar a monarquia e fazer avançar causas distintas, precavendo-se da insurreição. A discussão sobre a natureza era preciosa nessa situação. Tanto os aristotélicos quanto os cartesianos e os empiristas não advogavam apenas que suas respectivas filosofias eram as mais apropriadas para explicar os fenômenos naturais, diziam também que apenas uma entre elas preservava a religião e a ordem. Acredita-se que as idéias de Webster e Glanvill sobre a bruxaria devam ser compreendidas à luz dessa busca negociada pela estabilidade.

4. A bruxaria e a ordem

Tratar da bruxaria era, entre outras coisas, um modo de afirmar uma dada ordem social, política e religiosa. A bruxaria era considerada, desde o tempo dos romanos, um subterfúgio para a vingança, uma maneira feminina de combater e, com o cristianismo, uma potencial subversora da religião e da ordem dada por Deus. Sendo assim, discorrer sobre a bruxaria era freqüentemente atribuir a si próprio a defesa de uma ordem ameaçada (existente ou não), ou seja, revestir-se de um *ethos*⁵⁹.

⁵⁹ O *ethos* é entendido como uma imagem retórica que o orador constrói de si e dos outros na intersecção entre o discurso e a moral com objetivo de persuadir. A retórica é uma arte discursiva de muitos séculos, tendo sido exercida e pensada por gregos, romanos e cristãos. A retórica cristã se apropriava do ideal filosófico que submetia a eloquência à sabedoria e o modificava segundo as suas necessidades. O orador cristão não buscava persuadir apenas, mas demonstrar uma verdade única e conseguir a adesão de seus ouvintes. Para isso, ele construía por oposição uma imagem de si e dos outros. Era comum que esse orador fizesse uso de um estilo baixo para parecer humilde, simples e bom, aproximando-se do estilo bíblico e evangélico. O orador cristão apropriava-se de um estilo pretensamente anti-retórico: enquanto ele se mostrava humilde, simples, piedoso e dava seu caráter como garantia de credibilidade, os seus opositores eram apresentados no discurso como pretenciosos, afetados, mentirosos e, acima de tudo, perigosos, pois suas palavras poderiam desviar os ouvintes do único e verdadeiro caminho da religião. Ele desejava, em suma, se aproximar dos apóstolos. A retórica de Webster e Glanvill está permeada por esse ideal discursivo cristão, mas, diferentemente dos reformadores, que se apresentavam como anunciadores da fé, ambos desejavam mostrar-se como sábios moderados e piedosos que evitavam fazer julgamentos peremptórios. Para mais sobre a noção de *ethos* e especialmente a respeito da retórica cristã, conferir: SARTORELLI, Elaine Cristine. *Estratégias de construção e de legitimação do ethos na causa veritatis*: Miguel Servet e as polêmicas religiosas do século XVI. São Paulo: 2005 (tese de doutorado defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo).

Apesar da demonologia ter sido campo de reflexão cheio de discordâncias, foi comum que os contendores buscassem uma mesma imagem que justificasse e conferisse autoridade ao seu discurso. Essa imagem era a do sábio piedoso, corajoso e humilde, cuja ponderação e zelo tornariam reverenciáveis o discurso e o seu enunciador.

Apropriar-se desse *ethos* significava mostrar-se como o defensor de uma situação legítima e desqualificar os opositores. Graças à associação entre a obra e o autor, que persiste em nossos dias, o argumento *ad hominem* foi tão relevante nas controvérsias demonológicas quanto o raciocínio cuidadoso, a enumeração das autoridades e a demonstração das assertivas. Era preciso assumir para si a imagem do sábio piedoso para legitimar o discurso, e, como consequência, numa sociedade afeiçoada às oposições⁶⁰, refutar os dizeres dos opositores desqualificando-os. Dada a urgência com que era tratada a questão da bruxaria, discorrer a respeito dela exigia compromisso com uma dada causa. As causas ou, melhor dizendo, as doutrinas, as teorias a respeito da bruxaria, eram fundamentalmente duas: uma que sustentava o caráter ilusório das alegações das pretensas bruxas e outra que aceitava a realidade das coisas que eram relatadas por tais bruxas e também por uma porção de testemunhas.

Reginald Scot, defensor do caráter ilusório da bruxaria, buscava apropriar-se do *ethos* do sábio piedoso logo na dedicatória de *The discoverie of witchcraft*:

ao honorável, e em especial bom senhor, sir. Roger Manwood, lorde chefe, barão da corte real de Exchequer. Pelo que sei o senhor é por natureza inteiramente dedicado, e por propósito inclinado ao alívio dos pobres, não apenas por meio da hospitalidade e de caridades, mas por diversos outros procedimentos e meios que tendem ao bem-estar deles [...]. Finalmente, por ser eu um pobre membro da república em que o senhor é uma figura importante, julguei que esta minha caminhada em prol dos pobres, dos velhos, dos simples, deveria ser dedicada ao senhor, pois uma casa frágil requer uma coluna sólida. [...] Pois, na verdade, a república permanece num estado miserável, em que correntes e cordas têm mais poder do que misericórdia e merecida compaixão. Nessas condições, é natural para

⁶⁰ CLARK, Stuart. Inversão. *Pensando com demônios*: a idéia de bruxaria no Princípio da Idade Moderna. São Paulo: EDUSP, 2006, p.107-120.

peessoas inumanas, em especial os perseguidores de bruxas [witchmongers], perseguir o pobre, acusar o simples e matar o inocente⁶¹.

Jaime VI, então rei da Escócia, defensor da realidade da bruxaria, dizia o seguinte ao leitor:

a terrível abundância nesta época e neste país desses escravos detestáveis do Diabo, as bruxas ou encantadores, fez com que eu (adorado leitor) despachasse o seguinte tratado de minha autoria, mesmo estando em serviço, não para (como afirmo) servir de mostra de minha erudição e inteligência, mas apenas para (motivado pela consciência) tentar, até onde posso, tornar resolutos os corações duvidosos de muitos, por duas razões, tais assaltos de Satã são certamente empreendidos e os instrumentos para isso devem ser punidos o mais severamente e contra a opinião condenável de um inglês chamado Scot, que não se envergonha de negar por impresso e publicamente que exista alguma coisa parecida com a bruxaria e assim mantém o velho erro dos saduceus de negar os espíritos e de outro chamado Weyer, um fisiologista alemão, que faz uma defesa pública desses malefícios em que, advogando impunidade para eles, ele trai a si mesmo e se mostra ter sido dessa profissão⁶².

⁶¹ "To the Honorable, mine especiall good Lord, Sir Roger Manwood Knight, Lord cheefe Baron of his Majesties Court of the Eschequer. IN SOMUCH as I know that your Lordship is by nature whollie inclined, and in purpose earnestly bent to releve the poore, and that not onlie with hospitalitie and almes, but by diverse other devises and waies tending to their comfort, having (as it were) framed and set your self e to the helpe and maintenance of their estate; as appeareth by your charge and travell in that behalfe. Whereas also you have a speciall care for the supporting of their right, and redressing of their wrongs, as neither despising their calamitie, nor yet forgetting their complaint, seeking all meanes for their amendement, and for the reformation of their disorders, even as a verie father to the poore. Finallie, for that I am a poore member of that commonwelth, where your Lordship is a principall person; I thought this my travell, in the behalfe of the poore, the aged, and the simple, might be verie fittlie commended unto you: for a weake house requireth a strong staie. In which respect I give God thanks, that hath raised up unto me so mightie a friend for them as your Lordship is, who in our lawes have such knowledge in government such discretion, in these causes such experience, and in the commonwealth such authoritie; and neverthelesse vouchsafe to descend to the consideration of these base and inferior matters, which minister more care and trouble, than worldlie estimation. And in somuch as your Lordship knoweth, or rather exerciseth the office of a judge, whose part it is to heare with courtesie, and to determine with equitie; it cannot but be apparent unto you, that when punishment exceedeth the fault, it is rather to be thought vengeance than correction. In which respect I knowe you spend more time and travell in the conversion and reformation, than in the subversion and confusion of offenders, as being well pleased to augment your owne private paines, to the end you may diminish their publike smart. For in truth, that commonwealth remaineth in wofull state, where fetters and halters beare more swaie than mercie and due compassion. Howbeit, it is naturall to unnaturall people, and peculiar unto witchmongers, to pursue the poore, to accuse the simple, and to kill the innocent; supplieng in rigor and malice towards others, that which they themselves want in prooffe and discretion, or the other in offense or occasion". In: SCOT, Reginald. *The discoverie of witchcraft*. London: William Brome, 1584, [p. 02-03]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁶² "The fearefull aboundinge at this time in this countrie, of these detestable slaues of the Deuill, the Witches or enchaunters, hath moved me (beloued reader) to dispatch in post, this following treatise of mine, not in any wise (as I protest) to serue for a shew of my learning and ingine, but onely (mooued of conscience) to preasse thereby, so farre as I can, to resolute the doubting harts of many; both that such assaultes of Sathan are most certainly practized, and that the instrumentes

Tal associação entre o discurso e o enunciador fazia com que, na discussão demonológica, um lado acusasse o outro de perseguir os inocentes e puni-los em detrimento da lei e do mandamento de Deus, enquanto o outro dizia que os primeiros permitiam que os assaltos diabólicos continuassem e lançava suspeitas a respeito dos compromissos verdadeiros de tais ‘advogados de bruxas’. Ambos os contendores buscavam o *ethos* do sábio piedoso, cuja coragem e sabedoria seriam empregadas na preservação da religião e da ordem. O sábio se opunha a inimigos que seriam arrogantes ou ignorantes e que estariam comprometidos com a deturpação dos princípios legados por Deus para a religião e o governo.

Acredita-se que para Webster e Glanvill era importante apropriar-se dessa imagem não apenas para reforçar a credibilidade de suas assertivas a respeito da bruxaria e afins, mas ainda para proteger os compromissos intelectuais, religiosos e políticos de cada um. A adesão à ordem restaurada incentivava, por um lado, a defesa da monarquia e da religião e, por outro, especialmente entre as décadas de 1670 e 1680, a tentativa de apresentar soluções para as questões deixadas em suspenso desde a Guerra Civil. Sendo assim, nesse contexto, era importante conciliar um discurso moderado, que evitasse o sectarismo político e religioso, como o discurso científico, com a necessidade de apropriar-se do *ethos* do sábio piedoso.

O combate ao ateísmo era a principal motivação de Glanvill para escrever a respeito da bruxaria. Segundo More, o esforço para provar a existência de Deus era fundamental numa época em que a superstição estaria se alastrando e em que o livre escrutínio da religião ameaçava instaurar o ateísmo⁶³. O ateísmo era uma ameaça, não um fato consolidado, de modo que a literatura era extensa e os perigos numerosos. Glanvill elegeu o saducismo por oponente. Para ele, negar a

thereof, merits most severly to be punished: against the damnable opinions' of two principally in our age, wherof the one called SCOT an Englishman, is not ashamed in publike print to deny, that ther can be such a thing as Witch-craft: and so mainteines the old error of the Sadducees, in denying of spirits. The other called WIERVS, a German Phisition, sets out a publick apologie for al these craftes-folkes, whereby, procuring for their impunitie, he plainly bewrayes himselfe to haue bene one of that profession". In: JAIME I. *Daemonologie*. Edinburgh [Edimburgo]: Printed by Robert Waldegrae, 1597, [p. 02-03]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁶³ MORE, Henry. *An antidote against atheism. A collection of several philosophical writings*. Reimpressão da edição de 1662. London: James Flesher for William Morden, 1656, p. 09 (British philosophers and theologians of the 17th & 18th centuries).

existência dos espíritos e a atuação deles significava rejeitar a existência da alma humana imortal, dos demônios, dos anjos e, conseqüentemente, de Deus. Sendo assim, defender a realidade da bruxaria era fundamental não apenas porque as bruxas causariam males aos homens, mas principalmente por ser uma maneira de demonstrar a existência dos seres espirituais e do próprio Deus.

A respeito de sua obra e da percepção do momento em que vivia, escreveu Glanvill, em 1668, na dedicatória de *A blow at modern sadducism*, reproduzida nas edições do *Saducismus triumphatus*, a Carlos Stuart, terceiro duque de Richmond, sexto duque de Lennox, entre 1660 e 1672⁶⁴:

eu sei que este ensaio é comum e contém coisas relacionadas a vossos maiores interesses; a finalidade é resguardar alguns dos baluartes da religião e reconquistar uma parcela do terreno que a insolente infidelidade invadiu. E, meu Deus, eu não posso senão observar com tristeza que enquanto as seitas fazem circular animosidades umas contra as outras e se contorcem pela sua vaidade e pelas vantagens em seu caminho, não percebem que o ateísmo vem a passos largos e adentra pelas brechas que elas fizeram. Homens sóbrios e atenciosos vêem esse perigo formidável e alguns deles se empenharam vigorosamente em manter as muralhas enquanto as facções estão tão ocupadas e tão divididas que não podem se juntar contra esse perigo desesperador e não se juntarão numa defesa comum⁶⁵.

Tratar da bruxaria era um modo de contribuir para o restabelecimento da ordem, a preservação da religião e para a unidade do país.

⁶⁴ Muito pouco foi encontrado sobre Carlos Stuart. *The dictionary of national biography* diz apenas que ele viveu principalmente na França, pois, além de duque de Richmond e Lennox, era o décimo Seigneur de Aubigny. Carlos Stuart voltou à Inglaterra com Carlos II, sucedeu ao primo no ducado de Richmond e Lennox. Foi preso na Torre de Londres, em 1665, mas ficou conhecido por ter se casado com Frances Teresa, *la Belle Stuart*.

⁶⁵ "To the Illustrious CHARLES DUKE of Richmond and Lenox. My LORD, YOUR Grace having been pleased to command the first, and more imperfect Edition of this Discourse, I have presumed that your Candour will accept the Draught that hath had my last hand upon it. And though I am not fond enough to phancy and Art or Ornament in the composure to recommend it; yet, I know, the Essay is seasonable, and contains things which relate to our biggest Interests; the design being to secure some of the Out-works of Religion, and to regain a parcel of ground which bold Infidelity hath invaded. And, my Lord, I cannot but observe sadly, that while the Sects are venting their Animosities against each other, and scrambling for their Conceits, and the particular advantages of their way, they perceive not that Atheisin comes on by large strides, and enters the Breaches they have made. Sober and consider ate men see the formidable danger, and some of them have strenuously endeavoured to maintain the Walls, while the factions within are so busie and so divided, that they cannot attend the desperate hazard, and will not join in a Common Defense". In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 57-58 [p. 55-56]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

Glanvill dedicou-se à missão de enfrentar o moderno saducismo durante cerca de vinte anos. As primeiras considerações teriam surgido depois de Glanvill ter recebido uma carta de Robert Hunt, juiz de paz do condado de Somerset, em que eram relatadas as objeções dos moradores locais à realidade da bruxaria, acompanhadas da transcrição dos depoimentos das bruxas e das testemunhas dos casos julgados por Hunt em 1664. O magistrado fornecia a Glanvill o pretexto e as armas para o combate contra a incredulidade.

Para Glanvill, o ateísmo começava com o saducismo. A lógica era simples e clara: *“aqueles que não ousam dizer francamente Deus não existe contentam-se em negar que existem espíritos e bruxas”*⁶⁶. Colocava-se ele ao leitor, portanto, como um defensor não apenas da religião, mas ainda do saber e da sociedade, dado que a existência de Deus era condição para o poder da monarquia, para a veracidade da ciência, em termos cartesianos, e, enfim, para a ordem social. Segundo ele, a época em que vivia era um período no qual, apesar de tantas maravilhas, persistiam o sacrilégio, a rebelião e a bruxaria. O perigo de falar sobre os dois primeiros, por serem pecados novos, e de indicar os culpados, inclinava Glanvill para o terceiro, para a bruxaria, que seria um crime ancestral, cuja probabilidade e existência poderiam ser demonstradas⁶⁷.

Segundo esse raciocínio, a demonstração da bruxaria faria de Glanvill um homem piedoso e o aproximaria de outros tantos letrados que buscavam lidar com a multiplicidade das confissões protestantes na Inglaterra. Contudo, o discurso fácil, considerado, pelo editor, agradável e útil⁶⁸, era mais do que um apelo contra a descrença e em prol da unidade religiosa, ele engendrava um projeto de ciência e de religião. Glanvill propunha-se a demonstrar a existência plausível e real da bruxaria por meio mais de testemunhos e argumentos do que de autoridades. Os casos de Robert Hunt foram os primeiros de uma rica casuística que se propunha a essa finalidade. O esforço de Glanvill de confrontar as críticas a respeito da bruxaria pressupunha a associação entre a razão e a revelação, a ciência moderna e a religião. Quando escreveu sobre a bruxaria, em meados dos anos de

⁶⁶ Ibidem, p. 62 [p. 60].

⁶⁷ Ibidem, p. 62-63 [p. 60-61].

⁶⁸ Ibidem, p. 05 [p. 04].

1660, Glanvill acabara de defender a filosofia moderna dos aristotélicos e do ceticismo descontrolado, em *The vanity of dogmatizing*, de 1661, e *Scepsis scientifica*, de 1665, e continuaria a advogar a utilidade da filosofia para a religião em *Philosophia pia*, de 1672. A razão e a religião foi binômio caro aos Platônicos de Cambridge e aos latitudinarianos. A defesa da religião em termos liberais estava associada ao comprometimento de Glanvill com a filosofia moderna. A demonstração da bruxaria era uma maneira de preservar artigos fundamentais da religião: a existência de Deus, a ação da providência e a imortalidade da alma. Tal atitude era parte do projeto latitudinariano de religião que estabelecia a unidade do cristianismo em torno de artigos fundamentais e deixava a critério de cada grupo os aspectos não-fundamentais da doutrina⁶⁹. Dizia Glanvill em um sermão:

a religião, digo eu, é clara, é simples, e o que não pode dizer respeito ao teatro, ou às escolas; pode entreter o engenho dos homens, servir aos interesses das disputas; mas não tem nada a ver com a religião, não é do interesse das almas humanas⁷⁰.

Sendo assim, por detrás de uma retórica tradicional, em que se buscava estabelecer a piedade do autor e o comprometimento dele com a ordem que era ameaçada pela bruxaria, existiam compromissos específicos de ciência e de religião que estavam longe de ser consensuais.

Além da piedade, Glanvill almejava também a moderação. Na segunda parte do *Saducismus triumphatus*, dedicada a provar a realidade da bruxaria por meio de relatos, ele se mostra disposto a fazer concessões aos seus opositores menos empedernidos, mas exige deles que aceitem seus postulados. Glanvill reconhecia que a maioria das pessoas era crédula e que muitas histórias eram falsas; dizia que a melancolia e a imaginação poderiam persuadir e que fenômenos naturais foram falsamente atribuídos à bruxaria; por fim, aceitava que, ao contrário de muitos defensores da realidade da bruxaria, inocentes foram

⁶⁹ GRIFFIN, Martin I. J. *Op. cit.*, p. 40.

⁷⁰ "Religion, I say, is clear, and plain, and what is not so, may concern the Theatre, or the Schools; may entertain mens Wits, and serve the Interests of Disputes; but 'tis nothing to Religion, 'tis nothing to the Interest of mens Souls". In: GLANVILL, Joseph. *The way of happiness. Some discourses, sermons and remains of the Reverend Mr. Jos. Glanvil*. Reimpressão da edição de 1681. London: Henry Mortlock, James Collins, 1681, p. 05 (British philosophers and theologians of the 17th & 18th centuries).

condenados. Mas, em contrapartida, exigia de seus opositores que reconhecem que as bruxas, existindo ou não, estariam associadas aos demônios; que se deveria provar a matéria por meio dos sentidos e dos testemunhos, e não da especulação; que as escrituras sagradas não seriam alegóricas; que não se deveria rejeitar o que fosse provado suficientemente e, enfim, que pouco se saberia acerca da natureza e do mundo dos espíritos⁷¹. Esse era o acordo. Não se poderia acusá-lo de ser radical.

Glanvill se mostrava moderado e racional ao descrever sua própria experiência com o mundo espiritual, a qual deveria bastar para convencer os leitores. O clérigo anglicano teria presenciado coisas extraordinárias quando visitou a casa de um tal Joseph, ou John, Mompesson, que assina Jo. Mompesson, um cavalheiro do condado de Wilts, a convite do mesmo⁷². Depois de descrever o tormento pelos quais passavam as crianças na casa de Mompesson, tendo suas camas chacoalhadas por alguma coisa invisível, Glanvill arremata:

procurei debaixo e atrás da cama, revirei-a até o estrado, apertei o travesseiro, testei a parede detrás da mesma e fiz tudo o possível para descobrir se existia um truque ou alguma outra causa para isso; o mesmo fez o meu amigo, mas nós não conseguimos descobrir nada. Sendo assim, fui e ainda estou realmente persuadido de que aquele barulho fora feito por algum demônio ou espírito⁷³.

Sua racionalidade, marcada por um ceticismo controlado, mostrava-se confiável até mesmo em um momento de tensão e terror, de modo que, depois de examinadas as possibilidades de fraude, estaria estabelecido o fato, e, mais do que isso, que Glanvill não era uma pessoa entusiasmada. Segundo More, existiria

⁷¹ GLANVILL, Joseph. *Saducismus triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 271-274 [p. 263-266].

⁷² A versão condensada do *The dictionary of national biography* possui duas entradas para o nome Mompesson. A primeira delas aparentemente está relacionada com o sujeito em questão. Sir Giles Mompesson viveu entre 1584 e 1651, foi político, membro do parlamento, envolvido com finanças e cujos negócios foram investigados em 1621. Mompesson fugiu para a França, foi condenado a perder o título de nobreza, a prisão perpétua e a pagar uma multa de dez mil libras, mas, em 1623, pode retornar a Inglaterra. Retirou-se da vida pública e viveu em Wiltshire. Tratando-se do mesmo condado em que morava Joseph, ou John, Mompesson, é plausível supor que Giles Mompesson e ele tivessem algum parentesco.

⁷³ Ibidem, p. 329 [p. 321]. A citação deste trecho no idioma original pode ser encontrada nas Considerações Finais.

uma proximidade entre o entusiasmo e o ateísmo, que seriam ambos inimigos do verdadeiro conhecimento de Deus. A utilização da razão pelo ateu faria com que o entusiasta depositasse confiança em delírios de pessoas doentias consideradas inspiradas por Deus⁷⁴. Assim como a Igreja da Inglaterra buscava desde o século XVI ser um meio-termo entre Roma e Genebra, Glanvill situava-se entre os ateus e os entusiastas, identificados com os não-conformistas, que ameaçariam a ordem baseada na razão e na religião desejada pelos cientistas e pelos latitudinarianos.

Apresentar-se como alguém sábio, piedoso e moderado exigia não apenas destacar tais características em si, mas ainda indicar a ausência delas em outrem.

À defesa da realidade da bruxaria e dos artigos centrais da religião opunha-se uma maioria de pessoas ignorantes e confiantes que julgariam

todo o mundo ser do tamanho e do temperamento daquilo que sabem e conhecem; por isso, com uma insolência vívida e pragmática, elas censuram todos os mais ousados propósitos e notícias que estão além do conhecimento e da experiência delas, como especulações banais e impertinentes⁷⁵.

Tal ignorância e impertinência seriam comuns na época. Glanvill discorreu acerca da descrença seiscentista e destacou o humor como uma de suas causas. Dizia ele, numa carta a More, intitulada *A whip for the droll fidler to the atheist*, anexado ao *Saducismus triumphatus*, que o motivo pelo qual a narrativa sobre os acontecimentos na casa de Mompesson fora rejeitada devia-se ao fato de que alguns homens “*são predominantemente, eu acho, afetados por um humor de palhaçada e zombaria e por uma causa ainda pior, o ateísmo*”. A matéria da

⁷⁴ MORE, Henry. *Enthusiasmus triumphatus. A collection of several philosophical writings*. Reimpressão da edição de 1662. London: Printed by James Flesher for William Morden in Cambridge, 1662, p. 01-02 (British philosophers and theologians of the 17th & 18th centuries).

⁷⁵ “*There are a sort of narrow and confin'd Spirits, who account all Discourses needless, that are not for their particular purposes; and judge all the World to be of the Size and Genius of those within the Circle of their Knowledge and Acquaintance; so that with a pert and pragmatique Insolence, they censure all the braver Designs and Notices that lie beyond their Ken, as nice and impertinent Speculations: an ignorant and proud Injustice; as if this sort were the only persons, whose humour and needs should be consulted. And hence it comes to pass, that the greatest and worthiest things that are written or said, do always meet with the most general neglect and scorn, since the lesser people, for whom they were not intended, are quick to shoot their bolt, and to condemn what they do not understand, and because they do not. Whereas on the other side, those that are able to judge, and would incourage, are commonly reserv'd and modest in their sentences; or, if they should seek to do right to things that are worthy, they are sure to be out-voiced by the rout of ignorant contemnners*”. In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 61 [p. 59].

bruxaria com tantas aparições, imposturas, pessoas melancólicas, superstições, etc. tinha “*tópicos excelentes para uma imaginação brincalhona e libertina*”⁷⁶. As piadas se tornariam argumentos e assim difundiriam o saducismo, impediriam a reflexão⁷⁷ e, além disso, mas não menos importante para o *ethos* retórico, evidenciariam a falta de amadurecimento de alguns homens, os quais, apesar dos cabelos brancos, seriam crianças zombeteiras⁷⁸. Assim eram infantilizados muitos de seus opositores, mas a retórica de Glanvill não se contentava apenas com isso. As brincadeiras, ainda que infantis, seriam perigosas, pois quando a fantasia não conhece limites, tornar-se-ia viciosa. O deboche colocaria em questão a reverência devida ao governo e à religião e também indisporia ao conhecimento, pois, neste caso, a filosofia

pode envergonhar e desacreditar todas as razões incitadas contra ela, mas brincadeiras e gargalhadas não devem ser refutadas e mesmo assim elas têm mais poder para degradar o apreço de certas pessoas por alguma coisa do que as demonstrações mais convincentes⁷⁹.

Dentre essa multidão de incrédulos, surgida nos lugarejos e nas cidades, mas que não deveria ser confundida com a plebe, inculta e supersticiosa, Glanvill buscava diferenciar a si próprio e lisonjear o seu leitor. Segundo ele, em meio a essa situação:

⁷⁶ “*They are chiefly I think an affected humour of Drollery and Scoffing, and a worse cause, Atheism. For the first, the subject of Witches and Apparitions is an apt and ample occasion. And the Cheats of Impostours, the Conceits of Melancholy, the Credulity of Ignorance, the Tricks of Waggers, the more solemn Vanities of Superstition, and the Tales of old Women, these are excellent Topicks for a frolick and wanton Fancy*”. In: Ibidem, p. 534 [p. 524].

⁷⁷ “*For which great and noble Exercises of the Mind, the Droll is the most unfit and incompetent Person in the World; and those that on this Account assume the Prerogative of being the only Wits, are of all Men the most incapable of being so. For that trivial and Pedling way of Fancy and Humour, to which they are addicted, emasculates their Minds, and makes them superficial, flashy and fantastical, by employing them upon Effeminacies and little apish Fooleries. And by these darling Entertainments of a too fondly-indulged Fancy, the Mind is made incapable of serious and deep Reflections, which give it the noblest and most valuable Improvements*”. In: Ibidem, p. 535 [p. 525].

⁷⁸ “*And when the Judgment is come to its full exercise and pitch, and hath overcome and silenced the Futilities and Prejudices of Imagination, we are then and not till then grown into Manhood. And those that never arrive to this Consistence, but spend their Age in fooling with their Fancies, they are yet Children, though they have gray Hairs, and are still Boys though past their great Climacterical*”. In: Ibidem, p. 536 [p. 526].

⁷⁹ “*For Philosophy can shame and dis-able all the Reasons that can be urged against it, but Jests and loud Laughter are not to be confuted, and yet these are of more force to degrade a thing in the esteem of some sort of Spirits than the most potent demonstrations*”. In: Ibidem, p. 540 [p. 530].

aqueles que são capazes de julgar, e poderiam apoiar, são comumente reservados e modestos em suas sentenças; ou, se tentam fazer a coisa certa quando isso é necessário, serão certamente calados pela debandada dos adversários ignorantes⁸⁰.

Seu discurso era dedicado aos seus semelhantes, homens racionais e moderados, e, no máximo aos que foram ludibriados, mas que se dispunham a ouvir e a se converter. Enquanto reforçava sua moderação, Glanvill bania de sua platéia os ateus, os saduceus e os hobbistas convictos, negava-se a lidar com filósofos empedernidos como Scot, Hobbes e Osborne. Numa carta a Glanvill, que veio a figurar na introdução do *Saducismus triumphatus*, More considerava o livro de Webster “uma peça fraca e impertinente” e o autor um “advogado de bruxas”⁸¹. Tais eram os inimigos do tratado, os ignorantes, os saduceus, os ateus e os filósofos empedernidos.

Glanvill colocava-se diante do leitor como paladino da religião, do saber e da ordem, disposto a combater os inimigos, mas não de criar animosidades, como era exigido não apenas do sábio piedoso, mas especialmente de um homem da Restauração⁸².

Se para Glanvill era preciso mostrar-se piedoso e moderado para reforçar seus argumentos e se prevenir de acusações de infidelidade e deslealdade, o mesmo valia para Webster, cuja necessidade de se mostrar confiável era ainda mais preponderante. Diferentemente de seu opositor, que era um jovem na época das agitações revolucionárias, Webster era um homem de meia idade que tinha sido afastado do clero anglicano, pregador de congregações não-conformistas e um entusiasta da radicalização do processo revolucionário. Com a Restauração e

⁸⁰ Ibidem, p. 61 [p. 59]. Para dispor deste trecho no idioma original, conferir a nota de rodapé de número 75.

⁸¹ Ao tratar do episódio da visita de Saul à bruxa de Endor, More dispensa esse mesmo tratamento a Webster, Scot e Ady e diz o seguinte a respeito da interpretação sustentada por eles: “*but for our new-inspired Seers, or Saints, S. Scot, S. Adie, and if you will S. Webster sworn Advocate of the Witches, who thus madly and boldly, against all sense and reason, against all antiquity, all Interpreters, and against the inspired Scripture it self, will have no Samuel in this Scene, but a cunning confederate Knave, whether the inspired Scripture, or these inblown Buffoons, puffed up with nothing but ignorance, vanity, and stupid infidelity, are to be believed, let any one judge*”. In: Ibidem, p. 47-48 [p. 46-47].

⁸² Este modelo de sabedoria fica expresso na seguinte passagem: “*Nor can any man be either wise or happy, till he hath arrived to that greatness of mind, that no more considers the tatling of the multitude than the whistling of the wind*”. In: Ibidem, p. 61 [p. 59].

as leis contra os dissidentes religiosos, Webster deveria prevenir-se de acusações que resgatassem o seu passado e ameaçassem a prática da medicina e seu lugar na administração local. A época dos sermões tinha passado. Nos anos de 1670, em meio à desconfiança a respeito das intenções de Carlos II e de Jaime, duque de York, Webster publicou apenas dois livros, um sobre mineralogia, outro sobre bruxaria.

The displaying of supposed witchcraft foi dedicado a Thomas Parker de Braisholme, John Asheton de Lower-Hall, William Drake de Barnoldswick-coat, William Johnson de Grange, Henry Marsden de Gisburne e aos juízes de paz de West Riding, em Yorkshire. Webster desejava se mostrar desinteressado e modesto, alguém que não se gabava de suas reflexões⁸³ e que dedicou sua obra aos juízes por serem eles: “*verdadeiros patriotas de seu condado e não apenas juízes de paz, mas verdadeiros conservadores dela, pacificadores entre todos os vizinhos*”⁸⁴. O elogio aos juízes também era uma maneira de apresentar testemunho de seu bom caráter. Os magistrados o conheceriam bem e assegurariam que nos últimos anos teria tido ele uma vida reclusa, dedicada às musas, “*conversando mais com os mortos do que com os vivos, ou seja, mais com livros do que com homens*”⁸⁵. Webster, na dedicatória, colocava-se, enfim, como uma pessoa grata pelos juízes terem-no protegido quando “*todo um bando insano*

⁸³ “Neither is this forth of a vain confidence or an overweening of mine own abilities, though I very well know that some are as much in love with the brood of their own brains, as others are with the fruit of their loines: Because I have for many years been as wary and vigilant, as any could be, to watch over my self, that I might both know, and keep a clear distinction, betwixt flattering Phantasie, and true and sound judgment”. In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J.M., 1677, [p. 03]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁸⁴ “[...] I may without suspicion of flattery (of which I am sure both your selves, and others that know me, will acquit me, that if I be any way guilty, it is rather in being too plain and open) say, that you have been, and are true Patriots to your Countrey, and not only Justices of the Peace, but true conservers of it, and Peace-makers amongst all your Neighbours; and really this is one of the chief causes why I have dedicated this Treatise unto you”. In: Ibidem, [p. 04].

⁸⁵ Ibidem, [p. 04]. Aparentemente essa era uma estratégia retórica corrente e consagrada. Robert Burton, sob o pseudônimo de Demócrito Júnior, dizia, ao tentar aproximar-se da imagem do filósofo pré-socrático, “mas posso dizer de mim mesmo, e espero que sem qualquer suspeita de orgulho ou vaidade, que vivi uma vida silenciosa, sedentária, solitária e recusa, mihi et musis [para mim e para as musas] na Universidade, por quase tanto tempo quanto Xenócrates em Atenas, ad senectam fere [chegando à velhice] para ganhar sabedoria como ele, encerrado em meus estudos”. In: BURTON, Robert. *A anatomia da melancolia*. v.01. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 55-56.

de cães barulhentos e lobos famintos tentou devorar-me⁸⁶. *The displaying of witchcraft* seria um “memorial perpétuo e monumental da minha gratidão e da vossa bondade para toda a posteridade⁸⁷ em função da utilidade que o tratado teria aos juízes que cotidianamente tinham diante de si pessoas acusadas de bruxaria e de feitiçaria porque “*libertar o culpado e condenar o inocente é igualmente abominável ao Senhor*”⁸⁸. Webster trazia para si o apoio dos magistrados que o defenderam em vida e em discurso, servia-se dos nomes deles para garantir ao leitor sua lealdade, inocência e dedicação à obra, aspectos que, quando somados à prática médica, conferiam a ele autoridade para tratar da bruxaria. As primeiras páginas de *The displaying of supposed witchcraft* eram um esforço do autor para se prevenir de qualquer suspeita que seu discurso poderia despertar.

Tendo se mostrado um locutor confiável, Webster em seguida indica o seu público. O público é determinado pela oposição aos que provavelmente rejeitariam a obra. São eles: os ignorantes pretensiosos, cuja audácia faria com que fizessem a ele críticas sem ao menos dominar a gramática⁸⁹; aqueles que se auto-intitulariam sábios, mas que seriam, na verdade, cabeças-de-vento⁹⁰; os invejosos,

⁸⁶ WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J.M., 1677, [p.04-05].

⁸⁷ Ibidem, [p.05].

⁸⁸ Ibidem, [p.05].

⁸⁹ “[...] as after I had printed my book of the History of Metals I met with some that were no more learned than Parrots, who could not write true English, and whose greatest skill was in the several ways of debauchery, and other poor Pedanticks that were hardly masters of Grammar, and yet this crew, and the like were rash and bold enough, to censure my painful endeavours, and to scoff at it as a mere collection. [...] It is an ordinary thing for many that never could shape a shoo, to reprove and find fault with the Shoemaker: but such wise men (fit only for Gotham) may learn these two Proverbs, There is none so bold as blind Bayard, and A Fools bolt is soon shot, and their heads may be fitter for Feathers, than the Laurel, and when any of them have made such a collection as my former Book, or publisht such a piece as this, then I shall give them a better answer, and not before”. In: Ibidem, [p. 07].

⁹⁰ “There are another generation that seem wise in their own eyes, whose brains are like blown Bladders filled with the wind of over-weening and self-conceitedness, and these usually do huff, snuff, and puff at every thing that agrees not with their Capricious Cockscombs, when their abilities for the most part lie in the scraps they have gathered from the Theaters, or from the discourses had in Taverns and Coffee-houses, and if they can but reach some pittiful pieces of Drollery and Raillery, they think themselves fit and able to censure any thing though never read nor seen, except the Title Page”. In: Ibidem, [p. 08].

os quais se alimentariam do exercício da crítica⁹¹; e os obstinados, que, devotos de uma causa, não teriam a humildade de aprender novamente⁹². Excluídos estes, restavam apenas aqueles que *“têm uma mente humilde, singela, equânime, que lêem comumente os livros para se informar, para aprender aquelas verdades que desconheciam ou para confirmar aquelas coisas que já sabiam parcialmente antes”*⁹³. Tal qual Glanvill, Webster desejava se preservar das críticas mais violentas ao buscar para si a imagem de alguém comprometido com a estabilidade, com a verdade e com o diálogo e estende isso ao público. Tem-se uma oferta sedutora de um acordo retórico. Enquanto um fala, o outro ouve e ambos se adequariam à humildade e ponderação almejadas.

Webster levava adiante essa disposição corajosa e moderada dizendo que enfrentava a oposição de Glanvill e Casaubon

sem medo ou qualquer grande receio por causa dos títulos, posições, ou dignidades deles, considerando somente a força e a fraqueza de seus argumentos, provas e demonstrações. Porque nisso em particular, não é com os homens que eu tenho de lidar, mas com a opinião deles e sobre onde lançam seus fundamentos. E se eu for censurado por ter sido muito incisivo e grosseiro, eles devem me perdoar, pois professo que não desejo qualquer mal a eles, não mais do que a algo que não existe, mas que foi o zelo justo pela verdade e amargo contra as opiniões que eles fizeram circular, as quais a mim parecem perigosas e em alguns aspectos ímpias⁹⁴.

⁹¹ *“There are another sort that are so critically envious, that they can allow of nothing that is not their own production, and beareth not the test of their approbation, and cannot but stigmatize the labours of others how good or beneficial soever they be, because they shadow their fame, and tend not to the advancement of their own reputation: even as divers sorts of insects do feed upon the excrements of other animals, so these feed their own humours, and please their own fancies by the calumniating, and blacking the labours of others”*. In: Ibidem, [p. 08].

⁹² *“Others there are who are grown obstinate in their minds and wills, concerning Spirits, Apparitions, Witchcraft, Sorcery, Inchantment, and the like, and are grown pertinacious and resolute to stick to and hold those opinions that they have imbibed through ignorant education: not considering that perseverance in a good cause, and well grounded opinion is laudable and commendable, but pertinaciousness in a bad and ill grounded tenent, is as bad and hurtful”*. In: Ibidem, [p. 08-09].

⁹³ *“As we have not intended this Treatise, and Introduction for such conditioned persons as we have enumerated before, so there are others to whom we freely offer and present it, and shall shew the grounds and causes that moved us to undertake such a mysterious, and dangerous subject. And those are such as have an humble, lowly, and equal mind, that they commonly read Books to be informed, and to learn those truths of which they are ignorant, or to be confirmed in those things they partly knew before”*. In: Ibidem, [p. 09].

⁹⁴ *“Finding these (I say) as two new Champions giving defiance to all that are of a contrary judgment, I was stirred up to answer their supposed strong arguments, and invincible instances, which I have done (I confess) without fear, or any great regard to their Titles, Places, or Worldly*

Webster tinha a finalidade de se preservar do renome de seus opositores que gozavam de fama e reconhecimento. Mas, tal comprometimento não se sustenta ao longo do tratado. Webster dizia que as acusações de Casaubon e de Glanvill a Weyer e Scot eram escandalosas, injuriosas; que as opiniões deles incentivavam a blasfêmia, a impiedade, a vaidade, o egoísmo; que *A blow at modern sadducism*, de Glanvill, não passava de um golpezinho, incapaz de ferir, sequer de matar; e que seu autor era imprudente, exagerado. Além disso, Webster afirmava que a experiência de Glanvill com um suposto mau espírito era estranha e tola⁹⁵. Tal deslize não ficou despercebido. Camfield, em 1678, queixou-se que o palavreado de Webster, embora fosse perdoável vindo de um praticante de medicina, seria inadequado para um presbítero⁹⁶.

Tendo desejado mostrar-se confiável, moderado, corajoso, e delimitado um público dócil e razoável, Webster, enfim, expôs as motivações que o levaram a tratar da bruxaria. A primeira era que se tinha escrito muito acerca desse assunto, mas de maneira confusa⁹⁷. A segunda, que foram ditos muitos absurdos acerca dos poderes das bruxas e dos demônios e, apesar do empenho de críticos da realidade da bruxaria como Weyer, Tandler, Scot, Ady e Wagstaffe, Casaubon e Glanvill

de uma maneira nova desposaram uma causa muito ruim e lançaram o dissenso sobre eles; para isso poliram armas velhas, reviveram argumentos velhos [...] e os colocaram em trajes novos para que

Dignities, but only considering the strength or weakness of their arguments, proofs, and reason. For in this particular that I have to deal, it is not with the men, but their opinions and the grounds they would lay their foundations upon. And if I be censured for dealing too sharply and harshly with them, they must excuse me, for I profess I have no evil will at all against their persons, no more than against a non-Entity, but was justly zealous for the truth, and bitter against such opinions as they have vented, which to me seem dangerous, and in some respect impious, as (I suppose) I have sully proved". In: Ibidem, [p. 11].

⁹⁵ "Dr. Casanbon and Mr. Glanvil have taken up Weapons to defend these false, absurd, impossible, impious, and bloody opinions withal, against whose arguments we now principally direct our Pen, and after the answering of their groundless and unjust scandals, we shall labour to overthrow their chief Bulwarks and Fortifications". In: Ibidem, p. 36 [p. 50].

⁹⁶ CAMFIELD, Benjamin. *An appendix containing some reflections upon Mr. Webster's Displaying of Supposed Witchcraft, wherein he handles the existence and nature of angels and spirits*. London: Hen. Brome, 1678, p. 170 [p. 03]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁹⁷ WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J.M., 1677, [p. 09-10].

pudessem parecer mais atrativas e então lutar com unhas e dentes para preservar essas asserções velhas e podres⁹⁸.

A terceira, enfim, que os perseguidores de bruxarias difundiriam noções absurdas, contribuiriam para o avanço da superstição e do 'papismo'. Eles atentariam contra a religião, colocando em questão a ressurreição de Cristo, e obstruiriam a bondade e a piedade⁹⁹. Com tal missão, Webster se

pôs a trabalhar até onde a luz das palavras de Deus, os fundamentos da teologia e a força sincera da razão guiarão e me dirigirão para confutá-los até onde eu fosse capaz e se falhei desejo humildemente que aqueles que são mais hábeis lidem com a matéria mais profundamente se possível¹⁰⁰.

Para Glanvill, o inimigo era o ateísmo, para Webster, a superstição e, como consequência, o 'papismo'. Tanto um quanto outro eram inimigos perseguidos por muitos grupos na segunda metade do século XVII, mas, para Webster, confrontar a superstição tinha um significado especial.

O combate a ela era uma bandeira antiga dos reformadores e enfatizava o caráter protestante da Inglaterra numa época em que pairavam dúvidas a respeito da opção política e religiosa do rei e do herdeiro ao trono. Uma das motivações de Webster para tratar da bruxaria é reveladora. Dizia ele ter sido levado a escrever sobre o assunto em decorrência dos ataques feitos por Casaubon e Glanvill a Weyer, Scot, Tandler, Ady e Wagstaffe. Para além da controvérsia demonológica, assentada no impasse entre a realidade e o caráter ilusório da bruxaria, a oposição entre tais autores indicaria a adequação de velhos argumentos a uma

⁹⁸ "Though the gross, absurd, impious and Popish opinions of the too much magnified powers of Demons and Witches, in this Nation, were pretty well quashed and silenced by the writings of Wierus, Tandler, Mr. Scot, Mr. Ady, Mr. Wagstaff and others; and by the grave proceedings of many learned Judges, and other judicious Magistrates: yet finding that of late two persons of great learning and note, who are both (as I am informed) beneficed Ministers in the Church, to wit Dr. Casaubon, and Mr. Glanvil, have afresh espoused so bad a cause, and taken the quarrel upon them; And to that purpose have newly furbished up the old Weapons, and raked up the old arguments, forth of the Popish Sink and Dunghills, and put them into a new dress, that they might appear with the greater luster, and so do with Tooth and Nail labour to maintain the old rotten assertions". In: Ibidem, [p.10-11].

⁹⁹ Ibidem, [p. 11-12].

¹⁰⁰ "These after I had seriously weighed and considered them, did move me to labour as far as the light of Gods word, the grounds of true Theology, and the clear strength of reason would guide, and direct me, to undertake the confutation of them as far as I was able, and if I have failed I humbly desire those that are more able to handle the matter more fully if possible". In: Ibidem, [p.12].

roupagem nova. Acredita-se que, para ele, a iniciativa de Casaubon e de Glanvill, apesar de moderna, advogando a razão e a ciência, traria de volta as superstições do catolicismo medieval e reforçaria a exigência de uma uniformidade religiosa próxima de Roma. Era preciso defender Weyer, Scot, Tandler, Ady e Wagstaffe não apenas pela crítica que fizeram à realidade da bruxaria, mas principalmente para reforçar o protestantismo militante e anti-católico na Inglaterra. Enfrentava Webster, por um lado, a reintrodução de superstições católicas e, por outro, a possibilidade de que através da bruxaria fosse proposta uma religião baseada na razão e no arbítrio humano, trazendo de volta as 'inovações' religiosas do arcebispo Laud. A discussão em torno da bruxaria era para ele uma frente de batalha contra a superstição, a qual ameaçaria a ciência e o caráter protestante da Inglaterra.

Glanvill e Webster defendiam teses diferentes a respeito da bruxaria, mas desejavam mostrar-se confiáveis, moderados, humildes, na medida do possível, e, acima de tudo, piedosos. Para eles, diferentemente de, por exemplo, Kramer e Sprenger, Boguet, Rémy, De Lancre, a caça às bruxas não era a maior das motivações. A natureza preternatural da discussão demonológica tornava oportuno abordar a bruxaria, os demônios e afins para fazer avançar uma causa no campo da filosofia e da religião, ainda mais numa época de pacificação, na qual se buscava tratar de maneira moderada e eventualmente tangencial os problemas subjacentes à ordem vigente.

DEMONOLOGIA, CIÊNCIA E RELIGIÃO

1. A demonologia e o preternatural

Os autos da caça às bruxas e a literatura demonológica estão repletos de narrativas e de explicações para acontecimentos incomuns.

No que diz respeito aos casos de bruxaria, por exemplo, no episódio das bruxas de Chelmsford, em 1566, Agnes Waterhouse confessou que *“tinha um gato branco, e desejou que seu gato arruinasse muitas cabeças de gado do vizinho, e também que matasse um homem, e assim ele o fez”*¹. No caso das bruxas de Lancashire, em 1612, Anne Whittle confessou *“ter chamado o seu demônio, Fancy, e ordenado a ele que fosse morder a cabeça de uma vaca marrom de um tal de Moore e tornasse a vaca louca”*. O demônio, o qual, segundo a confissão, se assemelhava a um cachorro marrom, fez com que a vaca ficasse louca e em seis semanas ela morreu².

Na literatura demonológica são apresentados com frequência relatos como esses para ilustrar determinada teoria a respeito da atuação das bruxas e dos demônios e convencer o leitor dela. Henrich Kramer e James Sprenger, autores do *Malleus maleficarum*, afirmavam que as bruxas eram capazes de voar e também revelavam que o unguento destinado a esse fim seria feito de membros de crianças mortas e segundo a instrução do Diabo³. Henry Boguet, autor do

¹ “First being demanded whether that she [Agnes Waterhouse] were guilty or not guilty upon her arraignment of the murdering of a men, she confessed that she was guilty, and then upon the evidence given against her daughter Joan Waterhouse, she said that she had a white Cat, and willed her Cat that he should destroy many of her neighbours’ cattle, and also that he should kill a man, and so he did”. In: KORS, Alan C; PETERS, Edward (ed.). *Witchcraft in Europe 1100-1700: A documentary history*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972, p. 232.

² “And thereupon this examine [Anne Whittle] called for her devil Fancy, and bade him go bite a brown cown of the said Moore’s by the head, and make the cow go mad; and the devil then in the likeness of a brown dog went to the said cow and bit her, which cown went mad accordingly and died within six weeks next after, or thereabouts”. In: The wonderfull discoverie of witches in the countie of Lancaster. In: ROSEN, Barbara (ed.). *Witchcraft in England, 1558-1618*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1991, p. 364.

³ “De posse da pomada voadora, que, como dissemos, tem sua fórmula definida pelas instruções do diabo e é feita dos membros das crianças mortas antes do batismo, ungem com ela uma cadeira ou um cabo de vassoura; depois do que são imediatamente elevadas aos ares, de dia ou

Discours des sorciers, apresentava uma porção de exemplos da ação das bruxas e dos demônios, dentre eles um episódio, ocorrido na Savóia, em 1585, em que uma maçã, encontrada numa ponte, fazia um barulho tão esquisito que se achou que contivesse demônios e por isso ela foi jogada no rio⁴.

John Webster, Joseph Glanvill e Henry More relatavam e conferiam credibilidade ao mesmo caso de aparição. Em 1632, uma jovem, Anne Walker, estaria grávida e foi morta a mando do companheiro, no entanto sua aparição surgiu diante do trabalhador de um moinho indicando onde o corpo estaria enterrado e denunciando o assassinato. O relato foi inicialmente apresentado por Webster e More considerou-o convincente e buscou comprová-lo. Examinou o testemunho e fez até mesmo correções na narrativa, mas, enfim, corroborou a veracidade do evento⁵.

Acredita-se que é vago, senão prejudicial, qualificar alguns homens como crédulos e outros como céticos de modo abrangente e genérico. Tendo em vista que era de ampla aceitação a ocorrência de fenômenos extraordinários, não faz sentido falar de modo genérico da adesão e da resistência com relação a opiniões a esse respeito, sendo preciso indicar de maneira precisa que opiniões ganharam adesão ou foram rejeitadas para compreender nalguma medida o contexto intelectual de determinado momento histórico. A desconfiança acerca da realidade da bruxaria não se desdobrava em uma rejeição a quaisquer eventos incomuns. Reginald Scot, por exemplo, era tanto um crítico da realidade da bruxaria quanto um estudioso da magia natural, prescrevendo ao leitor, entre outras coisas, o modo pelo qual seria possível aprisionar e fazer uso do espírito de algum

de noite, na visibilidade ou, se desejarem, na invisibilidade". In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. São Paulo: Rosa dos Tempos, p. 228.

⁴ "Não devo deixar de mencionar o que ocorreu em Annecy, na Savóia, em 1585. No parapeito da ponte de Hasli foi vista durante duas horas uma maçã da qual vinha um barulho tão alto e confuso que as pessoas ficaram com medo de passar por ali, apesar de ser um caminho muito usado. Todos correram para ver, mas ninguém ousava chegar perto da maçã, até que, enfim, como sempre acontece, um homem mais corajoso do que os outros pegou um pedaço de madeira e jogou a maçã dentro do Thiou, um canal vindo do lago de Annecy, que passa debaixo da ponte; depois disso, nada mais foi ouvido. Não se pode duvidar de que a maçã estivesse cheia de demônios e que uma bruxa tivesse sido impedida de dá-la a alguém". In: BOGUET, Henry. *An examen of witches*. Mineola, New York: Dover Publications, 2009, p. 12.

⁵ Este e outros episódios são tratados de maneira mais detalhada nas Considerações Finais.

falecido⁶. Webster apresentava testemunhos diversificados para provar que sereias e tritões seriam uma espécie de peixe ou foca de aparência humana, capazes de viver entre as pessoas, como comprovaria a narrativa de um caso ocorrido no século XV, na Holanda⁷.

A menção a episódios como esses é tratada com frequência como indício do obscurantismo e da falta de conhecimento. Tal abordagem pressupõe validar relatos acerca de fenômenos como esses à luz da experiência e do conhecimento científico. Acredita-se que tal atitude seja de pouco valor ao historiador, dado que ela, ao invés de se dedicar à compreensão do sentido que tais relatos assumiam e de como tais fenômenos eram concebíveis, busca avaliar e corrigir idéias e teorias do passado. A demonologia apresenta eventos que contrariam o curso ordinário da natureza, ou seja, a experiência cotidiana do presente e do passado. Se hoje em dia não são vistos gatos dando cabo do gado e de homens, pessoas voando e animais marinhos se convertendo à fé cristã, não há porque supor que isso ocorresse no passado. O que diferencia o passado do presente neste caso é que tais coisas não foram consideradas impossíveis. O testemunho de eventos dessa natureza foi apresentado em julgamentos, panfletos e tratados eruditos, pois, embora tais acontecimentos fossem considerados assombrosos, eram tidos como possíveis de acordo com o arranjo das idéias numa dada época. Sendo assim, acredita-se, não caberia ao historiador encarar tais narrativas como meros desvios da razão⁸, mas buscar a coerência e o sentido intelectual e histórico delas.

⁶ SCOT, Reginald. *The discoverie of witchcraft*. New York: Dover, 1972, p. 232-235. Diversos críticos da bruxaria enquanto pacto diabólico, como Agrippa, Cardano, Weyer, Della Porta e Webster, estiveram associados à magia natural, alquimia e medicina. Tais homens eram aptos e estavam interessados em fornecer explicações que não recorressem à ação diabólica para explicar eventos extraordinários, preservando assim os seus estudos de quaisquer suspeitas. Não buscavam negar os fenômenos incomuns, tratavam inclusive de apresentar eventos estranhos que seriam passíveis de explicação natural, ainda que envoltos em mistérios.

⁷ "In the year of our Lord 1403 there was taken a Sea-woman in a lake of Holland, thrown thither forth of the Sea, and was carried into the City of Haerlem; she suffered her self to have garments put upon her, and admitted the use of bread, milk and such like things: Also she learned to spin, and to do many other things after the manner of Women, also she did devoutly bend her knees to the image of Christ crucified, being docible to all things, which she was commanded by her Master, but living there many years, she alwayes remained mute". In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: J.M., 1677, p. 287 [p. 301]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁸ Bruno Latour observa que os cientistas distinguem entre os que estão dentro de suas redes daqueles que estão fora delas, de modo que enquanto os primeiros detêm o conhecimento a

Torna-se valioso resgatar e fazer uso do preternatural ao invés de separar os eventos de maneira ahistórica entre naturais e sobrenaturais. Era amplamente aceito na Idade Moderna que os prodígios realizados pelas bruxas e demônios fossem naturais, embora fossem incomuns, preternaturais⁹. Os feitos das bruxas e dos demônios poderiam ser estranhos, para além da experiência do dia-a-dia, mas estariam dentro dos limites da natureza. Ultrapassar essa fronteira e realizar algo contrário ao ordenamento das coisas exigiria um poder pertencente apenas a Deus. Os milagres seriam fundamentalmente contrários ao curso da natureza enquanto os prodígios seguiriam por caminhos obscuros no ordenamento natural e por isso os homens não poderiam explicá-los de maneira adequada¹⁰.

A busca por compreender tais fenômenos fez com que surgissem termos como ‘quase-natural’, ‘hiperfísico’ e ‘preternatural’. O preternatural teria sido definido por Martin del Rio como uma categoria *“para abordar efeitos prodigiosos que pareciam sobrenaturais ou milagrosos só porque eram naturais num sentido mais amplo que familiar”*, de modo que a demonologia *“era, portanto, uma forma de conhecimento natural – para ser exato, uma forma de filosofia natural especializada em fenômenos preternaturais”*¹¹. A filosofia natural e a especulação teológica uniam forças para classificar os fenômenos e traçar os limites entre as coisas naturais, artificiais e sobrenaturais. Segundo Stuart Clark,

respeito de alguma coisa, os outros se aferraram a crenças. Diante dessa situação, os cientistas costumam perguntar o porquê ainda existirem tantas pessoas que não acreditam neles, pressupondo, assim, que tais pessoas devessem ter seguido um único caminho intelectual e racional. Para explicar o porquê de tantos terem se perdido desse caminho, são apresentados motivos diversos: os preconceitos, a burrice, as diferenças culturais, as condições sociais, os problemas psicológicos. É oportuno ao historiador, acredita-se, precaver-se dessa posição, pois sua busca por compreender os vestígios do passado à luz do presente deve servir antes para revelar as complexidades e as possibilidades existentes no passado do que reforçar uma confiança soberba no presente. Para mais, conferir: LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 295-303.

⁹ *“Na jovem Europa moderna, era opinião virtualmente unânime das pessoas educadas que os diabos, e, a fortiori, as bruxas, não meramente existiam na natureza, mas agiam de acordo com suas leis. Considerava-se que o faziam relutantemente e (como veremos) com boa dose de manipulações incomuns ou ‘preternaturais’ de fenômenos, conquanto fossem ainda considerados dentro da categoria geral do natural”*. In: CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no Princípio da Idade Moderna*. São Paulo: EDUSP, p. 208-209.

¹⁰ Ibidem, p. 210.

¹¹ Ibidem, p. 231.

os escritores sobre demonologia tinham de explicar não uma mas quatro categorias de eventos extraordinários; efeitos demoníacos reais, efeitos demoníacos ilusórios, efeitos não demoníacos reais e efeitos não demoníacos ilusórios. E entre os não demoníacos, tinham de considerar, para ambos, as operações espontâneas da natureza e as produzidas pelo engenho humano. Era em algum lugar da malha de explicações resultante que os fenômenos de magia e bruxaria tinham de ser encaixados¹².

A literatura demonológica submetia os prodígios à investigação e classificação. Era uma espécie de filosofia natural dedicada aos fenômenos preternaturais. Dizia Clark, *“o que tornou a bruxaria um assunto de debate e, na verdade, de controvérsia, foi a existência de um leque de explicações para fenômenos preternaturais”*¹³. Separar a causalidade diabólica das outras exigia recorrer à filosofia natural e à teologia. Os fenômenos preternaturais poderiam extrapolar a experiência cotidiana, mas eram possíveis à luz da natureza e da revelação divina. O gato diabólico de Agnes Waterhouse e o demônio familiar de Anne Whittle poderiam, segundo as escrituras sagradas, assumir diversas formas, trazer a morte e causar males diversos, como possuir uma vara de porcos e lançá-la ao mar. As sereias e os tritões de Webster faziam sentido diante da abundância de testemunhos na literatura clássica e medieval em que figuravam espécies incomuns de animais e homens. A existência de inúmeros registros de fenômenos assombrosos e criaturas misteriosas exigia reflexão a respeito da confiabilidade desses relatos e da natureza dos eventos descritos.

Tal compromisso de classificar os fenômenos preternaturais segundo sua causa e fixar fronteiras entre o natural e o sobrenatural era importante para os magistrados responsáveis pela caça às bruxas e para os letrados interessados no funcionamento da natureza e na atuação sobrenatural. A literatura demonológica constituía-se como um conjunto de controvérsias e não como um sistema único, fechado e dogmático, ainda que este fosse o desejo de seus autores. Tal esforço taxonômico tornava a demonologia permeável a idéias, teorias e exemplos antigos e modernos, que eram reunidos em torno de tópicos fundamentais e postos em diálogo com uma dada tradição e com o contexto da perseguição às bruxas. A demonologia se tornava assim um campo atraente para defender compromissos

¹² Ibidem, p. 227.

¹³ Ibidem, p. 247.

intelectuais que se relacionam e que extrapolavam a controvérsia em torno da realidade e do caráter ilusório da bruxaria.

2. Revolução Científica e Reforma na Inglaterra

Os tratados de demonologia costumavam apresentar argumentos, teorias, acontecimentos e interpretações retirados de uma tradição literária vasta e heterogênea. O compromisso de classificar os fenômenos preternaturais segundo sua causa e estabelecer as fronteiras entre a ação natural e sobrenatural exigia equilibrar referências diversas, dúvidas e certezas, instituindo uma discussão de grande proporção¹⁴. Tinha-se uma literatura permeável e de fontes diversificadas, na qual filosofia natural e religião, e também outros saberes, como o direito e a história, se relacionavam e se misturavam. A obra de John Webster é exemplar. *The displaying of supposed witchcraft* apresentava episódios incomuns narrados por antigos e modernos, naturalistas, fisiologistas, autores de demonologia, cronistas e antiquários: Plínio, o Velho, e Tertuliano, dentre os antigos; Giovanni Baptista della Porta, Jean Baptista van Helmont, Nicolaus Petreus Tulpius, Thomas Bartholinus e Robert Boyle, dentre naturalistas e fisiologistas dos séculos XVI e XVII; Johann Weyer, Reginald Scot, Thomas Ady e até mesmo Meric Causabon, com o qual polemizou o autor, dentre os autores de demonologia; John Stow, Raphael Holinshed, Philip Camerarius, Joseph Scalinger e Richard Baker, dentre os cronistas e antiquários; e, enfim, a obra menciona títulos pouco conhecidos como *A discovery of fraudulent practices* e *The arraignment and tryal of the witches of Lancaster*, escritos entre os séculos XVI e XVII. A esses nomes eram acrescidos os de tradutores e de intérpretes da Bíblia, como, por exemplo, Arias Montano, Immanuel Tremellius, Johannes Avenarius, Johannes Buxtorfius e o próprio Lutero, entre os tradutores, além de Agostinho, Girolamo Zanchi e Calvino, entre os intérpretes. Além desses, Webster citou outros tantos nomes, de autores de diferentes interesses, de épocas e lugares distintos, organizados em

¹⁴ Ibidem, p. 247.

torno de tópicos tradicionais da controvérsia demonológica, permitindo a ele fundamentar suas concepções a respeito da bruxaria e sobre os fenômenos preternaturais.

2.1. Revolução Científica e religião

A ciência moderna teria surgido de um processo de profunda transformação na maneira de investigar o mundo natural ocorrido entre os séculos XVI e XVII. Esse processo foi chamado de Revolução Científica. A publicação de *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico, em 1543, e do *Sidereus nuncius*, de Galileu, em 1610, teriam refutado a cosmologia medieval e aberto as portas para a constituição de uma nova visão de mundo consolidada nos *Principia* de Newton, publicados em 1687¹⁵. A Revolução Científica foi entendida como uma ruptura profunda e unívoca com o pensamento medieval que estabeleceu os fundamentos da ciência contemporânea. O conceito teria surgido e sido disseminado no século XX por meio dos trabalhos de Alexander Koyré, Herbert Butterfield e Rupert Hall¹⁶. Mas, estudos sobre a ciência medieval e renascentista contribuíram para abalar tal concepção. No começo do século XX, os trabalhos de Lynn Thorndike e Pierre Duhem lançaram luz sobre a filosofia natural da Idade Média e, posteriormente, Frances Yates e P. M. Rattansi enfatizaram as continuidades entre as noções filosóficas medievais e modernas. A proximidade entre religião, hermetismo e ciência revelou um quadro bastante complexo que fez com que fosse até mesmo rejeitada a unidade histórica e propositiva desse fenômeno e, em suma, negada a própria noção de revolução na ciência¹⁷.

¹⁵ “Revolução científica é o nome dado pelos historiadores da ciência ao período da história européia em que, de maneira inquestionável, os fundamentos conceituais, metodológicos e institucionais da ciência moderna foram assentados pela primeira vez. O período preciso em questão varia segundo o historiador, mas em geral afirma-se que o foco principal foi o século XVII, com períodos variados de montagem do cenário no século XVI e de consolidação no século XVIII”. In: HENRY, John. *A Revolução Científica e as origens da ciência moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 13.

¹⁶ SHAPIN, Steven. *The Scientific Revolution*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1996, p. 02.

¹⁷ “There was, rather, a diverse array of cultural practices at understanding, explaining, and controlling the natural world, each with different characteristics and each experiencing different modes of changes”. In: Ibidem, p. 03.

Segundo Rossi, apesar das continuidades, o desenvolvimento da ciência entre os séculos XVI e XVII representaria uma mudança com relação ao pensamento medieval e renascentista em alguns aspectos fundamentais¹⁸. Para ele, a ciência moderna era um empreendimento de proporções continentais, cujas características mais substantivas foram:

a rejeição da concepção sacerdotal ou hermética do saber, a nova avaliação da técnica, o caráter hipotético ou realista do nosso conhecimento do mundo, as tentativas de usar – inclusive com relação ao mundo humano – os modelos da filosofia mecânica, a nova imagem de Deus como engenheiro ou relojoeiro, a introdução da dimensão do tempo na consideração dos fatos naturais¹⁹.

Esses aspectos estiveram permeados por continuidades e diversidades que se apresentaram em meio ao embate entre as filosofias naturais existentes, não sendo, portanto, um fenômeno homogêneo, mas controverso: *“a ciência do século XVII, junto e ao mesmo tempo, foi paracelsiana, cartesiana, baconiana e leibniziana”*²⁰, podendo acrescentar que era também aristotélica e neoplatônica. Essas filosofias tinham em comum o combate à escolástica, a proposição de novas maneiras de encarar o mundo natural e de se integrarem e se confrontarem em função de questões abrangentes, como, por exemplo, a natureza divina, a condição da alma, dos milagres e a realidade da bruxaria.

Tal complexidade que envolve a elaboração da ciência moderna também esteve presente na relação da religião com essa nova maneira de descobrir e de inventar. Até meados do século XX foi bastante difundida a concepção de que a ciência moderna estaria em oposição à religião. O avanço de uma significaria o recuo da outra: a magia teria perdido espaço com o surgimento da química e da física, os milagres, com o avanço da medicina, a possessão, com o da psicologia, etc. A Revolução Científica teria sido um momento crucial nesse avanço da razão que caracterizaria a história da ciência e sua relação com a religião. Foi atribuída uma pretensa decadência à religião em vista do aprimoramento do conhecimento e da prática científica. No entanto, com o desgaste dessa perspectiva racionalista,

¹⁸ ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 17-18.

¹⁹ Ibidem, p. 19.

²⁰ Ibidem, p. 20.

entre outras coisas, tornou-se possível observar o momento histórico em que surgiu a ciência moderna de uma outra maneira.

A ciência moderna teria se constituído a partir da separação em relação à religião e também da esperança de que ambas convergiriam em algum momento futuro e próximo. Isso faria da ciência moderna tanto uma força de contestação da religião quanto de preservação da mesma contra a descrença e suas conseqüências sociais e políticas. Galileu foi considerado um dos pais da ciência moderna e sua relação com a religião pode ser vista como emblemática. Numa carta ao padre Benedetto Castelli²¹, por exemplo, Galileu preservava a veracidade das escrituras sagradas, porém colocava em dúvida as interpretações da revelação e afirmava que o texto bíblico apenas deveria ser citado em último caso nas discussões naturais, dada a ambigüidade e o mistério que o envolveriam. O discurso bíblico teria limitações e não poderia suprir toda as necessidades do conhecimento humano, pois estaria voltado para a conversão dos povos e a difusão de preceitos religiosos e morais. Por isso, não seria adequado procurar nele respostas para entender o funcionamento da natureza. As verdades contidas na revelação e na natureza não poderiam ser contraditórias, tendo sido Deus o autor de ambas as coisas, cabendo aos letrados:

empenharem-se em estabelecer o verdadeiro sentido das passagens sagradas, de forma a concordarem elas com as conclusões naturais acerca das quais o sentido evidente ou as necessárias demonstrações tornaram-nos certos e seguros²².

Galileu buscava convencer não apenas de que suas idéias não eram contrárias à religião, mas ainda, por meio do comentário bíblico, que o sistema copernicano seria mais adequado à palavra de Deus do que o ptolomaico²³. A controvérsia em torno das idéias de Galileu levou Campanella a escrever uma defesa do ilustre matemático. A *Apologia de Galileu* enveredou por caminho semelhante, tentou conciliar a tradição canônica e os dizeres da patrística com a nova noção de mundo, recriminando e confrontando a associação da religião com

²¹ GALILEI, Galileu. Carta ao padre Benedetto Castelli. *Ciência e fé: cartas de Galileu sobre a questão religiosa*. São Paulo: Nova Stella, 1988, p. 17-24.

²² Ibidem, p. 19-20.

²³ Ibidem, p. 22-24.

a filosofia peripatética²⁴. Mas, apesar desses esforços, as idéias de Galileu foram condenadas e a iniciativa das autoridades da Igreja de combater concepções eventualmente incômodas fez com que diversos autores deixassem de publicar ou optassem pela publicação de suas obras postumamente ou em lugares mais liberais.

A condenação de Galileu acabou se tornando paradigmática. Expressaria o conflito inerente entre ciência e religião, no caso, com relação ao catolicismo, exemplificando a tese do avanço da razão e incentivando associações simplórias entre a atividade científica e certas confissões religiosas. A constituição da ciência moderna foi um processo que abarcou diversas localidades e envolveu pessoas das mais diferentes concepções filosóficas e religiosas, de modo que é preciso olhar com mais atenção e detidamente para esse panorama complexo. O episódio da condenação de Galileu não mostra apenas a intransigência das autoridades da igreja católica diante de um novo sistema de mundo, mas também a iniciativa de separar a atividade científica da doutrina religiosa e de conciliar as descobertas da filosofia e da teologia para alcançar um entendimento melhor da natureza e de seu Criador. Tanto a intransigência com relação à ciência quanto o esforço de conciliá-la com a religião manifestaram-se em domínios católicos e protestantes, pois para além de uma relação com determinado credo, a ciência moderna surgia em meio à crise intelectual nascida no bojo das Reformas Religiosas, não estando ligada apenas a uma ou outra confissão²⁵.

²⁴ CAMPANELLA, Tommaso. *Apologia de Galileu*. São Paulo: Hedra, 2007.

²⁵ Max Weber e Robert Merton associaram o protestantismo, mais especificamente, o puritanismo, ao desenvolvimento do capitalismo e da ciência moderna, enfatizando assim a condição histórica inglesa no século XVII. Christopher Hill defendeu essa concepção, sustentando que a ciência seiscentista estaria ligada ao puritanismo ao celebrar o otimismo, a experimentação e a utilidade, numa palavra, a experiência não intermediada dos leigos com a natureza, colocando em oposição institutos e universidades num embate entre ciência e escolástica, experimento e racionalização, ação e contemplação, parlamentarismo e monarquia. Hugh Kearney, entre outros, confrontou essa aceção, afirmando que os principais contribuintes da ciência na Inglaterra estavam associados ao latitudinarianismo e que o desenvolvimento da ciência foi um fenômeno transnacional, não estando restrito às condições geográficas, econômicas e religiosas muito específicas. Concorde-se com Kearney. É absurdo reduzir o surgimento da ciência a um único lugar e religião, no entanto, é preciso estar atento para o fato da Inglaterra ter se tornado um dos principais centros de desenvolvimento da ciência em meados do século XVII. Acredita-se que se possa compreender essa situação recorrendo não à relação entre a ciência moderna e religião protestante, no caso, o puritanismo, termo usado de maneira tão ampla e vaga, mas à promessa de integração por meio da ciência diante da diversidade confessional existente na Inglaterra. Para mais informações, é

O cisma religioso teria colocado em questão a validade da regra de fé, ou seja, o padrão correto para o conhecimento religioso, e da controvérsia entre católicos e protestantes o ceticismo ressurgiu como força intelectual ampla e poderosa, capaz de impregnar-se não apenas na polêmica teológica, mas ainda de se espalhar para as demais áreas do saber²⁶. Diante da contestação da tradição canônica feita pelos luteranos, que instalavam no coração da religião o apelo à consciência e a leitura das escrituras sagradas, os católicos responderam com frequência usando do ceticismo, contestando a confiabilidade dos sentidos e da convicção interna, afirmando que ambas levariam à anarquia religiosa e, conseqüentemente, ao caos social e político. Os protestantes enfatizaram ainda mais a centralidade da leitura e interpretação das escrituras sagradas para a religião em detrimento da aceitação da tradição, como apregoavam os cétricos católicos, e o calvinismo, mais especificamente, afirmava que a regra de fé se manifestaria nos eleitos de Deus²⁷. A dificuldade de assegurar a confiabilidade da leitura bíblica e de diferenciar a inspiração divina da experiência meramente subjetiva permitiu à dúvida avançar, de modo que, acredita-se, quando Glanvill e Webster se queixavam da descrença de sua época não estavam apenas repetindo um *topos* retórico, o qual desde a antiguidade assegurava a decadência moral do mundo, mas expressando uma crise intelectual que abriu possibilidades para que se indagasse a respeito da confiabilidade de quaisquer conhecimentos e certezas. A ciência surgia como uma força contestadora da síntese medieval entre teologia e filosofia peripatética, mas também como contenção da dúvida e da descrença que ameaçariam fazer ruir a religião, a filosofia, a sociedade e o Estado.

2.2. A filosofia experimental de Bacon

A filosofia baconiana foi uma importante tendência intelectual no século XVII. Sua influência fez-se presente no estabelecimento da configuração, dos

sugerida a leitura de: ZATERKA, Luciana. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2004.

²⁶ POPKIN, Richard H. *A história do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, p. 25-47.

²⁷ Ibidem, p. 35-36.

objetivos e métodos da ciência moderna. Na Inglaterra, foi grande referência para Webster, Glanvill e para a Royal Society de Londres.

Francis Bacon não está entre os grandes descobridores ou inventores da Revolução Científica. Sua contribuição foi de outra natureza:

a Bacon, que era um contemporâneo de Galileu, não pode ser atribuída nenhuma das grandes descobertas científicas que caracterizaram a primeira modernidade. Ele deu, entretanto uma contribuição decisiva para o nascimento e a afirmação do que chamados de ciência moderna. Foi o construtor – sem dúvida o maior – de uma imagem moderna de ciência²⁸.

Sua concepção de atividade científica fundamentava-se na cooperação em contraposição as elucubrações solitárias. Bacon defendia o uso dos sentidos e de instrumentos que potencializariam a observação²⁹, mas exigia cautela na busca pelo conhecimento, pois a falácia e o engano fariam parte da natureza humana³⁰. Era proposto um meio-termo entre o raciocínio e a experiência. O aforismo XCV do livro I do *Novum Organum* estabelece:

os que se dedicaram às ciências foram ou empíricos, ou dogmáticos. Os empíricos, à maneira das formigas, acumulam e usam as provisões; os racionalistas, à maneira das aranhas, de si mesmos extraem o que lhes sirva para a teia. A abelha representa a posição intermediária: recolhe a matéria-prima das flores do jardim e do campo e com seus próprios recursos a transforma e digere³¹.

A experiência é central, mas não se trata de qualquer tipo de apreensão dos sentidos³². A experiência é experimentação, ou seja, a elaboração, execução

²⁸ ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Londrina, Curitiba: EDUEL, Editora da UFPR, 2006, p. 44.

²⁹ BACON, Francis. *O progresso do conhecimento humano*. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 191.

³⁰ Ibidem, p. 201.

³¹ BACON, Francis. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 76 (Os pensadores).

³² No aforismo XCVIII no livro I do *Novum Organum*, Bacon critica com veemência a aceitação de experiências dispersas e não comprovadas de modo que “introduziu-se na filosofia, no que respeita à experiência, a mesma prática de um reino ou estado que cuidasse de seus negócios, não à base de informações de representantes ou núncios fidedignos, mas dos rumores ou mexericos de seus cidadãos. Nada se encontra na história natural devidamente investigado, verificado, classificado, pesado e medido. E o que no terreno da observação é indefinido e vago é falacioso e infiel na informação”. In: Ibidem, p. 78.

e observação metódicas por especialistas de dispositivos criados para extrair os segredos da natureza, tal qual na utópica Casa de Salomão de *Nova Atlântida*³³.

Combatia-se assim não apenas o racionalismo, mas ainda as superstições e as vanidades. Alguns ídolos deveriam ser quebrados em prol do progresso do conhecimento humano, dentre os quais os ídolos da tribo, que fariam com que os homens confiassem demasiadamente na razão. A preservação dos modelos intelectuais em detrimento dos fatos levaria o homem à superstição, tendo dado origem à astrologia, interpretação de sonhos, etc.³⁴. A confiança excessiva no intelecto e a negligência da experiência incentivariam discussões vãs nas quais as palavras teriam mais valor do que as coisas, fomentando apenas a discórdia e a esterilidade³⁵. Instaurada a base para um saber que priorizasse as obras, e não as palavras, constituía-se uma ciência capaz de suplantar os antigos e confrontar o sectarismo e a superstição. A filosofia experimental seria aliada da religião³⁶.

O estudo da natureza permitiria contemplar as maravilhas da criação e preservar-se da incredulidade e do erro³⁷. Seriam fornecidos assim subsídios para uma teologia natural que apresentaria a divindade pela observação das criaturas, confrontando a superstição e o ateísmo. Nesse sentido, seria salutar, segundo Bacon, discorrer acerca dos espíritos, dos anjos e dos demônios, contanto que não se buscasse penetrar nos mistérios de Deus³⁸. A religião se mostraria razoável à luz das leis da natureza, podendo a razão esclarecer alguns enigmas e até mesmo deduzir doutrinas³⁹. Propunha-se uma empresa intelectual que combinasse a especulação e a experimentação para fazer do conhecimento um

³³ Ibidem, p. 245-252.

³⁴ Ibidem, p. 42.

³⁵ Segundo Bacon, tal costume adviria dos gregos, que teriam valorizado demasiadamente as palavras, criando seitas e promovendo as disputas: *“os gregos, com efeito, possuem o que é próprio das crianças: estão sempre prontos para tagarelar, mas são incapazes de gerar, pois sua sabedoria é farta em palavras, mas estéril em obras”*. In: Ibidem, p. 57.

³⁶ Diz Bacon no LXXXIX aforismo do livro I do *Novum Organum*: *“Contudo, bem consideradas as coisas, a filosofia natural, depois da palavra de Deus, é a melhor medicina contra a superstição, e o alimento mais substancial da fé. Por isso, a filosofia natural é justamente reputada como a mais fiel serva da religião, uma vez que uma (as Escrituras) torna manifesta a vontade de Deus, outra (a filosofia natural) o seu poder”*. In: Ibidem, p. 72.

³⁷ BACON, Francis. *O progresso do conhecimento humano*. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 71.

³⁸ Ibidem, p. 139-142.

³⁹ Ibidem, p. 311-312.

*“rico armazém para a glória do Criador e a melhoria do estado do homem”*⁴⁰. A utópica Casa de Salomão expressava esse compromisso, criada para revelar *“o conhecimento das causas e dos segredos dos movimentos das coisas e a ampliação dos limites do império humano para a realização de todas as coisas que forem possíveis”*⁴¹.

O homem seria intérprete e ministro da natureza e ao entendê-la chegaria necessariamente a Deus. A partir de uma experiência cuidadosa e fundamentada na razão seria possível conhecer os fenômenos naturais e manipulá-los para o bem-estar comum, mas não seria aconselhável recorrer às escrituras, já que o pecado original teria retirado o homem de um estado de glória em que conhecer e crer seriam coisas idênticas, exigindo, então, que se buscasse então conciliar razão e fé⁴².

Nesse empreendimento filosófico e religioso, a monarquia teria um papel central. Bacon considerou Jaime I triplamente venerável por possuir *“o poder e a fortuna de um rei, a sabedoria e a iluminação de um sacerdote, e o conhecimento e a universalidade de um filósofo”*⁴³. Salomão era o grande referencial, o qual

embora saliente por seus tesouros e edifícios magníficos, seus barcos e navegação, seus servidores e séqüito, sua fama e renome etc., contudo não reivindicou para si nenhuma dessas glórias, mas somente a glória da inquisição da verdade⁴⁴.

Deus se deleitaria escondendo suas obras para que fossem descobertas pelos homens, em especial pelos reis, cujos meios permitiriam a eles participar dessa brincadeira jovial aspirando a mais alta fama. Salomão foi o grande ideal de sabedoria para Bacon. A Casa de Salomão prometia conferir ao homem um controle tal da natureza que permitiria reparar nalguma medida o estado de graça anterior à perda da inocência⁴⁵.

⁴⁰ Ibidem, p. 62.

⁴¹ BACON, Francis. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 245.

⁴² BACON, Francis. *O progresso do conhecimento humano*. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 309.

⁴³ Ibidem, p. 18.

⁴⁴ Ibidem, p. 68.

⁴⁵ Assim Bacon conclui o *Novum Organum*: *“Pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a*

2.3. A Royal Society de Londres e a Igreja da Inglaterra

A utopia baconiana parecia realizar-se décadas depois de sua morte. No ano de 1660, foi fundada a Royal Society of London que logo foi reconhecida pelo rei. A associação celebrava um compromisso coletivo e institucional com o avanço do conhecimento, professava a filosofia experimental, buscava desenvolver e ampliar o império do homem sobre a natureza e, além de tudo, era uma iniciativa apadrinhada pelo rei. Thomas Sprat sintetizou os compromissos os fundadores da instituição:

produzir registros confiáveis de todas as obras da natureza e da arte que estivessem ao seu alcance para que a época presente e a posteridade possam ser capazes de identificar os erros que foram reforçados por uma maneira duradoura de pensar, de restaurar as verdades que permaneceram negligenciadas, de incentivar naquilo que já é conhecido, para usos variados e tornar mais viável o caminho para o que permanece desconhecido⁴⁶.

Segundo ele, seus membros:

buscaram separar o conhecimento da natureza do colorido da retórica, das artimanhas da imaginação ou da saborosa enganação das fábulas. [...] Eles tentaram colocar o conhecimento numa condição de perpétuo aprimoramento, estabelecendo uma correspondência inviolável entre a mão e o cérebro. Estudaram para torná-lo não o empreendimento de uma única estação ou de uma ocasião oportuna, mas um negócio duradouro, firme, um trabalho popular e ininterrupto. Eles tentaram livrá-lo do artifício, dos humores, das paixões das seitas e fazer dele um instrumento por meio

primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências. Pois a maldição divina não tornou a criatura irreparavelmente rebelde; mas, em virtude daquele diploma: Comerás o pão com o suor de tua fronte, por meio de diversos trabalhos (certamente não pelas disputas ou pelas ociosas cerimônias mágicas), chega, enfim, ao homem, de alguma parte, o pão que é destinado aos usos da vida humana". In: BACON, Francis. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 218.

⁴⁶ *"Their purpose is, in short, to make faithful Records, of all the Works of Nature, or Art, which can come within their reach: that so the present Age, and posterity, may be able to put a mark on the Errors, which have been strengthened by long prescription: to restore the Truths, that have lain neglected: to put on those, which are already know, to more various uses: and to make the way more passable, to what remains unreveal'd".* In: SPRAT, Thomas. *The history of the Royal-Society of London, for the improving of natural knowledge*. London: Printed by T.R. for J. Martyn, 1667, p. 61. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

do qual a humanidade poderia obter o domínio sobre as coisas e não apenas sobre os julgamentos uns dos outros⁴⁷.

A Royal Society formou-se a partir da reunião de letrados interessados na investigação da natureza e cansados da animosidade e do sectarismo da religião e da política dos anos revolucionários⁴⁸. A instituição se apresentava como uma alternativa moderada à rigidez das universidades, evitando pressioná-las por reformas profundas, também expressava uma filosofia compromissada com o aprimoramento intelectual e material⁴⁹ e era modelo para tratar a divergência de opinião em um período de pacificação da relação entre os ingleses e as instituições do poder⁵⁰.

A restauração do rei consistiu na devolução dos poderes ao monarca e no comprometimento dos súditos com a ordem, mas também numa maior sujeição do rei em termos financeiros e políticos ao parlamento. O apadrinhamento da filosofia natural aproximava o monarca do ideal salomônico de soberano e contribuía para

⁴⁷ *"And to accomplish this, they have indeavor'd, to separate the knowledge of Nature, from the colours of Rhetorick, the devices of Fancy, or the delightful deceit of Fables. They have labor'd to enlarge it, from being confin'd to the custody of a few; or from servitude to private interests. They have striven to preserve it from being over-press'd by a confus'd heap of vain, and useless particulars; or from being straitned and bounded too much up by General Doctrines. They have try'd, to put it into a condition of perpetual increasing; by settling an inviolable correspondence between the hand, and the brain. They have studi'd, to make it, not only an Enterprise of one reason, or of some lucky opportunity; but the business of time; a steady, a lasting, a popular, an uninterrupted Work. They have attempted, to free it from the Artifice, and Humors, and Passions of Sects; to render it an Instrument, whereby Mankind may obtain a Dominion over Things, and not onely over one anothers Judgements".* In: Ibidem, p. 62.

⁴⁸ *"What could have been a fitter subject to pitch upon then natural philosophy? [...] It was nature alone which could pleasantly entertain them in that estate. The contemplation of that draws our minds off from past or present misfortunes and makes them conquerors over things in the greatest publick unhappiness [...] that gives us room to differ, without animosity, and permits us to raise contrary imaginations upon it without any danger of a Civil War".* In: Ibidem, p. 55-56.

⁴⁹ Dentre as diversas correntes da filosofia da época, Sprat menciona Bacon como síntese dos experimentalistas e atribui a ele a idealização do empreendimento intelectual da Royal Society: *"I shall onely mention one great Man, who had the true Imagination of the whole extend of this Enterprize, as it is now set on foot; and that is, the Lord Bacon. In whose Books there are every where scattered the best arguments, that can be produc'd for the defence of Experimental Philosophy; and the best directions, that are needful to promote it. All which he has already adorn'd with so much Art; that it my desires could have prevail'd with some excellent Friends of mine, who engag'd me to this Work: there should have been no other Preface to the History of the Royal Society, but some of his writings".* In: Ibidem, p. 35-36.

⁵⁰ Ainda que esteja sendo enfatizado o contexto intelectual e histórico da Inglaterra, é preciso dizer que a instituição da Royal Society esteve também relacionada com aspirações que permearam diversos grupos letrados da Europa. Entre os séculos XVI e XVII existiram diferentes associações dedicadas ao estudo da natureza, como, por exemplo, no começo do século XVII, a Academia dos Lincei, na Itália, o *Great Tew Circle*, na Inglaterra, dissolvido na ocasião da Guerra Civil, e a *Academie Royale des Sciences*, na França, fundada em 1666.

reforçar a ordem restabelecida⁵¹. O rei era o patrono da instituição e ao lado dele estavam Jaime, duque de York, futuro Jaime II, o príncipe Rupert, conde palatino do Reno, e Ferdinando Alberto, duque de Brunswyck e Lunebourg. Apesar da promessa de Sprat de que o apadrinhamento da ciência daria ao rei maior glória do que a conquista, Carlos II não destinava recursos à instituição, concedendo a ela apenas alguns privilégios. O sustento vinha dos afilhados. A instituição crescia à medida que atraía maior número de membros e de pessoas ilustres⁵².

A sociedade admitia homens de diversas profissões, países e religiões com o intuito de estabelecer os fundamentos de uma filosofia humana⁵³. Consultando a listagem dos membros em 1669⁵⁴, são encontrados alguns estrangeiros, como Christiaan Huygens, Marcelo Malpighi, Nicolau Mercator e Gaspar de Mera, mas, vê-se que a maioria dos afilhados era de nobres ingleses. Albemarle, Buckingham, Clarendon eram alguns dos grandes nobres que pertenciam à sociedade. Faziam parte dela também os bispos de Canterbury e Salisbury. Cavaleiros e *squires* como John Evelyn, Henry Oldenburg, Robert Boyle, Mathew Wren figuravam em grande número. Além dos nobres, muitos letrados pertenciam à sociedade, dentre os quais fisiologistas, teólogos e filósofos como Robert Hooke, Christopher Wren, John Wallis, Thomas Willis, Henry More e Joseph Glanvill. Alguns comandantes do exército eram também membros da sociedade. Era um grupo eclético de participantes e de filosofias, cuja hegemonia da nobreza asseguraria não apenas a lealdade à monarquia⁵⁵, mas ainda, segundo Sprat, o altruísmo e a autonomia esperados da ciência⁵⁶. A Royal Society expressava, entre outras coisas, uma relação de poderes e de interesses entre a monarquia e os proprietários, na qual a lealdade ao rei convivia com a relativa autonomia e iniciativa de seus súditos para propor experimentos intelectuais e sociais.

Essa situação também se fazia presente na religião.

⁵¹ "For the Royal Society had its beginning in the wonderful pacifick year, 1660. So that, if any conjectures of good Fortune, from extraordinary Nativities, hold true; we may presage all happiness to this undertaking". In: Ibidem, p. 58.

⁵² ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 380-381.

⁵³ SPRAT, Thomas. *Op. cit.*, p. 63.

⁵⁴ A LIST of the Royal Society. London: Printed for John Martyn and James Allestry, 1669. Disponível para consulta eletrônica restrita; favor consultar a bibliografia.

⁵⁵ HILL, Christopher. *The century of revolution: 1603-1714*. London: Routledge, 1993, p. 213.

⁵⁶ SPRAT, Thomas. *Op. cit.*, p. 67-71.

A Igreja da Inglaterra era uma igreja de Estado. O soberano era autoridade máxima e os seus súditos deveriam estar reunidos sob a égide da igreja⁵⁷. Mas, ao mesmo tempo em que se ampliava o poder real, exigia-se dos monarcas algum posicionamento diante do dissenso religioso dos séculos XVI e XVII, gerando forte insegurança ao colocar em risco as relações de lealdade. Tratava-se da confessionalização dos territórios⁵⁸, cuja fórmula *cuius regio, huius religio* dificilmente poderia ser aplicada nas Ilhas Britânicas. Diante da diversidade religiosa, Elizabeth I buscou fazer da Igreja da Inglaterra um meio-termo entre Roma e Genebra, de modo que a igreja fosse ampla o suficiente para acolher a maioria dos súditos, reunindo aspectos doutrinários do calvinismo, luteranismo e catolicismo e tendo uma organização e cerimonial também próximos da Igreja Católica. Os que não se adequassem eram perseguidos pelo governo, como os católicos, cuja lealdade ao papa colocaria em perigo a ordem pública, ou os puritanos, como os presbiterianos, que desejavam expurgar as reminiscências católicas da Igreja da Inglaterra⁵⁹. A proximidade entre Igreja e Estado, instituída por Henrique VIII, aprimorada por Elizabeth I na forma de um compromisso

⁵⁷ DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Editorial Labor, 1967, p. 75-81.

⁵⁸ “Não apenas o nascimento dos Estados modernos, enquanto protagonistas inquestionáveis do novo poder, mas também o nascimento das Igrejas territoriais compõem um novo panorama: é expressão disso o fenômeno da confessionalização, ou seja, o surgimento do ‘fiel’ moderno a partir do homem cristão medieval. Em outras palavras, de uma pessoa que é ligada à própria Igreja não apenas pelo batismo e por participar do culto e dos sacramentos, mas também por uma profissão fidei, por uma profissão de fé que deixa de ser uma simples participação do credo da tradição cristã para ser também adesão e fidelidade juradas à instituição eclesiástica a que o indivíduo pertence”. In: PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 237-238.

⁵⁹ O termo puritano é usado com frequência para indicar indivíduos e congregações com afinidades calvinistas, contestadores e opositores do rei e profundamente anticatólicos. A associação do puritanismo ao capitalismo, à ciência moderna e ao radicalismo político fez do puritano um recurso valioso para diversas iniciativas de explicar a proeminência inglesa no século XVIII e XIX. No entanto, apesar da importância atribuída aos puritanos pela historiografia, o termo puritano adquiriu alguns significados distintos e foi utilizado para designar indivíduos e grupos diferentes da sociedade. Hill sustenta que o termo puritano era utilizado de maneira pejorativa e ambígua, podendo ser usado para designar uma política antiespanhola ou para indicar uma iniciativa de reformar a igreja inglesa por dentro. O termo não tinha conotação estritamente religiosa, como teria adquirido depois de 1660. Sendo assim, diante da diversidade de significados para o termo puritano, da pluralidade confessional e do uso farto do termo pela historiografia, foi tomada a decisão de evitar ao máximo a utilização do termo puritano para preservar a especificidade dos indivíduos e das denominações religiosas abordadas neste trabalho, buscando evidenciar assim a complexidade da situação histórica inglesa. Sobre o termo puritano, conferir: HILL, Christopher. *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. New York: St. Martin's Press, 1997, pp. 01-15.

protestante amplo, foi estreitada nos reinados de Jaime I e Carlos I. Os Stuart lidavam também com uma situação religiosa bastante complexa. Sendo monarcas escoceses, eles acrescentaram os calvinistas presbiterianos da Escócia aos anglicanos, calvinistas e católicos da Inglaterra, Gales e Irlanda. Além disso, e o mais importante, Jaime I e Carlos I buscaram fortalecer ainda mais a monarquia, tal qual ocorria em diversos lugares da Europa, como, por exemplo, na Espanha, na França e na Suécia, fazendo avançar as prerrogativas do rei por meio, entre outras coisas, da imposição de uniformidade religiosa. Jaime I, apesar de ter sido educado no calvinismo escocês, abraçou o anglicanismo e, em especial, a ordem episcopal, que lhe pareceu mais adequada a uma monarquia forte. Dizia ele, “*no bishop, no king*”. Carlos I apoiou a iniciativa do arcebispo Laud de normatizar o rito da Igreja da Inglaterra e expandir o modelo episcopal de organização eclesiástica para a Escócia, o que acabou gerando uma revolta contra o rei e fez explodir a Guerra Civil. Jaime I estava certo, a proximidade entre o rei e os bispos era tamanha que a derrubada desses levou à queda daquele.

O retorno do rei trouxe de volta a Igreja da Inglaterra, mas, apesar de ter sido o desejo dos homens da época, a Restauração não poderia simplesmente restabelecer o estado das coisas anterior à Guerra Civil. Ficou estabelecido no período republicano que o Estado não interviria em matéria de fé e sacramento⁶⁰. As congregações que outrora faziam apenas apelos pela purificação da igreja se tornaram mais poderosas e se espalharam, de modo que, quando o rei voltou, fazia-se necessário encontrar uma maneira de lidar com a existência de diversos grupos dissidentes e de uma igreja de Estado. A Igreja da Inglaterra deveria ser apenas uma entre as congregações religiosas do reino? Deveria ela permitir que os dissidentes vivessem nas suas margens ou concederia a eles a tolerância? A Igreja Anglicana manteve sua participação política e tratou de reforçá-la por meio da aproximação com a monarquia e combatendo a dissidência religiosa para se estabelecer de maneira estreita tal qual fora o intuito dos dois primeiros Stuart⁶¹. A Igreja da Inglaterra tinha o apadrinhamento do rei, no entanto essa postura da

⁶⁰ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, p. 158-160.

⁶¹ COWARD, Barry. *The Stuart Age: England, 1603-1714*. London; New York: Longman, 1994, p. 459-460.

igreja encontrou mais apoio entre proprietários e nobres ingleses do que na figura do monarca e de seus ministros. A Coroa tentava se estabelecer apoiando-se na diversidade religiosa, sendo mais tolerante com católicos e não-conformistas para conseguir o apoio desses grupos, mas, dada a fragilidade de sua posição, especialmente financeira, recuava diante de eventuais ameaças do Parlamento. Essa política contribuía para aumentar o sentimento de insegurança. O combate aos dissidentes interessava mais ao senhorio local do que ao rei da Inglaterra. A política de fortalecimento da igreja implementada pelo arcebispo Seldon encontrou apoio ao invés da resistência que foi fatal para Laud. Depois da Guerra Civil e da *Commonwealth*, as elites locais, que reagiram ao avanço das prerrogativas da monarquia, encontravam agora na defesa da Igreja da Inglaterra uma maneira de combater o avanço de um protestantismo radical capaz de dificultar o exercício do seu poder⁶².

A Igreja da Inglaterra e a Royal Society permitiram ao rei e aos súditos, se não mais a estes do que a aquele, comprometerem-se na preservação da ordem social. Mas essas instituições tinham diferenças importantes, dentre elas, a noção de unidade que expressavam. Enquanto na Igreja da Inglaterra era hegemônica a busca por uma uniformidade estrita, na Royal Society almejava-se a colaboração de partes distintas para o estabelecimento de uma filosofia humana que permitiria manipular a natureza e contemplar a grandeza de Deus. Apesar de restrita ao conhecimento natural, tendo surgido do afastamento dos sectarismos políticos e especialmente religiosos, o projeto baconiano adotado pela Royal Society poderia ter repercussões na política e na religião. A separação entre ciência e religião permitiria que todos os letrados participassem da constituição da ciência moderna. Tal distinção agradava especialmente a Webster não apenas por desobstruir a investigação filosófica, mas ainda por preservar a religião das suposições humanas, salvaguardando assim o valor da revelação e da graça, ou seja, cooperando, acredita-se, com a causa do calvinismo e com o compromisso elizabethano de uma igreja abrangente. No entanto, a esperança da filosofia baconiana de conciliar ciência e religião, atribuindo à razão poder de investigar as

⁶² FELLOWS, Nicholas. *Charles II and James II*. London: Hodder & Stoughton, 1995, p. 53-57.

obras de Deus e até mesmo de estabelecer aspectos doutrinários para a religião, suscitou percepção diferente daquela de Webster. Sprat e Glanvill defendiam não apenas a harmonia entre filosofia natural e religião, mas ainda a aplicabilidade da razão na promoção da fé. Parafraseando Bacon, Sprat dizia que embora um pouco de conhecimento tornasse os homens ateus, a abundância faria deles devotos⁶³. Afirmava que não seria prudente rejeitar a razão, “*não podemos fazer guerra contra a razão sem debilitar nossa força, já que ela é uma arma que devemos empregar constantemente*”⁶⁴ contra o ateísmo, o deísmo e, em especial, o entusiasmo. A reforma da religião e da filosofia, de acordo com Sprat, teriam instaurado uma era racional em que a Igreja da Inglaterra se fortaleceria junto com a Royal Society⁶⁵. Ambas não deveriam brigar, estavam sujeitas ao mesmo soberano⁶⁶, mas isso era um desejo, não uma realidade. A Royal Society expressava uma alternativa para a situação religiosa da Restauração. Glanvill defendia uma concepção liberal em relação à religião, na qual a razão coexistiria com a tolerância, o que era bastante semelhante à orientação da sociedade científica londrina. Seu latitudinarianismo esperaria até a Revolução Gloriosa para se tornar hegemônico.

O temor de letrados católicos, anglicanos e dissidentes com relação à nova ciência não foi desprovido de fundamento. Tinha-se uma relação pouco definida entre a religião e a ciência nova, expressa em diferentes ocasiões e que poderia engendrar contestações ao poder. Ao tratar das bruxas e demônios, Webster e Glanvill lidaram com essa situação, buscando fixar nalguma medida a relação entre ciência e religião e sustentar suas idéias e compromissos filosóficos e teológicos de modo a não perturbar a ordem estabelecida.

⁶³ SPRAT, Thomas. *Op. cit.*, p. 351.

⁶⁴ Ibidem, p. 370.

⁶⁵ “*The universal disposition of this Age is bent upon a rational Religion: And therefore I renew my affectionat request, That the Church of England would provide to have the chief share in its first adventure; That it would persist, as it has begun, to incorage Experiments, which will be to our Church as the British Oak is to our Empire, an ornament and defence to the soil wherein it is planted*”. In: Ibidem, p. 374.

⁶⁶ Ibidem, p. 372.

3. Os compromissos de Webster e Glanvill

A controvérsia entre Glanvill e Webster esteve relacionada tanto com os argumentos e discussões tradicionais da demonologia quanto com a diversidade de filosofias existentes no bojo da Revolução Científica e da Reforma. Apresentar os subterfúgios utilizados pelas bruxas e pelos demônios e como combatê-los não era a grande preocupação dos dois contendores. Embora se dissessem atentos à administração da justiça, Glanvill e Webster deram maior atenção às implicações da crença em bruxas do que à identificação dos diabos e de seus comparsas. Eis algumas.

3.1. Bacon

A fundação da Royal Society expressava a visibilidade que a filosofia experimental baconiana adquiriu na segunda metade do século XVII. Antes disso, no entanto, Webster defendeu a filosofia baconiana no *Academiarum examen* e se apropriou dela em *Metallographia*. Nas propostas de reforma das universidades, de modificação dos currículos e na importância atribuída por Webster à mineralogia e metalurgia vê-se o compromisso do autor com uma ciência centrada na natureza e que tivesse por objetivo aprimorar as condições materiais dos homens. Assim como Webster⁶⁷, Glanvill foi um apologista da Royal Society⁶⁸. *Scepsis scientifica* advogava um ceticismo cujas dúvidas contribuiriam para o conhecimento ao rechaçar o dogmatismo e a busca apressada pelas causas finais dos fenômenos. *Philosophia pia* defendia que a filosofia experimental e mecânica,

⁶⁷ Webster ridicularizava as críticas de homens como Henry Stubbe à Royal Society que teriam a audácia de condenar “*that Society of persons, and their endeavours, who have a just, pious, merciful, and learned King for their Founder, and the greatest number of Nobility and Gentry, renowned both for divine and humane Knowledge, that can be chosen forth of the three Nations for their Members, and whose undertakings and level are the most high, noble, and excellent that ever yet the World was partaker of*”. In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 04 [p. 18].

⁶⁸ Glanvill dedicou *Scepsis scientifica* à Royal Society, dizendo que o compromisso dela com os saberes e com o desenvolvimento tornaria a Inglaterra mais célebre do que Atenas, confutando o aristotelismo dogmático e preservando os homens do mecanicismo ateu. A busca pelas leis da natureza asseguraria bases firmes para a religião. Glanvill se envolveu em uma controvérsia com Henry Stubbe em defesa da sociedade. Além disso, dedicou *Philosophia Pia* a Seth Ward, bispo de Salisbury, um membro bastante importante da instituição.

dentre todas as outras, era a que mais contribuiria para a causa da religião contra o ateísmo, permitindo perscrutar a natureza, descobrir suas leis e causalidades, demonstrando a existência do divino. O *Saducismus triumphatus* consistia tanto em um conjunto de respostas às objeções à bruxaria quanto num esforço para estabelecer uma espécie de história natural dos espíritos a partir da coleta, avaliação e apresentação de dezenas de testemunhos confiáveis sobre bruxaria e afins com o intuito de fazer da bruxaria um fato⁶⁹.

3.2. Descartes

Outra referência para Webster e Glanvill era Descartes. Webster atribuía a Descartes a revivescência do atomismo dos antigos e mencionava a oposição dos peripatéticos⁷⁰. A filosofia natural cartesiana se aproximava nalguma medida das idéias de Leucipo, Demócrito e Epicuro e isso era perigoso, pois concebiam eles um átomo “*imutável, não-gerado e imperecível, pleno, homogêneo, finito e, como sublinha a etimologia, indivisível*”⁷¹, cujo movimento teria gerado um mundo repleto de matéria e permeado pelo vazio, de modo que “*só por meio de sua estrutura a matéria engendra a diversidade das coisas, sem outra lei além da do acaso, mas um acaso de natureza causal*”⁷². Descartes, apesar de falar em átomos, se afastava dos antigos em aspectos fundamentais. Para ele, Deus teria criado uma matéria desprovida de qualidades intrínsecas, definida apenas pela extensão, de modo que não existiria qualquer espaço vazio. A matéria poderia ser dividida por Deus em partículas de diferentes formas nas quais era incutido o

⁶⁹ “*I have no humour nor delight in telling Stories, and do not publish these for the gratification of those that have; but I record them as Arguments for the confirmation of a Truth which hath indeed been attested by multitudes of the like Evidences in all places and times. But things remote, or long past, are either not believed, or forgotten: whereas these being fresh and near, and attended with all the circumstances of credibility, it may be expected they should have the more success upon the obstinacy of Unbelievers*”. In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 63-64 [p. 61-62].

⁷⁰ WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 04-05 [p. 18-19].

⁷¹ BERNHARDT, Jean. O pensamento pré-socrático: de Tales aos Sofistas. In: CHÂTELET, François (dir.). *A filosofia pagã: do século VI a.C. ao século III d.C.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1973, p. 53 (História da Filosofia, Idéias, Doutrinas, v.01).

⁷² MICHEL, P.H. Física e Cosmologia: de Tales a Demócrito. In: MICHEL, P.H.; BEAYEV, J.; BLOCH, R.; HARDT, J. *A ciência antiga e medieval*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959, p. 21 (História Geral das Ciências, tomo 1, v.02).

movimento enquanto aos homens era possível apenas dividir a matéria racionalmente, construindo modelos úteis para explicar os fenômenos naturais, como afirmou em *O mundo ou tratado da luz*. Preservava-se um deus-criador, mas fazia-se dele uma espécie de relojoeiro que arranjaría as peças da criação e estipularía as leis de funcionamento. O estudo da natureza consistiria na redução dos fenômenos naturais à matéria e ao movimento e na transposição deles para modelos geométricos⁷³. Descartes advogava a filosofia mecânica que consistia em “*uma relação de corpos ou partículas materiais em movimento*”⁷⁴ e que recusava em princípio qualquer referência às forças vitais ou causas finais⁷⁵. A explicação da natureza reduzida à matéria e ao movimento avançava, por um lado, a causa de empiristas e racionalistas, baconianos e cartesianos, dedicados a conhecer a natureza para a glória de Deus, e, por outro, suscitava o temor de que tal ênfase na materialidade do mundo levasse à negação de Deus. Glanvill e More tratariam desse temor.

3.3. Paracelso e Van Helmont

Paracelso e Jean Baptista van Helmont tiveram destaque no pensamento de Webster. A filosofia de Paracelso apenas atingiu o auge um século depois de sua morte sob forte oposição de aristotélicos e mecanicistas⁷⁶. Seu pensamento estaria fundado na filosofia como conhecimento da natureza invisível das coisas, no efeito dos astros sobre os corpos, na alquimia para a preparação de fármacos e na ética do médico⁷⁷. Paracelso advogava que a matéria era constituída de três princípios (sal, enxofre e mercúrio), possuindo, portanto princípios intrínsecos⁷⁸, e também que existiría ação à distância e correspondência entre homem e mundo, o que legitimava a prática da magia natural e incentivava a produção de fármacos

⁷³ ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 209-211.

⁷⁴ Ibidem, p. 239.

⁷⁵ Ibidem, p. 244.

⁷⁶ Ibidem, p. 271-273.

⁷⁷ Ibidem, p. 273-274.

⁷⁸ “A tradição hermético-paracelsiana teve uma influência muito escassa sobre a física e sobre a astronomia, mas propiciou às observações divulgadas dos empiristas e dos manipuladores de substâncias uma teoria unitária que se tornou uma base de desenvolvimento para as investigações sobre as substâncias e para as práticas de laboratório”. In: Ibidem, p. 273.

feitos segundo a combinação de elementos diversos e datas astrológicas. Tais idéias foram levadas a frente por pessoas como van Helmont. Van Helmont se tornou conhecido com a publicação póstuma de sua obra⁷⁹, feita por seu filho, Franciscus Mercurius, o mesmo que participou da discussão sobre os espíritos na casa de Anne Conway. O médico holandês condenava o costume dos fisiologistas de fazer uso da dedução a partir de axiomas racionais⁸⁰. Van Helmont propunha separar lógica e abstração matemática da observação e experiência⁸¹. A matéria comportaria transformações superficiais e interiores, de modo que enquanto as primeiras poderiam ser explicadas por meio do movimento das partículas ou da combinação dos princípios paracelsianos, como no caso do gelo transformado em vapor⁸², as outras transformações alterariam a configuração dos elementos de tal maneira que não seria possível recuperá-los e tão pouco explicá-los pelo modelo mecânico⁸³. Corpos naturais teriam princípios responsáveis pelas especificidades, transmutação e desenvolvimento⁸⁴, ou seja, capacidades generativas que seriam como sementes. As doenças foram entendidas nessa lógica: ao invés de um desequilíbrio humoral, como dizia a tradição galênica, seriam uma invasão dessas sementes ao organismo. Tinha-se assim uma concepção vitalista que se apresentava como alternativa a abordagem mecanicista dos fenômenos e que se associava ao desenvolvimento da filosofia experimental e química, além de fornecer subsídios para preservar a religião do materialismo.

Webster mostra-se, em *Metallographia*, conhecedor de extensa tradição hermética, da qual citava nomes como Arnaldo de Villanova, Raimundo Lúlio,

⁷⁹ A primeira publicação foi em latim, em 1648, depois em inglês, em 1662 e 1664, então em francês, 1670 e 1671, e alemão, em 1683; teria existido também uma tradução flamenga de 1659-1660. Conferir: DEBUS, Allen G. Jean Baptiste van Helmont and the New Chemical Medicine. *Chemistry and Medical Debate: van Helmont to Boerhaave*. Canton, Massachusetts: Science History Publications, 2001, p. 38.

⁸⁰ NEWMAN, William R.; PRINCIPE, Lawrence M. *Alchemy tried in the fire: Starkley, Boyle, and the fate of Helmontian chymistry*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2002, p. 58, 59-60.

⁸¹ DEBUS, Allen G. *Op. cit.*, p. 39.

⁸² NEWMAN, William R.; PRINCIPE, Lawrence M. *Op. cit.*, p. 65-66.

⁸³ "Mathematical methods are properly applicable to machines and to those aspects of natural bodies that involve spatial measurement. At the same time, however, natural bodies have internal principles such as semina and archeus that – unlike machines – need not act by the principles of contact mechanics, and so mathematics alone is inadequate for their understanding". In: *Ibidem*, p. 63.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 62.

Roger Bacon, Paracelso e van Helmont. Webster chamava esses e outros tantos homens de químicos e deles se aproximava ao apregoar a importância farmacológica e a natureza vegetativa dos minérios, mas se afastava ao criticar a escrita obscura que utilizavam e recomendar a leitura de escritores mais ligados à experiência⁸⁵. A tradição hermética expressa nas concepções de Paracelso e van Helmont aparece com alguma frequência em *The displaying of supposed witchcraft*. No último capítulo do livro, o qual trata dos amuletos e dos encantamentos, Webster sugere que os efeitos conseguidos com o emprego de tais instrumentos estariam ligados à relação entre os amuletos e as palavras mágicas com a fisiologia humana e os influxos celestes, sendo eles capazes de transmitir qualidades aos átomos de toda a matéria e assim curar enfermidades. Van Helmont faz-se presente quando Webster e Glanvill tratam do poder generativo da imaginação das bruxas e quando Webster apresenta uma explicação para a possessão. Com relação a isso, Webster sugeria que os objetos expelidos pelos endemoninhados teriam sido gerados espontaneamente dentro dos corpos desses infelizes e depois colocados para fora, dado que, segundo van Helmont, o corpo humano não seria impenetrável.

3.4. Os Platônicos de Cambridge

Henry More foi presença intelectual marcante para Glanvill. Diversos textos dele acompanham as reflexões de Glanvill sobre a bruxaria. A demonologia de Glanvill esteve associada à proposta intelectual de um círculo de letrados da academia conhecidos como os Platônicos de Cambridge⁸⁶. Benjamin Whicote,

⁸⁵ WEBSTER, John. *Metallographia or an history of metals*. London: Walter Kettlibly at the Bishops-head in S. Pauls Church-yard, 1671, p. 25-39. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁸⁶ Os chamados Platônicos de Cambridge não estabeleceram uma escola ou um único conjunto de doutrinas, mas mantiveram algumas concepções em comum: *"the Cambridge Platonists exhibit common characteristics in their thinking which distinguish them as a philosophical grouping. With variations, they were all optimists about human nature who set a high value on human reason. They were anti-determinists whose defense of freewill opens the way for arguing the autonomy of the individual human subject. They were moral realists who held the eternal existence of moral principles and of truth. They were all dualists for whom mind is ontologically prior to matter, and soul or spirit is the fundamental causal principle in the operations of nature. They held that the human mind is equipped with the principles of reason and morality and that the truths of the mind are*

John Smith, Ralph Cudworth e Henry More tinham Platão, Plotino e Orígenes como referência, faziam oposição à escolástica católica e reformada, buscavam conciliar razão, graça e livre-arbítrio⁸⁷ e, enfim, rejeitavam a oposição entre razão e religião⁸⁸. Whichcote, uma espécie de patrono do grupo, defendia o uso da razão nas questões religiosas porque supunha que Deus se mostraria naturalmente ao homem, atrairia o seu intelecto, fazendo-se sentir, tornando-se assim a coisa mais fácil de reconhecer no mundo⁸⁹. O homem seria imagem de Deus e se assemelharia espiritualmente ao criador, podendo chegar a uma noção do divino e da religião por meio de suas faculdades. Glanvill sustentava, em *Philosophia pia*, que a filosofia experimental seria uma aliada valiosa para a religião e advogava, no sermão *The way to happiness*, que a religião, apesar dos mistérios, seria simples e acessível ao entendimento⁹⁰. Reforçava as palavras de Whichcote para

superior to sense-knowledge. They devoted their considerable philosophical learning to defending the existence of God and the immortality of the soul, and to formulating a practical ethics for Christian conduct. This religious emphasis may be explained in part by the fact that within the seventeenth-century academic framework, philosophy was subordinate to, and indeed a propaedeutic to theology. Nevertheless, they emphatically repudiated the scholastic methodologies of academic philosophy, and, in the main, adopted an accessible style for communicating their ideas. They were in fact the first philosophers to write primarily and consistently in English, in consequence of which, many philosophical terms of common currency derive from them (e.g. consciousness, self-determination and Cartesianism). As this terminology suggests, they were fully covenant with contemporary philosophy. And, contrary to what their innatist epistemology might suggest, they took a lively interest in the developments that brought about scientific revolution". In: HUTTON, Sarah. The Cambridge Platonists. In: NADLER, Steven (ed.). A Companion to Early Modern Philosophy. Oxford: Blackwell Publishing, 2002, p. 308-309.

⁸⁷ "When the Cambridge Platonists fused Grace and free will into one unified experience they severed themselves not only from Calvinism but also from Plato and Plotinus. Calvinism was acceptable so far as it maintained Grace, but unacceptable so far as it denied free will; Plato and Plotinus were acceptable so far as they maintained free will, but unacceptable so far as they denied Grace. The Cambridge Platonists sought a more balanced view and found it, readily, in the writings of 'the primitive fathers, the Greek especially'". In: PATRIDES, C.A. The high and airy hills of Platonism: and introduction to the Cambridge Platonists. *The Cambridge Platonists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 22-23.

⁸⁸ "All that the Cambridge Platonists ever uttered reverts in the end to Whicote's refusal to oppose the spiritual to the rational, the supernatural to the natural, Grace to Nature". In: Ibidem, p. 04-05.

⁸⁹ "Man's Principles incline: For, all Understanding tends to God. God is the Center of reasonable Souls, and Spirits. [...] Man cannot look abroad; but something of God offers it self; something sound in his Ear. No Voice in Nature so loud: No Language so easie to be understood". In: WHICHCOTE, Benjamin. The use of reason in matters of religion. In: Ibidem, p. 60.

⁹⁰ "Religion is a plain thing, and easie to be understood. 'Tis no deep subtilty, or highstrain'd notion; 'tis no gilded fancy, or elaborate exercise of the brain; 'Tis not placed in the clouds of Imagination, nor wrapt up in mystical cloathing; But 'tis obvious and familiar, easie and intelligible". In: GLANVILL, Joseph. The way to happiness. *Some discourses, sermons and remains of the reverend Mr. Jos. Glanvil*. London: Printed for Henry Mortlock and James Collins, 1681, p. 03-04 (British Philosophers and Theologians of the 17th & 18th Centuries).

quem a religião seria compreensível, razoável e feita de aspectos mutáveis e imutáveis. O estabelecimento de certos artigos essenciais à religião cristã por meio da razão permitiria preservar alguma coerência doutrinária ante a diversidade confessional existente na Inglaterra. Dever-se-ia aceitar noções como a existência de Deus e a imortalidade da alma em troca da liberdade de interpretar os demais aspectos da doutrina e de performar os ritos considerados mais adequados pela congregação. A preservação desses artigos fundamentais da religião permitiria tolerar algumas divergências, salvaguardando assim o caráter estatal da Igreja da Inglaterra.

A defesa da bruxaria e das aparições poderia promover artigos essenciais da religião e fazer avançar o neoplatonismo pelo confronto de seus opositores. Os Platônicos de Cambridge eram criticados pelos que sustentavam a exclusividade da graça divina, desconfiavam das capacidades humanas de promover a verdade e a bondade e, em suma, temiam que o racionalismo dos platônicos servisse de base para inovações semelhantes àsquelas introduzidas pelo arcebispo Laud nos anos de 1630. Em meio à agitação republicana, vale lembrar, Webster afirmou que os homens estariam cobertos por um véu terreno, sensual e diabólico que os levaria à perdição. More confrontou esse fideísmo. No *Enthusiasmus triumphatus* desqualificou a pretensa inspiração divina dizendo que se tratava de um delírio e que esse ‘entusiasmo’ dos protestantes mais radicais faria avançar a causa do ateísmo ao complicar a tal ponto a noção de Deus que se acharia ter sido a religião fruto da melancolia⁹¹. Esse esforço de preservar a confiabilidade da razão em matéria de religião e de confrontar as congregações não-conformistas aproximou o neoplatonismo da defesa da ordem anglicana. Mas Glanvill, assim como Webster, embora estivesse envolvido com uma dada filosofia, tinha outras

⁹¹ “Atheism and Enthusiasm, though they seem so extremely opposite one to another, yet in many things they do very nearly agree. [...] For the Atheist’s pretence to Wit and natural Reason (though the foulness of his Mind makes him fumble very dotingly in the use thereof) makes the Enthusiast secure that Reason is no guide to God: And the Enthusiast boldly dictating the careless ravings of his own tumultuous Phansy for undeniable Principles of Divine knowledge, confirms the Atheist that the whole business of Religion and Notion of a God is nothing but a troublesome fit of over-curious Melancholy”. In: MORE, Henry. *Enthusiasmus triumphatus. A collection of several philosophical writings of Dr. Henry More*. London: Printed by James Flesher for William Morden, 1662, p. 01-02 (British Philosophers and Theologians of the 17th & 18th Centuries).

influências intelectuais que o afastavam nalguma medida dessa tradição de Cambridge.

3.5. Ceticismo

O ceticismo foi outra referência bastante importante para o pensamento de Glanvill, expresso, para citar alguns trabalhos, em *The vanity of dogmatizing*, de 1661, *Scepsis scientifica*, de 1665, em um ensaio chamado *Against confidence in Philosophy*, de 1676, e também no *Saducismus triumphatus*. Tratava-se de um problema recorrente entre os séculos XVI e XVII e dificilmente se poderia furtar à dúvida cética. No caso de Glanvill, o ceticismo era fundamental para uma nova maneira de fazer ciência.

A redescoberta do ceticismo pirrônico, o qual, em resumo, colocava em dúvida tanto a afirmação quanto a negação de algo⁹², junto de descobertas relacionadas ao mundo natural, como a do movimento da Terra ou da superfície irregular da Lua, fez proliferarem incertezas sobre a confiabilidade do saber corrente e forneceu argumentos para confrontar o aristotelismo escolástico. Foram diversas as apropriações dos argumentos céticos e numerosos os confrontos com essa tradição filosófica que ameaçava tanto os peripatéticos quanto a maioria dos outros filósofos. A dúvida cética foi essencial para a ciência moderna, mas precisou ser mitigada, ou seja, mantida em níveis aceitáveis e colocada a serviço do saber⁹³. O exemplo mais famoso dessa empreitada está nas *Meditações*. Descartes se apropriou da dúvida cética e a tornou hiperbólica para encontrar um único dado indubitável a partir do qual estabeleceu dedutivamente outras verdades e fixou fundamentos para o conhecimento humano.

Para Glanvill, o ceticismo seria um princípio da nova ciência e uma maneira de encarar as numerosas correntes filosóficas da época⁹⁴. Glanvill não era um cético pirrônico, mas, assim como Descartes e tantos outros, usava do ceticismo

⁹² POPKIN, Richard H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, p. 14-24.

⁹³ Ibidem, p. 211-241.

⁹⁴ REDGROVE, Stanley H.; REDGROVE, I. M. L. *Joseph Glanvill and psychical research in the seventeenth century*. London: William Rider & Son, 1921, p. 24. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

para combater o aristotelismo escolástico, abrindo espaço para a disseminação do neoplatonismo e da filosofia experimental. Sua condenação ao dogmatismo fez com que mantivesse alguma reserva com as demais filosofias⁹⁵. Buscava alguma coisa que fosse indubitável⁹⁶, algo que não pudesse ser posto em dúvida pela razão⁹⁷, e para isso não abria mão do ceticismo, de modo que, ao apresentar suas idéias, formulava-as como hipóteses que aguardariam confirmação experimental. Muitas das suas considerações sobre a bruxaria foram expressas como hipóteses, plausíveis, mas não necessariamente verdadeiras. Glanvill, apesar do ceticismo, resguardava a validade dos sentidos, mas desconfiava do que se inferiria deles. Seu ceticismo foi tal que rejeitou a existência de uma causalidade necessária, o que era extraordinário⁹⁸, pois a seqüência causal dos fenômenos não seria uma experiência, mas uma inferência auferida de eventos singulares⁹⁹. Os sentidos forneceriam uma saída para a descrença cética e a experiência seria da mais fundamental importância para a ciência. Dever-se-ia buscar os fatos e não se perder nas discussões sobre as causas. O ceticismo e a ênfase no empírico se associavam nas obras de Glanvill não apenas naquelas que tratavam somente de filosofia, mas também nas suas considerações sobre a bruxaria.

3.6. Calvinismo e Latitudinarianismo

A restauração da Igreja da Inglaterra não significou a supressão do embate entre diferentes vertentes doutrinárias. Webster e Glanvill submeteram-se à Igreja

⁹⁵ "His scepticism was essentially a species of tolerance; 'All Opinions have their Truth,' he wrote, 'and all have what is not so; and to say all are true and none, is no absurdity'. In: Ibidem, p. 24.

⁹⁶ "While admitting that the reason may be led astray, he holds with Plato and with Descartes that the thing which the reason can conceive clearly and distinctly is true". In: GREENSLET, Ferris. *Joseph Glanvill: a study in English Thought and Letters of the seventeenth century*. New York: Columbia University Press, 1900, p. 109. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

⁹⁷ Ibidem, p. 110.

⁹⁸ "Aristotle and the scholastic dogmatists postulated a hierarchy of causes as the ground of their cosmology. The atomists from Epicurus down, though they had difficulties about the first cause, never thought of questioning the fact of causation in the phenomenal world. The experimental and unattached philosophers, like Bacon, made it the end of their work *rerum cognoscere causas*. But to Glanvill the doctrine of cause and effect did not appear axiomatic". In: Ibidem, p. 104.

⁹⁹ POPKIN, Richard H. *Joseph Glanvill: a precursor of David Hume*. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 14, n. 2, abr. 1953, p. 292-303. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

Anglicana, mas não deixaram de expor concepções incômodas para a política religiosa oficial, o calvinismo, por um lado, identificado com os dissidentes, e, por outro, o latitudinarianismo, mais próximo dos arminianos e católicos. Fizeram isso de maneira contida buscando salvaguardar a ordem social¹⁰⁰.

Conhecido polemista, defensor da causa do parlamento e do protestantismo radical, Webster se resguardou, apresentando suas idéias religiosas de maneira mais moderada no período da Restauração. Webster dedicou-se ao calvinismo durante a maior parte de sua vida. Nos anos de 1650, publicou diversos panfletos de teor calvinista, entre eles *The Saints Guide*, o qual foi provavelmente o mais conhecido com pelo menos três edições no século XVII (1653, 1654 e 1699). Dizia ele que os ministros seriam escolhidos por Deus, e não pelos homens¹⁰¹, e que, tocados pelo espírito de Deus, tornar-se-iam discípulos da verdade, santos entre os pecadores e predestinados à salvação. A pregação não deveria ser censurada pelos príncipes ou magistrados, pois enquanto a estes caberia o governo temporal

¹⁰⁰ Nessa época, segundo Hill, existiriam apenas algumas opções intelectuais: 1) os revolucionários mais antigos, como George Fox e John Bunyan, teriam desistido de constituir o Reino de Deus na terra e lutariam apenas contra a perseguição de sua posição religiosa; 2) alguns realistas, como Rochester, encontrariam uma certa consolação no cinismo e no materialismo ateísta, assim como na filosofia de Hobbes; 3) outros realistas tenderiam ao catolicismo; 4) e a maior parte dos parlamentares moderados teria aderido a um puritanismo laico e secularizado, tendo como principal inimigo o 'papismo', o qual, diferentemente do ateísmo, encontrava largo apoio na sociedade. Glanvill e Webster faziam parte dessa maioria, mas ela não tinha a homogeneidade político-teológica que o termo 'puritanismo' sugere, muito menos era laica, mas, pelo contrário, era, se se puder tomar Glanvill e Webster como exemplos, profundamente religiosa, buscando lidar com o dissenso religioso e preservar a estabilidade do país, seja restabelecendo o compromisso elizabetano de uma igreja abrangente, seja advogando a tolerância às congregações protestantes dissidentes da Igreja da Inglaterra. Para mais, conferir: HILL, Christopher. *Change and Continuity in 17th-Century England*: Revised Edition. New Haven; London: Yale University Press, 1991, p. 263-265.

¹⁰¹ "Their power ariseth not from Commissions and Licenses given or granted from Magistrates, Parliaments, or numbers of persons proudly and Lucifer-like, stiled Divines, from Committees or Colledges, Presbyteries or Academies, not from any such, but from de Lord of Hosts, the God of Heaven and Earth [...]. The strength and might of their weapons is not Academick & Scholastical Learning (the rotten rubbish of Ethical and Babylonish ruins) nor Fathers, Modern Writers, Expositors, Commentators, (the ayerie bubbles that ignorance, corrupt custom and humane Tradition hath blow up, and guiled over with the unsuitable and Heterogeneous of Orthodoxal Authors) nor their wit, reason, nor collected notes (the rotten Crutches to support lameness) no nor any of these, or whatsoever can arise from the flesh, but only that Spirit of truth, that leads into all truth". In: WEBSTER, John. *The saints guide, or, Christ the rule, and ruler of saints*. London: Printed for Giles Calvert, 1653, p. 15. Disponível para consulta eletrônica restrita; favor consultar a bibliografia.

dos homens, os eleitos estariam comprometidos com o reino espiritual¹⁰². Os ministros seriam feitos pela fé e não pelas universidades, pois os saberes dos homens não conseguiriam perscrutar o conteúdo da palavra de Deus. Estariam condenados aqueles que confiassem no próprio conhecimento e nas boas obras para a salvação. Webster reafirmaria essa desvalorização do humano e também a presença constante da providência divina na preservação dos eleitos. Ainda que não fossem exaltados os eleitos abertamente, nem mencionados os santos entre os pecadores e muito menos sido dito que os escolhidos estariam fora do alcance dos reis e magistrados, em *The displaying of supposed witchcraft* não se furtava, como será visto adiante, à defesa do fideísmo, da providência e da predestinação contra o humanismo e o racionalismo dos latitudinarianos que poderiam tornar ainda pior a situação do calvinismo na Inglaterra.

A predestinação tornou-se característica fundamental da doutrina calvinista em meio às numerosas polêmicas religiosas dos séculos XVI e XVII. Tratava-se de uma negação enfática da capacidade humana de salvar-se pelas obras. No entanto, a depreciação do homem e a predestinação encontraram resistência entre protestantes. Nos Países Baixos, no começo do século XVII, os arminianos recusavam a graça e a predestinação em termos calvinistas e aproximavam-se dos católicos ao afirmar que a graça seria oferecida a todos e que ela poderia ser perdida pelos eleitos, reforçando a importância da religião natural e valorizando a ação humana. O Sínodo de Dordrecht, realizado nos Países Baixos entre 1618 e 1619, condenou-os e definiu o calvinismo como doutrina baseada na predestinação¹⁰³. Apesar da perseguição, o arminianismo encontrou adeptos entre os letrados ingleses. Além de confrontarem o calvinismo, contribuindo para a manutenção da ordem política ao negar a condição indelével dos eleitos, as idéias arminianas permitiriam fazer da Igreja da Inglaterra um ponto de convergência de católicos e protestantes. Isso pôs de sobressalto os calvinistas.

¹⁰² Webster diz que os magistrados “*ought not to intermeddle with carnal constitutions in his spiritual things, which he makes good by his own Spirit, Wisdom and Providence, and not by the counsel of wisdom of the Princes of this World, which comes to nought*”. In: *Ibidem*, p. 25.

¹⁰³ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, p. 154-155.

Glanvill expressava não apenas uma concepção de bruxaria com a qual Webster não concordava, mas ainda uma posição próxima do arminianismo, valorizando a razão humana em matéria de religião, reduzindo a atuação direta de Deus sobre as coisas, o qual concederia certa liberdade às bruxas e demônios¹⁰⁴. Tais idéias eram advogadas por um grupo de clérigos de influência arminiana e humanista que defendiam uma igreja mais liberal. O termo ‘latitudinariano’ surgiu na segunda metade do século XVII para designar os adeptos dessas idéias, em especial os Platônicos de Cambridge. ‘Latitudinariano’ era um modo pejorativo de referir-se a aquele que apregoava a tolerância religiosa em matéria de rito e, em alguma medida, de doutrina, o qual tinha também afinidade com a ordem episcopal e com a noção arminiana de justificação¹⁰⁵. Com o emprego de nomes mais específicos para designar os grupos de liberais ingleses, como *Great Tew Circle* e Platônicos de Cambridge, passou-se a utilizar ‘latitudinariano’ para indicar especificamente alguns clérigos anglicanos, jovens em sua maioria, cujas idéias se tornaram referenciais para a Igreja da Inglaterra depois de 1688. Gilbert Burnet, John Wilkins, John Tillotson, Edward Stillingfleet, Simon Patrick, Thomas Tenison, William Lloyd, Edward Fowler e Glanvill estiveram engajados numa igreja militante que deveria orientar-se racional e liberalmente, indicando os artigos centrais da fé cristã e permitindo a dissidência em aspectos menores de doutrina e liturgia. A proposta deles diferenciava-se, portanto, da iniciativa dos anos de 1630 de uniformizar o ritual anglicano, porém, apesar de moderados, os latitudinarianos foram acusados por diferentes grupos. Dizia-se que tornavam a religião excessivamente racional, que sustentavam noções inadequadas de graça e salvação e que eram muito relaxados com a organização da igreja e de sua liturgia¹⁰⁶.

¹⁰⁴ COWARD, Barry. *Op. cit.*, p. 460-461.

¹⁰⁵ GRIFFIN, Martin I.J. *Latitudinarianism in the seventeenth-century Church of England*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1992, p. 04.

¹⁰⁶ “The basic theme of the accusations from the side of doctrinaire Calvinism was that the Latitudinarians gave too much to reason, not enough to revelation; too much to nature, not enough to grace. From High Church Anglicans and Roman Catholics came the charge that they were but Presbyterians in Anglican surplices, and that they gave insufficient importance to the doctrinal teaching authority of the Church”. In: *Ibidem*, p. 09.

Tais idéias foram apresentadas por Glanvill em diversas ocasiões. Em um sermão intitulado *Of Catholick Charity* é possível verificar seu compromisso com o latitudinarianismo. Nesse sermão, defendia ele que os cristãos deveriam amar uns outros e que os conflitos não seriam nem coisas piedosas, nem naturais. O amor asseguraria a paz e a unidade dos homens e do mundo natural¹⁰⁷. A religião para ele consistiria no exercício de algumas coisas claras e simples, não exigindo a uniformidade religiosa em todo e qualquer aspecto da adoração a Deus¹⁰⁸. Glanvill rejeitava a necessidade da uniformidade para a salvação, reconhecendo que por meio dela podia-se apenas buscar manter a ordem, mas sugerindo que seria mais adequado admoestar os homens para que fossem moderados. A diversidade de opinião provavelmente persistiria até o Juízo Final¹⁰⁹, sendo preciso, portanto, buscar alguma maneira de lidar com ela preservando a ordem social. Prescrevia que se evitasse o amor por uma única opinião ou seita, criticando aqueles que se julgavam escolhidos de Deus. Glanvill também admoestava que fossem evitadas as disputas acaloradas e alertava para a defesa de opiniões incertas. Com cada um convicto de sua iluminação, surgiria um incêndio capaz de consumir a todos¹¹⁰. Dever-se-ia evitar o zelo sobre o que não foi estabelecido como fundamental para a religião nem pelas Escrituras, nem pela Razão. O uso da razão e o exercício das virtudes preservariam a paz e permitiriam conciliar os cristãos em torno de alguns

¹⁰⁷ "We see in Nature, the great Fabrick of the World is maintained by the mutual Friendship, and conspiracy of its parts; which should they universally fall out, and break the bond of Amity that is between them; should they act their Antipathies upon each other; yea, should they but cease to serve one another for the general good; the whole frame would be dissolved, and all things shuffled into their old Chaos, and Abyss. And the greatest evils that have, or can happen to the Church, have been the effects of the Decay of Charity, and those intestine Divisions that have grown up in it". In: GLANVILL, Joseph. *Of Catholick Charity. Some discourses, sermons and remains of the reverend Mr. Jos. Glanvil*. London: Printed for Henry Mortlock and James Collins, 1681, p. 108-109 (British philosophers and theologians of the 17th & 18th centuries).

¹⁰⁸ Mostrava-se ele claramente um latitudinariano: "Tis very true indeed, that the WAY to HEAVEN is but One, and to walk in that, is the one thing necessary: but then tath is not the particular Path of this Sect, or another: but the way of an Holy Life; which may be practised under very different Forms of Apprehension, and Belief. Though the way be not broad in respect of Practice, or sensual Indulgence; yet it hath a Latitude in respect of Judgement, and Circumstantial Opinion". In: Ibidem, p. 125.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 127.

¹¹⁰ "Gods Truth is the pretence of every Party, and being enlightned themselves, they all think they ought to enlighten all others; and these Lights meeting, and being infinitely reflected, beget a flame between them, in which all of them are scorched, and Charity, and Peace are consumed". In: Ibidem, p. 142.

poucos artigos de fé, liberalizando os demais aspectos da devoção e incentivando a tolerância. Glanvil dizia, enfim, que a tolerância deveria ser praticada em particular na esperança de que o governo a concedesse quando os homens estivessem prontos¹¹¹. Evidenciava assim não apenas a necessidade de preservar-se de críticas e suspeitas, mas principalmente a própria dialética da crítica ilustrada¹¹².

A discussão sobre a realidade e o caráter ilusório da bruxaria expressou o compromisso, por um lado, no caso de Webster, com a exclusividade da fé e das escrituras para a salvação e com a atuação direta de Deus no mundo e, por outro, no caso de Glanvill, com o combate à noção calvinista de graça, a valorização das ações humanas e o mistério atribuído à relação de Deus com as criaturas. Através da demonologia foi possível advogar essas e outras opiniões que poderiam ganhar força no desenrolar de controvérsias.

4. A natureza da bruxaria

Webster e Glanvill lidaram com um problema de séculos: o pacto diabólico e seus desdobramentos seriam concretos ou falsos? A síntese entre a realidade e

¹¹¹ "[...] that all private person should Tolerate each other, and bear with their brothers Infirmities; That every man should allow another that Liberty, which he desires himself, in things wherein the Laws of God, and the Land, have left him Free; and permit him his own Opinion without Censure, or Displeasure: Such a Toleration, I think, Christianity requires Private men; But as to the Publick, I do by no means think it Modest for Us to determine what the Government should do: And in This case, 'tis as unfit as in Any whatsoever; since this matter depends upon the Consideration of so many Things, that 'tis very Difficult to state the Bounds of Just Permission, and Restraint: Leaving That therefore to Their Prudence, whom Providence hath called to determine in It; I shall only say, that so much Toleration, as may consist with the Interests of Religion, and Publick Safety, may be Granted: But such a Liberty as is prejudicial to any of These, should not be expected: For Christianity, and all other Considerations, oblige the Government to provide for the Common Good. And were the Duty of Catholick Charity duly practised; and Private Christians once perswaded to Tolerate one another; it might then be safer for the Governmnet to give a Larger publick Toleration than possibly now is fit. In the mean while, without troubling our selves with fansies about the Duty of our Governours, Let us mind our Own; especially this great one, of Charity and Christian Love: And if we mind this, and practise sutably, God will be Glorified, and Religion Advanced; the Church will be Edified, and our Souls Comforted; Government will be Established, and the Peace of the world Promoted". In: Ibidem, p. 146-147.

¹¹² KOSELLECK, Reinhardt. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

o caráter ilusório da bruxaria convencia, mas exigia diferenciar realidade, ilusão, natural e sobrenatural à luz da razão e da experiência.

Essa discussão foi fundamental na polêmica entre Webster e Glanvill. A partir da aceitação ou rejeição do pacto diabólico, construíram argumentações que se apropriaram de argumentos antigos e novos e buscaram ser convincentes e metódicas, acessíveis seja pela organização do conteúdo, seja pelo estilo da escrita. Ao mesmo tempo em que foram influenciadas pela demonologia de Weyer, Bodin e Scot, essas argumentações foram marcadas pela busca de um método para interpretar a natureza e a revelação e também pela importância atribuída à experiência. Conciliar tais coisas permitiria superar a polêmica através de exposições mais consistentes e persuasivas e criar consenso entre os letrados, contribuindo para o avanço do conhecimento e a preservação da ordem.

Tal preocupação exigia apresentar de modo claro e preciso a definição da bruxaria e a condição das bruxas não apenas por serem tópicos da demonologia, mas também porque permitiam entrelaçar a bruxaria aos compromissos filosóficos e religiosos da época. Sendo assim, para que se possa conhecer tanto as noções de Glanvill e Webster sobre a bruxaria quanto seus compromissos intelectuais, optou-se por fazer uma exposição detalhada das concepções de ambos sobre a natureza da bruxaria.

4.1. Webster: a impostura e o delírio

Webster não negava a bruxaria, mas rejeitava a concepção corrente¹¹³

que a bruxa é aquela pessoa para quem o Diabo aparece em algum formato visível, com o qual a bruxa faz uma aliança ou contrato, algumas vezes selado com o sangue das bruxas, e que então ele chupa o sangue por alguma parte do corpo delas, e que eles mantêm relações carnis, e

¹¹³ O mesmo teriam feito Weyer e Scot: *"having declared in what sense and acceptation we allow of Witches, and in what notion we deny them, lest we be misunderstood we shall add thus much: That we do not (as the Schools speak) deny the existence of Witches absolutely and simpliciter, sed secundum quid, and that they do not exist tali modo, that is, they do not make a visible Contract with the Devil, he doth not suck upon their bodies, they have not carnal Copulation with him, and the like recited before, and in these respects, and not otherwise, did Wierus, Gutierrez and Mr. Scot deny Witches, that is, that neither they nor their supposed Familiars could perform such things as are ascribed unto them"*. In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 37 [p. 51].

em virtude dessa aliança a bruxa pode ser transformada numa lebre, cachorro, gato, lobo ou outras criaturas análogas, e que podem voar, convocar chuvas e tempestades, matar homens ou o gado e realizar maravilhas semelhantes¹¹⁴.

Tal concepção era encontrada em numerosos autores, como Del Rio, Bodin, Sprenger e até mesmo entre conterrâneos de Webster, Perkins, Balcombe, Gaule, Gifford e, evidentemente, Casaubon e Glanvill, *“que lamberam um do outro o vômito do primeiro provocador que apresentou essa opinião vã e falsa e sem a devida consideração trabalharam para impô-la aos outros”*¹¹⁵. A oposição a essa opinião não era novidade. Webster apresentava-se como parte de uma tradição que negava a materialidade do pacto diabólico e restringia a ação dos demônios ao espiritual. Ele não escreveria para expressar algo novo, mas em resposta aos que teriam se empenhado em trazer de volta uma concepção ameaçadora para a fé.

Webster sustentava que a bruxaria era uma impostura ou um delírio:

colocamos em dois grupos os que são ou que podem ser considerados bruxas: 1) aqueles que foram e são enganadores [active deceivers], impostores tanto na prática quanto na intenção, mas que dissimulam suas mentiras e truques em performances diversas e variadas; [...] 2) e os que são iludidos [under a passive delusion] e não o sabem ou, ao menos, não percebem e não entendem que são ludibriados. Estes são aqueles que estão convictos de que viram, fizeram e experimentaram coisas estranhas e maravilhosas, as quais, na verdade, existem apenas nas fantasias degeneradas dessas pessoas, sendo somente ilusões da melancolia [melancholiae figmenta]. Mesmo assim, as confissões destes, apesar de absurdas, vazias, tolas, falsas e impossíveis, são aceitas como verdadeiras pelos perseguidores de bruxas [witchmongers], falsamente atribuídas aos demônios e consideradas suficientes para condenar o confesso à morte, quando tudo não passa de uma fantasia¹¹⁶.

¹¹⁴ "That a Witch is such a person to whom the Devil doth appear in some visible shape, with whom the Witch maketh a League or Covenant, sometimes by Bond signed with the Witches blood, and that thereby he doth after suck upon some part of their bodies, and that they have carnal Copulation together, and that by virtue of that League the Witch can be changed into an Hare, Dog, Cat, Wolf, or such like Creatures; that they can flye in the air, raise storms and tempests, kill men or cattel," and such like wonders". In: Ibidem, p. 36 [p. 50].

¹¹⁵ Ibidem, p. 36 [p.50].

¹¹⁶ "Those that are or may be accounted Witches we rank in these two orders. 1. Those that were and are active deceivers, and are both by practice and purpose notorious Impostors, though they shadow their delusive and cheating knaveries under divers and various pretences; [...] 2. And as there are a numerous crew of active Witches, whose existence we freely acknowledge; so there are another sort, that are under a passive delusion, and know not, or at least do not observe or understand, that they are deluded or imposed upon. These are those that confidently believe that

The displaying of supposed witchcraft era um esforço semântico, exegético e filosófico para demonstrar a inexistência de um pacto diabólico e a condição natural da bruxaria. Para cumprir com esse objetivo, Webster buscou restringir as interpretações dos textos sagrados e profanos, ampliar as fronteiras da natureza através de hipóteses que explicassem os fenômenos atribuídos à bruxaria e colocar em dúvida a validade das evidências da realidade da bruxaria. Devido à sua condição preternatural, “as escrituras e a razão bem fundamentada são meios verdadeiros e adequados para provar as ações atribuídas as bruxas”¹¹⁷.

Webster afirmava que os demais autores de demonologia teriam tratado o assunto de maneira confusa. Não definiram e explicaram suas noções¹¹⁸. Sendo assim, buscava ele estabelecer uma concepção clara, aceitável e piedosa de bruxaria. Apropriando-se da escolástica¹¹⁹ para tratar a terminologia envolvida na matéria, Webster desejava evitar que fosse atribuída condição ontológica ao que existiria semanticamente¹²⁰. O estudo semântico restringia as provas apresentadas pelos adversários e limitava a interpretação bíblica e dos textos clássicos. Weyer e Scot trilharam esse caminho; Scot, inclusive, orientou sete dos dezesseis livros do seu tratado em torno do sentido de palavras hebraicas. Segundo Webster, os termos usados em textos profanos e sagrados da

they see, do, and suffer many strange, odd, and wonderful things, which have indeed no existence at all in them, but only in their depraved fancies, and are merely melancholiæ figmenta. And yet the confessions of these, though absurd, idle, foolish, false, and impossible, are without all ground and reason by the common Witchmongers taken to be truths, and falsely ascribed unto Demons, and that they are sufficient grounds to proceed upon to condemn the Confessors to death, when all is but passive delusion”. In: Ibidem, p. 25, 32 [p. 39, 46].

¹¹⁷ A passagem acima corresponde ao título do quarto capítulo do tratado, intitulado “*That the Scriptures and sound Reason are the true and proper Mediums to prove the Actions attributed unto Witches*”. In: Ibidem, p. 43 [p. 57].

¹¹⁸ Ibidem, p. 20 [p. 34].

¹¹⁹ Apesar do conflito entre a filosofia experimental, da qual era um entusiasta, e da escolástica, Webster falava em reconhecimento das duas: “*Let Experimental Philosophy have its place and due honour; and let also the Logical, Methodical, and Formal ways of the Academies have its due praise and commendation, as being both exceedingly profitable, though in different respects; otherwise, in writing and arguing, nothing but disorder and confusion will bear sway*”. In: Ibidem, p. 20 [p. 34].

¹²⁰ Webster menciona o *Crátilo* de Platão em que fica estabelecido que “*words are but the making forth of those notions that we have of things, and ought to be subjected to things, and not things to words*”, de modo que se as palavras referem-se as coisas, combater determinado entendimento delas é confrontar a existência de uma dada coisa. Tem-se um precedente filosófico que explica, para além da exegese bíblica, a necessidade de lidar com a terminologia da bruxaria e afins sobre a qual foi constituída a realidade da bruxaria enquanto um pacto diabólico. Conferir: Ibidem, p. 21 [p. 35].

antiguidade clássica não poderiam ser empregados para sustentar o pacto diabólico. *Strix*, por exemplo, corresponderia a uma associação metafórica entre pássaro e mulher, significando, no máximo, uma mulher cujo hálito poderia causar doenças em crianças. *Sortilegus* abrangeria várias práticas mágicas conhecidas como feitiçaria. *Veneficus* designaria aquele capaz de ministrar compostos venenosos, os quais, ainda que mantidos em sigilo, teriam efeitos naturais¹²¹. Erros de tradução e de interpretação teriam corrompido a compreensão da literatura canônica, especialmente dos textos sagrados.

O primeiro tipo de bruxa apresentado por ele, os enganadores, ou *active deceivers*, existiriam desde a antiguidade, adviriam de todas as condições sociais e conheceriam diversas maneiras de ludibriar os homens e afastá-los da devoção a Deus. Webster sustentava a definição enunciada por Ady:

a bruxa é um homem ou uma mulher que põe em prática artifícios diabólicos para seduzir as pessoas por algum ganho, para afastar do conhecimento, da adoração de Deus e da verdade e levar para a credulidade vã, ou a crença em mentiras, ou a adorar ídolos¹²².

Dentre esses impostores existiriam: os que alegariam manipular a magia natural ou ter o controle sobre um espírito familiar, aqueles que conseguiriam enxergar as coisas através de bolas de cristal e os que teriam o poder de conjurar espíritos e demônios¹²³. Os oráculos, os magos e as bruxas mencionados na Bíblia seriam impostores que disseminariam a idolatria¹²⁴. Por isso, deveriam ser tratados com severidade, já que “*levam as pessoas à idolatria, aquilo que Deus mais odeia e contra a qual proferiu o mais severo e terrível de todos os julgamentos*”¹²⁵, pois a lei mosaica dizia “*não deixarás viver a feiticeira*”¹²⁶ e o primeiro mandamento, “*não terá outros deuses diante de mim*”¹²⁷.

¹²¹ Ibidem, p. 22-24 [p. 36-38].

¹²² “A Witch is a man or woman that practiseth Devillish crafts of seducing the people for gain; from the knowledge and worship of God, and from the truth, to vain credulity (or believing of lyes) or to the worshipping of Idols”. In: Ibidem, p. 26 [p. 40].

¹²³ Ibidem, p. 25-26 [p. 39-40].

¹²⁴ Ibidem, p. 25-31 [p. 39-45].

¹²⁵ “Therefore the true and punctual reason why these persons (termed Witches or Diviners) are by the Law of God so severely to be punished, is, because they drew the people to Idolatry, the thing that God most hateth, and against which he hath pronounced the most severe and terriblest judgments of all”. In: Ibidem, p. 27 [p. 41].

Seria possível demonstrar essa concepção por meio da Bíblia, todavia, considerava ele, que alguns cuidados eram necessários para lê-la corretamente. As Reformas Religiosas colocaram as escrituras sagradas na ordem do dia e da leitura bíblica surgiram diversas confissões que estavam amparadas na interpretação do texto sagrado. Diante dessa pluralidade, eram buscadas maneiras de prevenir o surgimento de novos grupos religiosos e de estabelecer acordos entre aqueles existentes, controlando, por exemplo, a leitura bíblica por meio de coação ou de persuasão. Webster apresentava alguns princípios para a leitura bíblica, dentre os quais são destacados: comparar as diversas versões com os originais; estar atento para a sintaxe e o estilo do texto; comparar passagens; manter-se próximo do literal, tendo ciência que as escrituras conteriam parábolas, comparações e alegorias; evitar que a interpretação contradiga artigos de fé¹²⁸.

O Novo Testamento não faria menção às bruxas. Webster considerava significativo esse silêncio. Para ele, as escrituras sagradas estabeleceriam a regra de fé e nela estariam prescritos todos os artigos necessários à religião, inclusive a configuração do mundo invisível, de modo que se não se falava de bruxas e de pacto diabólico deveria ser porque tais coisas não se misturariam com a religião. Glanvill respondia dizendo que as escrituras não mencionavam também a existência da América e por isso a realidade da bruxaria não poderia ser rejeitada¹²⁹. Além disso, dizia ele, existiriam exemplos no Antigo Testamento que corroborariam a realidade da associação entre as bruxas e os demônios.

¹²⁶ Ex 22,17.

¹²⁷ Ex 20,3.

¹²⁸ WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 137-142 [p. 151-156].

¹²⁹ "To all which, I add this more general consideration, (3) That though the New Testament had mention'd nothing of this matter, yet its silence in such cases is not argumentative. Our Saviour spake as he had occasion, and the thousandth part of what he did, and said, is not recorded, as one of his Historians intimates. He said nothing of those large unknown Tracts of America, nor gave he any intimations of as much as the Existence of that numerous people; much less did he leave instructions about their conversion. He gives no account of the affairs and state of the other world, but only that general one of the happiness of some, and the misery of others. He made no discovery of the Magnalia of Art or Nature; no, not of those, whereby the propagation of the Gospel might have been much advanced, viz. the Mystery of Printing, and the Magnet; and yet no one useth his silence in these instances, as an argument against the being of things, which are evident objects of sense". In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 120 [p. 118].

O embate entre Moisés, Arão e os magos do faraó¹³⁰ e a visita de Saul a uma bruxa em Endor¹³¹ foram episódios tratados abundantemente pela literatura demonológica. Webster retomava Scot e dizia que os feitos atribuídos aos magos do faraó e à bruxa de Endor foram produzidos por meio de truques. Segundo ele, os feitos dos magos do faraó *“foram realizados pelo poder da natureza e do artifício e o Diabo não foi causa eficiente na produção deles”*¹³². Magia natural e diabólica se diferenciariam apenas na finalidade, já que *“ambas operam por agentes e meios naturais, tendo-se em vista que o Diabo não pode fazer nada acima ou contrário ao curso que Deus dispôs na natureza”*¹³³. Sendo assim, os magos do faraó, associados espiritualmente aos demônios, recorreram à prestidigitação para transformar cajado em serpente, talvez, supõe ele, fazendo uso de um pedaço de linho pintado na forma de uma cobra¹³⁴. O mesmo teria feito a bruxa de Endor. Scot entendeu que a mulher era uma pitonisa, uma ventríloqua, traduções possíveis do termo hebraico *ob*¹³⁵, ou seja, de uma enganadora que se aproveitara do desespero de Saul e fingiu estar em transe e comunicar-se com Samuel¹³⁶, talvez fazendo uso de uma garrafa e truques de ventriloquismo¹³⁷. Nem

¹³⁰ Ex 7,10-13.

¹³¹ 1Sm 28,3-25.

¹³² *“But as for the second particular, namely, the efficient causes and means of the producing of those thing that the Magicians did, we affirm they were performed by the power of nature and art, and that the Devil was no efficient cause of their production”*. In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 142 [p. 165].

¹³³ *“And therefore we can find no other ground or reason of dividing Magick into natural and Diabolical, but only that they differ in the end and use: for otherwise they both work by a natural agency and means, seeing the Devil can do nothing above or contrary to that course that God hath set in nature”*. In: *Ibidem*, p. 152 [p. 166].

¹³⁴ *Ibidem*, p. 154-155 [p. 168-169].

¹³⁵ *“This Word Ob, is translated Pytho, or Pythonicus spiritus: Deute.18. Isaie.19. 1.Sam.28.2. Reg.23. &c.: sometime, though unproperlie, Magus as 2.Sam.33. But Ob signifieth most properlie a bottle, and is used in this place, bicause the Pythonists spake hollowe; as in the bottome of their bellies, whereby they are aptlie in Latine, called Ventriloqui: of which sort was Elizabeth Barton, the holie maid of Kent, &c”*. In: SCOT, Reginald. *The discoverie of witchcraft*. New York: Dover Publications, 1972, p. 72.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 79-86.

¹³⁷ *“What she [a bruxa de Endor] there did, or pretended to do, was only by Ventriloquy, or casting her self into a feigned Trance lay groveling upon the earth with her face downwards, and so changing her voice did mutter and murmur, and peep and chirp like a bird coming forth of the shell, or that she spake in some hollow Cave or Vault, through some Pipe, or in a Bottle, and so amused and deceived poor timorous and despairing Saul, or had a confederate apparelled like Samuel to play his part, and that it was neither Samuels Body, Soul, nor no Ghost or Devil, but only the cunning and Imposture of the Woman alone, or assisted with a confederate”*. In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 165-166 [p. 179-180].

Samuel, nem o fantasma de Samuel, nem o Diabo teriam aparecido a Saul. Seria tudo impostura¹³⁸: o corpo de Samuel já estaria decomposto e seria necessário um poder onipotente para erguê-lo dos mortos; os espíritos abençoados estariam junto de Deus depois da morte; e os demônios, atados à vontade divina, não podendo manifestar-se a bel prazer.

Casos recentes também comprovariam a farsa da bruxaria. Dentre os relatos, Webster conta a história de Elizabeth Barton, mencionada anteriormente por Scot. Ela teria protagonizado uma farsa envolvendo monges, padres e estudiosos para impugnar o divórcio de Henrique VIII. Tal qual oráculo, declarava *“que se o rei desse prosseguimento ao seu divórcio e ao segundo casamento não deveria reinar sobre seu reino nem por um mês, nem descansar na graça de Deus por uma hora sequer”*, mas, dada a ameaça que representava, foi descoberta a verdade e *“ela e sete de seus seguidores foram executados por traição em Tyburn e outros seis foram multados e presos”*¹³⁹. Webster apresentava também seu testemunho ocular. Quando ministro em Kildwick, por volta de 1634, um garoto teria presenciado uma reunião de bruxas no condado vizinho e desde então ele e alguns acompanhantes dedicaram-se a revelá-las, conseguindo algum dinheiro com isso. Webster diz ter confrontado o menino sem sucesso devido à intromissão dos acompanhantes do garoto¹⁴⁰, mas, para a sorte dos acusados, o juiz do caso estava insatisfeito com as evidências e recorreu as autoridades londrinas, as quais ao separar o menino do pai extraíram a confissão de que *“ele foi ensinado e pago para ludibriar e reconhecer o que depunha contra eles [os culpados de bruxaria] e*

¹³⁸ Ibidem, p. 171-177 [p. 185-191].

¹³⁹ Ibidem, p. 272 [p. 286].

¹⁴⁰ *“And it came to pass that this said Boy was brought into the Church of Kildwick a large parish Church, where I (being then Curate there) was preaching in the afternoon, and was set upon a stall (he being but about ten or eleven years old) to look about him, which moved some little disturbance in the Congregation for a while. And after prayers I inquiring what the matter was, the people told me that it was the Boy that discovered Witches, upon which I went to the house where he was to stay all night, where I found him, and two very unlikely persons that did conduct him, and manage the business; I desired to have some discourse with the Boy in private, but that they utterly refused; then in the presence of a great many people, I took the Boy near me, and said: Good Boy tell me truly, and in earnest, did thou see and hear such strange things of the meeting of Witches, as is reported by many that thou dost relate, or did not some person teach thee to say such things of thy self? But the two men not giving the Boy leave to answer, did pluck him from me, and said he had been examined by two able Justices of the Peace, and they did never ask him such a question, to whom I replied, the persons accused had therefore the more wrong”*. In: Ibidem, p. 277 [p. 291].

*persistiu nessa perversidade aconselhado por seu pai e alguns outros*¹⁴¹. A história seria verdadeira. Assegurava ele:

ainda existem muitas pessoas vivas de suficiente reputação e integridade para declarar e atestar o mesmo e, além disso, o que eu escrevi é em sua maioria verdade, segundo o meu próprio conhecimento e tudo aquilo que ouvi mais de uma vez da própria boca dele [do pai do menino]¹⁴².

Webster considerou esse caso tão emblemático que anexou ao tratado o exame feito pelos juízes de paz como síntese da obra¹⁴³.

O segundo tipo de bruxa eram aqueles iludidos, ou seja, *under a passive delusion*, cujas confissões eram as principais evidências do pacto diabólico e da materialidade da bruxaria, embora relatassem, segundo Webster, coisas impossíveis. A partir desses testemunhos, defendia-se que as bruxas firmariam um pacto com o Diabo, que ele chuparia o sangue do corpo delas, que copularia com as mesmas e que elas poderiam se metamorfosear. Webster refutava essas proposições, mas também indicava como teria surgido tal fantasia.

Uma das causas seria o aprendizado de opiniões vulgares e irreligiosas. A falta de instrução nas coisas divinas, morais e literárias permitiria que fossem aprendidas com as mães e amas-de-leite as concepções absurdas e errôneas das pessoas comuns, *“que estão todas geralmente encantadas e enfeitiçadas pela crença em coisas estranhas relacionadas aos demônios, aparições, fadas, duendes, fantasmas, espíritos e afins*¹⁴⁴.

A limitação do conhecimento humano era certa. A natureza preservaria os seus mistérios, não sendo possível afirmar com certeza que as causas de dados fenômenos eram sobrenaturais: *“homem algum pode determinar racionalmente onde começam os agentes e as ações sobrenaturais que não saiba com certeza*

¹⁴¹ Ibidem, p. 277 [p. 291].

¹⁴² “And that this is a most certain truth, there are many persons yet living, of sufficient reputation and integrity, that can avouch and testifie the same; and besides, what I write is the most of it true, upon my own knowledge, and the whole I have had from his own mouth more than once”. In: Ibidem, p. 278 [p. 292].

¹⁴³ Ibidem, p. 347-349 [p. 361-363].

¹⁴⁴ Ibidem, p. 32 [p. 46]. Webster reafirma essa concepção em outra passagem dizendo: *“the ignorance or mistaking of these things, joyned with the notions Men have imbibed from their infancy, together with irreligious education, are the true and proper causes, that make so many ascribe that power to Devils and Witches, that they neither have, or ever had, or can ever bring into act”*. In: Ibidem, p. 270 [p. 284].

*onde terminam o poder e o funcionamento da natureza*¹⁴⁵. Mas essa precaução nem sempre teria sido respeitada. As descobertas feitas pelos membros da Royal Society evidenciariam que a ignorância sobre a causa dos fenômenos fez com que eles fossem atribuídos *“à ação de maus espíritos que foram na verdade engendrados pela natureza, e então ampliamos e fizemos avançar não pouco essa opinião grosseira e absurda do poder das bruxas*¹⁴⁶. A preocupação com as generalidades filosóficas teria comprometido o conhecimento experimental da natureza, de modo que homens dedicados às artes mecânicas, como Roger Bacon, John Dee e Cornélio Agrippa, foram considerados conjuradores¹⁴⁷ e malabaristas, contorcionistas e impostores associados aos demônios.

A educação irreligiosa resultaria não apenas do aprendizado de crenças populares, mas também dos interesses da Igreja de Roma e dos magistrados, os quais seriam os grandes beneficiados pelas histórias de bruxas. A concepção corrente da bruxaria teria sido elaborada no século XIV pela Inquisição que por meio dela matou e se apossou dos bens de milhares de pessoas. Del Rio, Bodin, Rémy, Sprenger, etc., escreveram mentiras e falsidades porque se favoreciam da caça às bruxas, acumulando espólios e disseminando as superstições dos católicos (o purgatório, o poder do sinal da cruz e da água-benta, por exemplo)¹⁴⁸. Sendo assim, combater a noção corrente de bruxaria era, para Webster, além de confrontar as opiniões de autores como Glanvill, enfrentar as crenças populares e católicas por meio da pregação da ciência moderna e da religião reformada.

A melancolia seria a outra causa desse delírio das bruxas. O argumento não era novo e a melancolia assunto antigo. A medicina clássica prescrevia que a melancolia era um desequilíbrio humoral no qual a bile negra seria produzida em

¹⁴⁵ *“And therefore those Men must needs be precipitious, and build upon a sandy foundation, that will ascribe corporeal effects unto Devils, and yet know not the extent of nature, for no Man can rationally assign a beginning for supernatural agents and actions, that does not certainly know where the power and operation of nature ends”*. In: Ibidem, p. 267 [p. 281].

¹⁴⁶ *“As is most evident in those many elucubrations, and continued discoveries of those learned and indefatigable persons that are of the Royal Society, which do plainly evince that hitherto we have been ignorant of almost all the true causes of things, and therefore through blindness have usually attributed those things to the operation of Cacodemons that were truly wrought by nature, and thereby not smally augmented and advanced this gross and absurd opinion of the power of Witches”*. In: Ibidem, p. 268 [p. 282].

¹⁴⁷ Ibidem, p. 268-269 [p. 282-283].

¹⁴⁸ Ibidem, p. 57-58 [p. 71-72].

profusão e sobrepunha os outros humores. Aristóteles, embora tenha rejeitado que essa condição fosse somente uma patologia, dizia que a bile negra quando muito fria poderia causar apoplexias, torpores, atimias, terrores e, quando muito quente, eutimia, acessos de loucura e úlceras¹⁴⁹. A melancolia era algo entre a doença e o temperamento, noutras palavras, uma condição psicossomática. Robert Burton afirmava que *“esta é uma enfermidade comum ao corpo e à alma, de tal modo que precisa tanto de cura espiritual quanto corporal”*, logo *“um teólogo sozinho pouco pode fazer contra esta mazela composta, um médico contra alguns tipos de melancolia pode muito menos, mas juntos forjam uma cura absoluta”*¹⁵⁰. Não é de se estranhar que quando Weyer trouxe a melancolia para o centro da discussão demonológica tenha associado a condição doentia das acusadas aos propósitos diabólicos. As acusadas de bruxaria seriam velhas e pobres, cuja miséria do gênero e do lugar social facilitaria a profusão da bile negra. Tais mulheres seriam deformadas, com pouco sangue, enegrecidas pela bile, devendo-se alimentá-las adequadamente para por fim à doença¹⁵¹. As confissões de pacto diabólico e outros feitos extraordinários resultariam dessa condição e não seriam dignas de crédito, afinal, dizia Weyer, homens fortes raramente viam fantasmas enquanto as mulheres e crianças eram assombradas por eles¹⁵². O Diabo estaria por detrás de tudo, fazendo prodígios e enganando os homens para causar males e espalhar superstições.

A melancolia permitiria a Webster contestar a validade dos testemunhos e explicar alguns dos fenômenos assombrosos atribuídos à bruxaria. Uma imaginação inflamada poderia moldar a matéria tal qual uma mulher grávida seria capaz de alterar o feto em decorrência de fortes emoções e desejos. Webster apresentava casos desse tipo. Em um deles, a esposa de um comerciante da Antuérpia teria visto um soldado que perdera a mão em batalha e por isso deu a luz a uma filha maneta. Webster não poderia dizer o destino do braço faltante,

¹⁴⁹ ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melancolia: o problema XXX*, 1. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998, p. 93.

¹⁵⁰ BURTON, Robert. *A anatomia da melancolia*. v.01. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 83.

¹⁵¹ WEYER, Johann. *De prestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*. APUD: LEA, Henry Charles. *Materials toward a History of Witchcraft*. London; New York: University of Pennsylvania Press, 1957, p. 526.

¹⁵² Ibidem, p. 502.

mas estava certo de que *“o braço não foi levado ou arrancado por Satã”*¹⁵³. Uma gestante poderia criar corpos estranhos dentro de si, os quais seriam expelidos posteriormente em episódios de pretensa possessão¹⁵⁴. Isso aconteceria porque, segundo van Helmont, determinadas idéias seriam seminais e criariam corpos que ficariam dentro do homem até a extração¹⁵⁵. Quando sujeitas ao delírio, as bruxas poderiam transmitir sua condição doentia através do olhar e conceber substâncias venenosas que interessariam aos demônios, os quais seriam incapazes de produzi-las por meio de algum poder generativo. A fascinação e o malefício seriam causados pela geração e transmissão de substâncias venenosas, seja por meio da condição natural, seja através de algum artifício aprendido pelas tais bruxas. A licantropia e a metamorfose não passariam de fantasias engendradas pela melancolia¹⁵⁶. Os efeitos da bruxaria *“são realizados ou por causas meramente naturais ou pela força da imaginação das bruxas e o desejo veemente de causar o mal a quem odeiam”*¹⁵⁷.

A concepção corrente de bruxaria desprestigiaria o poder de Deus. Não seria correto atribuir os fenômenos extraordinários aos demônios, pois, além da possibilidade de serem falsos ou meramente naturais, *“a honra que é devida ao Criador, Conservador e Ordenador da Natureza não deve ser atribuída aos demônios”*, de modo que *“os efeitos que pertencem à natureza devem ser atribuídos à natureza e os efeitos que os demônios produzem devem ser*

¹⁵³ WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 256-257 [p. 270-271].

¹⁵⁴ Ibidem, p. 255-256 [p. 269-270].

¹⁵⁵ Van Helmont teria dito: *“man as far forth as he is the Image of God doth forth of nothing create certain Entia rationis, or non-Entities in their beginning, and that in the proper gift of the Phantastical virtue. Which are notwithstanding something more than meerly a privative or negative being. For first of all while these conceived Idea's do at length cloath themselves in the species or shape fabricated by the Imagination, they become Entities now subsisting in the midst of that Vestment, to which by the whole they are equally in them. And thus far they are made seminal and operative Entities: of which, to wit their assumed subjects are forthwith totally directed. But this power is given to man alone”*. In: Ibidem, p. 258-259 [p. 272-273].

¹⁵⁶ Ibidem, p. 32-35 [p. 46-49]. *“So that from these examples it appeareth, that many persons, by reason of Melancholy in its several kinds, have been mentally and internally (as they thought, being depraved in their imaginations) changed into Wolves and other kind of Creatures, and have acted their parts, as though they had been really so, when the change was only in the qualities and conditions of the mind, and not otherwise”*. In: Ibidem, p. 95 [p. 109].

¹⁵⁷ Ibidem, p. 261 [p. 275].

*imputados a eles e não um confundido com o outro*¹⁵⁸. O Diabo agiria de acordo com sua natureza, ou seja, de maneira sutil, espiritual, incapaz de fazer os fenômenos imputados a ele e limitado pela vontade de Deus. Se tivessem tais poderes, nem mesmo as bruxas firmariam um acordo com eles, a não ser que estivessem completamente loucas¹⁵⁹. Webster recusava a corporeidade do pacto diabólico, no entanto, aceitava que essa sociedade seria espiritual e ao espiritual estaria restrita a ação dos demônios¹⁶⁰. Ele não negava a bruxaria e mesmo se o fizesse não deveria ser acusado de saducismo ou ateísmo porque a existência dos espíritos e de Deus não estaria assentada na bruxaria¹⁶¹. Buscava ele desfazer assim uma conexão necessária entre as bruxas e os espíritos, mas isso, para lembrar da insinuação de Camfield, era como negar os bispos sem rejeitar o rei.

4.2. Glanvill: o pacto diabólico

A bruxaria enquanto pacto diabólico demonstraria a existência das coisas espirituais, a imortalidade da alma humana e, em último, de Deus. Defender tal noção seria combater o saducismo. Glanvill dizia na dedicatória de sua obra que

¹⁵⁸ *"So that the honour that is due unto the Creator, Conserver, and Orderer of Nature ought not to be ascribed unto the Devils; for in doing this, the Witchmongers become guilty of Idolatry, and are themselves such Witches as are mentioned in the Old Testament, who by their lying Divinations led the people after them to follow Idols; therefore the effects that belong unto Nature, are to be attributed to Nature, and the effects that Devils produce, are to be ascribed unto them, and not one confounded with another"*. In: Ibidem, p. 18 [p. 32].

¹⁵⁹ Ibidem, p. 75-80 [p. 89-94].

¹⁶⁰ *"[...] we acknowledge an internal, mental, and spiritual League or Covenant betwixt the Devil and all wicked persons, such as are Thieves, Robbers, Murtherers, Impostors, and the like, whereby the temptations, suggestions, and allurements of Satan, spiritually darted, and cast into the mind, the persons so wrought upon, and prevailed withal, do assent and consent unto the motions and counsels of the evil Spirit, and so do make a League and Covenant with the said evil Spirit [...]. We acknowledge that this spiritual League in some respects and in some persons may be, and is an explicit League, that is, the persons that enter into it, are or may be conscious of it, and know it to be so. [...] And it is manifest, that in this League, and in no other, were all the Priests that belonged to the Oracles, who knew well enough that the Idols or false Gods they worshipped, did give no answers at all [...]. There are others that are under this spiritual League, though implicitly, as are all those that we have granted to be passively deluded Witches"*. In: Ibidem, p. 73-74 [p. 87-88].

¹⁶¹ *"So that even the denying of the Existence of Angels and Spirits, doth not infer the denying of a God; much less doth the denying the Existence of a Witch, infer the denial of the Being of Angels and Spirits; and therefore the charge of Atheism and Sadducism is false, injurious, and scandalous"*. In: Ibidem, p. 38-39 [p. 52-53].

acreditava ser seu dever zelar pelos fundamentos em que foi estabelecida a esperança num outro mundo. Apesar de existirem evidências suficientes para comprovar a vida após a morte, os argumentos filosóficos a respeito dos atributos de Deus, da providência divina e da natureza dos espíritos seriam sutis e profundos demais e acabariam confundindo os intelectos menos argutos, mas não menos orgulhosos, de modo que a melhor maneira para convencer essas pessoas seria apresentar evidências próximas dos sentidos¹⁶². Glanvill estava certo de que a descrença e o ateísmo avançavam¹⁶³ contestando a distinção entre corpo e alma, a existência dos espíritos e a imortalidade da alma, colocando, assim, em xeque a religião: *“se nós perdermos esses artigos, toda a religião será reduzida a nada”*¹⁶⁴.

Glanvill sustentava o entendimento corrente da bruxaria:

Acredito que eu tenha descrito a bruxa ou a bruxaria em minhas considerações suficientemente para ser entendido, segundo a concepção que eu e, creio que, a maioria dos homens tem, que uma bruxa é aquela que pode ou apenas aparenta fazer coisas incomuns, além do alcance da arte e da natureza ordinária, através da associação com espíritos malignos¹⁶⁵.

¹⁶² *“For this reason, among some others, I appear thus much concerned for the justification of the belief of Witches, it suggesting palpable and current evidence of our Immortality”*. In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 57-58 [p. 56-57].

¹⁶³ More constatava o mesmo e concordava com a opção de Glanvill por abordar um assunto mais palpável para demonstrar os artigos da religião. Numa carta a Glanvill, More conta que tinha por vizinho um juiz e matemático que era tão inclinado para os sentidos que rejeitava qualquer coisa que não fosse concreta, dizendo *“ens is nothing till Sense sind it out: Sense ends in nothing, so nought goes about”*. More teria conversado com ele acerca da imortalidade da alma e dos espíritos, mas nada a não ser a experiência palpável poderia convencê-lo. O homem teria tal afeição à experimentação que *“he had used all the Magical Ceremonies of Conjuraton he could to raise the Devil or a Spirit, and had a most earnest desire to meet with one, but never could do it”*. Mas, numa ocasião, enquanto o criado tirava suas botas, o homem sentiu o bater de algo nas suas costas, porém não encontrou coisa alguma. Como nenhum de seus argumentos era capaz de dissuadir o vizinho, More disse a ele: *“do you remember the clap on your Back when your Servant was pulling off your Boots in the Hall? Assure your self, said I, Father L. that Goblin will be the first that will bid you welcome into the other World. Upon that his Countenance changed most sensibly, and he was more confounded with this rubbing up his memory, than with all the Rational or Philosophical Argumentations that I could produce”*. In: Ibidem, p. 23-25 [p. 22-24].

¹⁶⁴ *“There is no one, that is not very much a stranger to the World but knows how Atheism and Infidelity have advanced in our days, and how openly they now dare to shew themselves in Asserting and Disputing their vile Cause. Particularly the distinction of the Soul from the Body, the Being of Spirits, and a Future Life are Assertions extremaly despised and opposed by the Men of this sort, and if we lose those Articles, all Religion comes to nothing”*. In: Ibidem, p. 267 [p. 259].

¹⁶⁵ *“I think I have described a Witch or Witchcraft in my Considerations, sufficiently to be understood, and the Conception which I, and, I think, most Men have is, That a Witch is one, who*

Aceitava a existência de diversos significados para bruxaria em diferentes idiomas e épocas. Todavia, segundo Glanvill, Webster (e outros, Ady, Wagstaffe, Scot) usava de má-fé para fazer com que o termo significasse apenas enganação, envenenamento, etc.. O uso corrente, e não a trajetória etimológica, definiria o sentido de uma palavra¹⁶⁶. More tratou desse assunto de maneira mais extensa no post-scriptum de uma carta para Glanvill, escrita em 1678 e publicada no *Saducismus triumphatus*. Nela confrontava ele apenas aquilo que considerava a melhor parte do tratado de Webster, dado que a obra conteria tantos absurdos que exigiria tempo e paciência em demasia para refutá-la por inteiro¹⁶⁷. More reconhecia que os termos *wizard* e *witch* indicavam uma pessoa astuta, já que proviriam do radical *wit*, mas esse sentido mais abrangente não estaria em conflito com o significado específico e atual da bruxaria. A bruxaria seria conhecida por muitos nomes que apesar de indicarem práticas diferentes eram igualmente condenadas pela lei mosaica por se tratarem de transações entre homens e maus espíritos¹⁶⁸.

O *Saducismus triumphatus* estava organizado em duas etapas: na primeira, refutaria as objeções mais conhecidas feitas pelos descrentes, estabelecendo assim a bruxaria como uma possibilidade; na segunda, apresentaria histórias que comprovariam a bruxaria e a atuação dos espíritos como fato. Tais evidências eram episódios bíblicos e casos recentes envolvendo bruxas e aparições¹⁶⁹.

can do or seems to do strange things, beyond the known Power of Art and ordinary Nature, by virtue of a Confederacy with Evil Spirits". In: Ibidem, p. 269 [p. 261].

¹⁶⁶ "Words signifie as they are used, and in common use, Witch and Witchcraft, do indeed imply these, but they imply more, viz. Deluding, Cheating and Hurting by the Power of an Evil Spirit in Covenant with a wicked Man or Woman: This is our Notion of a Witch". In: Ibidem, p. 271-272 [p. 263-264].

¹⁶⁷ Ibidem, p. 28 [p. 27].

¹⁶⁸ Ibidem, p. 29-41 [p. 28-40]. Sintetiza More: "it was sufficient for Moses to name those ill sounding terms in general, which imply a Witch according to that general notion I have above delivered; which if it be prohibited, namely the having any thing to do with evil Spirits, their being suckt by them, or their having any lustful or venereous transactions with them, is much more prohibited". In: Ibidem, p. 39 [p. 38].

¹⁶⁹ "And in order to the proof that there have been, and are, unlawful Confederacies with evil Spirits, by virtue of which the hellish accomplices perform things above their natural powers: I must premise, that this being matter of fact, is only capable of the evidence of authority and sense; and by both these the being of Witches and diabolical Contracts is most abundantly confirm'd. All Histories are full of the exploits of those Instruments of darkness; and the testimony of all ages, not only of the rude and barbarous, but of the most civiliz'd and polish'd World, brings tidings of their strange performances". In: Ibidem, p. 67 [p. 65].

Dentre seus postulados, os quais deveriam ser aceitos em troca das concessões que fazia aos críticos, Glanvill dizia “*que um fato pode apenas ser provado pelo sentido imediato ou o testemunho de outros, divino ou humano*”¹⁷⁰.

Glanvill estava seguro da excepcionalidade de sua época. Muitas coisas foram descobertas e outras poderiam ser trazidas à luz por esforços conjuntos em busca do entendimento da natureza e do aprimoramento da vida humana. Apesar das descobertas e das novas filosofias terem abalado idéias, teorias e métodos seculares, Glanvill achava admirável que diante de tantas maravilhas houvesse descrença com relação à bruxaria e às aparições¹⁷¹. Talvez o Diabo cultivasse a descrença, pois negaria a atuação dele no mundo. Essa possibilidade engrandecia a iniciativa de Glanvill e, conseqüentemente, numa época em que o pensamento se construía por oposição, lançaria suspeitas sobre as intenções de Webster, Wagstaffe, Ady, Scot, Weyer, etc..

Dentre as objeções à bruxaria como pacto diabólico destacam-se duas: as ações das bruxas seriam impossíveis e a bruxaria seria farsa e melancolia.

O vôo das bruxas até lugares ermos, a capacidade de se transformar em certas criaturas, a dor sentida no corpo quando metamorfoseadas, a convocação de tempestades e a ligação com espíritos familiares seriam “*ações inconsistentes com a natureza dos espíritos e acima dos poderes desses agentes pobres e miseráveis*”, de modo que “*todo o mistério da bruxaria não passa de uma ilusão de uma imaginação enlouquecida*”¹⁷². Glanvill defende a validade dos testemunhos, afirmando que, ao contrário da ficção, eles não buscariam verossimilhança e, além

¹⁷⁰ Ibidem, p. 273 [p. 265].

¹⁷¹ “*In an Age of Wonders, not only of Nature, (which is a constant Prodigy) but of Men and Manners; it would be to me matter of astonishment, that Men, otherwise witty and ingenious are fallen into the conceit that there is no such thing as a Witch or Apparition, but that these are the creatures of Melancholy and Superstition, foster'd by ignorance and design; which comparing the confidence of their disbelief with the evidence of the things denied, and the weakness of their grounds, would almost suggest that themselves are an Argument of what they deny; and that so confident an opinion could not be held upon such inducements, but by some kind of Witchcraft and Fascination in the Fancy*”. In: Ibidem, p. 65-66 [p. 63-64].

¹⁷² “*These are presumed to be actions inconsistent with the nature of Spirits, and above the powers of those poor and miserable Agents. And therefore the Objection supposeth them performed only by the Fancy; and that the whole mystery of Witchcraft is but an illusion of crasie imagination*”. In: Ibidem, p. 71 [p. 69].

disso, indagando o porquê da imaginação produzir os mesmos relatos em diversos lugares e épocas¹⁷³. Seria preciso ter em mente que:

os feitos estranhos atribuídos às bruxas, e presumidos impossíveis, não são causados pelos poderes delas, mas pela ação daqueles aliados nefastos que elas empregam. Afirmar que tais espíritos malignos não podem realizar aquilo que consideramos impossível é restringir com ousadia os poderes de criaturas cuja natureza e faculdades não conhecemos e mensurar o mundo dos espíritos por meio de regras estreitas de nossa impotência¹⁷⁴.

As bruxas não teriam capacidades estranhas aos homens, mas receberiam dos demônios instrução e poder para realizar coisas extraordinárias. Como pouco se sabia sobre tais criaturas, não seria possível dizer com certeza o que seriam ou não capazes de fazer. Um dos postulados de Glanvill estabelecia que *“estamos na escuridão quanto à natureza e as espécies de espíritos e à condição específica do outro mundo”*¹⁷⁵. A impossibilidade de determinar as causas de determinados fenômenos indicaria apenas *“a fragilidade e a imperfeição do nosso conhecimento e apreensões, não a impossibilidade dessas proezas”*¹⁷⁶. Nessas condições, o homem deveria se contentar em constatar a ocorrência dos fenômenos ao invés de rejeitá-los *a priori* como impossíveis, já que afirmar tal coisa pressuporia conhecer o funcionamento da natureza¹⁷⁷:

visto que tratando de fenômenos naturais podemos apenas indicar as causas prováveis, expondo como as coisas podem ser, não presumindo

¹⁷³ Ibidem, p. 71-72 [p. 69-70].

¹⁷⁴ *“But again the strange Actions related of Witches, and presumed impossible, are not ascribed to their own powers; but to the Agency of those wicked Confederates they employ. And to affirm, that those evil spirits cannot do that which we conceit impossible, is boldly to stint the powers of Creatures, whose natures and faculties we know not; and to measure the world of Spirits by the narrow rules of our own impotent beings”*. In: Ibidem, p. 72 [p. 70].

¹⁷⁵ *“[...] we are much in the dark, as to the Nature and Kinds of Spirits, and the particular condition of the other World. The Angels, Devils, and Souls happiness and misery we know, but what kinds are under these generals, and what actions, circumstances and ways of Life under those States we little understand”*. In: Ibidem, p. 274 [p. 266].

¹⁷⁶ *“So that the utmost that any mans reason in the world can amount to in this particular, is only this, That he cannot conceive how such things can be performed; which only argues the weakness and imperfection of our knowledge and apprehensions, not the impossibility of those performances”*. In: Ibidem, p. 72 [p. 70].

¹⁷⁷ *“Briefly then, matters of fact well proved ought not to be denied, because we cannot conceive how they can be performed. Nor is it a reasonable method of inference, first to presume the thing impossible, and thence to conclude, that the fact cannot be proved. On the contrary, we should judge of the action by the evidence, and not the evidence by the measures of our fancies about the action”*. In: Ibidem, p. 69 [p. 71].

como elas são. E com relação aos pormenores sob nosso estudo talvez possamos descrever como é possível, e não improvável, que essas coisas (embora divirjam de alguma maneira do curso ordinário da Natureza) possam ser realizadas¹⁷⁸.

Sendo assim, ao tratar dos poderes atribuídos às bruxas, Glanvill não os explica, apenas lança hipóteses, contentando-se, como bom adepto da filosofia baconiana, em estabelecê-los como fatos que poderão constituir uma história natural. Outro de seus postulados dizia *“que o que é suficiente e indubitavelmente provado não deve ser negado porque não sabemos como acontece, isto é, porque existem dificuldades em concebê-lo”*¹⁷⁹.

O vôo consistiria na separação do espírito em relação ao corpo sem causar a morte, o que levava Glanvill a supor que os ungüentos das bruxas serviriam para preservar a matéria incólume na ausência do espírito¹⁸⁰. A metamorfose resultaria do poder da imaginação sobre a matéria, capaz de criar e de alterá-la tal qual uma gestante modificaria o corpo do feto, mas poderia tratar-se de alguma ilusão plantada por demônios¹⁸¹. A dor poderia ser transmitida de um corpo para o outro da mesma maneira que uma doença tomaria a imaginação ou seria passada da mãe para o bebê. A convocação de tempestades seria obra dos demônios, mas que, dada sua natureza enganadora, apreciariam ludibriar as bruxas para que realizassem cerimônias extravagantes e acreditassem ter algum poder¹⁸². Sobre a relação com os familiares, Glanvill supunha

que o familiar não apenas chupa o sangue da bruxa, mas ao fazer isso introduz nela uma espécie de fermento venenoso, o qual dá à imaginação

¹⁷⁸ “For in resolving natural Phænomena, we can only assign the probable causes, shewing how things may be, not presuming how they are. And in the particulars under our Examen, we may give an account how 'tis possible, and not unlikely, that such things (though somewhat varying from the common road of Nature) may be acted”. In: Ibidem, p. 73 [p. 71].

¹⁷⁹ “[...] that which is sufficiently and undeniably proved, ought not to be denied, because we know not how it can be, that is, because there are difficulties in the conceiving of it”. In: Ibidem, p. 274 [p. 266].

¹⁸⁰ Ibidem, p. 73-74 [p. 71-72].

¹⁸¹ “The Transformations of Witches into the shapes of other Animals, upon the same supposal is very conceivable, since then 'tis easie enough to imagine, that the power of imagination may form those passive and pliable vehicles into those shapes, with more ease than the fancy of the Mother can the stubborn matter of the Fetus in the Womb, as we see it frequently doth in the instances that occur of Signatures and monstrous Singularities; and perhaps sometimes the confederate Spirit puts tricks upon the senses of the Spectators, and those shapes are only illusions”. In: Ibidem, p. 74 [p. 72].

¹⁸² Ibidem, p. 75 [p. 73].

e ao espírito dela uma qualidade mágica com a qual se tornam prejudicialmente influentes; a palavra venefica indica algo do tipo. [...] é fácil conceber que o espírito maligno, tendo insuflado um tipo de vapor venenoso no corpo da bruxa, pode contaminar o sangue e o espírito dela com alguma qualidade nociva, por meio da qual a imaginação infectada, estimulada pela melancolia e por essa causa pior ainda, pode fazer muito mal aos corpos que são afetados por tais influências. E é muito provável que esse fermento direcione a imaginação da feiticeira para causar o mencionado [termo em grego], ou a separação entre a alma e o corpo, e talvez possa manter o corpo apto para a reentrada da alma, assim como pode facilitar a transformação, a qual, é possível, não poderia ser realizada por uma imaginação em estado normal e sem assistência¹⁸³.

Glanvill não negava a melancolia das bruxas. Também sugeria que uma imaginação inflamada permitiria as bruxas fazer coisas assombrosas. Entretanto, enquanto para Webster isso corroboraria o caráter ilusório da bruxaria, para Glanvill tratava-se da expressão material dos demônios que se aproveitariam da natureza humana. Essa era a maneira de Glanvill conciliar o argumento médico com a realidade da bruxaria e também de advogar um determinado entendimento da matéria e do espírito.

Ainda que reconhecesse que a credulidade sujeitaria a maioria das pessoas à enganação e que a melancolia seria bastante persuasiva¹⁸⁴, Glanvill rejeitava que a impostura e a doença fossem as causas da bruxaria como um todo.

¹⁸³ “[...] *That the Familiar doth not only suck the Witch, but in the action infuseth some poysonous ferment into her, which gives her Imaginations and Spirits a magical tincture, whereby they become mischievously influential; and the word venefica intimates some such matter. [...] 'tis plain to conceive that the evil spirit having breath'd some vile vapour into the body of the Witch, it may taint her blood and spirits with a noxious quality, by which her infected imagination, heightned by melancholy and this worse cause, may do much hurt upon bodies that are impressible by such influences. And 'tis very likely that this ferment disposeth the imagination of the Sorceress to cause the mentioned [Greek omitted], or separation of the Soul from the Body, and may perhaps keep the Body in fit temper for its re-entry; as also it may facilitate transformation, which, it may be, could not be effected by ordinary and unassisted imagination*”. In: *Ibidem*, p. 75-76 [p. 73-74].

¹⁸⁴ Dentre as concessões feitas aos críticos da bruxaria, diz ele: “*Thirdly, I allow that the great Body of Mankind is very credulous, and in this matter so, that they do believe vain impossible things in relation to it. That carnal Copulation with the Devil, and real Transmutation of Men and Women into other Creatures are such. That people are apt to impute the extraordinaries of Art, or Nature to Witchcraft, and that their Credulity is often abused by subtle and designing Knaves through these. That there are Ten thousand silly lying Stories of Witchcraft and Apparitions among the vulgar. That infinite such have been occasioned by Cheats and Popish Superstitions, and many invented and contrived by the Knavery of Popish Priests. Fourthly, I grant that Melancholy and Imagination have very great force, and can beget strange perswasions. And that many Stories of Witchcraft and Apparitions have been but Melancholy fancies*”. In: *Ibidem*, p. 272 [p. 264].

A impostura não implicaria a inexistência da bruxaria e afins. Dever-se-ia tomar a impostura como incentivo para investigações mais diligentes ao invés de recusar a bruxaria a partir de algumas farsas, pois

concluir, porque as fantasias de uma velha enganaram ela própria, ou alguns comparsas desonestos ludibriaram os ignorantes e os temerosos, que, por isso, todos os tribunais tenham sido enganados milhares de vezes em julgamentos sobre questões de fato e numerosas pessoas de sobriedade tenham mentido sobre coisas cujo perjúrio não traria vantagem a elas, eu digo, inferências como essas são tão vazias de razão quanto o são de caridade e de boas maneiras¹⁸⁵.

Os demônios poderiam usar da impostura para esconderem sua atuação. A predominância de confissões e testemunhos de mulheres velhas e crianças em casos de bruxaria seria sugestiva. A credulidade preveniria que essas pessoas percebessem os artifícios dos demônios e seus agentes. Além disso, os demônios poderiam se aproveitar da imaginação humana, alimentando-na até que ela se impusesse sobre os mais fracos e ignorantes, pois *“sem dúvida uma fantasia estimulada e obstinada tem uma grande influência sobre os espíritos mais impressionáveis”*. Glanvill dizia *“estou muito disposto a acreditar que existam tantos contatos e ligações entre nossos espíritos quanto entre agentes materiais”*¹⁸⁶, de modo que

as influências de um espírito possuído por uma imaginação ativa e desmedida podem ser malignas e fatais onde não seja oferecida resistência, especialmente quando acompanhadas por aqueles vapores venenosos que o espírito maligno insufla dentro da feiticeira, os quais são expelidos, usados por uma fantasia intensa e aprontados pela melancolia e o desgosto¹⁸⁷.

¹⁸⁵ “But, to conclude, because that an old Woman's fancy abused her, or some knavish fellows put tricks upon the ignorant and timorous, that therefore whole Assises have been a thousand times deceived in judgments upon matters of fact, and numbers of sober persons have been forsworn in things wherein perjury could not advantage them; I say, such inferences are as void of reason, as they are of charity and good manners”. In: Ibidem, p. 87 [p. 85].

¹⁸⁶ “Besides 'tis likely a strong imagination, that cannot be weakn'd or disturb'd by a busie and subtile ratiocination, is a necessary requisite to those wicked performances; and without doubt an heightned and obstinate fancy hath a great influence upon impressible spirits; yea, and as I have conjectur'd before, on the more passive and susceptible bodies. And I am very apt to believe, that there are as real communications and intercourses between our Spirits, as there are between material Agents”. In: Ibidem, p. 85 [p. 83].

¹⁸⁷ “Which thing supposed, the influences of a Spirit possessed of an active and enormous imagination, may be malign and fatal where they cannot be resisted; especially when they are accompanied by those poysonous reaks that the evil spirit breaths into the Sorceress, which likely

Os demônios inflariam a imaginação por meio de superstições e tolices. Não seria à toa que ignorantes e melancólicos estivessem ligados ao Diabo.

A melancolia por si só não realizaria prodígios ou produziria as evidências encontradas em casos de bruxaria, como, por exemplo, os pregos e agulhas expelidos pelos possessos. Atribuir a bruxaria ao delírio depreciaria a qualidade do testemunho humano,

pois não apenas as pessoas melancólicas e fantasiosas, mas também aquelas graves e sóbrias, cujo discernimento não temos motivo para suspeitar que esteja estragado pela imaginação, fizeram relatos dessa natureza a partir de seus próprios conhecimentos e experiências¹⁸⁸.

Glanvill esperava que seus leitores aceitassem que *“os nossos sentidos as vezes percebem a verdade e a humanidade não tem apenas mentirosos, vigaristas e patifes”*¹⁸⁹.

Seria possível provar a realidade da bruxaria e suas implicações recorrendo a testemunhos confiáveis. Glanvill e More contrapuseram-se à opinião de Webster e Scot acerca dos magos do faraó e da bruxa de Endor e apresentaram diversos relatos de bruxaria e aparições. Na edição de 1688 do *Saducismus triumphatus* constam vinte e oito relatos reunidos por Glanvill, seis acrescentados por More e a tradução de Anthony Horneck de alguns casos de bruxaria na Suécia entre 1669 e 1670 e também em 1678. Respondidas as objeções dos saduceus, estabelecida a possibilidade da bruxaria e afins, era preciso torná-la um fato.

Glanvill provava pelas escrituras *“que os espíritos mantiveram transações sensíveis com os homens e que alguns fizeram alianças tais com os espíritos que os permitiram realizar maravilhas”*¹⁹⁰. Existiriam aparições de anjos, demônios e

are shot out, and applied by a fancy heightened and prepared by melancholy and discontent”. In: Ibidem, p. 85 [p. 83].

¹⁸⁸ *“For not only the melancholick and the fanciful, but the grave and the sober, whose judgments we have no reason to suspect to be tainted by their imaginations, have from their own knowledge and experience made reports of this nature”*. In: Ibidem, p. 84 [p. 82].

¹⁸⁹ *“[...] That some Humane Testimonies are credible and certain, viz. They may be so circumstantiated as to leave no reason of doubt. For our Senses sometimes report truth, and all Mankind are not Lyars, Cheats, and Knaves, at least they are not Lyars, when they have no Interest to be so”*. In: Ibidem, p. 274 [p. 266].

¹⁹⁰ *“The Proof I intend shall be of these two things, viz. That Spirits have sensibly transacted with Men, and that some have been in such Leagues with them, as to be enabled thereby to do*

possessos em número suficiente no texto bíblico para corroborar essas transações entre homens e criaturas espirituais. Tratava-se novamente dos magos do faraó e da bruxa de Endor e Glanvill, assim como Webster, aconselhava os seus leitores dizendo que o texto bíblico teria geralmente um sentido claro e literal¹⁹¹.

A respeito dos magos do faraó, Glanvill dizia que se as escrituras afirmam que esses homens teriam transformado seus cajados em serpentes, quando na verdade teriam feito um truque, então o relato bíblico careceria de confiabilidade; além disso, se os magos do faraó enganaram a todos por meio de truques tal suspeita poderia recair também sobre Moisés e Arão¹⁹². Seria mais simples aceitar que os magos do faraó fizeram aquilo que o texto diz terem feito. Os magos do faraó não eram meros impostores¹⁹³. Glanvill fazia algumas suposições, optando por explicações mais simples, mas não descartando outras possibilidades. Acreditava que magos e demônios firmaram um pacto explícito, mas não seria impossível que estivessem associados implicitamente, como disse Webster. Apesar da possibilidade dos prodígios terem sido ilusórios, Glanvill imaginava que os feitos foram reais e suspeitava que os demônios substituíram os cajados pelas serpentes em um átimo¹⁹⁴. Glanvill atribuía aos demônios os subterfúgios que Webster imputava aos magos. Nenhum dos dois poderia aceitar uma explicação ainda mais simples: os cajados dos magos do faraó foram transformados em serpentes. Fazê-lo significaria aproximar em demasia os prodígios dos milagres e a religião reformada da católica.

O episódio da bruxa de Endor evidenciaria a vida após a morte e o costume das bruxas de convocar espíritos¹⁹⁵. Scot dizia que uma ventríloqua ludibriou Saul fingindo conversar com Samuel enquanto ele ouvia de outro cômodo. Webster

wonders. These sensible Transactions of Spirits with Men, are evident from Apparitions and Possessions". In: Ibidem, p. 275 [p. 267].

¹⁹¹ "Thirdly, That the History of the Scripture is not all Allegory, but generally hath a plain literal and obvious meaning". In: Ibidem, p. 274 [p. 266].

¹⁹² Ibidem, p. 293 [p. 285].

¹⁹³ "There was something done that was extraordinary beyond Man's Art and Contrivance, or the effects of ordinary Nature. And therefore must have either God, or some Spirit or Dæmon". In: Ibidem, p. 294 [p. 286].

¹⁹⁴ "There is no difficulty in conceiving that Spirits might suddenly convey Serpents, with which Ægypt abounded, into the place of the Rods, which they might unperceivably snatch away after they were thrown down". In: Ibidem, p. 295 [p. 287].

¹⁹⁵ Ibidem, p. 317 [p. 309].

falava inclusive do uso de uma garrafa para enganar Saul. Para Glanvill, Scot não oferecia uma interpretação, mas uma história alternativa para o ocorrido¹⁹⁶. A existência de outro cômodo na casa da bruxa faria sentido porque Saul pergunta à mulher o que ela estaria vendo, sendo que se estivessem no mesmo lugar, o rei dos hebreus não teria porquê indagá-la¹⁹⁷. Glanvill responde dizendo que seria comum que aparições se revelassem somente aos olhos de algumas pessoas, como no julgamento de Sharp e Walker, ocorrido nos anos de 1630, quando “*a aparição surgiu no tribunal para o juiz, ou o primeiro jurado [...], mas os demais não viram nada*”¹⁹⁸. Glanvill e More supunham que a própria alma de Samuel teria aparecido diante de Saul¹⁹⁹. As almas deteriam a vida, os sentidos e o movimento e, assim como os anjos, poderiam ser utilizadas como mensageiras de Deus²⁰⁰. Também era possível que a alma de Samuel tenha vindo a Saul por seu próprio desejo²⁰¹, afinal isso era freqüente no século XVII, como comprovariam as numerosas histórias de aparições.

A natureza e os poderes dos espíritos eram incertos, mas se podia dar alguns palpites a partir de relatos confiáveis.

Os espíritos surgiriam diante dos vivos para exigir algo deles ou alertá-los de alguma coisa. Webster acreditava na existência de aparições e entre as histórias que apresentou como evidência havia a de uma moça que depois de morta aparece para um homem e conta do seu assassinato, indicando onde estaria seu corpo, a arma do crime e a identidade dos envolvidos no crime, Walker

¹⁹⁶ “And according to this way of interpreting, a Man may make what he will of all the Histories in the Bible, yea in the World”. In: Ibidem p. 298 [p. 290].

¹⁹⁷ More é bastante incisivo acerca da credibilidade dessa interpretação. Faz parte do *ethos*: “But for our new-inspired Seers, or Saints, S. Scot, S. Adie, and if you will S. Webster sworn Advocate of the Witches, who thus madly and boldly, against all sense and reason, against all antiquity, all Interpreters, and against the inspired Scripture it self, will have no Samuel in this Scene, but a cunning confederate Knave, whether the inspired Scripture, or these inblown Buffoons, puffed up with nothing but ignorance, vanity, and stupid infidelity, are to be believed, let any one judge”. In: Ibidem, p. 47-48 [p. 46-47].

¹⁹⁸ “In the Famous Story of Walker and Sharp, recited by him [Webster], p. 299, 300. which he confesseth to be of undoubted verity, he saith, it was reported, that the Apparition did appear in Court to the Judge, or Fore-man of the Jury (and I have from other hands very credible attestation that it was so) but the rest saw nothing”. In: Ibidem, p. 300 [p. 292].

¹⁹⁹ Ibidem, p. 308 [p. 300].

²⁰⁰ Ibidem, p. 312 [p. 304].

²⁰¹ Ibidem, p. 315 [p. 307].

e Sharp, os quais foram considerados culpados pelo júri e executados²⁰². More reconheceu a credibilidade da história. Ele fez menção dela numa de suas obras e em carta a Glanvill apresentou o resultado de uma investigação sobre o episódio. Um amigo de More forneceu o testemunho de dois homens que eram adultos na época do julgamento. O relato dos homens diferiria do de Webster em alguns detalhes, mas “*a concordância é tão precisa no principal que não se pode ter dúvida da veracidade da aparição*”, e com relação à hipótese de Webster de que a aparição corresponderia ao espírito astral da moça, dizia More, “*isto é apenas um conceito fantasioso de Webster e seus paracelsianos*”²⁰³. Existiriam outros tantos casos como esse. Glanvill apresenta o post-scriptum de uma carta em que é relatada a aparição do fantasma de George Villiers, pai do duque de Buckingham, a um criado chamando Parker alertando do assassinato iminente de seu filho²⁰⁴. Noutras cartas, são relatadas, entre outras, a aparição do major George Sydenham ao capitão William Dyke, ambos de Somersetshire, para contar como era o outro mundo²⁰⁵ e a de Edward Avon a Thomas Goddard, seu genro, do condado de Wilts, para sanar pendências financeiras deixadas pelo falecido²⁰⁶.

Os espíritos também auxiliariam as bruxas. As primeiras considerações de Glanvill a respeito da bruxaria foram reforçadas pelos testemunhos coletados por Robert Hunt quando juiz de paz em Somerset no começo dos anos de 1660. Tais testemunhos foram reapresentados no *Saducismus triumphatus*, dentre os quais estão os depoimentos e a confissão de Elizabeth Styles²⁰⁷. A velha Styles foi acusada de enfeitiçar a menina Elizabeth Hill, gerando convulsões, perfurando o corpo da jovem. Além disso, teria também matado Agnes Vining com duas maçãs envenenadas. A acusada confessou ter firmado um pacto com o demônio, participado de reuniões diabólicas, recorrido a um familiar chamado Robin e feito

²⁰² WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 298-300 [p. 312-314].

²⁰³ “*But that this, for sooth, must not be the Soul of Anne Walker, but her Astral Spirit, this is but a fantastick conceit of Webster and his Paracelsians, which I have sufficiently shewn the folly of in the Scholia on my Immortality of the Soul, Volum. Philos. Tom. II. p. 384*”. In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 22 [p. 21].

²⁰⁴ Ibidem, p. 410-411 [p. 402-403].

²⁰⁵ Ibidem, p. 406-409 [p. 398-401].

²⁰⁶ Ibidem, p. 399-406 [p. 391-398].

²⁰⁷ Ibidem, p. 345-358 [p. 337-350].

uso de imagens de cera e outros objetos batizados pelo Diabo para causar males diversos. Hunt assegurava que “*essa confissão de Styles foi livre e voluntária, sem qualquer tortura ou vigília*”²⁰⁸. Além desses testemunhos, são apresentados alguns outros relatos: o caso de Florence Newton, a bruxa de Youghall, na Irlanda, ocorrido por volta de 1660²⁰⁹, os episódios das bruxas escocesas de meados dos anos de 1670²¹⁰ e de 1590²¹¹ e a tradução de acontecimentos na Suécia dos anos de 1670²¹². Ainda que a bruxaria fosse a principal matéria do tratado, os relatos envolvendo bruxas não totalizam metade do número total de testemunhos apresentados como provas da bruxaria e do mundo espiritual.

Os relatos de aparições e de assombrações prevaleciam. Os espíritos, além de fazerem exigências, alertarem os vivos e auxiliarem as bruxas, dedicar-se-iam também a assombrar residências. Dentre os casos de aparições, o mais famoso foi o do demônio de Tedworth²¹³. A história era a seguinte. Depois de um senhorio, o senhor Mompesson, ter prestado auxílio ao condestável na prisão de um sujeito que vagava pela região tocando um tambor, coisas estranhas passaram a acontecer em sua casa. No começo foram apenas algumas batidas misteriosas em cima da casa, nas laterais e nas portas sem que ninguém se apresentasse, mas depois surgiram algumas aparições e ao final a mobília era chacoalhada e as crianças atormentadas. Muitos acorreram à casa, inclusive Glanvill, que descreve a experiência com precisão, indicando os dias em que se passaram determinadas coisas e as pessoas que as confirmariam. São apresentadas correspondências para comprovar a veracidade do caso e a boa fé dos envolvidos. Outros relatos foram reunidos, como, por exemplo, o de James Shering sobre uma casa em Little Burton²¹⁴, o de Andrew Paschall, *fellow* do Queen’s College de Cambridge, a respeito da residência de seu pai em Londres²¹⁵ e a transcrição de um livro de

²⁰⁸ “*This Confession of Styles was free and unforced, without any torturing or watching, drawn from her by a gentle Examination, meeting with the Convictions of a guilty Conscience*”. In: *Ibidem*, p. 355 [p. 347].

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 372-387 [p. 364-379].

²¹⁰ *Ibidem*, p. 463-469 [p. 455-461].

²¹¹ *Ibidem*, p. 469-476 [p. 461-468].

²¹² *Ibidem*, p. 562-597 [p. 552-585].

²¹³ *Ibidem*, p. 321-339 [p. 313-331].

²¹⁴ *Ibidem*, p. 438-444 [p. 430-436].

²¹⁵ *Ibidem*, p. 444-450 [p. 436-442].

história natural sobre os acontecimentos estranhos em Woodstock²¹⁶. Esses casos revelam o interesse dos letrados em episódios incomuns e a comunicação intensa entre eles.

5. Bruxaria, espírito e matéria

A discordância entre Webster e Glanvill a respeito da natureza da bruxaria desdobrava-se em concepções acerca dos poderes e da atuação dos demônios que por si só eram levemente distintas, mas significativas à luz das controvérsias filosóficas do século XVII sobre a matéria e a constituição do mundo.

5.1. A natureza e os poderes dos demônios

Fundamentalmente a existência e a atuação dos anjos e dos demônios eram aceitas por Glanvill e Webster. Dada a grande quantidade de menções a essas criaturas no texto sagrado, dizer o contrário significaria provavelmente ser acusado de questionar a validade da revelação, ser chamado de materialista, saduceu, deísta ou ateu. No entanto, Webster e Glanvill, apesar de aceitarem a existência e atuação dos seres espirituais, discordavam das implicações disso.

Glanvill estabelecia uma conexão necessária entre a bruxaria, os espíritos e Deus. A bruxaria seria definida pelo pacto diabólico que comprovaria a existência dos espíritos e, conseqüentemente, de Deus. Negá-la significaria rejeitar os seus elementos subseqüentes. O saduceu moderno rejeitaria as bruxas, pois não teria coragem para atacar abertamente a existência dos espíritos e de Deus. Era uma lógica simples, inspirada no raciocínio de Jaime I: *no spirit, no God*, ou seja, sem espírito, sem Deus. Webster precisava desfazer essa conexão necessária para sustentar suas concepções e torná-las convincentes. Para ele, nem a negação da bruxaria, nem a dos seres espirituais implicaria rejeitar a Deus. Deus seria o termo antecedente a todos eles e sua existência não dependeria dos seres criados, de modo que

²¹⁶ Ibidem, p. 479-486 [p. 470-477].

negar a existência dos espíritos não implica negar a existência de Deus, porque na ordem de duração havia Deus quando não existiam espíritos, pois eles não são imortais antes de existir [a parte ante]. Então, do mesmo modo, negar a existência das bruxas não implica negar a existência dos espíritos, pois na ordem de duração os espíritos existem antes das bruxas²¹⁷.

Desfazer essa conexão necessária permitia a Webster rejeitar a realidade do pacto diabólico e sustentar uma noção mais restrita da natureza e dos poderes dos demônios do que aquela apresentada por Glanvill e More.

Para Glanvill, além dos numerosos testemunhos que provariam a existência e a atuação dos seres espirituais, as descobertas, as invenções e as novas teorias sobre o funcionamento do mundo teriam tornado ainda mais plausível a existência dessas criaturas,

uma vez que constatamos que não existe coisa alguma tão desprezível e vil no mundo no qual vivemos em que não tenha criaturas vivas que se nutram dela: a terra, a água, o ar, os corpos dos animais, a carne, a pele, as entranhas, as folhas, as raízes, o caule dos vegetais e todas as espécies de minérios nos subterrâneos. Tudo isso, digo eu, tem seus próprios habitantes. Suponho que essa regra seja válida para todos os tipos de corpos do mundo e que esses têm seus animais próprios e a certeza disso, acredito eu, será evidenciada pelo aprimoramento das observações microscópicas. A partir disso, infiro que uma vez que esta minúscula região é tão densamente povoada em cada um de seus átomos, é débil pensar que todos os vastos espaços superiores e os vazios subterrâneos são desertos e inabitados. E se ambos os continentes do universo, superior e inferior, têm também seus moradores, é extremamente improvável, argumentando a partir dessa mesma analogia, que eles são todos de natureza meramente sensível, mas não que alguns são ao menos pertencentes a ordens racionais e intelectuais²¹⁸.

²¹⁷ "The denying of the Existence of Spirits, doth not infer the denying of the Being of a God, because in the priority of duration God was when Spirits were not, for they are not immortal à parte anté. So likewise the denying of the Existence of Witches, doth not infer the denial of the Being of Spirits, for in the priority of duration Spirits were existent before Witches". In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 39 [p. 53].

²¹⁸ "And that all the upper Stories of the Vniverse are furnished with Inhabitants, 'tis infinitely reasonable to conclude, from the analogy of Nature: since we see there is nothing so contemptible and vile in the World we reside in, but hath its living Creatures that dwell upon it; the Earth, the Water, the inferiour Air, the bodies of Animals, the flesh, the skin, the entrails; the leaves, the roots, the stalks of Vegetables; yea, and all kind of Minerals in the subterraneous Regions. I say, all these have their proper Inhabitants; yea, I suppose this rule may hold in all distinct kinds of Bodies in the World. That they have their peculiar Animals, The certainty of which, I believe the improvement of microscopical Observations will discover. From whence I infer, That since this little Spot is so thickly peopled in every Atome of it, 'tis weakness to think that all the vast spaces above, and hollows under ground, are desert and uninhabited. And if both the superiour and lower Continents of the Vniverse have their Inhabitants also, 'tis exceedingly improbable, arguing from the same analogy,

Quando Glanvill formulou essa hipótese, em 1666, tinham sido publicadas recentemente obras que davam prosseguimento aos questionamentos e descobertas que caracterizavam a ciência seiscentista, como *The skeptical chymist*, de Robert Boyle, em 1661, *Micrographia*, de Robert Hooke, em 1665, e *Mundus subterraneus*, de Athanasius Kircher, também em 1665. 1666 foi o *annus mirabilis* de Isaac Newton, no qual ele criou o cálculo infinitesimal e fez estudos fundamentais sobre a luz e as cores. A Revolução Científica desenvolvia-se rápida e intensamente, gerando experimentos, hipóteses e alimentando controvérsias. À luz desse contexto intelectual de descobertas e incertezas, pode-se dizer que a hipótese de Glanvill torna-se plausível.

Diante de um mundo repleto de criaturas não haveria porquê duvidar da existência dos seres espirituais mencionados nas escrituras e em numerosos relatos antigos e modernos. Glanvill definia espírito como “*uma criatura inteligente do mundo invisível, ou um dos anjos malignos, chamados de demônios, ou um daemon inferior ou espírito ou uma alma penada*”²¹⁹. Para ele, e para More também, a criação estaria disposta numa cadeia de coisas que iria das mais toscas e brutas até as mais complexas e sutis, ou seja, numa Grande Cadeia dos Seres²²⁰. Essa concepção interligava as coisas criadas e as separava apenas por grau em função da materialidade, da vida e da consciência de cada uma. Sendo

that they are all of the meer sensible nature, but that they are at least some of the Rational and Intellectual Orders”. In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 70 [p. 68].

²¹⁹ “*A Spirit, viz. an Intelligent Creature of the Invisible World, whether one of the Evil Angels called Devils, or an Inferiour Dæmon or Spirit, or a wicked Soul departed; but one that is able and ready for mischief, and whether altogether Incorporeal or not, appertains not to this Question*”. In: Ibidem, p. 270 [p. 262].

²²⁰ Associando-se dois princípios da filosofia grega, o princípio da plenitude, que estabelecia que um universo criado pelo Bem conteria a maior quantidade de coisas possível, e o princípio da continuidade, que assegurava que as coisas estariam dispostas em gradação, resultava “*the conception of a plan and structure of the world which, through the Middle Ages and down to the late eighteenth century, many philosophers, most men of science, and, indeed, most educated men, were to accept without question – the conception of the universe as a ‘Great Chain of Being’, composed of an immense, or – by the strict but seldom rigorously applied logic of the principle of continuity – of an infinite, number of links ranging in hierarquical order from the meagerest kind of existents, which barely escape non-existence, through ‘every possible’ grade up to the ens perfectissimum – or, in a somewhat more orthodox version, to the highest possible kind of creature, between which and the Absolute Being the disparity was assumed to be infinite – every one of them differing from that immediately above and that immediately below it by the ‘least possible’ degree of difference*”. In: LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being: a study of the history of an idea*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1964, p. 59.

assim, o homem ocuparia uma posição intermediária na qual gozaria de uma alma imortal e de uma consciência racional que permitiriam a ele aproximar-se das coisas inteligíveis, mas estaria preso a um corpo material que o afastaria delas. Essa proximidade relativa entre o homem e os seres espirituais que estariam acima dele na hierarquia da criação dava liberdade para Glanvill fazer conjecturas a respeito da organização dos demônios e dos seus interesses, e de expressar sua concepção liberal de sociedade:

o Diabo é o nome para um corpo político no qual existem ordens e graus de espíritos muito diferentes e talvez com tanta variedade de lugares e condições quanto entre nós mesmos; portanto, não é uma única pessoa que firma todos os pactos com aquelas almas seduzidas e maltratadas, mas diversas, e aquelas da menor e mais baixa qualidade no Reino das Trevas [...], as quais, não tendo ninguém para governar ou tyrannizar dentro do círculo de sua própria natureza e governo, almejam um império altaneiro sobre nós (sendo o desejo de dominação e autoridade amplamente disseminado por toda a circunferência da natureza degenerada, especialmente entre aqueles cujo orgulho foi o pecado original), então qualquer um desses aspira conseguir vassallos para lhes prestar homenagem e empregar como escravos a serviço de seus desejos e apetites. Para satisfazer tais aspirações, é muito provável que seja garantido e permitido pela Constituição do Estado e do Governo deles que cada espírito perverso mantenha aquelas almas que conseguir apanhar nesses pactos como sua propriedade, servos particulares e criados, assim como aquelas bestas ferozes que podemos apanhar na caçada são nossas pela permissão da Lei e aqueles escravos que um homem comprou são seus bens particulares e vassallos da sua vontade. Ou aqueles demônios enganadores são como os sujeitos astuciosos que chamamos de espíritos, os quais enganam crianças com promessas falsas e encantadoras, levam-nas para as fazendas da América para serem empregadas servilmente lá em trabalhos para o lucro e proveito dos mesmos²²¹.

²²¹ “[...] *the Devil is a name for a Body Politick, in which there are very different Orders and Degrees of Spirits, and perhaps in as much variety of place and state, as among our selves; so that 'tis not one and the same person that makes all the compacts with those abused and seduced Souls, but they are divers, and those 'tis like of the meanest and basest quality in the Kingdom of darkness [...] that having none to rule or tyrannize over within the circle of their own nature and government, they affect a proud Empire over us (the desire of Dominion and Authority being largely spread through the whole circumference of degenerated nature, especially among those, whose pride was their original transgression) every one of these then desires to get him Vassals to pay him homage, and to be employ'd like Slaves in the services of his Lusts and Appetites; to gratifie which desire, 'tis like enough to be provided and allowed by the constitution of their State and Government, that every wicked Spirit shall have those Souls as his property, and particular servants and attendants, whom he can catch in such compacts; as those wild Beasts that we can take in hunting, are by the allowance of the Law our own; and those Slaves that a man hath purchas'd, are his peculiar Goods, and the Vassals of his Will. Or rather those deluding Fiends are like the seducing fellows we call Spirits, who inveigle Children by their false and flattering Promises, and carry them away to the*

Supondo a existência de diversos tipos de seres espirituais, cujos poderes e liberdades seriam desconhecidas dos homens²²², Glanvill contornava o argumento teológico de Webster, e de outros, como Scot, de que o Diabo fora acorrentado por Deus no Abismo e que por isso não poderia vagar pelo mundo firmando pactos com bruxas e causando males a bel-prazer²²³. Além disso, a concepção de uma cadeia dos seres servia para explicar, ou, como é freqüente na argumentação de Glanvill, lançar uma hipótese acerca do porquê seria tão pouco freqüente a incursão das criaturas espirituais entre os homens e porquê elas prefeririam atuar espiritualmente:

uma coisa muito difícil e dolorosa para eles é forçar seus corpos finos e tênues numa consistência visível e nos moldes necessários para interagir com as bruxas. Para fazer isso os corpos deles precisam ser comprimidos excessivamente, coisa que não pode ser desprovida de dor²²⁴.

Horneck, tradutor do relato sobre as bruxas na Suécia, dizia que seria mais simples representar o espírito *“sob a noção de um vento inteligente, ou uma ventania, formado por uma alma altamente racional”*²²⁵. A existência e atuação desse ‘vento inteligente’ estaria provada nas histórias do *Saducismus triumphatus*. Essas histórias falavam de aparições repentinas, de casas assombradas por portas batendo e janelas se fechando, móveis sendo chacoalhados e mudanças

Plantations of America, to be servilely employed there in the works of their profit and advantage”. In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 89 [p. 87].

²²² Respondendo ao por que não se viveria atormentado pelos demônios se eles fossem capazes de fazer o que a eles é atribuído, Glanvill diz que *“the Laws, Liberties, and Restraints of the Inhabitants of the other world are to us utterly unknown; and this way we can only argue our selves into confessions of our ignorance, which every man must acknowledge that is not as immodest as ignorant”*. In: Ibidem, p. 81 [p. 79].

²²³ “[...] he [o Diabo] is kept in chains of darkness to be reserved unto judgment, and by those chains he is kept, that he cannot hurt or destroy, when and where he list, but as he is sent and appointed of God, either to tempt or afflict the godly, or to punish the wicked”. In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 77 [p. 91].

²²⁴ *“Or, it may with as great probability be supposed, that 'tis a very hard and painful thing for them, to force their thin and tenuous Bodies into a visible consistence, and such shapes as are necessary for their designs in their correspondencies with Witches. For in this action their Bodies must needs be exceedingly compress'd, which cannot well be without a painful sense. And this is perhaps a reason why there are so few Apparitions, and why appearing Spirits are commonly in such haste to be gone”*. In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 91 [p. 89].

²²⁵ *“And were I to make a person of a dull understanding, apprehend the nature of a Spirit, I would represent it to him under the Notion of an Intelligent Wind, or a strong Wind, informed by a highly Rational Soul; as a Man may be called an intelligent piece of Earth”*. In: Ibidem, p. 569 [p. 559].

súbitas de cheiro e temperatura, além de doenças e dores infligidas em pessoas inocentes e a morte de animais, homens e mulheres. Glanvill, embora dispusesse de tais relatos, contentou-se em enunciar brevemente seu entendimento de espírito e de estabelecê-lo como um fato, tecendo apenas algumas hipóteses aqui e ali acerca dos poderes e dos propósitos dos demônios e aceitando a opinião consensual de que os demônios estariam restritos à manipulação da natureza. O *Saducismus triumphatus* supria essa lacuna com os textos de More, aproximando o ceticismo e o experimentalismo de um da lógica e metafísica do outro.

Webster demonstrava menos relutância em tratar da natureza e poderes dos demônios do que Glanvill. As escrituras sagradas permitiriam a ele estar certo de que os anjos, os demônios e as almas dos mortos estariam sempre sujeitos à providência divina, ou seja, agiriam apenas para enaltecer a Deus²²⁶. Assim,

e embora seja dito que o Diabo rodeia como um leão a rugir, procurando a quem devorar, ainda assim esse rodear deve ser apenas entendido (e é aceito por todos os intérpretes renomados) como a intenção má e perversa de sua vontade, segundo a qual ele está sempre pronto a procurar aqueles que possa devorar se receber a ordem ou a permissão de Deus (a ordem e a permissão neste caso sendo ambas um ato de Vontade e Providência divinas) e não de acordo com seu poder ou liberdade de agir ou realizar o que lhe agrada, quando e como deseja²²⁷.

A atuação do Diabo estaria restrita aos propósitos da providência de Deus²²⁸ e também por sua natureza sutil e enganadora. Sua capacidade de agir

²²⁶ Para Glanvill, Jesus “*gives no account of the affairs and state of the other world, but only that general one of the happiness of some, and the misery of others*”. In: *Ibidem*, p. 120 [p. 118]. A generalidade e simplicidade do texto bíblico a respeito da constituição das coisas espirituais estaria de acordo com o intuito da revelação, segundo a interpretação latitudinariana, de apresentar de maneira simples e acessível aquilo que seria necessário para a salvação e, portanto, permitiria à ciência indagar e, na medida do possível, buscar conhecer o mundo espiritual.

²²⁷ “*And though the Devil be said to walk about like a roaring lion, seeking whom he may devour, yet must that walking about be only understood (and is so taken by all sound Expositors) of the evil and wicked intention of his will, according to which he is always ready seeking whom he may devour, if he be so ordered or permitted of God (ordering and permission in this point, being but all one act of the divine Will and Providence) and not in regard of his power or liberty to act or execute what he please, and when and as he list*”. In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 77 [p. 91].

²²⁸ “*God useth the evil Angels as his instruments, and that is in these particulars. 1. God useth him generally for temptation both of the good and the bad; [...] and these temptations are internal and spiritual, for we sight not against flesh and blood, but against spiritual wickedness in high places. [...] 2. God maketh use of him for the chastisement and affliction of the godly, as is most manifest in that of Job; but this only so far as he is limited, ordered and commanded from God and no further. 3. When Satan as a tormenting or punishing instrument is used of God, he hath his commission*

seria bastante limitada e dúbia. O Diabo buscaria a corrupção dos homens e para isso firmaria com eles um acordo espiritual que os desviaria da salvação. O pacto diabólico concreto, além de impossível, seria desnecessário²²⁹.

O conhecimento e o poder dos demônios seriam bastante restritos.

Existiriam coisas desconhecidas para os anjos em geral. O conhecimento deles estaria limitado ao saber inato, à revelação e ao conhecimento resultante da observação e da experiência²³⁰. Com relação ao conhecimento inato, os anjos em geral não seriam capazes de perscrutar os pensamentos e os sentimentos dos homens, assim como não poderiam prever coisas contingentes ou geradas pelo livre-arbítrio²³¹. Além disso, os anjos caídos, devido à sua rebelião, não teriam acesso direto à vontade de Deus, apenas à culpa e ao mal. Afastados de Deus, ou seja, do Bem, os demônios estariam distantes também da Verdade,

o conhecimento que os anjos caídos tem é obscuro e confuso, o que é evidente porque estão presos em correntes na escuridão até o juízo no grande dia. Aqueles que são mantidos ou estão presos na escuridão devem necessariamente ter um conhecimento obscuro e, conseqüentemente, confuso; e também o Príncipe das Trevas, pai e autor das obras da escuridão, deve forçosamente, assim como seus filhos, ter o entendimento obscurecido²³².

Sendo assim, os demônios conheceriam de maneira confusa e obscura as coisas naturais e empregariam tal conhecimento para o mal. *“O conhecimento dos demônios seja natural ou adquirido é espúrio, errôneo, falacioso, traiçoeiro e ilusório”*²³³, sendo absurdo, portanto, atribuir a eles alguma forma de ciência, dado

given him how far only he shall act and proceed, beyond which he cannot go one hairs breadth”. In: Ibidem, p. 227-228 [p. 241-242].

²²⁹ Ibidem, p. 76 [p. 90].

²³⁰ *“We here may consider that the knowledge of Angels, is to be restrained into these three ranks; first either their innate and congenerate knowledge, or secondly their infused or revealed knowledge by God in his Son Jesus Christ, or thirdly their experimental knowledge that they gain by observation and experience”*. In: Ibidem, p. 216 [p. 230].

²³¹ Ibidem, p. 216-218 [p. 230-232].

²³² *“[...] the knowledge that the faln Angels have is dark and confused, which is plain because they are reserved in chains under darkness, unto the judgment of the great day. Now those that are kept or reserved in darkness, must of necessity have their knowledge dark, and consequently confused; and he also that is the Prince of darkness, and the Father and Author of the works of darkness, must needs like his children have his understanding darkened also”*. In: Ibidem, p. 219 [p. 233].

²³³ *“The knowledge of Devils whether natural or acquisitive is spurious, erroneous, fallacious, deceitful and delusive”*. In: Ibidem, p. 219 [p. 233].

que seriam inimigos da verdade e dedicados à enganação²³⁴. Apesar disso, os demônios saberiam das ações dos homens maus e tomariam conhecimento de coisas dispersas enquanto vagariam pelo ar²³⁵.

Seus poderes também seriam reduzidos. Segundo Webster, comentando as considerações de Girolamo Zanchi, os demônios poderiam apenas, e com grande limitação, mover, transformar e alterar a aparência dos elementos naturais, incapazes de fazer coisas que exigiriam onipotência, como criar algo, aniquilar, transubstanciar e mudar a ordem natural²³⁶. Para ele, se os demônios fossem incorpóreos não poderiam manipular objetos mundanos, se fossem corpóreos seriam incapazes de movê-los independentemente. O vôo das bruxas seria impossível, não estaria de acordo com a sabedoria e a justiça Divina²³⁷. Os demônios atuariam na natureza por meio da combinação entre ativos e passivos²³⁸, mas o poder de causar tempestades, secas e pragas seria proveniente de Deus, de modo que acreditar que o Diabo é *“enviado para realizar truques ridículos, obscenos e perversos com as bruxas, como é afirmado comumente, não se adequa em nada à Sabedoria e Justiça ou à Glória de Deus”*²³⁹. Os demônios causariam doenças, incentivando as bruxas a usar de venenos contra seus desafetos²⁴⁰, sendo eles criados em alguns casos pela imaginação, dado que os homens, segundo van Helmont, à semelhança de Deus e ao contrário dos demônios, poderiam criar algumas coisas²⁴¹. O poder diabólico de alterar a aparência dos corpos punha em questão os milagres e exigia tanto de

²³⁴ Ibidem, p. 220-221 [p. 234-235].

²³⁵ Ibidem, p. 220-221 [p. 234-235].

²³⁶ Ibidem, p. 223-224 [p. 237-238].

²³⁷ Ibidem, p. 228-229 [p. 242-243].

²³⁸ *“As for example, the Devil may cause burning, by reason that there is a combustible subject, as also a fiery and burning agent in nature, and this agent being fire, being applyed to combustible matter would produce that effect which we call cremation, or burning: But if there were no combustible matter in nature, or that there were no igneous agent, then it is plain, the Devils could produce no burning at all”*. In: Ibidem, p. 241-242 [p. 255-256].

²³⁹ *“But for Devils to be sent to play such ludicrous, filthy and wicked tricks with Witches, as is commonly affirmed, suits not at all with the Wisdom and Justice or Glory of God, neither have we any such examples in holy Writ, no further, but that Devils only are Gods Executioners or Hangmen”*. In: Ibidem, p. 230 [p. 244].

²⁴⁰ Ibidem, p. 231-233, 244-247 [p. 245-247, 258-261].

²⁴¹ Ibidem, p. 258-259 [p. 272-273].

Webster quanto de Glanvill orientações para diferenciar os atos demoníacos dos divinos.

Webster recorria à lógica para desfazer a conexão necessária entre bruxas, espíritos e Deus, restringia a ação dos demônios apresentando as escrituras, mas, feito tudo isso, restava a ele tratar dos episódios assombrosos testemunhados por muitos.

Fenômenos naturais foram confundidos com a ação dos demônios e das bruxas. Dizia-se que amuletos e encantamentos eram obras do Diabo, mas, segundo Webster, poderiam ser atribuídos à impostura, aos poderes da imaginação e também às associações entre palavras, objetos e influxos astrológicos²⁴². Além disso, criaturas incomuns teriam sido confundidas com os demônios, como os sátiros e as fadas, os quais seriam provavelmente espécies estranhas e diferentes de macacos²⁴³; os tritões e as sereias, um tipo de peixe ou foca, semelhantes ao homem, assim como existiriam animais marinhos parecidos com criaturas terrestres, como o cavalo-marinho²⁴⁴. Para comprovar isso, Webster faz menção dos testemunhos de, entre outros, Tulpius, Bartholinus e Stow, o qual afirmava, inclusive, que no século XII um parente distante de Glanvill, Bartholomew de Glanvile, teria hospedado no castelo de Oresord, em Suffolk, um peixe em forma de homem por cerca de seis meses²⁴⁵. Webster buscava, portanto, restringir a atuação espiritual, mas não negá-la, recorrendo, por um lado, à providência divina, que manteria os anjos e os demônios sob controle, e, por outro, atribuindo materialidade a uma gama maior de criaturas e fenômenos. Ao fazê-lo, assim como seus opositores, precisava tratar da constituição do corpo, do espírito e da relação entre ambos.

²⁴² Ibidem, p. 321-346 [p. 335-360].

²⁴³ Tulpius falava de um sátiro das Índias, ou, segundo os nativos, um orangotango, trazido de Angola, cuja ousadia seria tal que atacaria homens armados e se apossaria das mulheres (o que sugeriria que as pretensas bruxas poderiam copular com animais semelhantes, e não com demônios). Para mais detalhes, conferir: Ibidem, p. 282 [p. 296].

²⁴⁴ Ibidem, p. 285 [p. 299].

²⁴⁵ Ibidem, p. 287 [p. 301].

5.2. Matéria e espírito

Katherine Mauss interpretou as controvérsias da literatura demonológica a partir do posicionamento dos letrados em torno de três eixos: a permeabilidade do corpo humano, que tornava plausível a possessão, o enfeitiçamento, a fascinação, etc., por enfraquecer as fronteiras do organismo; do corpo em relação ao espírito, os quais estariam hierarquizados com o intelectual dominando o material; e, enfim, a permeabilidade entre ilusão e realidade, cuja relação estabelecia um mundo dividido entre coisas reais e aparentes igualmente perigosas e verdadeiras, alimentando o temor tanto em torno das farsas quanto da atuação concreta dos demônios. Segundo Mauss, enquanto os defensores da bruxaria enfatizariam tais tipos de permeabilidade, os céticos a esse respeito reforçariam as fronteiras entre essas coisas, fortalecendo os limites entre o espiritual e o material, a ilusão e a realidade e isolando cada indivíduo em seu corpo, fazendo da bruxa, por um lado, inofensiva e, por outro, aprisionada na sua própria doença²⁴⁶.

Apesar de atraente, acredita-se que essa teoria não é adequada à luz do que foi exposto. O mal da bruxaria transcendia o corpo humano. A condição melancólica das bruxas faria delas um perigo. Sua imaginação poderia moldar a matéria, gerar venenos e transmitir doenças, o que exigia pressupor, tanto para Webster quanto para Glanvill, que houvesse permeabilidade entre o espírito e o corpo da bruxa e também entre o corpo dela e das demais pessoas. Além disso, sendo as bruxas farsantes ou legítimas, eram igualmente perigosas, já que o Diabo agiria tanto no plano da ilusão quanto da realidade. Tais permeabilidades eram pressupostas ao se falar da fascinação, da transmissão de doenças ou dos malefícios e também ao se tratar da bruxaria em geral. Isso não era exclusividade dos defensores da realidade da bruxaria ou de seus críticos. A permeabilidade entre os corpos, entre espírito e corpo, realidade e ilusão faziam parte dos alicerces da demonologia, ou seja, eram constituintes do preternatural, cuja variada gama de fenômenos abarcados tornava plausível a interação entre causas

²⁴⁶ MAUS, Katherine E. Sorcery and subjectivity in Early Modern discourses of witchcraft. In: MAZZIO, Carla; TREVOR, Douglas (ed.). *Historicism, psychoanalysis and Early Modern culture*. New York; London: Routledge, 2000, p. 325-348.

naturais, artificiais, concretas, ilusórias, divinas, diabólicas, etc., dificultando e, ao mesmo tempo, incentivando o esforço taxonômico dos autores de demonologia. Apesar disso, concorda-se com Mauss que na polêmica examinada houve por parte de Webster um esforço para reforçar as fronteiras entre material e espiritual em oposição à iniciativa de Glanvill e, principalmente, de More de justapor ambas as coisas.

Contribuir com a empreitada de Glanvill era tanto uma maneira de ajudar o colega a tratar de um assunto em voga quanto de disseminar a sua concepção dualista de matéria e espírito. No *Saducismus triumphatus* More incluiu dois apêndices traduzidos para o inglês do seu *Enchiridion metaphysicum: The easie, true, and genuine notion and consistent explication of the nature of a spirit* e *An answer to a letter of a learned psychopirist concerning the true notion of a spirit*.

More defendia que o corpo seria “substância material, por si só destituída de toda percepção, vida e movimento”, divisível e impenetrável, e o espírito, por oposição, “uma substância imaterial dotada intrinsecamente de vida e da capacidade do movimento”, indivisível e penetrável²⁴⁷. O espírito se trataria de uma entidade, de uma substância de natureza imaterial, capaz de penetrar os corpos materiais e manter-se inteiro²⁴⁸. Segundo *An answer to a letter...*, o espírito seria “um ser uno por si e não por outro [ens unum per se & non per aliud] e tudo aquilo que não é um espírito é ente uno por outro [ens unum per aliud], algo cuja

²⁴⁷ GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, [p. 158-159]. More reapresenta a mesma definição em *An answer to a letter...*, “[...] Matter and Spirit, stand opposite one to another, specifically distinct, by their immediate, essential and inseparable Attributes, the one being really discernible and impenetrable, the other penetrable, and indiscernible [...]”. In: Ibidem, p. 196 [p. 191].

²⁴⁸ “[...] let us take notice through all the degrees of the Definitum, [...] a Spirit is Ens, or a Being, and from this very same that it is a Being that it is also One, that it is True, and that it is Good; which are the three acknowledged Properties of Ens in Metaphysics, that it exists sometime, and somewhere, and is in some sort extended, [...] the second Essential degree of a Spirit is, that it is Substance. From whence it is understood to subsist by it self, [...] the third and last Essential degree is, that it is Immaterial, according to which it immediately belongs to it, that it be a Being not only One, but one by it self, or of its own intimate nature, and not by another; that is, That, though as it is a Being it is in some sort extended, yet it is utterly Indivisible and Indiscernible into real Physical parts. And moreover, That it can penetrate the Matter, and (which the Matter cannot do) penetrate things of its own kind; [...] it is understood to have Life intrinsically in it self, and the faculty of moving; [...] insomuch that every Spirit either moves it self by it self, or the Matter, or both, or at least the Matter either mediately or immediately; or lastly, both ways. For so all things moved are moved by God, he being the Fountain of all Life and Motion”. In: Ibidem, p. 163-164 [p. 160-161].

integridade é mantida pela virtude de outra coisa”, podendo o corpo, em decorrência disso, ser separado em várias partes²⁴⁹. Os corpos materiais seriam penetrados, movidos e trazidos à vida pelos espíritos. Tinha-se uma noção simples e clara, resultante do emprego da lógica por oposição, esclarecendo a natureza do espírito a partir das características do corpo. Webster, no entanto, criticava essa valorização da simplicidade dizendo que se deveria buscar não concepções fáceis e demonstráveis, mas verdadeiras. Para ele, More fazia apenas uma suposição. Apropriando-se da acusação aos não-conformistas, sugeria Webster que o filósofo de Cambridge norteava-se mais por um *“entusiasmo especulativo e filosófico do que pela luz resplandecente de um entendimento seguro”*²⁵⁰.

A dedicação em esclarecer a natureza dos espíritos e da matéria era uma maneira de confrontar a disseminação da filosofia cartesiana e da descrença de verve materialista. More correspondeu-se com Descartes e foi um dos primeiros defensores de sua filosofia na Inglaterra, mas, diante da separação radical entre corpo e espírito, que atribuía extensão apenas ao primeiro, acabou acusando a filosofia cartesiana de contribuir para o ateísmo. Chamava ele os cartesianos de nulibistas porque afirmavam que o espírito não estaria em lugar algum, dado que não possuiria extensão²⁵¹. Esse incômodo com a relação entre corpo e espírito foi fundamental para o pensamento de More. Como sintetizou Koyré,

como é possível a uma alma puramente espiritual, isto é, uma coisa que, segundo Descartes, não tem qualquer extensão, estar unida a um corpo puramente material, ou seja, uma coisa que é feita pura e simplesmente de extensão? Não é melhor supor que a alma, embora imaterial, seja

²⁴⁹ “Thus therefore it is, that though we both agree in the *Conceptus Fundamental* of a Spirit in general, that it is substance, yet we differ in the *Conceptus Formalis*, in that you miss that part which is first and most immediate in the specification of it, which includes its Penetrability and Indiscernibility, that which makes it *Ens unum per se* and *non per aliud*, which every thing, that is not a Spirit, is, viz. *Ens unum per aliud*, a thing held together in one by virtue of something else, not immediately of its own essence becoming one, and therefore is discernible, and one part separable from another”. In: *Ibidem*, p. 197 [p. 192].

²⁵⁰ “And so he may be rather judged to be led by speculative and Philosophick Euthusiasm, than by the clear light of a sound understanding”. In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 200 [p. 214].

²⁵¹ *Ibidem*, p. 117 [p. 131].

também extensa, que tudo, até Deus, seja extenso? De outra forma, como ele pode estar presente no mundo?²⁵²

O corpo e o espírito possuiriam extensão, embora fossem opostos no que dizia respeito à penetrabilidade, divisibilidade, movimento e vida, porque tanto um quanto outro precisaria estar em algum lugar para agir. More desafiava algum eventual adversário:

quando tiver ele abstraído a si próprio de todo pensamento e de toda sensação de seu corpo, fixado sua mente apenas na idéia de uma extensão indefinida ou infinita e também entendendo-se como uma espécie de ser pensante [cogitant Being], deixe-o julgar, digo eu, se pode ele de alguma maneira evitar reconhecer que está ao mesmo tempo em um determinado lugar, a saber, dentro dessa imensa extensão, e que é rodeado por ela²⁵³.

More propunha um espaço absoluto e infinito que seria preenchido pela matéria ou pelo espírito. Opunha-se ao mecanicismo cartesiano que rejeitava o vácuo e atribuía extensão indefinida ao universo. A consciência e a percepção não existiriam em todos os espíritos²⁵⁴, mas os espíritos em geral conseguiriam agir sobre os corpos materiais por serem capazes de se contrair para penetrar a matéria²⁵⁵ e movimentá-la. Se Deus, sendo espiritual, foi criador de toda a matéria, então os espíritos possuiriam alguma virtude que permitiria a eles atrelar-se aos

²⁵² KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 110.

²⁵³ "I will only desire by the bye, that he that thinks his Mind is nowhere, would make trial of his faculty of Thinking; and when he has abstracted himself from all thought or sense of his Body, and fixed his Mind only on an Idea of an indefinite or infinite Extension, and also perceives himself to be some particular cogitant Being, let him make trial, I say, whether he can any way avoid it, but he must at the same time perceive that he is somewhere, namely, within this immense Extension, and that he is environ'd round about with it". In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 148 [p. 145].

²⁵⁴ O 'espírito da natureza', diferentemente de Deus, da alma humana e dos seres espirituais, seria uma substância incorpórea desprovida de sentido e consciência que penetraria em toda a matéria do universo e exerceria um poder plástico, funcionando como um princípio não-mecânico que garantiria a integridade dos corpos materiais, ou seja, a coesão das partículas, expressando a vontade divina. Koyré aproxima More de Newton. Essa proximidade é percebida não apenas quando More fala do 'espírito da natureza', mas também ao discorrer sobre o *descensus gravium* e enunciar um princípio imaterial que moveria a matéria. Para mais detalhes, conferir: Ibidem, p. 201-204 [p. 196-199].

²⁵⁵ "Although all Material things, considered in themselves, have three Dimensions only; yet there must be admitted in Nature a Fourth, which fitly enough, I think, may be called Essential Spissitude; Which, though it most properly appertains to those Spirits which can contract their Extension into a less Vbi; yet by an easie Analogy it may be referred also to Spirits penetrating as well the Matter as mutually one another". In: Ibidem, p. 169 [p. 166].

corpos materiais e modificá-los. More chamou esse poder de hilopatia²⁵⁶. Atribuir extensão aos espíritos era uma maneira tanto de preservar a atuação divina e diabólica no mundo material quanto propor uma hipótese que transpusesse as limitações do materialismo da mecânica e explicasse fenômenos misteriosos como a luz, a gravidade, o magnetismo e a transmutação de elementos.

Webster estava diante da mesma dificuldade com relação ao cartesianismo. No entanto, diferentemente de More, o médico inglês buscou preservar a diferença entre corpo e espírito baseada na extensão e combateu a definição de More por considerá-la uma afronta à filosofia e, principalmente, à religião.

A concepção de More não poderia ser verificada nem pelos sentidos e nem pela razão. As sensações, segundo Descartes, surgiriam do contato corpóreo e, por isso, uma substância imaterial não seria perceptível aos sentidos²⁵⁷. O próprio More reconhecia que não seria possível apreender o sentido de uma substância senão pelos seus atributos, no entanto, a penetrabilidade, que ele considerava atributo das coisas espirituais, não poderia ser comprovada, conclui Webster²⁵⁸. A penetrabilidade atribuída aos espíritos não faria sentido, pois, por um lado, não se poderia conceber que dois cubos ocupassem o mesmo espaço e, por outro, os corpos materiais, segundo van Helmont e Francis Glisson, médico inglês da época, possuiriam algum tipo de penetrabilidade²⁵⁹. Webster contestava a Grande Cadeia dos Seres. Dizia que não seria possível identificar suas gradações desconhecendo o incorpóreo²⁶⁰.

As concepções de More, além de inconsistentes, segundo Webster, representariam um perigo à religião. A valorização das capacidades humanas de compreender e manipular a natureza poderia se tornar uma idolatria da razão, fomentando especulações sobre o sagrado. Webster cita Stillingfleet, o qual, apesar de latitudinariano, confrontava também o deísmo existente na época:

²⁵⁶ Ibidem, p. 183 [p. 180].

²⁵⁷ WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 198 [p. 212].

²⁵⁸ Ibidem, p. 199-200 [p. 213-214].

²⁵⁹ Ibidem, p. 204-205 [p. 218-219].

²⁶⁰ Nem mesmo uma imagem refletida no espelho poderia ser considerada incorpórea porque “*if we have bodies of so great purity, and near approach unto the nature of spirit, we cannot tell where spirit must begin, because we know not where the purest bodies end*”. In: Ibidem, p. 204 [p. 218].

mas embora o cristianismo seja uma religião com o maior grau de credibilidade entre os homens, embora não estejamos fadados a acreditar em coisa alguma a não ser no que temos razão suficiente para supor ter sido revelado por Deus, ainda assim questionar se algo se trata da revelação de Deus apenas porque nossa razão está em busca de uma concepção plena e adequada disso é pretensão da mais absurda e irracional²⁶¹.

A partir das escrituras e dos intérpretes canônicos, Webster estabeleceu que Deus *“simples e absolutamente é o único e o mais simples dos espíritos, no qual não há qualquer corporeidade ou composição”* e que os assim chamados espíritos, no caso, especificamente os anjos, *“não são simples e absolutamente incorpóreos, mas se eles podem ser chamados de espíritos e considerados entre esses é apenas em sentido relativo e respectivo, porque são, no entanto, real e verdadeiramente corpóreos”*²⁶², mas não discorre sobre a alma humana, a qual estaria envolta em mistérios. A respeito dos anjos, a natureza deles não poderia ser imaterial porque seriam assim idênticos a Deus, incapazes de manipular as coisas materiais e não poderiam ser circunscritos a um lugar específico. Os corpos angelicais seriam feitos de uma substância mais nobre, supralunar, inalterável e indestrutível por agentes sublunares, sendo etéreos, aéreos, segundo Tertuliano, capazes de se contrair e dilatar, modificando sua aparência²⁶³.

Webster não atribui extensão aos corpos materiais através de uma demonstração cartesiana, mas por meio da interpretação bíblica, conferindo a Deus uma natureza espiritual totalmente distinta da de suas criaturas. Ele emprega inclusive o termo ‘sublunar’, o qual pressuporia a cosmologia ptolomaica, que estava sob ataque dos matemáticos, para enfatizar a diferença entre Deus e o mundo, misturando assim referências e idéias.

Tendo se apropriado de Descartes, Webster também recorreu a Paracelso para tratar da relação entre a matéria e o espírito. O médico inglês reconhecia a

²⁶¹ *“But although Christianity be a Religion which comes in the highest way of credibility to the minds of Men, although we are not bound to believe any thing but what we have sufficient reason to make it appear that it is revealed by God, yet that any thing should be questioned whether it be of Divine revelation, meerly because our reason is to seek, as to the full and adequate conception of it, is a most absurd and unreasonable pretence”*. In: Ibidem, p. 201-202 [p. 215-216].

²⁶² *“That Angels being created substances, are not simply and absolutely incorporeal, but if they be by any called or accounted spirits, it can but be in a relative and respective sense, but that really and truly they are corporeal”*. In: Ibidem, p. 202 [p. 216].

²⁶³ Ibidem, p. 212-215 [p. 226-229].

existência das aparições. Histórias bíblicas e relatos recentes comprovariam a ocorrência de fenômenos que *“não podem ser esclarecidos pelos princípios hipotéticos da matéria e do movimento, mas que necessariamente requerem outras causas que estão acima e diferem do curso visível e ordinário da natureza”*²⁶⁴. São apresentadas histórias que evidenciariam a intervenção divina e a ação do espírito astral. Deus teria entrado em ação em 1605 quando uma tal de Anne Waters deu consentimento para que seu amante estrangulasse o seu marido e depois enterrasse o morto debaixo de um estábulo. Um vizinho do falecido teria sonhado com o lugar em que o corpo estaria enterrado e a mulher foi presa²⁶⁵. O espírito astral também poderia estar por detrás de aparições e de sangramento de cadáveres. São transcritos episódios de sangramentos e é concluído que neles existiria algo de extraordinário²⁶⁶ envolvendo o espírito astral ou corpo sideral que

sendo uma substância intermediária, estando entre a alma e o corpo, quando separado do corpo, vaga e paira próximo dele, carregando consigo propriedades irascíveis e concupiscentes por meio das quais, estando desperto para o ódio e a vingança, faz com que o sangue entre em ebulição e se movimente e que escorra sobre a arma e se mexam de maneira assombrosa o corpo, as mãos, as narinas e os lábios para encontrar o assassino e dar a ele a punição condizente²⁶⁷.

O espírito astral, apesar de sutil e fugidio, seria corpóreo, uma espécie de alma sensitiva formada, segundo a tradição hermética, por elementos superiores,

²⁶⁴ *“Though some of these last recited testimonies might sufficiently convince the most obstinate and incredulous, that there are Apparitions and some other such strange accidents that cannot be solved by the supposed principles of matter and motion, but that do necessarily require some other causes, that are above or different from the visible and ordinary course of nature; yet because it is a point dark and mystical, and of great concern and weight, we shall add some unquestionable testimonies, either from our own Annals, or matters of fact that we know to be true of our own certain knowledge, that thereby it may undoubtedly appear, that there are effects that exceed the ordinary power of natural causes, and may for ever convince all Atheistical minds, of which in this order”*. In: Ibidem, p. 293-294 [p. 307-308].

²⁶⁵ Ibidem, p. 295-297 [p. 309-311].

²⁶⁶ Ibidem, p. 306 [p. 320].

²⁶⁷ *“Some there are that ascribe these strange bleedings of murdered bodies, and of their strange motions, with the sweating of blood, as upon the Pedlars bended dagger or knife, mentioned in the eleventh History, unto the Astral or Sydereal spirit (and that not improbably;) that being a middle substance, betwixt the Soul and the Body doth, when separated from the Body, wander or hover near about it, bearing with it the irascible and concupiscible faculties, wherewith being stirred up to hatred and revenge, it causeth that ebullition and motion in the blood, that exudation of blood upon the weapon, and those other wonderful motions of the Body, Hands, Nostrils and Lips, thereby to discover the murtherer, and bring him to condign punishment”*. In: Ibidem, p. 308 [p. 322].

ar e fogo, e de decomposição mais demorada²⁶⁸. A alma imortal, que seria pura e imaterial, não teria como conviver com um corpo material se não por meio de um intermediário que a aproximasse dele²⁶⁹. Na ocasião da morte, retornando a alma a Deus e o corpo começando a se decompor, o corpo sideral persistiria por algum tempo e poderia realizar fenômenos incomuns²⁷⁰.

5.3. Os paradigmas da bruxaria

Thomas Harmon Jobe compreendeu a controvérsia entre Webster e Glanvill como um confronto em que estariam respectivamente, de um lado, a ciência paracelso-helmontiana e o protestantismo radical e, de outro, a ciência mecânico-corpuscular e o anglicanismo latitudinariano²⁷¹. Tratar-se-ia de uma continuação da controvérsia de meados do século XVII quando protestantes radicais e ocultistas fizeram frente à religião natural dos Platônicos de Cambridge. Desde essa época, a química concentraria os interesses dos protestantes radicais por permitir afirmar a imanência de Deus nas coisas naturais, enquanto a mecânica estaria associada com a concepção de uma divindade transcendente que governaria o mundo por uma hierarquia de espíritos. Tinha-se por um lado uma manifestação direta da divindade e de outro uma relação intermediada, ou seja, um embate figurado entre um modelo presbiteriano e outro episcopal de organização das coisas.

A síntese de Glanvill e More entre o mecanicismo e a atuação dos espíritos teria triunfado:

²⁶⁸ Ibidem, p. 312-313 [p. 326-327].

²⁶⁹ “*So the Soul which (by the unanimous consent of all men) is a spiritual and pure, immaterial and incorporeal substance cannot be united to the body, which is a most gross, thick and corporeal substance, without the intervention of some middle nature, fit to conjoin and unite those extrems together, which is this sensitive and corporeal Soul or Astral Spirit, which in respect of the one extrem is corporeal, yet of the most pure sort of bodies that are in nature, and that which approacheth most near to a spiritual and immaterial substance, and therefore most fit to be the immediate receptacle of the incorporeal Soul: And also it being truly body doth easily join with the gross body, as indeed being congenerate with it, and so becomes vinculum and nexus of the immaterial Soul and the more gross body, that without it could not be united*”. In: Ibidem, p. 318 [p. 332].

²⁷⁰ Ibidem, p. 320 [p. 334].

²⁷¹ JOBE, Thomas Harmon. The Devil in Restoration Science: The Glanvill-Webster Witchcraft Debate. In: *Isis*, Chicago, v. 72, n. 03, set. 1981, p. 343-356. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

enquanto um corpuscularismo interpretado mecanicamente assegurava um papel teórico para os espíritos no cosmos, a crença na bruxaria assegurava um papel empírico e experimental para a ação dos espíritos na terra. A união dessas duas doutrinas na obra de Glanvill e More provou-se irresistível pela vantagem que dava aos monarquistas anglicanos. Eis uma arma que poderia ser usada simultaneamente contra hobbistas, ocultistas e materialistas, também contra sectários, entusiastas e céticos, sem mencionar saduceus e panteístas. Eis um apelo ao experimentalismo que vinha em defesa da religião natural²⁷².

A demonologia experimental de Glanvill e More expressava o compromisso institucional da Royal Society de tornar conciliáveis a ciência moderna e a religião. Concorde-se com Harmon Jobe quando diz que a síntese estabelecida por ambos entre a concepção mecânica de mundo e a ação dos espíritos sobre as coisas materiais permitia confrontar materialistas, ocultistas e outros sectários em prol da unidade em torno da monarquia e da confissão anglicana. Também se está de acordo quando diz ele que a controvérsia entre Glanvill e Webster retomou a polêmica entre More e Vaughan nos anos de 1650 e que ambas expressavam em alguma medida o esforço dos adeptos da magia natural de resistir à associação entre magia e ação diabólica. Webster reforçava o caráter natural e material dos feitos atribuídos às bruxas e assim como outros afeiçoados à tradição hermética fornecia explicações para os fenômenos preternaturais que eram diferentes daquelas dos apologistas da concretude do pacto diabólico. Sua opinião não era um prenúncio do Século das Luzes, mas um eco do Renascimento.

Ainda que se esteja de acordo com isso, têm-se um entendimento diferente do de Harmon Jobe no que diz respeito ao entrelaçamento da demonologia com os compromissos intelectuais de Webster e Glanvill e ao significado religioso e histórico da polêmica entre ambos. Acredita-se que a oposição entre química e mecânica e protestantismo radical e anglicanismo latitudinariano reduziu a controvérsia a tais compromissos e obscureceu a apropriação diversificada e problemática dessas e de outras idéias, cujo entrelaçamento e a relação com as particularidades da demonologia fez surgir argumentações complexas e ecléticas. Uma atenção maior às especificidades do discurso demonológico e das posições

²⁷² Ibidem, p. 356.

dos autores permite compreender mais adequada, profunda e significativamente o sentido da associação entre ciência, religião e momento histórico.

Deve-se ter cuidado ao tratar as obras de demonologia como expressões de um ou outro sistema intelectual. A literatura em torno da bruxaria apresentava concepções que foram engendradas por meio da apropriação de problemáticas, argumentos e exemplos oriundos de um vasto universo de referências e organizados de acordo com tópicos da discussão demonológica. Além disso, os tratados se constituíam com freqüência como uma argumentação *ad hoc* à medida que uns respondiam aos outros. Os autores de demonologia se apropriavam de um conjunto heterogêneo de idéias que provinham da própria demonologia e de diferentes tradições filosóficas e teológicas, de modo que, embora estivessem mais comprometidos com esta ou aquela perspectiva intelectual, não se furtavam em relacioná-la com diversas outras concepções. A maior influência de uma ou outra corrente de pensamento não faria de determinada obra de demonologia mera expressão dessa tradição intelectual, mas do esforço do autor de aproximar seus compromissos intelectuais mais proeminentes de concepções que poderiam ser-lhe estranhas ou até mesmo contraditórias. Na literatura demonológica estiveram misturadas diferentes tradições intelectuais com o objetivo de fornecer explicações a um punhado de fenômenos preternaturais. A atribuição de um dado tratado a esse ou aquele conjunto de idéias pode esconder as associações inusitadas, as incongruências e a diversidade subjacente a um discurso que se pretendia bastante normativo.

A controvérsia entre Webster e Glanvill evidencia essa situação. Ambos eram sensíveis ao momento intelectual e faziam da discussão sobre a bruxaria uma maneira de expressar seus compromissos intelectuais, mas não a reduziam a um disfarce para concepções estranhas, pelo contrário, buscavam associar e adequar as suas posições respectivas à demonologia. Sendo assim, tendo em vista a constituição do discurso demonológico e os interesses intelectuais de Webster e Glanvill, faz-se necessário, acredita-se, reavaliar o entendimento de Harmon Jobe, estando atento para a complexidade das apropriações intelectuais na sua relação com o discurso demonológico. Harmon Jobe dispôs de um lado a

ciência, de outro, a religião. A separação permite não apenas uma exposição mais clara, mas também é coerente com o momento intelectual e histórico em que se buscava afastar a investigação da natureza das doutrinas religiosas e estabelecer uma relação que fosse benéfica para ambas. Mantém-se, portanto, essa separação e são apresentadas considerações primeiramente a respeito das concepções filosóficas de Webster e Glanvill para então relacioná-las ao final do capítulo com suas opiniões religiosas.

Webster e Glanvill tinham em comum o entusiasmo pela ciência moderna e ambos estiveram empenhados em lidar com as dificuldades impostas pelo modelo mecânico de funcionamento do mundo tanto para a filosofia natural quanto para a religião. No que diz respeito à filosofia natural, a concepção de que os fenômenos naturais pudessem ser explicados por meio de modelos hipotéticos e geométricos que expressariam relações entre corpúsculos materiais em movimento encontrava dificuldades quando aplicada, por exemplo, aos fenômenos magnéticos, químicos e fisiológicos. A resistência dos ingleses ao mecanicismo materialista e dedutivo e o apego deles à experiência resultava não apenas da persistência de tradições particulares do final do medievo que valorizaram a experiência e também as artes mecânicas, mas também das dificuldades epistemológicas do mecanicismo. A atração exercida pelo imã sobre os metais, a transmutação dos elementos e a transmissão de doenças eram fenômenos que pareciam indicar a ação à distância e a existência de qualidades intrínsecas à matéria. Os feitos atribuídos às bruxas eram também um desafio ao paradigma mecanicista. Ainda que a maioria dos testemunhos fosse rejeitada, restavam numerosas menções de diversas épocas e lugares que registravam coisas extraordinárias. A experiência contida nesses testemunhos asseguraria a ocorrência de tais eventos e exigiria a consideração dos letrados, afinal, no século XVII, considerava-se experiência não apenas a experimentação que poderia ser realizada em um pequeno estúdio, mas principalmente o conteúdo factual de testemunhos considerados confiáveis. O desafio de explicar esses fenômenos tornava-se uma oportunidade para considerar o modelo mecânico de funcionamento da natureza e para propor alternativas a ele.

Webster detinha uma concepção vitalista da natureza fundada no entrelaçamento da alquimia e da iatroquímica, ou seja, de uma alquimia experimental voltada para a produção de fármacos, com o princípio metafísico cartesiano que distinguia matéria e espírito. Apropriar-se da alquimia experimental permitia apresentar princípios materiais que explicassem fenômenos incomuns e sustentar um mecanicismo no qual as partículas constituintes da matéria possuiriam qualidades intrínsecas.

Fazia ele uso dos conceitos de *semina* e de espírito astral. *Semina* seriam qualidades generativas da matéria permitiriam explicar transformações abruptas nas quais não seria possível tornar dado elemento ao estado anterior. A geração dos metais, algumas transformações materiais e a capacidade das bruxas de disseminar doenças, produzir venenos e moldar a matéria por meio da imaginação poderiam ser entendidos como difusão e atuação dos *semina* sobre as coisas materiais. A condição melancólica das bruxas permitia atribuir um caráter ilusório ao vôo e à metamorfose e, ao mesmo tempo, aceitar a ocorrência dos malefícios, da fascinação e dos estranhos objetos expelidos pelos possessos. O argumento da melancolia associava Webster aos críticos do pacto diabólico e possibilitava a ele se apropriar de um conceito oriundo da fisiologia clássico-medieval para exemplificar os poderes generativos da matéria e a concepção helmontiana de que as doenças surgiriam da invasão do organismo pelos *semina* que disseminariam a condição doentia das bruxas. Webster empregava a noção paracelsiana de espírito astral ou corpo sideral para explicar as aparições e os sangramentos de cadáveres. O espírito astral seria uma espécie de alma sensitiva constituída de elementos sutis e independente do corpo material e da alma imortal. Esse corpo sideral seria a causa de eventos extraordinários que superariam os poderes da matéria e do movimento.

Os conceitos de *semina* e espírito astral preservavam o dualismo cartesiano, porém contestariam a homogeneidade atribuída pelo filósofo francês à matéria. Tais conceitos recheavam a matéria de qualidades, expressavam um vocabulário mais próximo da visão ptolomaica de mundo e, por fim, no que diz respeito à demonologia, não permitiam restringir naturalmente a ação diabólica,

dado o caráter corpóreo conferido aos demônios. Webster reunia essas e outras idéias para enrijecer a fronteira entre espírito e matéria, ainda que não liquidasse com a permeabilidade dos corpos, enunciando apenas influências materiais bastante sutis.

Glanvill e More respondiam às dificuldades do mecanicismo enunciando princípios qualitativos intrínsecos aos corpos materiais. A matéria para eles seria homogênea por si própria e o que a transformaria para além da interação material seria a ação espiritual. Apesar das diferenças entre ambos, que não eram pequenas, Glanvill e More partilhavam de uma concepção dualista e apresentavam o espírito como um princípio externo à matéria que permitiria explicar fenômenos incomuns. O espírito atuaria sobre a matéria, estando vinculado a ela, mesmo sendo independente e imaterial. Mas, para que isso fosse plausível, era preciso confrontar a dicotomia cartesiana entre matéria e espírito. Glanvill e More conferiram extensão aos espíritos. Essa seria uma qualidade fundamental tanto do espírito quanto da matéria. O comprometimento de Glanvill com o ceticismo e a experiência preservava-o de apresentar enunciados a respeito das propriedades dos espíritos. Aceitava ele que o universo estivesse disposto numa cadeia de seres, que os espíritos seriam imateriais, mas capazes de se contrair, condensado-se e atuando sobre a matéria, mas não discorria extensamente sobre as coisas espirituais, dedicando-se a estabelecer como um fato a ação espiritual. More foi por um caminho diferente e tratou de caracterizar os espíritos por meio do exercício da razão. Seu esforço dedutivo buscava se aproximar da experiência sensível ao enunciar qualidades aos espíritos em oposição às características dos corpos materiais. Os espíritos possuiriam extensão, vida, percepção, movimento e a capacidade de penetrar os corpos materiais. Sustentava assim uma noção pneumática da ordenação mecânica do mundo, que preservava a constituição corpuscular da matéria e conferia a agentes imateriais e independentes o poder de agir cotidianamente sobre corpos materiais. Glanvill lançava mão dessa hipótese para explicar o vôo, a metamorfose, a produção de venenos e o mau-olhado das bruxas. Seriam expressões da relação dual e íntima entre o espírito e a matéria. Glanvill sugeria que a doença e a

maldade das bruxas poderiam ser transmitidas pelo contato de corpúsculos imbuídos dessas características com os demais, aproximando-se de uma concepção helmontiana, mas se diferenciando dela ao sustentar um princípio extrínseco à matéria.

Webster e Glanvill aceitavam a disposição mecânica da natureza, mas buscavam modificar esse paradigma atribuindo qualidades à matéria. Associavam respectivamente seus compromissos com a alquimia, a iatroquímica e uma determinada concepção de espírito à demonologia. Enquanto um propunha a existência de qualidades intrínsecas à matéria, o outro falava em um princípio externo a ela, tornando possível, nos dois casos, explicar fenômenos que estariam para além dos efeitos dos corpúsculos em movimento. Tais aceções foram expressas de maneira complexa e até mesmo contraditória nos tratados de demonologia. Idéias de uma ou de outra filosofia foram transportadas e adequadas na medida do possível a um contexto intelectual diferente. O pacto diabólico, o vôo, a metamorfose, o malefício, o mau-olhado, a possessão e afins não eram apenas assuntos correntes entre os autores de demonologia, mas se apresentavam também como desafios que, se vencidos, reforçariam esta ou aquela opinião sobre o funcionamento do mundo. A penetrabilidade dos corpos, por exemplo, era uma explicação para os objetos estranhos expelidos pelos endemoninhados, tendo sido transplantada da fisiologia para a demonologia, sustentada pela autoridade da primeira na esperança de que explicasse satisfatoriamente os fenômenos da segunda. Se isso ocorresse, fortalecia-se não apenas a penetrabilidade dos corpos, cujo poder explicativo seria estendido ao preternatural, mas também a restrição imposta aos demônios pela crítica demonológica que, por séculos, apregoeou o caráter natural da possessão. A apropriação de idéias como essa demonstra a permeabilidade da controvérsia demonológica a outros saberes. Estavam entrelaçadas concepções diversas que como peças em um mosaico diabólico poderiam ser arranjadas de maneira distinta. O arranjo estabelecido por Webster criava uma cisão abrupta entre espírito e matéria, orientando a religião para as coisas espirituais e a ciência para as materiais, embora sutis e estranhas. Salvaguardava a religião das exigências

da razão e da experiência e a ciência moderna dos imperativos da revelação. Glanvill organizava o mosaico demonológico de outro modo. Aceitava a separação e a autonomia entre ciência religião, mas preservava o esforço de conciliá-las ao advogar a extensão dos espíritos e situar a divindade no topo da cadeia dos seres, permitindo a ela atuar sobre o mundo diretamente ou através de uma hierarquia de causalidades, acessível à compreensão humana.

6. Bruxaria, milagres e providência divina

A demonologia era em parte uma taxonomia dos fenômenos preternaturais, os quais poderiam ser considerados naturais, artificiais, reais, ilusórios, divinos ou diabólicos. Classificar tais fenômenos significava avaliá-los por si e em oposição a algo. Ao afirmar que um evento era, por exemplo, real, dever-se-ia tentar explicar por que outros tantos seriam ilusórios. Defender a realidade da bruxaria implicava lidar também dos fenômenos ilusórios e diferenciar realidade e ilusão. A mesma exigência se impunha aos críticos do pacto diabólico que deveriam separar a farsa da bruxaria da ocorrência de fenômenos incomuns.

Tanto para os defensores quanto para os opositores da bruxaria como pacto diabólico era fundamental que, em seu esforço de classificar a bruxaria e a ação dos demônios, abordassem e preservassem o caráter divino dos milagres. Webster, por um lado, assumia uma posição em que, se as coisas atribuídas as bruxas fossem aceitas como reais, então a credibilidade dos milagres narrados nas escrituras estaria sob suspeita, dado que os demônios poderiam realizar de fato coisas assombrosas. A ilusão da bruxaria reforçaria a realidade dos milagres. Glanvill, por outro, fazia da estranheza da bruxaria a comprovação da veracidade das coisas narradas no texto bíblico. A tentativa de refutar a bruxaria descrevendo truques elaborados, como no episódio dos magos do faraó, colocava em risco a verdade bíblica. Ambos esbarravam na exigência de tratar e de diferenciar os prodígios dos milagres.

6.1. Milagres e prodígios

Scot abordou a questão dos milagres à luz da bruxaria e as reedições de sua obra na segunda metade do século XVII provavelmente garantiram grande visibilidade às suas opiniões. Citando Agostinho, Scot dizia que os milagres tinham cessado:

agora os olhos do cego não se abrem por um milagre de Deus, mas os olhos do nosso coração são abertos pela palavra de Deus. Agora a nossa carcaça morta não é mais erguida por um milagre, mas os nossos corpos permanecem mortos na sepultura e as nossas almas são trazidas à vida por Cristo. Agora os ouvidos do surdo não são mais destampados por um milagre, mas aqueles que tinham os ouvidos fechados até então agora os têm abertos para a salvação²⁷³.

Calvino confirmaria essa doutrina. Não ocorreriam mais milagres e por isso feitos como a transubstanciação, pretensamente realizada na missa católica, seriam uma espécie de farsa travestida de superstição. Mas, apesar da afirmação de Calvino, e da de Agostinho, os defensores da realidade da bruxaria insistiriam que os milagres continuariam ocorrendo e alguns afirmariam até mesmo que as bruxas poderiam realizar milagres, ainda que os católicos não fossem capazes de fazê-los. Scot provocava. Dizia que se uma bruxa afirmasse ser ela profeta e instrumento de Deus, então até mesmo os defensores da realidade da bruxaria e da ocorrência de milagres concordariam que os milagres teriam cessado.

Para restringir a religião ao texto bíblico e suas interpretações, excluindo as decisões eclesiásticas, era fundamental dar cabo da ocorrência dos milagres. O milagre não era apenas um fenômeno incomum, mas uma marca de autoridade que conferia veracidade à doutrina professada pelo seu realizador, tendo sido comum, por exemplo, que protestantes confrontassem os exorcismos feitos por padres católicos para contestar a autoridade da Igreja de Roma. Os calvinistas ingleses freqüentemente denunciavam as ‘inovações’ em matéria de religião para

²⁷³ “S. Augustine, among other reasons, whereby he prooveth the ceasing of miracles, saith: now blind flesh dooth not open the eies of the blind by the miracle of God, but the eies of our hart are opened by the word of God. Now is not our dead carcase raised any more up by miracle, but our dead bodies be still in the grave, and our soules are raised to life by Christ. Now the eares of the deafe are not opened by miracle, but they which had their eares shut before, have them now opened to their salvation”. In: SCOT, Reginald. *Op. cit.*, p. 89.

se preservarem de eventuais mudanças confessionais e políticas. Circunscrever os milagres aos tempos bíblicos preservava as congregações calvinistas de ataques baseados na autoridade conferida pelos milagres. Não foi à toa que Scot e Webster professaram o fim dos milagres.

Webster conclui sobre a bruxaria como um todo:

que todas essas coisas que hoje se supõe serem feitas por endemoninhados ou aquelas pessoas que se pretendem possessoras, assim como aquelas proezas estranhas feitas pelas bruxas ou pela bruxaria, são todas igualmente realizadas por causas meramente naturais (pois é aceito em todos os lugares que os demônios na forma corpórea não podem fazer mais do que aproximar os ativos dos passivos). Tendo os milagres cessado há muito tempo, segue necessariamente que os demônios não podem fazer nada que não apenas atrair os pensamentos dos homens e das mulheres para o pecado e a maldade e, por isso, tornam-se enganadores, vigaristas e impostores notórios. Assim podemos concluir de maneira racional que quaisquer outras proezas e delírios não devem ser necessariamente melhores ou de outro tipo do que aqueles que indicamos, exceto que podem mostrar terem sido realizados por meios naturais²⁷⁴.

O caráter ilusório da bruxaria estaria assegurado por testemunhos, pela filosofia e, principalmente, pela leitura bíblica, as quais restringiriam os poderes dos demônios e de seus associados, diferenciando-os dos milagres. Para Webster, supor, por exemplo, que seres espirituais pudessem realmente mudar de forma e ter corpos tangíveis era colocar em dúvida a ressurreição de Jesus²⁷⁵. Era preciso diferenciar prodígio de milagre. Segundo ele, com a permissão de Deus, demônios e homens de má índole poderiam fazer coisas assombrosas, mas

²⁷⁴ “That all those things that are now adayes supposed to be done by Demoniacks or those that pretend possessions, as also all those strange feats pretended to be brought to pass by Witches or Witchcraft, are all either performed by meer natural causes (for it is granted upon all sides that Devils in corporeal matter can perform nothing but by applying fit actives to agreeable passives.) And miracles being long since ceased, it must needs follow, that Devils do nothing but only draw the minds of Men and Women unto sin and wickedness, and thereby they become deceivers, cheats and notorious impostours: so that we may rationally conclude that all other strange feats and delusions, must of necessity be no better, or of any other kind, than these we have recited, except they can shew that they are brought to pass by natural means”. In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 278 [p. 292].

²⁷⁵ E, por isso, acreditar que demônios “do appear in the shape of Dogs, Cats, and the like, and do carry the heavy bodies of Witches in the air, do suck upon their bodies, and have carnal copulation with them, must suppose them to have bodies as solid and tangible as flesh and bones: and so overthrow the main proof of our Saviours Resurrection, and consequently the very foundation of the Christian Religion”. In: Ibidem, p. 105 [p. 119].

embora possam ser sinais grandiosos e maravilhas que assombram e entretêm os homens, e eventualmente acontecem, ainda não são milagres verdadeiros, são diferenciados pelo fato de que os milagres verdadeiros são sempre para estabelecer e confirmar a doutrina verdadeira e a adoção do Cristo enquanto os outros são maravilhas falsas, feitas apenas para testar os devotos ou para ludibriar e punir aqueles que não tiveram conhecimento da verdade²⁷⁶.

Os milagres teriam por finalidade corroborar a palavra de Deus. Os diabos não seriam utilizados para espalhar a revelação divina, já que ela promoveria a salvação dos homens. Deus faria uso dos demônios para expressar a sua ira e o seu julgamento. O Diabo não passaria de um instrumento divino na realização de prodígios para ludibriar os homens. Como anunciado, surgiriam muitos falsos profetas e o Anticristo se empenharia em afastar os homens da salvação, mas tudo isso apenas seria possível com a permissão de Deus. Deus seria a causa última e eficiente de todas as coisas, inclusive dos prodígios, e por isso pouparia os seus eleitos de serem enganados, condenando os demais à farsa promovida pelos demônios, pois tais pessoas não estariam comprometidas com a verdade²⁷⁷. Sendo assim, os demônios não realizariam milagres porque não seriam adequados à finalidade desses feitos, ou seja, a salvação dos homens²⁷⁸.

Além disso, os demônios seriam incapazes de realizar substancialmente um milagre. Webster divide o milagre entre finalidade e substância: a finalidade seria evidenciar o caráter divino da doutrina revelada; a substância, um fenômeno contrário ao curso ordinário da natureza. Desse modo,

por mais que sejam grandiosos os sinais e maravilhas que os anjos malignos realizam, ainda assim são totalmente diferentes dos milagres verdadeiros, sendo estes feitos sempre para confirmar a verdadeira doutrina e a adoração de Deus, enquanto aqueles têm por finalidade

²⁷⁶ *"But though these may be great signs and wonders to amaze and amuse men, and likewise come to pass, yet are they no true miracles, but are distinguished in this, that true miracles are always for the establishing and confirmation of the true Doctrine and Worship of Christ, but the other are lying wonders, wrought only to try the godly, or for the deluding and punishing of those that received not the knowledge of the truth".* In: Ibidem, p. 234-235 [p. 248-249].

²⁷⁷ *"[...] and the reason why they are thus punished with the deceits and delusions of Satan, is because they received not the love of the truth, and therefore God doth send such strong delusion, that they might believe a lie, and this he doth rightly and justly".* In: Ibidem, p. 235 [p. 249].

²⁷⁸ *"Every true miracle is wrought above all for most good ends, and especially for the Salvation of Men, and the true Glory of God. By this particular therefore all those signs and wonders that are wrought by Devils, are excluded from the name of true miracles, because they are all wrought for evil ends, and contrary to the Glory of God, and for the deceiving and perdition of Men. And therefore all prodigies wrought by Devils, are called lies".* In: Ibidem, p. 239 [p. 253].

apenas estabelecer uma falsa doutrina, opiniões mentirosas e equivocadas ou adorações idólatras. Assim eles diferem em substância, pois os milagres que Deus apresenta para confirmar a sua verdade são sempre verdadeiros e reais, contrários e acima de todo o poder e curso da natureza, mas as maravilhas engendradas por Satã não passam de delírios, fraudes, malabarismos e imposturas, as quais embora pareçam estranhas aos que ignoram as suas causas são oriundas de causas naturais, do artifício, da conspiração e afins. Portanto, podemos concluir que tanto quanto os milagres são delineados em todo caso por um poder divino, tratando de arruinar o poder de Satã no mundo, os falsos milagres são feitos para manter o poder do reino de Satã sobre este mundo, resultando em ilusões, mentiras e falsas doutrinas²⁷⁹.

Apenas Deus poderia alterar o curso da natureza. Fazê-lo exigiria um poder onipotente e por isso os demônios seriam incapazes, por exemplo, de criar alguma coisa ou modificá-la de fato. Segundo Webster, contrariar o curso ordinário da natureza consistiria em mudar as regras da natureza, ou seja, criar alguma coisa nova e isso o Diabo não poderia fazer. O milagre era exclusividade de Deus e mesmo que fosse do seu intuito dividi-lo com alguma criatura não escolheria aos anjos caídos, pois não passariam de *“executores da sua ira e desígnios para afligir e punir os homens”*²⁸⁰. Milagres seriam feitos contrários à natureza e também visíveis. Mostrar-se-iam claramente aos sentidos, de modo que os feitos atribuídos as bruxas (ou seja, a cópula com os demônios, o relacionamento com familiares, o

²⁷⁹ “We may observe that how great soever these signs and wonders be, yet they are but lying ones, both in regard of the end for which they are done, and in respect of their substance. And therefore how great soever the signs and wonders be that evil Angels do perform, yet they are totally different from true miracles, those being alwayes wrought for the confirming of the true Doctrine and Worship of God, but these have their end only to establish false doctrine, lies and erroneous opinions, or Idolatrous Worships. So they differ in their substance, for those miracles that God sheweth for the confirmation of his truth, are alwayes true and real, being against and above the whole power and course of nature, but those wonders wrought by Satan are but delusions, cheats, juglings and impostures, which though they may seem strange to those that are ignorant of their causes, yet do but all arise from natural causes, or from artificial cunning, confederacy and the like. And therefore we may conclude that what miracles soever are wrought by a Divine Power, tend to the overthrow of Satans power in the world, but all false miracles are wrought to uphold the power of Satans Kingdom in the world, and following delusions, lies and false doctrines”. In: Ibidem, p. 236 [p. 250].

²⁸⁰ “[...] the wonders which are wrought by Satan, do tend to that end, that they might confirm lies against God and his glory. But God doth not accommodate his power, to confirm lies, contrary to his glory, and against himself. Therefore Satan by the power of God, as his Minister, doth not work true miracles, for God doth use the faln Angels as executioners of his wrath and judgments, for the afflicting and punishing of men, but when God worketh any thing for the good of mankind, either in Soul or Body, he doth not use Devils as his Ministers, but the good and blessed Angels, who are ministring spirits sent forth for the good of those that shall be heirs of Salvation”. In: Ibidem, p. 237 [p. 251].

pacto diabólico, o vôo e a metamorfose) não poderiam ser milagrosos, pois, além de todas as impossibilidades, nunca foram

testemunhados ou provados por pessoa alguma que tivesse um juízo seguro, um entendimento verdadeiro ou uma razão perspicaz, mas sendo apenas obras das trevas que não têm existência em lugar algum, exceto na cabeça dos maníacos por bruxas que são dominados pelo Príncipe das Trevas²⁸¹.

Sendo assim, em suma, enquanto o milagre contrariaria o curso ordinário da natureza por ser proveniente de Deus, o prodígio, ainda que tivesse causas ocultas e fosse feito pelos demônios, seria falso, pois a natureza dessas criaturas não permitiria a eles realizar nada contra a natureza e a favor da salvação dos homens.

Glanvill tinha opinião semelhante, mas com diferenças significativas. Era imperativo confrontar Scot e Webster para desfazer a conexão entre a realidade da bruxaria e a descrença com relação aos milagres.

Uma das objeções à bruxaria enquanto pacto diabólico indagava como era possível assegurar credibilidade aos milagres se as bruxas e demônios fossem capazes de realizar de fato as coisas que lhes eram atribuídas. Essa era uma questão crucial e uma objeção e, por isso, acredita-se, Glanvill deixou para respondê-la ao final de suas considerações sobre o assunto. Concordava ele que os milagres fossem de exclusividade divina. Os milagres expressariam a natureza e a vida abençoada de Jesus e por isso seria impossível às bruxas e aos demônios realizá-los²⁸². Assim como o brilho do Sol não viria do Abismo, o Diabo seria incapaz de fazer milagres, pois iriam contra a sua natureza, o seu propósito

²⁸¹ "Then those great wonders that Witchmongers do affirm that the Devil worketh with and for Witches, as having carnal copulation with them, sucking upon their bodies, making a corporeal and oral league with them, carrying them in the air, changing them into Cats or Dogs, must of necessity be a meer figment and an impossibility: Because never yet seen, witnessed, or proved by any that were of sound judgment, right understanding or of clear reason, but are meerly the works of darkness, having existence no where, but in the minds and brains of the Witchmongers, who are ruled by the Prince of darkness". In: Ibidem, p. 238 [p. 252].

²⁸² "For, as to the Life and Temper of the blessed and adorable JESVS, we know there was an incomparable sweetness in his Nature, Humility in his Manners, Calmness in his Temper, Compassion in his Miracles, Modesty in his Expressions, Holiness in all his Actions, Hatred of Vice and Baseness, and Love to all the World; all which are essentially contrary to the Nature and Constitution of Apostate Spirits, who abound in Pride and Rancour, Insolence and Rudeness, Tyranny and Baseness, universal Malice, and Hatred of Men". In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 96 [p. 94].

de existir. Glanvill assegurava que a providência confirmaria a validade dos milagres de Jesus e fixava ele um limite para os seus críticos, afirmando que aquele que dissesse que *“se as bruxas existem, então não há como provar que Jesus Cristo não era um mágico, um impostor diabólico, põe-se uma arma letal nas mãos do infiel e está ele próprio a um passo de pecar contra o Espírito Santo”*²⁸³. A negação dos milagres de Jesus seria pecado incurável porque tornaria impossível a fé em Cristo²⁸⁴. Ao tratar dos milagres e dos prodígios, os milagres de Jesus, portanto, não estariam em jogo.

Embora tenha se dedicado por anos a confutar a descrença em torno da bruxaria, Glanvill dizia ao seu leitor que não tinha encontrado nenhum crítico do pacto diabólico que *“diz coisa alguma que convença sequer uma cabeça que seja instruída minimamente nas áreas ilustres da filosofia e na natureza das coisas”* e que, depois de examinada a obra de Scot tornou-se evidente que

seu raciocínio é frívolo e infantil e quando ele se aventura na filosofia é pouco menos que absurdo. De modo que será uma surpresa para mim que alguém que não os jovens e os bufões adquira quaisquer preconceitos com relação a uma crença tão amplamente confirmada a partir das sugestões frouxas e impotentes de um orador tão fraco²⁸⁵.

Ainda que julgasse se tratar de uma obra inconsistente, o clérigo anglicano se propunha a abordar duas das teses de Scot: a primeira que refutava a bruxaria destacando o silêncio a respeito delas no Novo Testamento; a segunda que dizia

²⁸³ *“For he that saith, That if there are WITCHES, there is no way to prove that Christ Jesus was not a Magician, and diabolical Impostor, puts a deadly Weapon into the hands of the Infidel, and is himself next door to the SIN AGAINST THE HOLY GHOST”*. In: Ibidem, p. 105 [p. 103].

²⁸⁴ *“[...] These clear and unquestionable Miracles which were wrought by the Spirit of God, and had eminently his Superscription on them, shall be ascribed to the Agency of evil Spirits, and Diabolical Compact, as they were by the malicious and spiteful Pharisees in the periods above-mentioned; when those great and last Testimonies against Infidelity, shall be said to be but the tricks of Sorcery, and Complotment with Hellish Confederates, This is Blasphemy in the highest, against the Power and Spirit of God, and such as cuts off all means of Conviction, and puts the Unbeliever beyond all possibilities of Cure. For Miracles are God’s Seal, and the great and last evidence of the truth of any Doctrine”*. In: Ibidem, p. 106 [p. 104].

²⁸⁵ *“So that I profess, for mine own part, I never yet heard any of the confident Declaimers against Witchcraft and Apparitions, speak any thing that might move a mind, in any degree instructed in the generous kinds of Philosophy and Nature of things. His [de Scot] Reasonings are trifling and Childish; and when He ventures at Philosophy, He is little better than absurd: So that ‘twill be a wonder to me, if any but Boyes and Buffoons imbibe any prejudices against a Belief so infinitely confirmed, from the Loose and Impotent Suggestions of so weak a Discourser”*. In: Ibidem, p. 108 [p. 106].

que os milagres tinham cessado e que por isso os feitos atribuídos às bruxas não passariam de delírios e imposturas. Já se falou acerca da primeira tese de Scot. É momento, portanto, de tratar da segunda.

Mas, antes de tudo, era necessário definir o milagre. Segundo Glanvill, o milagre teria quatro características imprescindíveis e que em todas as ocasiões deveriam ser encontradas juntas, sendo a quarta e última delas a mais importante para o juízo dos homens. Dizia ele que não seria a estranheza de um fenômeno que o definiria como milagroso, *“pois, assim, deveríamos contar todas as obras maravilhosas da natureza e todos os mistérios das artes de seriedade que não entendemos”*, nem a possibilidade de tratar-se de uma operação contraditória ao curso da natureza, dado que *“desconhecemos a extensão e as fronteiras da esfera do natural e as possibilidades. Se fosse essa a característica e a essência de um milagre, não poderíamos saber o que seria o quê”*, muito menos o milagre seria caracterizado pela ação de agentes sobrenaturais, pois, embora demônios pudessem realizar muitas coisas *“para além do alcance na natureza”*, *“essas coisas não devem ser chamadas de milagres, pois estes são maravilhas sagradas e permitem presumir um poder divino”*²⁸⁶. A essas três coisas (a estranheza do fenômeno, a contrariedade à natureza e a ação de agentes sobrenaturais) era fundamental acrescentar uma última: o caráter do mensageiro de Deus, ou seja, daquele que faz o milagre. Se o Abismo não reluz, então aqueles que realizam milagres, diferentemente dos que fazem prodígios, são pessoas de *“simplicidade, veracidade e santidade, desprovidas de ambição e quaisquer propósitos*

²⁸⁶ “I think, (1.) THAT it is not the strangeness, or unaccountableness of the thing done simply, from whence we are to conclude a Miracle. For then, we are so to account of all the Magnalia of Nature, and all the Mysteries of those honest Arts, which we do not understand. Nor, (2.) is this the Criterion of a Miracle, That it is an action or event beyond all natural powers; for we are ignorant of the extent and bounds of Natures sphere, and possibilities: And if this were the character and essential mark of a Miracle, we could not know what was so; except we could determine the extent of natural causalities, and fix their bounds, and be able to say to Nature, Hitherto canst thou go, and no further. And he that makes this his measure whereby to judge a Miracle, is himself the greatest Miracle of knowledge, or immodesty. Besides, though an effect may transcend really all the powers of meer nature; yet there is a world of spirits that must be taken into our account. And as to them also I say, (3.) Every thing is not a Miracle, that is done by Agents supernatural. There is no doubt but that evil Spirits can make wonderful combinations of natural causes, and perhaps perform many things immediately which are prodigious, and beyond the longest line of Nature: but yet These are not therefore to be called Miracles; for, THEY are SACRED WONDERS, and suppose the POWER to be DIVINE”. In: Ibidem, p. 124-125 [p. 122-123].

seculares” que perfazem maravilhas “*não para causar admiração ou tornar célebre a vaidade, mas para selar e confirmar alguma doutrina divina ou incumbência, na qual o bem e a felicidade do mundo estão envolvidos*”²⁸⁷.

Segundo essa lógica, respondia-se à pergunta de Scot afirmando que não seria possível as bruxas realizarem milagres e, conseqüentemente, dizerem-se portadoras da verdade de Deus porque:

que essas bruxas por meio de aliados espirituais fazem coisas estranhas e assombrosas nós acreditamos, mas esses feitos não são milagres, existindo prova suficiente da vida pecaminosa das bruxas, da malícia e dos propósitos nefastos delas e de que o poder que age e a finalidade dessas coisas não é divina, mas diabólica. [...] Assim, se os milagres cessaram ou não, sabe-se que esses feitos das bruxas não o são²⁸⁸.

O ceticismo de Glanvill não permitiria decidir se os milagres teriam ou não cessado, mas ele estava certo de que Deus continuaria abençoando os homens bons para que fizessem coisas extraordinárias. Suas considerações sobre a bruxaria terminam com o depoimento de um reverendo a respeito dos feitos de Valentine Greatrak, conhecido como *The Irish Stoker*, porque teria ele o poder de curar pelas mãos, tendo se encontrado, cabe lembrar, com Glanvill e More no jantar na casa de lady Conway.

São apresentadas duas cartas do reverendo. Na primeira, ele julga o caráter do *Irish Stoker*: “*confesso que acredito que o homem esteja livre de qualquer malícia, sendo de conversa muito afável, não tendo vício algum, não pertencente a nenhuma seita ou partido, mas um sincero protestante, creio eu*”²⁸⁹. Afastado dos vícios e dos radicalismos, Greatrak foi considerado digno de

²⁸⁷ “*Their mediate Authors [dos milagres] declare them to be so, and they are always persons of Simplicity, Truth, and Holiness, void of Ambition, and all secular Designs. They seldom use Ceremonies, or natural Applications, and yet surmount all the activities of known Nature. They work those wonders, not to raise admiration, or out of the vanity to be talkt of; but to seal and confirm some Divine Doctrine, or Commission, in which the good and happiness of the World is concern'd*”. In: Ibidem, p. 125 [p. 123].

²⁸⁸ “*That tho' WITCHES by their Confederate Spirit do those odd, and astonishing things we believe of them; yet are they no Miracles, there being evidence enough from the badness of their Lives, and the ridiculous Ceremonies of their performances, from their malice and mischievous designs, that the POWER that works, and the end for which those things are done, is not Divine, but Diabolical. [...]* So that whether Miracles are ceased, or not, these are none”. In: Ibidem, p. 125 [p. 123].

²⁸⁹ “*I confess I think the man is free from all design, of a very agreeable Conversation, not addicted to any Vice, not to any Sect or Party; but is, I believe, a sincere Protestant*”. In: Ibidem, p. 126 [p. 124].

atenção. O reverendo diz que conviveu com o curandeiro por três semanas e pôde observar numerosas curas realizadas por ele. Mas, apesar de reconhecer que o homem era capaz de realizar coisas extraordinárias, o reverendo rejeitava que as curas do *Irish Stoker* fossem milagrosas e as explicava nos termos de More:

mas ainda tenho muitas razões para estar persuadido de que nada disso é miraculoso: ele [Greatrak] não pretende dar testemunho a doutrina alguma, seu *modus operandi* aparenta ser natural, as curas raramente são bem sucedidas sem reiterados toques, os pacientes muitas vezes têm recaídas, ele falha com frequência, ele não pode fazer nada onde exista qualquer deterioração na natureza e muitas doenças não estão de forma alguma submetidas ao seu toque. Sendo assim, reconheço, atribuo toda a virtude dele ao seu temperamento e compleição particulares, tomo o seu espírito como uma espécie de elixir, um fermento universal, e que ele cura (como manifestou o Dr. M. [More]) através de um contágio salutar²⁹⁰.

Greatrak não dava testemunho da doutrina de Deus e não era infalível, nem capaz de contradizer a natureza. Por isso, suas curas seriam naturais, ainda que dizê-lo significasse recorrer a uma hipótese das mais vagas.

O reverendo muda de opinião na segunda carta. Nela conta a origem dos poderes do curandeiro segundo o que ouviu do próprio. O homem, a partir de uma dada ocasião, teria começado a sentir um impulso para curar as pessoas e tomou isso como presente de Deus, o que, aos olhos do reverendo não era inesperado, já que o homem não era um filósofo. No entanto, o *Irish Stoker*, mesmo sendo apenas um mero mortal, ignorante em filosofia, duvidava de sua condição até um momento em que, deitado na cama, deixou de sentir uma de suas mãos, como se estivesse morta, e ao colocar uma mão sobre a outra voltou a senti-la. Isso teria se repetido por duas ou três noites e, por isso, o reverendo parecia convencer-se de que o poder de Greatrak viesse de Deus:

dizer que esse impulso também não foi mais do que resultado de seu temperamento e que não passou de um sonho como aqueles que são comuns a pessoas de determinada constituição não parece uma

²⁹⁰ “But yet I have many reasons to perswade me, that nothing of all this is Miraculous: He pretends not to give Testimony to any Doctrine, the manner of his Operation speaks it to be natural, the Cure seldom succeeds without reiterating touches, his Patients often relapse, he fails frequently, he can do nothing where there is any decay in Nature, and many Distempers are not at all obedient to his touch. So that, I confess, I refer all his vertue to his particular Temper and Complexion, and I take his Spirits to be a kind of Elixir, and universal Ferment; and that he cures as (Dr. M. expresseth it) by a sanative Contagion”. In: Ibidem, p. 127 [p. 125].

explicação plausível para o fenômeno. Talvez alguns julguem ser mais adequado que um gênio que compreendesse a virtude salutar da compleição dele [de Greatrak], a vivacidade de sua mente e a habilidade de seu corpo para exercer tal virtude pudesse chamar a atenção do homem para isso, que de outra maneira permaneceria desconhecido para ele, e assim o presente de Deus não teria qualquer propósito²⁹¹.

Glanvill deixa a questão em aberto, diz apenas ao leitor que esse caso foi investigado pela Royal Society e não foi constatada qualquer impostura.

Enquanto Glanvill preservava a possibilidade de que eventos milagrosos pudessem ocorrer, Webster estava certo de que os milagres tinham cessado. As concepções defendidas por ambos são semelhantes, mas se diferenciam em matéria de ênfase e perspectiva e isso é importantíssimo.

A certeza de Webster se fundava na caracterização do milagre como uma operação contranatural e na adoção de um ponto de vista de Deus. Já que o conhecimento humano não permitiria determinar se um fenômeno seria ou não contrário à natureza, recorria-se às escrituras sagradas, e seus intérpretes, para delas extrair não apenas a concepção de milagre como proeza contranatural, mas ainda a garantia de que esses eventos cessaram depois da conversão aos evangelhos. Dada a incerteza do saber humano, apenas as escrituras poderiam sustentar enfaticamente o caráter contranatural dos milagres e o fim peremptório deles. Assegurava-se a primazia do texto bíblico e se buscava salvaguardar a reforma em termos calvinistas do catolicismo e de vertentes do protestantismo que poderiam fazer acréscimos à revelação a partir da autoridade conferida pelos seus pretensos milagres.

Glanvill também recorria aos livros sagrados e entendia o milagre de modo semelhante a Webster. Definia-o em parte como um fenômeno contrário ao curso ordinário da natureza, mas, ao enfatizar o milagre enquanto uma mensagem divina, fez do mensageiro um critério fundamental para a avaliação do milagre numa perspectiva humana. O homem, apesar de desconhecer os limites da

²⁹¹ *"To say that this Impulse too was but a Result of his Temper, and that it is but like Dreams that are usually according to mens Constitutions, doth not seem a probable account of the Phænomenon. Perhaps some may think it more likely, that some Genius who understood the sanative vertue of his Complexion, and the readiness of his Mind, and ability of his Body, to put it in execution, might give him notice of that, which otherwise might have been for ever unknown to him, and so the Gift of God had been to no purpose".* In: Ibidem, p. 128 [p. 126].

natureza, seria capaz de avaliar a qualidade moral de uma determinada pessoa e da doutrina transmitida por ela, tendo condições, portanto, de diferenciar milagres e prodígios. Professar que os milagres cessaram exigiria de Glanvill abdicar do seu ceticismo sobre a possibilidade de determinar os atributos e desígnios divinos e de conhecer a causalidade das coisas e iria contra sua tentativa de conciliar uma ciência experimental com uma religião racionalizada. Junto de outros membros da Royal Society, Glanvill associava ciência e religião diferenciando uma ação providencial geral de uma outra especial. Enquanto a primeira seria responsável pelo estabelecimento das leis naturais, a segunda consistiria na intervenção divina para preservar o funcionamento de tais leis, por exemplo, em termos newtonianos, os quais se tornaram comuns na Royal Society no final do século XVII, a lei da gravidade seria expressão da providência geral e a preservação de tal lei e da integridade do universo uma intervenção milagrosa de Deus, o que, para Leibniz, faria de Deus um relojoeiro que precisava constantemente dar corda no relógio da criação²⁹².

Somente em meados do século XVIII essa concepção perderia hegemonia em prol de uma separação mais estrita entre ciência e religião. Hume tratava justamente dos milagres para confrontar a teologia racional dizendo, entre outras coisas, que os testemunhos não seriam suficientes para provar o milagre entendido como uma violação necessária das leis da natureza, porque entre um testemunho dessa natureza, que nunca preencheria os requisitos básicos de confiabilidade, e outro corriqueiro, dever-se-ia aceitar o último. Os homens deveriam saber que *“nossa santíssima religião funda-se na fé, e não na razão; e um método seguro para fazê-la perigar consiste em submetê-la a uma prova para a qual não está de maneira nenhuma preparada para resistir”*²⁹³. Esse ataque à confiabilidade do testemunho é uma chave para entender não apenas a concepção de Glanvill sobre os milagres, mas ainda, e talvez mais importante do que isso, o porquê de sua demonologia não ter prosperado.

²⁹² FORCE, James E. Hume and the relation of Science to Religion among certain members of the Royal Society. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 45, n. 4, out.-dez. 1984, p. 523. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

²⁹³ HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 127-128 (Os pensadores).

6.2. A presença de Deus no mundo

Tratar de milagres e de bruxaria exigia que se supusesse algo a respeito dos desígnios e da atuação de Deus no mundo. Era preciso deter alguma concepção de providência divina que sustentasse ou rejeitasse que os demônios e as bruxas afligissem concretamente os homens sem contradizer a bondade de Deus.

Segundo o *Malleus maleficarum*,

primeiro: o mundo é de tal forma subordinado à providência Divina que é o próprio Deus quem a todos provê. Segundo: Deus na Sua justiça permite a prevalência do pecado – que consiste na culpa, no castigo, e na perda – em virtude de Suas permissões primeiras: a queda dos Anjos e a dos nossos primeiros ancestrais²⁹⁴.

Deus seria o senhor de todas as coisas. Tendo conferido arbítrio aos anjos e aos homens, permitiria ele que pecassem e não tiraria deles o sopro da vida. A providência divina preservaria a natureza. O mal surgiria do pecado, viria do arbítrio que fez com que os demônios e os homens desafiassem a Deus. O mal não poderia ser atribuído a Deus. Sendo assim, a bruxaria não contradiria os desígnios divinos, cuja sabedoria toleraria o mal em prol de propósitos maiores e do engrandecimento da majestade de Deus.

Deus, contudo, é o provedor universal do mundo inteiro e é capaz destarte de dos males particulares extrair um grande bem; pois que através da perseguição dos tiranos surgiu a paciência dos mártires, e através das obras das bruxas surgem a purgação e a provação da fé dos justos, conforme será demonstrado. Não é propósito de Deus, portanto, prevenir todo o mal, para que o mundo assim não careça da causa de tantos bens²⁹⁵.

Os homens sofreriam como Jó. A divindade expressaria o seu julgamento e promoveria o bem maior através dos agentes do mal. Com os males da bruxaria, por exemplo, Deus nutriria a piedade. Sendo ele capaz de converter o mal em bem, não haveria, portanto, em última instância, qualquer incompatibilidade entre

²⁹⁴ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. São Paulo: Rosa dos Tempos, p. 159.

²⁹⁵ Ibidem, p. 161.

a bondade de Deus e a maldade da bruxaria. Essa noção era paradigmática e se fazia presente nas concepções de Glanvill e Webster.

Para Glanvill, a questão dos milagres, e outras tantas, seria resolvida pela ação da providência divina. Diferentemente de Descartes, o qual estabelecia o saber a partir da superação da dúvida hiperbólica imposta pelo gênio maligno, Glanvill postulava uma providência divina que resguardava a verdade dos milagres e a capacidade humana de conhecer. Se não fosse assim:

que possibilidade haveria então que nos assegurasse de que não estamos sendo sempre enganados? De que as nossas próprias faculdades não foram dadas apenas para nos iludir e humilhar? E, se for assim, a conclusão seguinte será a de que não há um Deus que administra a justiça na Terra e a melhor e mais provável hipótese será a de que o mundo está abandonado ao domínio do Diabo²⁹⁶.

Apesar do ceticismo, existiria para Glanvill uma divindade que validaria a revelação, asseguraria a estabilidade do mundo e a confiabilidade dos sentidos e da razão humana para conhecer o funcionamento da natureza e identificar os artigos fundamentais da religião. No entanto, apesar disso, esse Deus garantidor da verdade teria desígnios misteriosos, não sendo adequado falar seguramente do que estaria de acordo com a vontade divina. Glanvill sequer recorre à revelação para determinar o que seria ou não adequado à providência divina, fala pouco dela, mostra-se incerto, cético, e convicto de que não se poderia recusar um fato por supor não estar de acordo com a providência. Para ele, a bruxaria era um fato possível e comprovado. Da mesma maneira que não seria adequado rejeitar um fato por não ter uma explicação, a bruxaria, para ele, não poderia ser considerada incompatível com a providência divina, dado o quão pouco que se saberia dela e a abundância de mal existente no mundo:

a Providência é de profundidade insondável e se não devemos acreditar nos fenômenos de nossos sentidos até conciliarmos com nossas noções sobre a Providência então devemos ser os mais grosseiros céticos que já existiram. As misérias da vida atual, a distribuição desigual do bem e do

²⁹⁶ *“What possibility were there then for us to be assured, that we are not always deceived? yea, that our very faculties were not given us only to delude and abuse us? And if so, the next Conclusion is, That there is no God that judgeth in the Earth; and the best, and most likely Hypothesis will be, That the world is given up to the government of the Devil”.* In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 103 [p. 101].

mal, a ignorância e a selvageria da maior parte da humanidade, a condição fatal e desvantajosa a que estamos submetidos e o risco que corremos da miséria e da ruína eternas, tudo isso, digo eu, dificilmente pode ser adequado à Sabedoria e à Bondade que estamos certos de ter feito e se misturado a todas as coisas. Apesar disso, acreditamos na existência da beleza, da harmonia e da bondade na Providência, ainda que não possamos decifrá-la em suas particularidades, nem, por causa de nossa ignorância e imperfeição, inocentá-la de aparentes contradições; conseqüentemente, não devemos negar a existência de bruxas e aparições porque impõem algumas dificuldades aos nossos conceitos de Providência²⁹⁷.

Deus não poderia ser o autor do mal. Ele seria necessariamente bom e as coisas seguiriam os seus desígnios em um universo ordenado e pleno de vida, mas, apesar disso, Deus não protegeria os homens dos males causados por eles mesmos. Numa criação que expressaria a bondade divina, o mal surgiria da ação conflituosa entre as coisas criadas²⁹⁸. A bruxaria consistiria na realização do mal pela vontade tanto das próprias bruxas quanto dos demônios, os quais se aproveitariam da melancolia delas para afligir os homens. Mas, sendo assim, diria o crítico, por que então não se viveria atormentado por demônios e bruxas? Glanvill responde com ceticismo: não se saberia quais as leis que restringiriam os demônios. No entanto, apesar da incerteza, poder-se-ia dizer que agiriam predominantemente sobre o espírito dos homens com o intuito de condenar as almas, mantendo-se incógnitos aos olhos dos homens e moderados aos de Deus, prevenindo-se de que os homens se dessem conta de sua atuação e de que a providência divina tomasse alguma medida drástica para proteger o gênero humano. A bruxaria camuflaria a ação dos demônios e recompensaria os desejos nefastos de pessoas miseráveis²⁹⁹. Glanvill buscava conciliar assim a bondade da

²⁹⁷ "Providence is an unfathomable Depth; and if we should not believe the Phænomena of our senses, before we can reconcile them to our notions of Providence, we must be grosser Scepticks than ever yet were extant. The miseries of the present life, the unequal distributions of good and evil, the ignorance and barbarity of the greatest part of Mankind, the fatal disadvantages we are all under, and the hazard we run of being eternally miserable and undone; these, I say, are things that can hardly be made consistent with that Wisdom and Goodness that we are sure hath made and mingled it self with all things. And yet we believe there is a beauty and harmony, and goodness in that Providence, though we cannot unriddle it in particular instances; nor, by reason of our ignorance and imperfection, clear it from contradicting appearances; and consequently, we ought not deny the being of Witches and Apparitions, because they will create us some difficulties in our notions of Providence". In: Ibidem, p. 79 [p. 77].

²⁹⁸ LOVEJOY, Arthur. *Op. cit.*, p. 77-78.

²⁹⁹ GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 81-83 [p. 79-81].

providência divina com o mal que surgiria da ação das criaturas e o ceticismo que permitiria lançar apenas hipóteses sobre a atuação sobrenatural.

Webster se mostrava mais seguro do que Glanvill. Poderes em demasia teriam sido atribuídos às bruxas e aos demônios não apenas por causa da ignorância acerca do funcionamento da natureza, mas principalmente pelo desconhecimento da natureza da providência e da admissão de uma noção passiva de permissão divina³⁰⁰. Webster dedicou um capítulo de *The displaying of supposed witchcraft* para atacar os arminianos, os quais teriam tornado Deus um expectador da criação³⁰¹. Tanto a permissão quanto a providência de Deus seriam atos de vontade. Deus “*governa todas as coisas de acordo com o poder e a determinação de sua vontade positiva e presente*”³⁰², mas não se poderia imputar a ele o mal porque seria ele um ente perfeito e o pecado “*uma imperfeição, um defeito e uma aberração diante de um decreto justo e perfeito*”. O pecado não teria causa eficiente, seria apenas ausência de perfeição³⁰³.

A permissão divina seria uma espécie de permissão providencial, ou seja, uma “*suspensão de sua eficiência em prol de algumas ações permitidas às criaturas e para fins justos e bons*”³⁰⁴. Poder-se-ia definir providência como sendo “*seu eterno, mais sábio, mais justo e imutável desígnio e decreto, por meio do qual*

³⁰⁰ WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 183 [p. 197].

³⁰¹ “[...] it cometh to pass that not only the vulgar, but such as tread in the steps of Arminius, do hold a meer bare permission, and that God sits as a quiet beholder by his Prescience from the event of things to see what will be effected by Devils and wicked Men, who in the mean time run and rove about, acting what, when and how they please, and that God hath neither hook in their nostrils, nor bridle in their mouths, neither keeps them in any restraint, order or government, and so we must needs have a mad rule in this World, during this permission and naked inspection”. In: Ibidem, p. 183 [p. 197].

³⁰² “[...] we shall here propose the state of the matter that we undertake to confute, which is this: That there is not in God a nude, passive permission, separate from the positive and active decree, order and will of his Divine Providence and Government, but that he doth rule all things according to the power and determination of his own positive and actual will”. In: Ibidem, p. 183 [p. 197].

³⁰³ “He [Deus] is ens summè perfectum, & quicquid est in Deo, est Deus; but sin howsoever understood, or accepted, is an imperfection, defect and an aberration from a just and perfect rule, and therefore it is simply impossible that God can be the cause of any thing that is imperfect, sinful or evil, if sin be considered as malum culpæ”. In: Ibidem, p. 184 [p. 198].

³⁰⁴ “Now concerning permission in God, being a suspension of his efficiency in regard of some acts permitted to the creatures, and that for just and good ends, the definition of it and its affections or properties are so darkly handled even by those that make most ado about it, that it would serve rather to divert Men from the right way than to guide them in it, or unto it”. In: Ibidem, p. 185 [p. 199].

ele [Deus] governa livremente todas as coisas criadas por ele para sua própria glória”, e, acrescenta Webster, “a salvação de seus eleitos”³⁰⁵. Deus fixaria as leis da natureza, preservaria o seu funcionamento e eventualmente contradiria o curso ordinário das coisas³⁰⁶, sendo a providência um ato volitivo. A permissão divina seria concedida às criaturas racionais e circunscrita às ações morais³⁰⁷. Consistiria ela num ato nolitivo, mas imbuído de vontade:

a permissão deve estar referida e reduzida à vontade de Deus, já que a nolição é um ato de sua vontade, assim como a volição. Tratando correta e verdadeiramente, a permissão é um ato da vontade divina que não impede essas e aquelas ações particulares das criaturas. Conseqüentemente, as mesmas coisas sucederão de sua volição e de sua vontade de não impedir, do mesmo modo que de sua volição provém os atos dos agentes livres, nenhuma delas coagindo a vontade das criaturas de agir³⁰⁸.

Anjos e homens foram criados com a capacidade para não pecar, mas usaram do seu livre-arbítrio para desafiar a Deus. Deus permitiu que subsistissem ao invés de suspender seu governo providencial da natureza e de destruí-los. Teria feito isso para usá-los em prol da glória divina. Webster concordava com Glanvill e com o *Malleus maleficarum* que Deus converteria o mal em bem maior, todavia evitava conceder qualquer liberalidade aos anjos caídos, enfatizando que essas criaturas estariam restritas à vontade de Deus e acorrentadas até o Juízo Final³⁰⁹. Dizia ele que se os demônios fizessem o que desejassem, então nenhum dos eleitos estaria vivo. Deus se faria presente no mundo de diversas maneiras, estando sempre próximo dos homens, direcionando a vontade, o interesse e o

³⁰⁵ “But we shall chiefly insist on that definition that is given by learned Piscator in these words: “The providence of God is his eternal, most wise, most just and immutable counsel or decree, whereby he doth most freely govern all things by him created to the glory of himself,” and the Salvation of his elect”. In: Ibidem, p. 193 [p. 207].

³⁰⁶ Ibidem, p. 186-187 [p. 200-201].

³⁰⁷ Ibidem, p. 188 [p. 202].

³⁰⁸ “Permission must be referred and reduced to the will of God, for nolition is an act of his will as well as volition: and to speak properly and truly, permission is but an act of the Divine Will not to impede such or such particular actions of the creatures; and therefore the same things will follow from his volition or his will non impediendi, as from his volition to the acts of a free agent, seeing neither do put coaction upon the will of the Creature that is to act”. In: Ibidem, p. 189 [p. 203].

³⁰⁹ “Though those that ascribe so large a power unto Devils and Witches, do take it for granted that they are only under a bare passive permission, and that the fallen Angels do act, what, when, where and how they list, yet is it a meer falsity, for they are under the rule of Gods Divine Will, decree and providence, and do act nothing, but as and so far as they are licensed, ordered and limited by his will and providence, and are under a punctual restraint, nay kept in the chains of everlasting darkness unto the judgment of the great day”. In: Ibidem, p. 192 [p. 206].

espírito deles, permitindo que agissem conforme seus desejos, mas evitando a prática de determinados atos malévolos. Em suma, a noção da bruxaria como um pacto diabólico concreto estava incorreta porque *“Deus não ordena, nem permite aos anjos caídos fazer coisa alguma (especialmente corpórea), a não ser o que é para um fim justo, bom e sábio, o que não se pode ver nessas ações atribuídas às bruxas”*³¹⁰.

Deus seria atuante tanto para Glanvill quanto para Webster. Preservar isso era fundamental para um mundo cujo funcionamento estivesse assentado não apenas no movimento das partículas e na ação de qualidades e princípios sobre a matéria, mas principalmente numa providência que ordenaria as coisas segundo um plano maior. Por isso, diminuir os poderes de Deus era uma afronta. Webster dizia confrontar a realidade da bruxaria porque essa concepção conferiria poderes demasiados aos demônios e desprestigiaria Deus. Glanvill fazia o oposto, mas com a mesma finalidade. Recorria ele à realidade da bruxaria para preservar o lugar da ação espiritual e, conseqüentemente, a presença de Deus no mundo. A presença de Deus na criação era não apenas um fato, mas também um problema para ambos, cujas respostas foram distintas em função de seus compromissos filosóficos e religiosos.

Tratar de fenômenos que estariam na fronteira do conhecimento humano exigia mobilizar conhecimentos oriundos da natureza e da revelação conjugá-los. Harmon Jobe relacionou o interesse de Webster pela química com a concepção do protestantismo radical de uma divindade imanente e presente nas coisas naturais enquanto a associação de Glanvill com a mecânica foi ligada ao anglicanismo latitudinariano, o qual professava a existência de uma hierarquia de espíritos que levaria a um Deus transcendente. Acerca da interpretação de Harmon Jobe no que diz respeito aos compromissos filosóficos de Webster e Glanvill, viu-se que o mecanicismo era referência importante para ambos e que eles se propunham a ampliar o escopo explicativo desse paradigma associando-o

³¹⁰ *“Therefore we shall conclude this briefly here, having occasion to handle it more fully hereafter, to wit, that the Witchmongers can have no shelter for their opinion from the Doctrine of Gods permission (if rightly understood) because God doth neither order, nor permit faln Angels to act any thing (especially in corporeal things) but what is for just, good, and wise ends, which cannot be shewed in these actions attributed to Witches”*. In: Ibidem, p. 197 [p. 211].

respectivamente com a iatroquímica e o neoplatonismo à moda de Cambridge. Além disso, e talvez mais importante até, Glanvill e Webster conferiam qualidade à matéria como uma maneira de confrontar o materialismo que poderia se fundir ao mecanismo.

O combate travado por eles contra o materialismo não se detinha na filosofia e extrapolava para a religião. A natureza preternatural da bruxaria aproximava a filosofia natural das interpretações religiosas e permitia abordar um dos mais importantes problemas da Idade Moderna. A Revolução Científica e as Reformas Religiosas desfizeram o arranjo escolástico entre conhecimento humano e divino. A Revolução Científica promoveu a autonomia da investigação natural e a aplicação prática dos conhecimentos dessa natureza. As Reformas Religiosas trouxeram à tona e tornaram públicas grandes discussões acerca das escrituras sagradas e reforçaram aproximações emotivas e fideístas para com Deus. A demonologia oferecia uma oportunidade de se posicionar diante de tais mudanças históricas e intelectuais.

Tanto Webster quanto Glanvill reforçaram a transcendência divina. Deus não poderia ser confundido com as coisas que criou, porém era preciso mantê-lo no controle da criação e harmonizar os seus desígnios com o funcionamento do mundo. É nessa tentativa de conciliar uma divindade transcendente com a ordem natural que ambos os autores se diferenciavam e expressavam seus compromissos religiosos.

Webster reforçava a distinção entre espírito e matéria e estendia o material aos corpos sutis e etéreos. Deus seria espiritual, diferentemente das coisas por ele criadas. Ele não poderia estar na imanência das coisas, pois sua natureza seria totalmente distinta e misteriosa à razão e aos sentidos. Sendo assim, apenas seria possível conhecer as coisas divinas e espirituais por meio da revelação e da graça. Apesar dessa distância com relação às coisas criadas, Deus manifestaria a sua vontade sustentando as leis naturais e limitando a ação das criaturas racionais segundo um plano maior. Webster professava um deus transcendente, mas cuja providência se manifestaria o tempo todo. Rejeitar a bruxaria como um pacto diabólico concreto e de efeitos nefastos reforçava esse entendimento. Ao explicar

a bruxaria por meio de uma espécie de mecanicismo iatroquímico, Webster estendia a materialidade ao preternatural, incentivando a ciência nova, mas, ao mesmo tempo, preservando o segredo em torno das coisas espirituais. A defesa da autonomização da ciência incentivava a investigação da natureza e resguardava o caráter revelado da religião, garantindo-lhe estabilidade e a protegendo de eventuais mudanças filosóficas e políticas. O recurso ao espírito astral, ou corpo sideral, e a constatação do fim dos milagres expunha e reforçava o compromisso de Webster com o reformismo mais radical. O espírito astral permitia não apenas apresentar uma explicação natural e material para as aparições, mas ainda, e principalmente, contradizer a noção de que as aparições corresponderiam ao espírito dos mortos, confrontando assim um desdobramento da concepção católica de Purgatório. O calvinismo inglês nas suas diferentes vertentes denunciava de maneira mais incisiva os resquícios do catolicismo contidos na religião oficial dos ingleses. Webster enfrentava Glanvill, More e Casaubon por considerar que eles representavam uma ameaça à busca pela pureza da igreja reformada na Inglaterra. A religião deveria estar assentada na revelação e isso exigia, entre outras coisas, que se desse cabo da ocorrência dos milagres. Atestar o fim desses feitos, restringir a ação dos demônios e achar explicações naturais para a bruxaria, ou seja, em suma, separar o espírito da matéria, fortaleceria a concepção de um Deus transcendente, mas zeloso com as criaturas, cujo acesso se daria apenas pela palavra relevada e pela fé dos eleitos. Webster não falava em tolerância, retomava ele o esforço dos calvinistas elizabetanos por uma uniformidade religiosa abrangente, mas claramente protestante, inclinando assim a Igreja da Inglaterra em direção a Genebra.

Glanvill reforçava a ação espiritual sobre a matéria ao defender a realidade da bruxaria, o pacto diabólico, os efeitos nefastos, concretos e extraordinários do vínculo entre bruxas e demônios e a aparição dos espíritos. Deus seria para ele a causa transcendente do mundo, estando no topo da hierarquia das coisas, mas não deixaria de agir sobre elas. Separar rigidamente espírito e matéria dificultaria explicar como um deus sumamente espiritual estaria presente no mundo. O apelo que fazia Glanvill ao preternatural ampliava o escopo do mecanicismo por meio da

suscetibilidade da matéria a um princípio externo a ela, o espírito, engendrado pela aplicação da razão à experiência sensorial. O vínculo entre espírito e matéria assegurava a ação divina sobre o mundo e incentivava a observação das coisas espirituais. A plenitude atribuída ao mundo, estando ele cheio de vida, e as descobertas da ciência moderna, em especial da microscopia, tornavam bastante plausível a existência de seres espirituais e mantinham a possibilidade de conciliar ciência e religião, fortalecendo a ambas e aproximando a demonologia da orientação pia e racionalista da Royal Society. O ceticismo tem lugar fundamental na associação entre ciência e religião e na promoção da ordem. A dúvida mitigada permitia identificar os aspectos essenciais de uma questão, evitando animosidades desnecessárias. Glanvill se mostrava satisfeito em convencer o leitor da realidade da bruxaria, da existência e a atuação dos espíritos, da natureza espiritual e imortal da alma humana e da existência de um deus transcendente e regente do mundo. Talvez não fosse possível explicar os feitos atribuídos à bruxaria, as liberdades das bruxas e dos demônios, o destino da alma humana, os desígnios da providência e o fim dos milagres, mas essa incerteza não comprometeria a veracidade da ação divina e do valor da atuação humana.

O latitudinarianismo dava ênfase ao homem e às suas capacidades. Glanvill reconhecia o valor da razão e resguardava a confiabilidade dos sentidos. Seu ceticismo se voltava não contra o intelecto e os sentidos, mas contra as interpretações dos dados sensoriais. Enfatizava o homem ao propor uma vida exemplar, centrada no amor, tolerante e dedicada às boas obras. A predestinação, segundo Glanvill, tornaria os homens sectários, dividindo-os entre eleitos e condenados, insuflando o entusiasmo, alimentando a rebelião, sendo necessário, portanto, combater essa concepção. Valorizar as capacidades humanas seria uma maneira de preservar a possibilidade dos homens melhorarem, tornarem-se mais conscientes do mundo, mais moderados, tolerantes e fiéis ao estado natural das coisas. Tendo em vista a situação religiosa da Inglaterra, na qual coexistiam uma igreja oficial e diversas congregações dissidentes, a disposição do mundo numa cadeia não era apenas expressão de uma filiação neoplatônica de Glanvill, mas importante elemento intelectual em um esforço para atrelar o homem a Deus,

garantindo a ele algum acesso a uma divindade transcendente através da razão e da experiência. O esforço por compreender e dominar a natureza evidenciaria a ação providencial e tornaria os homens mais piedosos, comprometidos com a harmonia do mundo, o amor e as boas obras, o que, embora não garantisse a salvação, não deixaria de ser fundamental para estabelecer uma religião mais tolerante e alcançar a paz social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A demonologia era uma literatura centrada na realidade da bruxaria que associava aos tópicos de sua discussão a diferentes problemas especulativos e práticos. O discurso demonológico possuía flexibilidade e suas concepções poderiam ser vinculadas a este ou aquele compromisso intelectual. Glanvill e Webster aproximaram a questão da realidade e do caráter ilusório da bruxaria de diferentes maneiras de interpretar a natureza e a revelação existentes na Idade Moderna. A filosofia experimental, a filosofia mecânica, o hermetismo, o neoplatonismo, o ceticismo, o racionalismo latitudinariano e o fideísmo calvinista foram empregados em conjunto para corroborar uma ou outra opinião sobre a bruxaria e afins. A adequação desta ou daquela concepção demonológica ao contexto intelectual promovia os compromissos aos quais estava associada. Webster e Glanvill tinham ciência desse potencial e se preocuparam mais com os desdobramentos sociais e intelectuais do que com os males pretensamente causados pela bruxaria. Mas essa maleabilidade da demonologia era restrita. Os autores de demonologia deviam associar e adequar os seus compromissos intelectuais a uma série de argumentos, objeções e tópicos próprios da demonologia. Questões e argumentos consagrados apareciam freqüentemente nos tratados de demonologia, mas isso não significa que fossem alheios às mudanças intelectuais, sociais e históricas. A controvérsia entre Webster e Glanvill evidencia isso não apenas no que diz respeito aos problemas especulativos, mas também com relação à prática persecutória e fornece alguns elementos para que se trate da adequação do discurso demonológico e do seu desgaste.

1. O testemunho do preternatural

Para além do conceito da bruxaria, dos poderes de bruxas e demônios e da natureza dos milagres, a controvérsia entre Webster e Glanvill tratou também da qualidade dos testemunhos que envolviam os casos de bruxaria e aparições. A

atenção dedicada à confiabilidade dos testemunhos do preternatural talvez tenha sido a característica mais original da polêmica e que expressa a relevância da controvérsia para a ciência, a religião e a administração da justiça na Inglaterra do século XVII. A suspeita de que os casos de bruxaria não passassem de falcatuas ou de fantasias doentias e a ênfase na ação e na experiência fizeram da demonstração um esforço que superava o exercício exegético e lógico. Glanvill não estava equivocado quando dizia que era mais fácil convencer as pessoas das verdades da religião através de temas mais concretos como a bruxaria, mas não por serem elas ignorantes e viciosas, como queria qualificá-las. Desde o século anterior os cânones da filosofia, da religião e da política eram contestados e reavaliados de maneira intensa, incentivando o questionamento e a busca por novos parâmetros para a verdade, a piedade e a ordem, de modo que a necessidade de provar uma determinada coisa se tornou bastante imperativa.

Webster enumerou algumas precauções para a aceitação de uma opinião. Essas precauções favoreciam a sua posição, mas não apenas isso, elas serviam também para orientar o seu leitor de um modo geral. Segundo ele, uma opinião não deveria ser aceita em decorrência da quantidade de seus adeptos¹. A maioria das pessoas não estaria qualificada para buscar e entender a verdade por carecerem de educação. Dizia ele que se o número de adeptos de uma opinião fosse critério para aceitá-la, então, em matéria de religião, os cristãos deveriam tornar-se pagãos ou maometanos, já que existiriam mais seguidores dessas religiões do que do Cristo. E mesmo se fossem levadas em consideração apenas as opiniões dos doutores cristãos, continuaria sendo inadequado aderir à opinião da maioria por si só, pois não seria correto deixar-se levar pela multidão, mas apenas pela verdade². Também não seria adequado preferir uma opinião à outra por causa de sua antiguidade. Qualquer opinião foi jovem alguma vez. ‘Antigo’ e ‘moderno’ não passariam de qualificações humanas, já que a verdade existiria para além do pensamento humano e não seria nem velha, nem jovem³. Lembra

¹ WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., 1677, p. 13-14 [p. 27-28]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

² Ibidem, p. 14 [p. 28].

³ Ibidem, p. 15 [p. 29].

ele, citando Bacon, que os antigos saberiam menos coisas sobre o funcionamento da natureza do que os modernos e, além disso, cometeram erros e alguns deles poderiam ter sido viciosos. Abandonar as opiniões dos antigos não seria um desrespeito, mas uma forma de buscar a verdade⁴. Webster tornava assim sua opinião mais aceitável aos leitores e, pode-se dizer, incentivava o exame crítico das autoridades e dos relatos do passado, inclusive do texto bíblico, para o qual, cabe lembrar, indicou regras de leitura.

Era preciso também ter cuidado ao avaliar os testemunhos apresentados para corroborar a bruxaria ou a ocorrência de alguma aparição. Segundo Webster, dever-se-ia averiguar se as histórias dessa natureza foram testemunhadas pelo próprio autor do relato ou se ele tomou ciência do episódio por meio de mero falatório ou da tradição escrita; além disso, o relato de uma única pessoa não seria testemunho confiável para a ocorrência de um fato⁵. Para ele, as histórias de bruxaria seriam falsas por não se adequarem aos critérios de confiabilidade. Elas seriam relatos de pessoas que careceriam de isenção, estariam baseadas no testemunho de um único indivíduo e teriam sido publicadas para a promoção de falsas doutrinas, como os relatos de bruxarias e exorcismos, disseminados pelos católicos. Webster acrescentava que seria preciso investigar o conteúdo dos depoimentos e o caráter dos envolvidos mesmo que um fato fosse testemunhado por diversas pessoas. As pessoas poderiam se enganar, mentir para algum ganho ou serem supersticiosas⁶. Para que um relato fosse considerado confiável deveria ser atestado por testemunhas oculares, reconhecido por mais de um indivíduo e essas pessoas não deveriam obter qualquer ganho divulgando a história, elas deveriam gozar do exercício normal das faculdades mentais, não sendo fantasiosas e melancólicas, e estarem livres das superstições do vulgo, não atribuindo a ação das bruxas e dos demônios a todas as coisas naturais e artificiais⁷. Webster estabelecia não apenas as características necessárias para

⁴ *"It is not safe nor rational to resolve to stick to our old imbibed opinions, nor wilfully to reject those that seem new, except we be fully satisfied, from indubitable grounds, that what we account old is certainly true, and what we reckon to be new is undoubtedly false"*. In: *Ibidem*, p. 15 [p. 29].

⁵ *Ibidem*, p. 54-56 [p. 68-70].

⁶ *Ibidem*, p. 56-57 [p. 70-71].

⁷ *Ibidem*, p. 60-62 [p. 74-76].

que se considerasse um relato confiável, mas também a condição desejada de uma testemunha do preternatural: deveria ela ser um letrado e de distinção. Mas, mesmo assim, seria possível colocar em dúvida sua idoneidade, confrontando seu testemunho com outros e avaliando a vida pessoal do sujeito em questão.

Apesar de alertar para a qualidade do testemunho preternatural, Webster recolheu relatos de terceiros extraídos de anais históricos e registros médicos dos séculos XVI e XVII e alguns até mesmo do medievo e da antiguidade clássica para demonstrar a existência de criaturas como as sereias, a ocorrência de aparições, a evidência espectral e os efeitos de amuletos e encantos⁸. Em *The displaying of supposed witchcraft* são apresentadas algumas histórias recentes, testemunhadas inclusive pelo autor, como aquela do garoto da Floresta de Pendle, mas a maioria dos episódios foi retirada de cronistas como Stow e Baker, fisiologistas como Camerarius, Hortius, Fernelius, Weyer e inclusive dos opositores de Webster, Casaubon e More. Essas histórias estavam fundamentadas freqüentemente no testemunho do próprio autor e dificilmente seria possível verificá-las já que se deram em lugares distantes e em épocas passadas. Talvez isso não fosse apenas um descuido de Webster, mas resultado de seu lugar social na Restauração. O passado radical e o isolamento no norte da Inglaterra afastaram-no de uma rede de correspondentes de destaque que poderiam fornecer-lhe relatos mais recentes e confiáveis de eventos preternaturais. Restava a ele recolher evidências na literatura. Fazê-lo não era reprovável, muito menos difícil, dado que era comum o recurso aos lugares comuns, ou seja, o costume dos letrados de reunir casos exemplares e citações, o qual descontextualizava passagens e exemplos, mas permitia a eles tomar ciência com rapidez do estado da arte de uma literatura⁹.

O *Saducismus triumphatus* expressou maior sensibilidade à qualidade dos testemunhos. Glanvill tinha por objetivo confrontar a descrença respondendo as objeções mais comuns em torno da bruxaria e estabelecê-la como um fato que

⁸ Ibidem, p. 289, 294-298, 302-306, 324-327 [p. 303, 308-312, 316-320, 338-341].

⁹ BLAIR, Ann. Bibliotecas portáteis: as coletâneas de lugares-comuns na Renascença tardia. In: BARATIN, Marc; JACOB, Christian (dir.). *O poder das bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008, p. 74-93.

aguardaria explicações adequadas¹⁰. As histórias de bruxaria, de aparições e assombrações eram fundamentais não apenas para convencer os descrentes, mas ainda para dar início a uma espécie de história natural dos eventos preternaturais, adequando a demonologia à ciência experimental, permitindo assim reunir uma casuística vasta que evidenciasse a natureza e as leis que restringiriam os seres espirituais.

Glanvill apresentou, em *A blow at modern sadducism*, em 1668, aquela que seria a mais conhecida e controversa de suas histórias de bruxaria e demônios, o episódio do Demônio de Tedworth, cuja recepção foi tal que exigiu reapresentação e acréscimos ao caso no *Saducismus triumphatus*. Webster dizia ter informações confiáveis de que os eventos estranhos narrados por Glanvill foram apenas uma impostura¹¹. Ele fazia coro aos que acusaram Glanvill de ter armado a coisa toda junto de Mompesson. Em um prefácio ao leitor, diz Lownds, editor do *Saducismus triumphatus*, que depois dos eventos ocorridos na casa de Mompesson, os quais foram presenciados e examinados por muitas pessoas,

a verdade dessa história sendo tão indigesta para aqueles que têm repugnância por tais coisas, eles apareceram com um relato (quando nenhum deles, nem os mais diligentes e curiosos conseguiram descobrir qualquer truque ou fraude por si próprios) em que ambos, o próprio Sr. Glanvill, que publicou a narrativa, e o Sr. Mompesson, em cuja casa aconteceram essas coisas espantosas, confessaram que o episódio todo era uma fraude e uma impostura. Eles foram tão cuidadosos em espalhar

¹⁰ Dizia ele estar ciente de que mesmo assim alguns homens resolutos não se convenceriam. Mostrava-se assim moderado e atribuía a intransigência aos opositores: “*I am assured beforehand, that no Evidence of Fact possible is sufficient to remove the obstinate prejudices of divers resolved Men, and therefore I know I must fall under their heavy censures; of which I have considered the worst, and am I hope pretty well prepared to bear the severest of them. But no Man would expose himself to all this for nothing, nor have I*”. In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 259 [p. 251]. Disponível para consulta eletrônica; favor consultar a bibliografia.

¹¹ “*Must not all persons that are of sound understanding judge and believe that all those strange tricks related by Mr. Glanvil of his Drummer at Mr. Mompessons house, whom he calls the Demon of Tedworth, were abominable cheats and impostures (as I am informed from persons of good quality they were discovered to be) for I am sure Mr. Glanvil can shew no agents in nature, that the Demon applying them to fit patients, could produce any such effects by, and therefore we must conclude all such to be impostures*”. In: WEBSTER, John. *The displaying of supposed witchcraft*. London: Printed by J. M., p. 278 [p. 292].

amplamente essa mentira grosseira que ela se tornou corrente nos três reinos da Inglaterra, Escócia e Irlanda¹².

Glanvill reagiu aos questionamentos e às suspeitas disponibilizando para publicação o relato integral dos acontecimentos na casa de Mompesson, junto de duas cartas do próprio Mompesson atestando a veracidade dos acontecimentos e de uma breve resposta de Glanvill aos críticos do episódio. Mompesson garantia a veracidade da história¹³ e indicava, numa carta a Collins, também editor de Glanvill, os nomes daqueles que testemunharam junto dele contra o tocador de tambor que teria infernizado a vida sua família¹⁴. Glanvill responde brevemente as dúvidas sobre esse episódio no começo de *A whip for the droll fidler to the atheist*. Segundo ele, não haveria porquê dizer que os fenômenos ocorridos na casa tinham por intuito reduzir o custo da locação do imóvel ou conseguir algum dinheiro dos curiosos. A residência seria propriedade de Mompesson e nada foi cobrado dos interessados em observar os acontecimentos assombrosos. Também não seria possível explicar as batidas estranhas que se ouvia pela casa dizendo que se tratariam do ressoar de um martelo pelo madeiramento lateral do edifício ou duvidar dos fenômenos em decorrência das condições em que foram observados. As batidas foram ouvidas no meio e acima dos cômodos, e não na lateral da casa, e os eventos prodigiosos observados com luz abundante. Não haveria, enfim, porque duvidar da qualidade dos envolvidos:

agora este cavalheiro não pode ser considerado um ignorante quer o que relata seja verdade ou não, tendo tudo se passado na sua casa, sendo ele mesmo uma testemunha não de uma ou outra circunstância, mas de centenas delas, não numa ou noutra ocasião, mas durante alguns anos,

¹² “[...] some few years after the Stirs had ceased, the truth of this story lying so uneasie in the minds of the disgusters of such things, they raised a Report, (when none of them, no not the most diligent and curious could detect any trick or fraud themselves in the matter) that both Mr. Glanvil himself, who published the Narrative, and Mr. Mompesson, in whose House these wonderful things happened, had confessed the whole matter to be a Cheat and Imposture. And they were so diligent in spreading abroad this gross untruth, that it went current in all the three Kingdoms of England, Scotland, and Ireland”. In: GLANVILL, Joseph. *Saducismus Triumphatus*. London: Printed for S. Lownds, 1688, p. 05 [p. 04].

¹³ “I must bely my self, and perjure my self also to acknowledge a Cheat in a thing where I am sure there was nor could be any, as I, the Minister of the Place, and two other Honest Gentlemen deposed at the Assizes, upon my Impleading the Drummer. If the World will not believe it, it shall be indifferent to me, praying God to keep me from the same, or the like affliction”. In: *Ibidem*, p. 263 [p. 255].

¹⁴ *Ibidem*, p. 264-266 [p. 256-258].

no decorrer dos quais foi um observador interessado e inquisitivo. Também não se pode supor com qualquer fundamento que algum dos criados o ludibriou, já que nesse tempo todo ele teria descoberto a fraude. E que interesse poderia ter um membro de sua família (se fosse possível manter isso em segredo) em continuar por tanto tempo com tão incômoda e injuriosa impostura? Não se pode conjecturar ser possível que a melancolia o tenha enganado, já que (além de não ser louco ou uma pessoa imaginativa) tal humor não seria tão duradouro e perseverante. Ou, estando enfermo, podemos aceitar que infectou toda a sua família e a multidão de vizinhos e de outras pessoas que com tanta frequência foram testemunhas do que se passou? Tais suposições são bárbaras e provavelmente não tentarão ninguém, a não ser aqueles cujo desejo é igual à razão¹⁵.

Sendo assim, dever-se-ia estar atento para as coisas estranhas que se deram na casa de Mompesson e examiná-las com cuidado. A assombração já era conhecida quando Glanvill e um colega, um tal de Hill, foram visitar a casa em 1662. Os estranhos eventos começaram em meados de Abril de 1661, depois do bailio ter enviado à casa de Mompesson o tambor que foi apreendido com o miserável que atormentara a vizinhança. Sobrevieram sons de batidas nas portas, nas camas, etc., arranhados debaixo da cama das crianças, um cheiro sulfuroso, móveis se movendo, cachorros amedrontados, luzes misteriosas, portas se abrindo e fechando, mudanças súbitas de temperatura e afins. Glanvill presenciou um desses fenômenos e agiu com cuidado ao avaliá-lo:

elas [as crianças] foram para a cama na noite em que eu estava lá por volta das oito horas, mas logo uma empregada desceu as escadas e nos disse que a coisa tinha voltado. Os vizinhos e dois clérigos que estavam ali foram embora, mas o senhor Mompesson e eu, assim como um cavalheiro que tinha vindo comigo, subimos. [...] Lá estavam duas garotinhas ainda na cama, entre sete e onze anos de idade, suponho. Vi que elas tinham as mãos à mostra e não poderiam produzir o barulho que vinha da cabeceira da cama. [...] Estando ali, enfiei a minha mão no travesseiro, dirigindo-a para onde parecia vir o barulho. Mas, ao mesmo tempo em que o barulho

¹⁵ *"Now this Gentleman cannot be thought ignorant, whether that he relates be true or no, the Scene of all being his own House, himself a witness, and that not of a circumstance or two, but of an hundred, nor for once or twice only, but for the space of some years, during which he was a concerned, and inquisitive Observer. So that it cannot with any shew of reason be supposed that any of his Servants abused him, since in all that time he must needs have detected the deceit. And what interest could any of his Family have had (if it had been possible to have managed without discovery) to continue so long so troublesome, and so injurious an Imposture? Nor can it with any whit of more probability be imagined, that his own melancholy deluded him, since (besides that he is no crazy nor imaginative person) that humour could not have been so lasting and pertinacious. Or if it were so in him, can we think he infected his whole Family, and those multitudes of Neighbours and others, who had so often been Witnesses of those passages? such Supposals are wild, and not like to tempt any, but those whose Wills are their Reasons".* In: Ibidem, p. 335 [p. 327].

cessava ali, passava a ser ouvido em outra parte da cama. Quando tirei minha mão do travesseiro, o barulho voltou para o mesmo lugar em que estava. Disseram-me para imitar os ruídos e arranhar algumas vezes o lençol, cinco, sete e dez vezes, o que foi seguido e sustado no número que tinha escolhido. Procurei debaixo e atrás da cama, revirei-a até o estrado, apertei o travesseiro, testei a parede detrás da mesma e fiz tudo o possível para descobrir se existia um truque ou alguma outra causa para isso; o mesmo fez o meu amigo, mas nós não conseguimos descobrir nada. Sendo assim, fui e ainda estou realmente persuadido de que aquele barulho fora feito por algum demônio ou espírito¹⁶.

Diante de um acontecimento estranho era preciso averiguar que não se tratava de algum evento ordinário ou de uma farsa. Esse cuidado não era exclusividade de Glanvill. Numa das histórias apresentadas no *Saducismus triumphatus*, o vigésimo relato, a respeito de uma casa assombrada nas cercanias de Londres, é descrita a averiguação que um cavalheiro fez ao estar de passagem pelo lugar e se deparar com um fenômeno assombroso¹⁷. As histórias do *Saducismus triumphatus* mostram o cuidado de avaliar os acontecimentos e os testemunhos e o esforço de diversos letrados, inclusive figuras de prestígio, de coletar e narrar de maneira metódica histórias de bruxaria e aparições. Na narrativa do Demônio de Tedworth, Glanvill buscou indicar ao leitor a data aproximada de alguns eventos, o nome de um ou outro envolvido, mencionando o ministro Cragg e um tal de Compton, o qual, inclusive, se envolveu na investigação das bruxarias de Elizabeth Style, uma das condenadas pelo juiz

¹⁶ Ibidem, p. 328-329 [p. 320-321].

¹⁷ Estando na rua conversando com a mulher da casa, a janela de um quarto no andar superior abriu e fechou sozinha e isso fez com que o homem resolvesse subir e averiguar a situação: “*But none present durst accompany him. Yet the keen desire of discovering the Cheat, made him adventure by himself alone into that Room. Into which when he was come, he saw the Bedding, Chairs and Stools, and Candlesticks, and Bedstaves, and all the Furniture rudely scattered on the Floor, but upon search found no mortal in the Room. Well! he stays there a while to try conclusions, anon a Bedstaff begins to move, and turn it self round a good while together upon its Toe, and at last fairly to lay it self down again. The curious Spectator, when he had observed it to lie still a while, steps out to it, views it whether any small String or Hair were tied to it, or whether there were any hole or button to fasten any such String to, or any hole or string in the Ceiling above; but after search, he found not the least suspicion of any such thing. He retires to the Window again, and observes a little longer what may fall out. Anon, another Bedstaff rises off from the ground of its own accord, higher into the air, and seems to make towards him. He now begins to think there was something more than ordinary in the business, and presently makes to the door with all speed, and for better caution shuts it after him. Which was presently opened again, and such a clatter of Chairs, and Stools, and Candlesticks, and Bedstaves, sent after him down Stairs, as if they intended to have maimed him, but their motion was so moderated, that he received no harm; but by this time he was abundantly assured, that it was not meer Womanish fear or superstition that so affrighted the Mistress of the House*”. In: Ibidem, p. 430-431 [p. 422-423].

Robert Hunt. Tratou também de selecionar aqueles episódios que julgou confiáveis, evitando apresentar como evidência da atuação sobrenatural, por exemplo, o estranho cansaço de seu cavalo, porque apenas ele teria presenciado o episódio e porque poderiam existir outras explicações para o acontecimento¹⁸. Glanvill estava persuadido de que os eventos que se deram na casa de Mompesson eram sobrenaturais. Ele não achava crível que as crianças estivessem envolvidas numa farsa¹⁹. O episódio todo decorreria da bruxaria e da atuação de alguma criatura espiritual. Dizia que apesar da casa ter se mantido quieta e nada de estranho ter acontecido durante a visita de alguns cavalheiros do rei, não se deveria duvidar do caso:

é de uma lógica ruim concluir a partir de uma única negativa, apenas uma contra tantas outras afirmativas, e afirmar que alguma coisa nunca aconteceu porque ninguém num momento particular viu o que esse homem diz ter visto²⁰.

O episódio do Demônio de Tedworth estaria suficientemente provado. Seria ele um fato atestado por diversos testemunhos confiáveis, os quais não poderiam ser rejeitados apenas por não se ter explicações aceitáveis para os eventos descritos²¹, e, por isso, poderia ser apresentado como evidência da realidade da bruxaria e da atuação concreta de agentes espirituais. A narrativa supriria todas as condições estipuladas para a confiabilidade de um testemunho dessa natureza:

¹⁸ Ibidem, p. 331 [p. 323].

¹⁹ *"The Children were in Bed when the Scratching and Panting was, but I am sure did not contribute to those noises. I saw their hands above the Cloths during the Scraping, and searched the place whence the noise came. To which I might add, That they were little harmless modest Girls that could not well have been suspected guilty of the confidence of such a Juggle, had it been possible they could have acted in it"*. In: Ibidem, p. 533 [p. 523].

²⁰ *"Tis true, that when the Gentlemen the King sent were there, the House was quiet, and nothing seen nor heard that night, which was confidently and with triumph urged by many, as a confutation of the story. But 'twas bad Logick to conclude in matters of Fact from a single Negative, and such a one against numerous Affirmatives, and so affirm, that a thing was never done, because not at such a particular time, and that no body ever saw what this Man or that did not. By the same way of reasoning, I may infer that there were never any Robberies done on Salisbury Plain, Hounslow Heath, or the other noted places, because I have often Travelled all those ways, and yet was never Robbed; and the Spaniard inferred well that said, There was no Sun in England, because he had been six weeks here, and never saw it"*. In: Ibidem, p. 337 [p. 329].

²¹ *"Now the credit of matters of Fact depends much upon the Relators, who, if they cannot be deceived themselves nor supposed any ways interested to impose upon others, ought to be credited. For upon these circumstances, all humane Faith is grounded, and matter of Fact is not capable of any proof besides, but that of immediate sensible evidence"*. In: Ibidem, p. 334-335 [p. 326-327].

pois essas coisas não aconteceram há muito tempo, em algum lugar distante, numa época ignorante ou entre povos bárbaros, elas não foram vistas por apenas duas ou três pessoas melancólicas e supersticiosas e relatadas por aqueles que usaram delas para a vantagem e interesse de algum partido. Essas coisas não foram ocorrências de um dia ou de uma noite, nem a visão bruxuleante de uma aparição, mas elas ocorreram nas proximidades e recentemente, foram públicas, freqüentes, contínuas durante anos, testemunhadas por multidões de pessoas idôneas e imparciais, e se deram numa época diligente e incrédula. Argumentos suficientes alguém pensaria para convencer qualquer pessoa modesta e racional²².

Existiriam outras histórias como essa. Para Glanvill, ainda que fossem muitos os casos de impostura, apenas um relato, uma história confiável, bastaria para comprovar a bruxaria e a ação dos seres espirituais²³. Glanvill e More fizeram uso de uma rede de correspondentes que permitiu a eles reunir a maior parte das histórias apresentadas no *Saducismus triumphatus*. Nessa rede de cartas existiam letrados das universidades, membros da *gentry* e da aristocracia interessados em conhecer, examinar e divulgar eventos preternaturais, como Ralph Cudworth, Edward Fowler e Anne Conway. Fowler, James Douch e Ezekias Burton foram as principais fontes de Glanvill, referências respectivamente para os relatos XIII, XVI, XVII, XVIII, também para os X, XI e para os de número XII, XIV, XV, dentre as vinte e oito narrativas apresentadas. A boa colocação de Glanvill e,

²² "For these things were not done long ago, or at far distance, in an ignorant age, or among a barbarous people, they were not seen by two or three only of the Melancholick and superstitious, and reported by those that made them serve the advantage and interest of a party. They were not the passages of a Day or Night, nor the vanishing glances of an Apparition; but these Transactions were near and late, publick, frequent, and of divers years continuance, witnessed by multitudes of competent and unbyassed Attestors, and acted in a searching incredulous Age: Arguments enough one would think to convince any modest and capable reason". In: Ibidem, p. 338 [p. 330].

²³ Glanvill aborda a confiabilidade dos testemunhos da bruxaria para responder a descrença dos saduceus. Diz ele 1) "THAT a single relation for an Affirmative, sufficiently confirmed and attested, is worth a thousand tales of forgery and imposture, from whence an universal Negative cannot be concluded. So that, though all the Objectors stories be true, and an hundred times as many more such deceptions; yet one relation, wherein no fallacy or fraud could be suspected for our Affirmative, would spoil any Conclusion could be erected on them"; 2) que seria ousadia demais aceitar que todos os relatos de farsas seriam farsas de fato; 3) que se inferiria de maneira muito apressada a partir de algumas histórias que tudo seria falso: "Indeed frequency of deceit and fallacy will warrant a greater care and caution in examining, and scrupulosity and shiness of assent to things wherein fraud hath been practised, or may in the least degree be suspected: But, to conclude, because that an old Woman's fancy abused her, or some knavish fellows put tricks upon the ignorant and timorous, that therefore whole Assises have been a thousand times deceived in judgments upon matters of fact, and numbers of sober persons have been forsworn in things wherein perjury could not advantage them; I say, such inferences are as void of reason, as they are of charity and good manners". In: Ibidem, p. 87 [p. 85].

principalmente, de More entre os letrados e ilustres permitiu a ambos receber narrativas de bruxaria e aparições e examiná-las. Além de correspondências, Glanvill recorria aos autos judiciais, os quais contariam com a confiabilidade dos juízes e das testemunhas envolvidas, as quais estariam sob juramento e, por isso, não poderiam mentir. Tais histórias foram auferidas das anotações de Robert Hunt, os relatos de número II, III, IV, V e VI, de um escrivão, o de número VIII, e de arquivos judiciais, as de número VII, da bruxa de Youghall, na Irlanda, e XXVIII, que apresenta a confissão de bruxas escocesas.

Assegurar a autenticidade do documento era fundamental para garantir a credibilidade da história. Acerca do caso de Florence Newton, a bruxa irlandesa, era acrescentado ao fim da narrativa que o relato da história se tratava de uma cópia de um documento autêntico e que os episódios eram bastante conhecidos, ou seja, que poderiam ser conhecidos pelos leitores através de outras fontes²⁴. Mas, às vezes era preciso examinar a história contida em um documento autêntico. Na narrativa de número VIII, acerca do caso de Julian Cox, transcrito no caderno de anotações de Robert Hunt, tinha-se o cuidado de dizer que a história era uma cópia autêntica, que a história era conhecida, que não haveria porque duvidar dela²⁵, mas, em decorrência de suspeitas em torno da credibilidade do magistrado²⁶, More pedia por meio de uma carta que Glanvill confirmasse a

²⁴ *"This Relation is taken out of a Copy of an Authentick Record, as I conceive, every half sheet having W. Aston writ in the Margin, and then again W. Aston at the end of all, who in all likelihood must be some publick Notary, or Record-Keeper. But this Witch of Youghall is so famous, that I have heard Mr. Greatrix speak of her at my Lord Conway's at Ragley, and remember very well be told the story of the Awl to me there".* In: Ibidem, p. 386 [p. 378].

²⁵ *"This is a Copy of the Narrative sent by Mr. Pool, Oct, 24. 1672. to Mr. Archer of Emmanuel Colledge, Nephew to the Judge, upon the desire of Dr. Bright. But I remember here at Cambridge, I heard the main passage, of this Narrative, when they first were spread abroad after the Assizes, and particularly by G. Rust, after Bishop of Dromore in Ireland. Nor do I doubt but it is a true account of what was attested before Judge Archer at the Assizes. For it is a thing to me altogether incredible, that he that was an Officer, or Servant of the Judge, and present in the Court at the Examination and Trial, and there took Notes, should write a Narrative, when there were so many Ear-witnesses besides himself of the same things, that would be obnoxious to the disproof of those who were present as well as himself".* In: Ibidem, p. 392 [p. 384].

²⁶ *"This Narrative, says he, hath the most Authentick confirmation that human affairs are capable of, Sense and the sacredness of an Oath. But yet I confess, I heard that Judge Archer has been taxed by some of over-much credulity, for sentencing Julian Cox to death upon those Evidences. But to deal freely, I suspect by such, as out of their ignorance mis-interpreted several passages in the Evidence, or were of such a dull stupid Sadducean temper, that they believe there are no Spirits nor Witches".* In: Ibidem, p. 392-393 [p. 384-385].

história. Glanvill, segundo o editor, teria escrito a Hunt para que atestasse a narrativa. O juiz teria dito *“que uma evidência principal foi omitida na narrativa, mas que não há nada contra a verdade nas demais. Mas ele acrescenta também que algumas coisas eram falsas”*, mas, de acordo com o editor, *“isso não compromete em nada o resto da narrativa, a qual foi feita sob juramento no tribunal ao ouvido de todos”*²⁷. As discrepâncias entre os testemunhos eram ignoradas quando os depoimentos concordavam na matéria principal.

Era adequado que uma história indicasse o lugar, a época e quem testemunhou o fato. Na história de número XXIII, referente à assombração numa casa em Little Burton, narrada por um tal de James Shering, dizia-se que *“esta é uma história digna de muita consideração, suficientemente circunstanciada no tempo e no espaço, com exceção do condado, que não é indicado. Considero que o motivo é que isso aconteceu no próprio condado em que o senhor Glanvill viveu”*, ou seja, o condado de Somerset, acrescentando-se que *“o estilo da narrativa é tão simples, claro e rústico que contraria toda a suspeita de fraude ou impostura do relator”*²⁸. Se esses dados estivessem ausentes, a notoriedade do episódio e a qualidade de uma testemunha poderia ser considerada suficiente para estabelecer a ocorrência de um fato, como no relato de número XX, a respeito do qual diz o editor se lembrar do caso e de um panfleto publicado sobre ele e também de ter encontrado entre as anotações de More o nome da pessoa que relatou a história, um tal de Gibbs, *“prebendeiro de Westminster e uma pessoa sóbria e inteligente”*²⁹.

Dispondo de referências mínimas, era possível investigar uma determinada história, criticá-la e corrigi-la. More submeteu ao escrutínio a história da aparição de Anne Walker, narrada por Webster, de Edward Avon, a IX história apresentada no *Saducismus triumphatus* e a narrativa de Andrew Paschal dos eventos em uma casa assombrada, o relato de número XXIV da obra de Glanvill. No prefácio da

²⁷ Ibidem, p. 395 [p. 387].

²⁸ *“A Very considerable Story this is, and sufficiently circumstantiated for Time and Place, saving that the County is not named. The reason whereof I conceive to be, that it was in the very County in which Mr. Glanvil lived, to whom the Information was sent, namely in Somersetshire. [...] And the manner of the Narrative is so simple, plain, and rural, that it prevents all Suspicion of Fraud or Imposture in the Relator”*. In: Ibidem, p. 442-443 [p. 434-435].

²⁹ Ibidem, p. 432 [p. 424].

segunda edição do *Saducismus triumphatus*, reimpresso na terceira edição, More corrigiu essas histórias. Acerca da aparição de Anne Walker, dizia ele que um tal de Party teria transmitido um testemunho inadequado ao pedido de Sherpherdson, o amigo de More que confirmou a história narrada por Webster. Um colega de More, o doutor J. Davis, estando no norte da Inglaterra, descobriu que o depoimento de Smart a respeito do caso não poderia ser aceito porque o homem era apenas uma criança na época do julgamento dos assassinos da jovem Anne. No entanto, segundo More, Davis assegurou a veracidade do testemunho de Lumley e por isso a história não estaria comprometida³⁰. No caso da narrativa da casa assombrada, More descobriu que Andrew Paschal não foi testemunha ocular dos eventos, mas apenas seu relator. A testemunha teria sido um tal de J. Newberrie, um colega de faculdade de Paschal. More teria encontrado essa narração entre os seus papéis e como estava escrita com a letra de Paschal e sem qualquer menção de Newberrie, supôs se tratar de uma experiência direta com o sobrenatural. Apesar disso, seria necessário apenas corrigir o título da história, mantendo intacta a credibilidade da mesma³¹. Ante as suspeitas em torno da aparição de Edward Avon a Thomas Goddard, More atestava a história exigindo que se explicasse, por exemplo, como teria sido possível existir alguém tão semelhante ao falecido, capaz de encontrar as mesmas roupas do morto, de imitar a voz dele e, acima de tudo, como tal pessoa saberia da dívida que Avon não pudera saldar com Edward Lawrence³². Apesar dos esforços de More para salvaguardar a credibilidade dessas narrativas, tem-se uma história assegurada por apenas uma testemunha, a não ser que se considere Webster uma referência no caso Walker, outra em que o autor não foi testemunha ocular das ocorrências na casa assombrada e uma terceira cuja confiabilidade reside na incapacidade dos críticos de explicar a aparição de Avon, contradizendo, neste caso, a noção do próprio Glanvill de que explicar e atestar um fenômeno eram coisas distintas.

³⁰ Ibidem, p. 10-11 [p. 09-11].

³¹ Ibidem, p. 12-13 [p. 11-12].

³² Ibidem, p. 13-14 [p. 12-13].

2. O declínio da perseguição às bruxas e o ceticismo jurídico

A perseguição institucional às bruxas estava próxima do fim quando se deu a controvérsia entre Webster e Glanvill. O número de condenados por esse crime durante o reinado de Carlos II foi baixo e diminuiria até a bruxaria desaparecer dos tribunais. Em 1685, poucos anos depois da morte de Glanvill e Webster, foi executada em Exeter a última bruxa na Inglaterra, Alice Molland. Em 1712, em Hertford, ocorreu a última condenação por bruxaria. Jane Wenhan foi considerada culpada pelo júri, no entanto o magistrado suspendeu a aplicação da pena. O último julgamento de bruxaria aconteceu em 1717, em Leicester. Os tribunais não mais aceitavam acusações de bruxaria e a lei de 1604 acabou revogada em 1736. A lei de 1736 proibia acusações de bruxaria e feitiçaria como tais e prescrevia a prisão e o pelourinho para aqueles que dissessem usar da magia, ler a sorte e achar bens perdidos³³. Ocorreu entre os séculos XVII e XVIII em diversos lugares da Europa uma espécie de redimensionamento do crime de bruxaria. Termos abrangentes como *hexerei*, *sorcellerie*, *brujeria*, etc. foram deixados de lado em busca de maior precisão terminológica. Isso evitou que os tribunais tratassem acusações de bruxaria como sinônimo de associação diabólica. A diferenciação entre o malefício e o pacto diabólico e seus desdobramentos permitiu que os tribunais evitassem acusações de bruxaria e indiciassem os acusados por envenenamento, infanticídio, charlatanismo, etc.³⁴. Assim o crime da bruxaria perdia seu caráter de exceção e era exigido dele as formalidades convencionais e a apresentação de provas convincentes.

A prova exigida da bruxaria extrapolava a demonstração especulativa. A controvérsia entre Glanvill e Webster foi bastante sensível a essa questão. Webster recorria a anais históricos, tratados de fisiologia e panfletos enquanto Glanvill lançava mão de registros judiciais, correspondências e também de panfletos. Usavam dessas fontes não para estabelecer determinados episódios

³³ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 365-367.

³⁴ "Rather than being simply descriminalized, witchcraft was being transformed into a number of discrete offenses, real, imagined, and 'pretended'". In: GIJSWIT-HOFSTRA, Marijke; LEVACK, Brian P.; PORTER, Roy. *Witchcraft and magic in Europe: the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. London: The Athlone Press, 1999, p. 82 (Witchcraft and Magic in Europe, v.05).

como exemplos, mas para constituir uma casuística, ou seja, um repertório de casos concretos que sustentasse empiricamente dado entendimento sobre a bruxaria e afins. A elaboração dessa casuística impunha a enumeração de princípios que deveriam nortear a coleta e a avaliação dos acontecimentos referentes a ela. Webster e Glanvill se preocuparam em orientar os seus leitores a respeito de como interpretar as escrituras sagradas, como avaliar as opiniões, acontecimentos assombrosos e os relatos de bruxas e aparições. E em todos esses casos, era fundamental discutir a qualidade do testemunho. Essa preocupação em discutir e estabelecer princípios comuns era não apenas expressão retórica, que aproximaria o autor dos leitores apenas para convencê-los de uma dada opinião sobre a bruxaria, mas também, e o mais importante, da incerteza intelectual que exigia a reavaliação dos cânones filosóficos e religiosos.

Tratar da qualidade do testemunho humano era da maior importância. Sobre esse testemunho estavam assentadas a religião e a filosofia. A revelação divina estaria contida nas escrituras sagradas, mas eram os homens que davam testemunho da palavra de Deus. Os evangelhos, por exemplo, fundamentavam-se no testemunho dos apóstolos e a partir dele foi constituída a religião cristã. Mas os apóstolos partilhavam da mesma condição dos demais homens, eram falíveis por natureza, apesar de tocados pelo espírito de Deus. Recorrer à providência divina era uma maneira de preservar a confiabilidade do relato bíblico. Deus garantiria a veracidade do testemunho dos evangelhos e dos demais livros da Bíblia. Mas essa garantia era insuficiente não apenas por exigir demasiada confiança na fé, mas principalmente porque punha a perder quaisquer outros testemunhos humanos. O recurso à providência salvaguardava a revelação divina, mas apenas ela. Defender a confiabilidade do testemunho humano preservava a validade dos conhecimentos profanos e da administração da justiça.

O testemunho era a principal evidência avaliada nos tribunais e até hoje tem um lugar importantíssimo nos julgamentos³⁵. Confissões e depoimentos eram usados pelos defensores da realidade da bruxaria para convencer de sua opinião.

³⁵ VAN DÜLMEN, Richard. *Theatre of horror: crime and punishment in Early Modern Germany*. Cambridge: Mass., USA : Polity Press: B. Blackwell, 1990.

As confissões poderiam ser obtidas sob tortura, mas, em locais como a Inglaterra, em que o uso da tortura era proibido, era possível usar da admoestação, do jejum e da privação de sono para fazer o acusado falar. Tais evidências poderiam surgir também dos interrogatórios nos quais os acusados acabavam respondendo de um modo pré-estabelecido às dúvidas do inquisidor. Confissões eram obtidas pelo uso da força e da astúcia. Os críticos da bruxaria estavam atentos a isso e buscavam desqualificar as evidências apresentadas em favor do pacto diabólico. A tortura era denunciada, suspeitava-se dos interesses dos caçadores de bruxas e aqueles que teriam confessado espontaneamente eram considerados doentes e fantasiosos. As duas primeiras críticas eram inadequadas ao contexto inglês. A tortura era proibida e eram preservados os bens dos acusados (se é que tinham algum bem de valor). A última dessas acusações servia para colocar em dúvida não apenas as confissões, mas também os testemunhos dos demais envolvidos nos casos. Os depoimentos de terceiros permitiam estabelecer o motivo da bruxaria, a natureza da associação diabólica, a presença nos sabás e a ligação de uma dada pessoa a acontecimentos estranhos e nefastos. Mas esses testemunhos deveriam ser rejeitados se viessem de inimigos da pessoa acusada, se fossem feitos por indivíduos de pouca credibilidade e se o conteúdo deles não estivesse de acordo. Tendo em vista as poucas provas materiais da bruxaria, em especial quando entendida como associação diabólica, o testemunho se tornava praticamente a única evidência do crime. A dependência do testemunho era ainda maior para os tribunais ingleses que não poderiam recorrer à tortura e estavam impedidos de realizar investigações por sua própria iniciativa.

A dificuldade de julgar o crime de bruxaria costumava vir à tona em casos célebres. Os episódios notórios de demonolatria, possessão, assombração e etc. costumavam gerar controvérsias e tornar as autoridades mais zelosas para com as formalidades processuais. A perseguição promovida por inquisidores no País Basco no começo do século XVII tomou tal proporção que atraiu a atenção da cúpula da Inquisição espanhola. A intervenção desta se provou fatal para a perseguição às bruxas na Espanha ao exigir maior atenção aos procedimentos

prescritos e fortalecer o controle central sobre os tribunais locais³⁶. Os casos de possessão em Aix-en-Provence, Loudun e Louviers na primeira metade do século XVII, agitaram a opinião pública e promoveram controvérsias ferozes que tornaram tão evidentes as dificuldades de perseguir a bruxaria que os magistrados parisienses passaram a rejeitar tais denúncias³⁷. A confissão de centenas de crianças de que as bruxas as estariam levando para um lugar chamado Blakulla colocou as autoridades suecas de sobressalto e fez com que condenassem muitas pessoas por esse crime, mas quando os julgamentos passaram a ser mantidos em Estocolmo algumas crianças confessaram a farsa e o caso foi encerrado abruptamente. O episódio não deu cabo da caça às bruxas na Suécia, mas se tornou exemplar, incentivando a precaução (e, cabe lembrar, parte dele foi apresentada no *Saducismus triumphatus*)³⁸. O mais célebre caso de perseguição na Inglaterra foi aquele promovido pelo caçador de bruxas Matthew Hopkins que levou centenas de pessoas à morte entre 1645 e 1647. O caso se deu em anos de Guerra Civil, o que ajuda a explicar a proporção e a longa duração do episódio quando se tem em vista o padrão da perseguição às bruxas na Inglaterra. Nesse caso esteve presente de maneira enfática a concepção da bruxaria como um pacto diabólico. Mas, provavelmente, o episódio mais famoso da caça às bruxas seja o da perseguição ocorrida em Salem. As acusações feitas por algumas garotas pretensamente possuídas levaram rapidamente à prisão de centenas de pessoas que estariam associadas aos demônios. A proporção do caso foi tal que surgiram dúvidas a respeito da capacidade dos tribunais de apresentarem provas suficientes do crime e sobre as acusações que atingiam pessoas notórias³⁹.

Webster dedicou o seu tratado aos magistrados do norte da Inglaterra e lembrou a eles que a palavra de Deus orientava a não liberar o culpado, nem condenar o inocente. Essa era uma determinação bíblica nada fácil de seguir. Glanvill aceitava que a justiça pudesse ter se enganado em casos dessa natureza

³⁶ HENNINGSEN, Gustav. *The witche's advocate: basque witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*. Nevada: University of Nevada Press, 1980.

³⁷ MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

³⁸ GIJSWIT-HOFSTRA, Marijke; LEVACK, Brian P.; PORTER, Roy. *Op. cit.*, p. 09.

³⁹ *Ibidem*, p. 11-12.

e que inocentes teriam sido condenados, mas rejeitava que todos os juízes, todos os júris em todas as épocas e lugares tivessem sido enganados. Para ele, nem os juízes, nem os jurados estariam isentos de erros e por isso era preciso estar atento para a qualidade dos testemunhos. Desde o final da Idade Média a administração da justiça se tornou mais racionalizada e burocrática e a presença sobrenatural foi sendo afastada dos tribunais, de modo que não bastava mais afirmar que o inocente contaria com a proteção divina ou recorrer a ordálios para indicar a culpa ou a inocência de uma dada pessoa. Glanvill se dedicou muito pouco a esse assunto especificamente, preocupando-se mais em defender a bruxaria para prevenir o avanço da descrença e do materialismo, mas expressava o ceticismo jurídico da época ao reconhecer que a maioria dos casos de bruxaria eram fraudulentos, que a melancolia poderia estar por detrás de muitas das confissões, que os tribunais possivelmente erraram alguma vez e, enfim, ao se dispor a reunir histórias à altura das críticas.

O ceticismo jurídico surgiu em resposta aos excessos da caça às bruxas⁴⁰. Entre os séculos XVII e XVIII colocou-se em dúvida a possibilidade de provar a bruxaria criminalmente⁴¹. Exigia-se desse *crimen exceptum* que fornecesse evidências confiáveis que evitassem a disseminação do pânico e a condenação de inocentes. Diversas eram as dificuldades que a bruxaria apresentava nas cortes. Ela se tratava de um crime secreto, cujos elementos demonolátricos, ou seja, o pacto diabólico, o voo e a presença no sabá, poderiam apenas ser provados por meio da confissão do acusado ou do depoimento de terceiros, exigindo, portanto, que se tomassem diversos cuidados antes de aceitar esses testemunhos. Quando abordada pelos seus elementos maléficos, a bruxaria não se mostrava mais fácil. A aflição por uma doença, a morte dos animais de uma fazenda, a tempestade e a geada repentina teriam a mesma aparência fossem elas naturais ou causadas por bruxas e demônios. Como atribuir este e não aquele fenômeno às bruxas? Essa dificuldade crescente de provar a bruxaria criminalmente deu cabo da perseguição às bruxas. Com frequência, a perseguição às bruxas terminou décadas antes da

⁴⁰ GIJSWIT-HOFSTRA, Marijke; LEVACK, Brian P.; PORTER, Roy. *Op. cit.*, p. 07.

⁴¹ THOMAS, Keith. *Op. cit.*, p. 368.

revogação da legislação que a amparava⁴². As autoridades se convenceram da impossibilidade de provar a bruxaria nos tribunais⁴³. Na opinião de Levack, a redução no número de julgamentos de bruxas estaria vinculada a um controle mais estrito das cortes locais pelas superiores, a restrição e até mesmo proibição da tortura, a adesão dos juízes a padrões mais elevados de provas e a admissão de mais advogados para representar as bruxas⁴⁴.

Esse ceticismo não significou o fim da crença letrada na bruxaria, mas foi um duro golpe na capacidade de adaptação da demonologia. Tal ceticismo jurídico cresceu na Inglaterra durante o século XVII. Casos exemplares de perseguição, como o de Lancashire, em 1612 e em 1633, e o de Hopkins, entre 1645 e 1647, pareciam admoestar as autoridades para que fossem mais cuidadosas. A farsa da Floresta de Pendle e as centenas de pessoas condenadas por Hopkins alertavam os magistrados do perigo de ceder à pressão popular e aos conhecimentos dos pretensos caçadores de bruxas. A relevância dessas figuras que ofereciam suas habilidades para identificar bruxas parece indicar que, tendo predominado a bruxaria enquanto malefício entre os ingleses, era preciso encontrar um corpo de delito que convencesse as autoridades e os jurados da associação das bruxas com os demônios. Identificar a marca diabólica no corpo de uma acusada, descobrir o seu familiar ou a natureza de estranhos compostos e objetos na casa dela conferia materialidade ao caso. O testemunho mantinha sua primazia e dele se exigia maior consistência, mas o número de absolvições aumentava e não porque os tribunais rejeitassem a existência da bruxaria, mas porque não se conseguia obter provas suficientes desse crime, de modo que

quanto mais os demonologistas insistiam na necessidade de provas seguras, maiores eram as dificuldades lógicas que encontravam. O paradoxo era que a opinião mais severa da bruxaria como demonolatria levou, em última instância, a uma elevação da taxa de absolvições, pois,

⁴² GIJSWIT-HOFSTRA, Marijke; LEVACK, Brian P.; PORTER, Roy. *Op. cit.*, p. 77.

⁴³ "By the late seventeenth century judges were willing to accept confessions to witchcraft (or any other crime) only if such confessions were in no way extorted, if they contained nothing that was impossible or improbable, and if the person confessing was not either melancholic or suicidal". In: *Ibidem*, p. 27.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 13.

sem as torturas do tipo utilizado na Europa continental, as confissões desse tipo de crime eram amiúde impossíveis de obter⁴⁵.

Glanvill aceitava o desafio de apresentar provas consistentes da bruxaria, mas sua posição era impossível, pois exigia testemunhos confiáveis, numerosos e contemporâneos sobre a bruxaria, numa época em que os julgamentos de bruxas ficavam cada vez mais raros.

3. O sucesso e a impossibilidade da demonologia de Glanvill

A demonologia na Idade Moderna foi entendida neste trabalho como um espaço de controvérsias que deu origem a uma literatura diversificada de tratados, panfletos e sermões. As controvérsias se davam em torno da bruxaria, a qual poderia ser entendida ou como uma realidade definida pelo pacto diabólico ou uma fantasia engendrada pelos demônios ou pelas pretensas bruxas, o que não excluía a possibilidade do malefício. No final do século XV, o *Malleus maleficarum* buscou reduzir a ilusão à realidade do pacto diabólico e forjou uma síntese que embora muito convincente, não foi menos problemática. Ainda que fosse possível dizer em princípio que os demônios ora agiam concretamente, ora apenas criavam uma ilusão de sua presença e atuação, na prática era bastante difícil, senão impossível, distinguir uma coisa da outra, de modo que o confronto entre a realidade e o caráter ilusório da bruxaria permaneceu e fomentou diversas polêmicas a esse respeito. À medida que a caça às bruxas se espalhava pelos domínios europeus, a demonologia se tornava mais relevante, não por ser um espelho ou um guia da perseguição, mas porque nela eram expressas as dificuldades especulativas e práticas envolvidas no estudo da bruxaria e afins.

A demonologia não era uma especialidade da teologia com pouca penetração entre os modernos, ao contrário, apresentava-se como um campo atraente para discussões em decorrência da importância que assumia a perseguição às bruxas e da possibilidade de tratar de questões relevantes à

⁴⁵ THOMAS, Keith. *Op. cit.*, p. 464.

filosofia, teologia, direito e etc.. Dedicada àquela zona cinzenta que existia entre as operações da natureza, as capacidades do artifício e os mistérios do sobrenatural, ou seja, o preternatural, a demonologia se voltava para eventos assombrosos, buscava classificá-los em diversas categorias (eventos naturais, artificiais, sobrenaturais, milagrosos, prodigiosos, concretos, ilusórios) e por isso recorria a argumentos, idéias e teorias provenientes de diferentes áreas do conhecimento divino e humano e também a episódios da caça às bruxas que eram reunidos em torno de tópicos de discussão correntes e constituintes da demonologia (a natureza da bruxaria, os poderes das bruxas e dos demônios a maneira de lidar com a bruxaria). A demonologia possuiria uma dimensão cognitiva e outra social. O seu discurso poderia estar associado a diferentes contextos de enunciação e de recepção, sendo uma obra de demonologia produzida em um determinado contexto, mas recebida em outros tantos, e, com frequência, lida à luz da prática persecutória. Enquanto a dimensão cognitiva tratava dos desafios intelectuais envolvidos na realidade da bruxaria, como a natureza da matéria, do movimento, o funcionamento do corpo humano, as noções de crime, de testemunho, de evidência, etc., a dimensão social trazia para dentro do discurso demonológico as exigências do contexto persecutório e histórico em que uma dada obra era produzida ou recebida. A interação entre essas duas dimensões permitia ao discurso demonológico se apropriar de problemas práticos e teóricos da caça às bruxas e engendrar soluções para eles.

A controvérsia entre Webster e Glanvill mostra que a demonologia não esteve alheia às mudanças políticas, intelectuais se nem ao ceticismo jurídico característico da perseguição às bruxas na Inglaterra seiscentista.

Ambos os polemistas buscavam mostrar-se ao leitor da mesma maneira. Tanto Webster quanto Glanvill desejavam se passar pelo sábio piedoso, aquele cujo zelo pela religião obrigava a sair em defesa de uma causa boa e verdadeira, mas de maneira moderada, ainda que confrontasse inimigos empedernidos. Tal zelo e moderação eram atributos bastante apropriados a um momento em que parecia imperativo enfrentar as mais diferentes ameaças e estabelecer consensos para pacificar a sociedade inglesa e a sua relação com as instituições de poder.

Além de atentos à situação política da Restauração, Webster e Glanvill se mostravam cientes das dificuldades do paradigma mecânico e faziam delas uma oportunidade para combater uma noção materialista do mundo. Os materialistas eram seus inimigos em comum, ameaçariam tanto a estabilidade política quanto a ciência e a religião. Tratar de bruxas e afins permitia a ambos advogar qualidades para a matéria que estivessem além da massa e do movimento dos corpúsculos. Mas, enquanto Webster recorria ao hermetismo paracelso-helmontiano para defender a existência de qualidades intrínsecas nos corpos materiais, Glanvill, e More, usava do neoplatonismo e do apelo à experiência para sustentar a atuação de princípios extrínsecos e espirituais sobre eles.

A demonologia se apresentava também como uma maneira de abordar a religião e a relação entre ela e a ciência moderna. A negação da bruxaria feita por Webster reforçava a separação entre matéria e espírito, diferenciando radicalmente Deus da criação, salvaguardando, assim, a transcendência divina e o acesso ao criador por meio da fé na revelação, e não por meio do uso da razão e dos sentidos na compreensão da natureza. Numa época de redefinição da relação entre o conhecimento da natureza e da religião, Webster advogava a separação abrupta entre as duas coisas com o intuito de preservar uma da outra. Para isso era necessário reduzir ao natural os feitos assombrosos atribuídos às bruxas, aos demônios e aparições. Glanvill lidava com o mesmo problema, mas respondia a ele de maneira diferente. Buscava ele conciliar ciência e religião e demonstrar aos críticos da filosofia experimental e da ciência nova que elas não se tratavam de ameaças à religião, mas, ao contrário, de aliadas poderosas. Defender a bruxaria como um pacto diabólico era guarnecer um bastião que assegurava a plausibilidade da ação espiritual e da ação direta da divindade sobre o mundo. A garantia da ação espiritual sobre as coisas materiais tornaria possível chegar a Deus não apenas através da alma imortal, muito menos apregoando uma pretensa predestinação, mas por meio do intelecto e dos sentidos, os quais possibilitariam, além de tudo, construir uma solução para o problema da diversidade religiosa, reduzindo a religião a artigos fundamentais.

A controvérsia entre ambos também foi sensível ao ceticismo jurídico. As críticas de Webster à confiabilidade das histórias de bruxas e o esforço de Glanvill para apresentar um único relato que comprovasse a coisa toda parecem expressar a dificuldade que se encontrava para provar a ocorrência da bruxaria tanto nos tribunais quanto nos círculos letrados ingleses. A tentativa de Glanvill de fortalecer a crença na realidade da bruxaria aceitando o desafio de prová-la de acordo com elevados critérios de evidência demonstra justamente o desgaste do discurso demonológico.

O declínio da caça às bruxas e da crença letrada na realidade da bruxaria como pacto diabólico é um assunto pouco explorado pela historiografia. O fim da perseguição institucional às bruxas e a rejeição da demonologia da maioria dos círculos letrados são fenômenos distintos, mas relacionados. A perseguição às bruxas e a demonologia constituíram-se de maneira diferente e apresentaram padrões históricos distintos, de modo que, por exemplo, quando as obras de Webster, Glanvill e de outros letrados como Casaubon, Ady, More, Wagstaffe, entre outros, conseguiam a atenção do público, a caça às bruxas estava próxima do fim na Inglaterra. A demonologia sobreviveu ao final da perseguição, mas se tornou cada vez menos relevante para a opinião pública.

Nos anos de 60, Hugh Trevor-Roper afirmou que as crenças eruditas sobre a bruxaria deixaram de ser aceitas porque os seus fundamentos intelectuais teriam sido corroídos por uma revolução filosófica que substituiu a cosmovisão medieval⁴⁶. O desmoronamento da demonologia foi silencioso. O discurso demonológico teria reapresentado inúmeras vezes os mesmos argumentos até que foi abandonado. A partir do estudo das obras de Webster e Glanvill, é possível dizer que, embora a demonologia estivesse fundamentada em pressupostos oriundos do medievo e existissem tópicos e argumentos consagrados, ela

⁴⁶ *"It was the new philosophy, a philosophical revolution which changed the whole concept of Nature and its operations. That revolution did not occur within the narrow field of demonology, and therefore we cannot usefully trace it by a study which is confined to that field. It occurred in a far wider field, and the men who made it did not launch their attack on so marginal an area of Nature as demonology. Demonology, after all, was but an appendix of medieval thought, a later refinement of scholastic philosophy. The attack was directed at the centre; and when it had prevailed at the centre, there was no need to struggle for the outworks: they had been turned".* In: TREVOR-ROPER, Hugh. *The European witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries*. Hamondsworth: Penguin, 1990, p.109.

possuiria alguma flexibilidade que permitia adequar diferentes compromissos intelectuais e históricos à investigação do preternatural, atraindo assim o interesse dos letrados modernos em decorrência da caça às bruxas e também por permitir tratar das dificuldades de compreender a natureza e a revelação.

Posteriormente, nos anos 90, Brian Levack encarou o declínio das crenças letradas em bruxas e afins tendo em vista a complexidade envolvida nos cerca de trezentos anos de caça às bruxas. Sugeriu ele que mudanças judiciais, filosóficas, religiosas, sociais e econômicas teriam estado por detrás da rejeição da bruxaria enquanto um pacto diabólico concreto, como o crescente ceticismo em torno do crime de bruxaria, o desenvolvimento do mecanicismo e da convicção de que a natureza operaria por leis fixas, o desgaste do entusiasmo religioso, o crescimento das cidades e a melhoria das condições de vida⁴⁷. Todas essas dimensões são pertinentes. No que está ao alcance deste trabalho, pode-se dizer que o ceticismo a respeito do crime de bruxaria foi provavelmente uma das contestações mais efetivas à realidade da bruxaria, enquanto o mecanicismo e a convicção de um mundo ordenado por leis fixas, ainda que controversos, poderiam ser adequados à demonologia, fosse pela atribuição de princípios à matéria, fosse pela prescrição de leis naturais e morais aos demônios.

Por fim, alguns anos depois, no final dos anos 90, Stuart Clark se dedicou ao estudo da demonologia numa perspectiva lingüística. Concebeu a demonologia como um discurso capaz de integrar termos de natureza científica, religiosa, política e histórica, cuja principal característica seria conhecer as coisas *a contrariis*, ou seja, o mal pelo bem, o alto pelo baixo, etc., tornando instáveis os enunciados do discurso demonológico⁴⁸. A demonologia teria entrado em decadência mais em decorrência da instabilidade e polaridade dos seus enunciados do que pela sujeição deles à empiria. Webster e Glanvill estiveram preocupados em categorizar uma série de fenômenos assombrosos e para isso recorreram a categorias cuja instabilidade estava em sua polaridade. Afirmar que

⁴⁷ LEVACK, Brian. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p. 227-242.

⁴⁸ Clark, Stuart. *Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no princípio da Idade Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006, p.75-105.

um determinado acontecimento era natural exigia mostrar porque outro seria sobrenatural, do mesmo modo que ao dizer que algo era real previa tratar das coisas ilusórias. O discurso demonológico se pretendia a uma totalidade que não se poderia alcançar na Idade Moderna. Glanvill expressava isso quando evitava classificar e fornecer explicações para todos os eventos, contentando-se apenas em estabelecê-los como fatos. Havia certa inadequação da demonologia a esse novo momento intelectual e a relação entre o discurso demonológico e o empírico parece confirmar isso não porque a realidade simplesmente denunciou a falsidade e o absurdo da bruxaria, dos demônios e afins, mas pela demonologia não ter mais conseguido satisfazer os critérios para a evidência empírica.

Glanvill saiu vencedor da controvérsia. Seu sucesso parece assegurado pelas diversas edições de seus escritos. O estilo de Glanvill era mais limpo, claro e moderno, suas idéias estavam mais ao gosto do ceticismo da época e se adequavam melhor às finalidades da Royal Society e, acima de tudo, como afirmou Harmon Jobe, sua concepção a respeito da bruxaria permitia conciliar o modelo mecânico à existência e atuação dos espíritos, tornando-se uma arma preciosa nas mãos do anglicanismo monárquico. No entanto, Glanvill, ainda que bem aceito pela opinião pública e oportuno ao momento político e histórico, sustentava uma posição impossível. Sua tentativa de estabelecer a demonologia sobre bases modernas e experimentais encontrava dificuldades intransponíveis.

A primeira dificuldade era o fato de que os julgamentos de bruxas se tornaram mais escassos na Inglaterra e no restante da Europa. O declínio da caça às bruxas esgotava a maior fonte de relatos confiáveis e verossímeis que contariam com a credibilidade dos tribunais, das testemunhas e dos magistrados. A demonologia experimental de Glanvill dependia de casos recentes e testemunhados por diversas pessoas, mas eles se tornavam cada vez mais raros, quando não revelaram, ao contrário do desejado, a farsa envolvendo os episódios dessa natureza, dificultando sustentar a veracidade da bruxaria e fazer da demonologia uma história natural da atuação dos espíritos. O estudo do preternatural precisaria se desvincular da bruxaria para sobreviver e assim abandonar os tópicos e os argumentos da demonologia. Constituir-se-ia

posteriormente a parapsicologia, propondo-se justamente ao estudo científico de fantasmas e afins, assemelhando-se àquilo que Glanvill propunha. Durante o século XVII, os requisitos de prova se tornaram mais exigentes, mas poucas evidências poderiam ser encontradas e o próprio esforço de avaliá-las não dissipava o ceticismo jurídico, pelo contrário, apenas o reforçava. Tornou-se mais fácil simplesmente rejeitar as acusações de bruxaria do que entrar nos pormenores de sua avaliação.

A segunda dificuldade encontrada por Glanvill era que a prova proposta por ele, e também Webster, era de natureza testemunhal e jurídica e pressupunha a experiência como a observação de um determinado fato. Essa observação não era contínua e replicável, ou seja, tratava-se de experiência e não de experimentação. O preternatural poderia ser experimentado, porém não estaria sujeito à experimentação e muito menos à matematização, a qual se tornou paradigmática para o estudo dos fenômenos naturais com Descartes e Newton. Glanvill dizia que era um mau exercício de lógica concluir que algo não existiria por nem sempre se mostrar; no entanto, para a ciência moderna, erguida sobre a experimentação, seria considerado evidência de rigor metodológico justamente a observação contínua e reproduzível de um fenômeno.

REFERÊNCIAS

Obras de referência e bases de dados

A CAMBRIDGE Alumni Database. Disponível em: <<http://venn.lib.cam.ac.uk>>. Acesso em: Maio de 2012.

BAILEY, Michael D. *Historical Dictionary of Witchcraft*. Lanham; Maryland; Oxford: The Scarecrow Press, 2003.

BÍBLIA *de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA *Nova Vulgata*: Bibliorum sacrorum editio . Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>. Acesso em: Maio de 2012.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: Maio de 2012.

BURKE, John; BURKE, John Bernard. *A genealogical and heraldic dictionary of the landed gentry of Great Britain & Ireland*. 2 Vols. London: Henry Colburn, Publisher, 1847. Disponíveis respectivamente em: <<http://books.google.co.uk/books?id=YdIKAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=Burke%27s+landed+gentry&ei=4oXtR6ygEJXOywSlorSbBg#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: Maio de 2012. <http://books.google.co.uk/books?id=0NEKAAAAYAAJ&pg=PA986&dq=burke+genealogical+vol+2&hl=pt-BR&sa=X&ei=QJqzT9GLLomo8ASp-pn_BQ&ved=0CDkQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: Maio de 2012.

CORNELL University Library. *Witchcraft Collection*. Disponível em : <<http://ebooks.library.cornell.edu/w/witch/digital.html>>. Acesso em: Maio de 2012.

DE PLANCY, J. Collin. *Dictionnaire infernal, ou Répertoire universel des êtres, des personnages, des livres, des faits et des choses qui tiennent aux apparitions, à la magie, au commerce de l'enfer, aux démons, aux sorciers, aux sciences occultes....* 3e édition entièrement refondue. Paris: Paul Mellier, 1844. Disponível em : <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56036043>>. Acesso em: Maio de 2012.

DICIONÁRIO *Dictionnaire de L'Académie Française*. Disponível em: <<http://artfl.atilf.fr/dictionnaires/onelook.htm>>. Acesso em: Maio de 2012.

DICIONÁRIO *Oxford latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

EARLY English Books Online (EEBO). Disponível para acesso restrito em:
<<http://eebo.chadwyck.com/home>>. Acesso em: Abril de 2012.

EIGHTEENTH Century Collections Online. Disponível para acesso restrito em:
<find.galegroup.com/ecco>. Acesso em: Maio de 2012.

HOUAISS, Antônio (dir.). *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 2.0a, digital. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

JOHNSON, Samuel. *A dictionary of the English language*. 6ª edição. London: J.F. and C. Rivington et alii, 1785. Disponível em:
<<http://www.archive.org/stream/dictionaryofengl01johnuoft#page/n0/mode/2up>>. Acesso em: Maio de 2012.

LIDDEL, Henry George; SCOTT, Robert. *A greek-english lexicon*. 8ª edição. New York: Harper & Brothers, 1897. Disponível em:
<<http://www.archive.org/stream/cu31924012909697#page/n7/mode/2up>>. Acesso em: Maio de 2010.

LITTRE, Emile. *Dictionnaire de la langue française*. 1872-1877. Disponível em:
<<http://artfl-project.uchicago.edu/node/17>>. Acesso em: Maio de 2012.

MORGAN, Kenneth O. *The Oxford illustrated history of Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

NIERMEYER, J.F. *Mediae Latinatis Lexicon Minus*. Leiden: 1976. Disponível em:
<<http://www.archive.org/details/LatinLexicon1976>>. Acesso em Maio de 2012.

NUNEZ DE TABOADA, M. *Diccionario de la lengua castellana*. Paris: La Libreria de Seguin, 1822. Disponível em:
<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/05813955366837973232268/idx.htm>>. Acesso em: Maio de 2012.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario de la língua brasileira*. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832. Disponível em:
<<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/3>>. Acesso em: Maio de 2012.

SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario da língua portuguesa*. Lisboa: Typographica Lacerdina, 1813. Disponível em:
<<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/2>>. Acesso em: Maio de 2012.

SMITH, George. *The dictionary of national biography: the concise dictionary, part I, from the beginnings to 1900*. Oxford; London: Oxford University Press, Geoffrey Cumberlege, 1948.

WOODHOUSE, S.C. *English-Greek dictionary: a vocabulary of the Attic language*. London: George Routledge & Sons, 1932. Disponível em: <<http://www.archive.org/details/englishgreekdict027453mbp>>. Acesso em: Maio de 2012.

Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/>>. Acesso em: Maio de 2012.

Documentos e coletâneas de documentos

A LIST of the Royal Society. London: Printed for John Martyn and James Allestry, 1669. Disponível para acesso restrito em EEBO.

AN elegy of that Illustrious High-Born Prince Rupert, who dyed on Wednesday November the 29th. London: Printed for Langly Curtis, 1682. Disponível para acesso restrito em EEBO.

BEKKER, Balthazar. *The world bewitch'd, or, An examination of the common opinions concerning spirits: their nature, power, administration and operations, as also the effects men are able to produce by their communication* : divided into IV parts. Vol. I. London: Printed for R. Baldwin in Warwick-Lane, 1695. Disponível em :<<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;view=toc;subview=short;idno=wit015>>. Acesso em: Maio de 2012.

BLITZER, Charles (ed.). *The Commonwealth of England, 1641-1660: documents of the English Civil Wars, the Commonwealth and Protectorate*. New York: Capricorn Books

BODIN, Jean. *De la demonomanie des sorciers*. Paris: chez Iacques dv-Pvys, Libraire luré, à la Samaritaine, 1587, avec Privilege dv Roy. Disponível em : <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;view=toc;subview=short;idno=wit022>>. Acesso em: Maio de 2012.

BOGUET, Henry. *An examen of witches*. Mineola, New York: Dover Publications, 2009

BROWNING, Andrew (ed.). *English historical documents: 1660-1714*. London: Eyre & Spottiswoode, 1953.

CAMFIELD, Benjamin. *An appendix containing some reflections upon Mr. Webster's Displaying of Supposed Witchcraft, wherein he handles the existence and nature of angels and spirits*. London: Printed for Hen. Brome, at the Gun, at the Westend of S. Pauls Church, 1678. Disponível em:

<<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit144>>. Acesso em: Maio de 2012.

DE LANCRE, Pierre. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons Ov il est amplement traicté des Sorciers, et de la Sorcellerie. Livre tres-vtile et necessaire non seulement aux luges, mais à tous ceux qui vivent sous les loix Chrestiennes. Avec vn Discours contenant la Procedure faite par les Inquisiteurs d'Espagne et de Nauarre, à 53. Magiciens, Apostats, luifs et Sorciers, en la ville de Logrogne en Castille, le 9. Novembre 1610. En laquelle on voit combien l'exercice de la Iustice en France, est plus iuridiquement traicté, et avec de plus belles formes qu'en tous autres Empires, Royaumes, Republiques et Etats*. Paris: chez Nicolas Buon, 1613. Disponível em :

<<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit063>>. Acesso em: Maio de 2012.

DEL RIO, Martin. *Les Controverses et Recherches Magiques de Martin Del Rio P. et Doct. de la Compagnie de Iesus Divisees en Six Livres, Ausquels sont exactement et doctement confutees les Sciences Curieuses, les Vanitez, et Superstitions de toute la Magie. Avecqvcs la Maniere de Proceder en Iustice contre les Magiciens et Sorciers, accommodee à l'instruction des Confesseurs. Oevvre Vtile et Necessaire à tous Theologiens, Iuris consultes, Medecins, et Philosophes. Traduit et abregé du Latin par Andre' dv Chesne, Tourangeau*. Paris: chez Iean Petit-Pas, ruë saint Iean de Latran au College de Cambray, avec Priuilege du Roy, 1611. Disponível em :

<<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit041>>. Acesso em: Maio de 2012.

EIMERIC, Nicolau. *Manual dos inquisidores*. Tradução de Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

GALILEI, Galileu. *Ciência e fé: cartas de Galileu sobre a questão religiosa*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Nova Stella Editorial, 1998.

GLANVILL, Joseph. *Philosophia pia, or, A discourse of the religious temper, and tendencies of experimental philosophy, which is profest by the Royal Society. To which is annext A Recommendation, and Defence of Reason in the Affairs of Religion*. London: Printed by J. Macock for James Collins at the Kings-Arms, in Ludgate Street near the West end of S. Pauls, and at his Shop at the Kings-Head in Westminster-Hall, 1671. Disponível em:

<<http://books.google.com.br/books?id=Jdk8AAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=philosophia+pia&hl=pt-BR&ei=->

ei2TYOqK8PogQfry6GzCA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CDsQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: Maio de 2012.

_____. *Saducismus Triumphatus, OR, Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions. In Two Parts. The First treating of their Possibility; The Second of their Real Existence. The Third Edition. The Advantages whereof above the former, the Reader may understand out of Dr H. More's Account prefixed thereunto. With two Authentick, but wonderful Stories of certain Swedish Witches; done into English by Anth, Norneck, D.D.* London: Printed for S. Lownds at his Shoppe by the Savoy-Gate, 1688. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit053>>. Acesso em: Maio de 2012.

_____. *Scepsis scientifica: or confest ignorance, in an essay of the Vanity of Dogmatizing, and confident opinion.* London: Kegan Paul, Trench & Co., 1885. Disponível em: <<http://www.archive.org/details/scepsisscientifi00glaniala>>. Acesso em: Maio de 2012.

_____. *Some discourses, sermons and remains of the Reverend Mr. Jos. Glanvil, late rector of Bathe, and chaplain in ordinary of His Majesty.* Reimpressão da edição de 1681. London: Printed for Henry Mortlock at the Sign of the Phoenix in St. Pauls Church-yard, and James Collins at his Shop under the Temple Church, 1681 (British philosophers and theologians of the 17th & 18th centuries).

HOMES, Nathanael. *Dæmonologie, and Theologie. The first, The Malady, Demonstrating the Diabolical Arts, and Devillish hearts of Men. The Second, The Remedy: Demonstrating, God a rich Supply of all Good.* London: Printed by Thomas Roycroft, and are to be sold by John Martin, and John Ridley, at the Castle in Fleet-Street, neer Ram-Alley, 1650. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;view=toc;subview=short;idno=wit128>>. Acesso em: Maio de 2012.

HUTCHINSON, Francis. *An historical essay concerning witchcraft: with observations upon matters of fact; tending to clear the texts of the sacred scriptures, and confute the vulgar errors about that point : and also two sermons: one in proof of the Christian religion; the other concerning good and evil angels.* London: Printed for R. Knaplock, at the Bishop's Head, and D. Midwinter, at the Three Crowns, in St. Paul's Church-yard, 1720. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit057>>. Acesso em: Maio de 2012.

JAIME I. *Daemonologie, in Forme of a Dialogue, Diuided into three Bookes.* Edinburgh [Edimburgo]: Printed by Robert Waldegrau, printer to the Kings Majestie, cum Privilegio Regio, 1597. Disponível em:

<<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;cc=witch;view=toc;subview=short;idno=wit162>>. Acesso em: Maio de 2012.

KORS, Alan C.; PETERS, Edward (ed.). *Witchcraft in Europe 1100-1700: A documentary history*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. Tradução de Paulo Fróes. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2001.

LEA, Henry Charles. *Materials toward a History of Witchcraft*. London; New York: University of Pennsylvania Press, 1957.

LEVACK, Brian. (ed.). *The witchcraft sourcebook*. London: Routledge, 2004.

MORE, Henry. *A collection of several philosophical writings*. Reimpressão da edição de 1662. London: Printed by James Flesher for William Morden in Cambridge, 1662 (British philosophers and theologians of the 17th & 18th centuries)

NAUDE, Gabriel. *The History of Magick By way of Apology, For all the Wise Men who have unjustly been reputed Magicians, from the Creation, to the present Age*. [Tradução de J. Davies]. London: Printed for John Streater, and are to be sold by the Book-sellers of London, 1657. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit072>>. Acesso em: Maio de 2012.

PATRIDES, C.A (ed.). *The Cambridge Platonists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980

ROSEN, Barbara (ed.). *Witchcraft in England 1558-1618*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1991.

SCOT, Reginald. *The discoverie of witchcraft, Wherein the lewde dealing of witches and witchmongers is notablie detected, the knaverie of conjurors, the impietie of inchanters, the follie of soothsaiers, the impudent falsehood of cousenors, the infidelitie of atheists, the pestilent practises of Pythonists, the curiositie of figurecasters, the vanitie of dreamers, the begger lie art of Alcumystrie, The abomination of idolatrie, the horrible art of poisoning, the vertue and power of naturall magicke, and all the conveiances of legierdemaine and juggling are deciphered: and many other things opened, which have long been hidden, howbeit verie necessarie to be known*. London: William Brome, 1584. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit081>>. Acesso em: Maio de 2012.

_____. *The discoverie of witchcraft*. New York: Dover, 1972.

SPRAT, Thomas. *The history of the Royal-Society of London, for the improving of natural knowledge*. London: Printed by T.R. for J. Martyn at the Bell without Temple-bar, and J. Allestry at the Rose and Crown in Duck-lane, Printers to the Royal Society, 1667. Disponível em:

<http://books.google.com.br/books?id=g30OAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=sprat,+thomas&hl=pt-BR&ei=Y_O2TebuFYTbgQfvrpxR&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CDwQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: Maio de 2012.

WEBSTER, John. *Academiarum examen or the examination of academies. Wherein is discussed and examinaded the Matter, Method and Customes of Academick and Scholastick Learning, and the insufficiency thereof discovered and laid open; As also some expedients proposed for the Reforming of Schools, and the perfecting and promoting of all kinds of Science. Offered to the judgement of all those that love the proficiencie of Arts and Science, and the advancement of Learning*. London: Printed for Giles Calvert, and are to be sold by the sign of the Black-Spread-Eagle at the West-end of Pauls, 1654. Disponível em:

<http://books.google.com.br/books?id=wIBBAAAacAAJ&printsec=frontcover&dq=webster,+john+examination&hl=pt-BR&ei=2_C2Tab8LNDpgQfHv7By&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCoQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: Maio de 2012.

_____. *Metallographia or an history of metals. Wherein is declared the signs of Ores and Minerals both before and after digging, the causes and manner of their generations, their kinds, sorts, and differences; with the description of sundry new Metals, or Semi Metals, and many other things pertaining to Mineral knowledge. As also, The handling and shewing of their Vegetability, and the discussion of the most difficult Questions belonging to Mystical Chymistry, as of the Philosophers Gold, their Mercury, the Liquor Alkaheft, Aurum potable, and such like. Gathered forth of most approved Authors that have written in Greek, Latine, or High Dutch; With some Observations and Discoveries of the Author himself*. London: Printed by A.C. for Walter Kettilby at the Bishop-head in St. Pauls Church-yard, 1671. Disponível em:

<http://books.google.com.br/books?id=k7NAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=metallographia&hl=pt-BR&ei=_PK2TcavLMXcgQfJ0cBf&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: Maio de 2012.

_____. *The cloud taken off the tabernacle, that the Israel of God might journey*. In two parts. The second edition. London : printed and sold by J. Sowle, in Whitehart-Court in Gracious Street, 1708. Disponível para acesso restrito em Eighteenth Century Collections Online:

<<http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroup=cruesp&tabID=T001&docId=CW120372724&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE>>. Acesso em: Maio de 2012.

_____. *The displaying of supposed witchcraft. Wherein is affirmed that there are many sorts of Deceivers and Impostors, And Divers persons under a passive Delusion of Melancholy and Fancy. But that there is a Corporeal League made betwixt the Devil and the Witch, Or that he sucks on the Witches Body, has Carnal Copulation, or that Witches are turned into Cats, Dogs, raise Tempests, or the like, is utterly denied and disproved. Wherein also is handled, The Existence of Angels and Spirits, the truth of Apparitions, the Nature of Astral and Sydereal Spirits, the force of Charms, and Philters; with other abstruse matters.* London: Printed by J. M. and are to be sold by the Booksellers in London, 1677. Disponível em: <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit127>>. Acesso em: Maio de 2012.

_____. *The saints guide, or, Christ the rule, and ruler of saints. Manifested by way of Positions, Consectaries, and Queries. Wherein is contained: The Efficacy of Acquired Knowledge, The Rule of Christian, The Mission and Maintenance of Ministers, And the Power of Magistrates in Spiritual Things.* London: Printed for Giles Calvert, at the Black-spread Eagle, at the West-end of Pauls, 1653. Disponível para acesso restrito em EEBO.

_____. *The vail of the covering spread over all nations. What it is, and how removed. With a discovery of that mountain of fat things full of morrow, and wines on the lees well refined.* 2ª edição. London: Printed and sold by the assigns of J. Sowle in the White-Hart Court in Gracious-Street, 1713. Disponível para acesso restrito em Eighteenth Century Collections Online: <<http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=cruesp&tabID=T001&docId=CW120128199&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE>>. Acesso em: Maio de 2012.

WEYER, Johann. *Cinq Livres de l'Impostvre et Tromperie des Diables: des Enchantements et sorcelleries: Pris du Latin de lean Vvier, medecin du Duc de Cleues, et faits François, Par laques Gréuin de Clermont en Beauuoisis, medecin à Paris.* Paris: chez laques du Puys, demourant en la Rue saint lean de Latran, à l'enseigne de la Samaritaine, avec Privilege dv Roy, 1567. Disponível em : <<http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=witch;idno=wit102>>. Acesso em: Maio de 2012.

Bibliografia geral

ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart; MONTER, William. *Witchcraft and magic in Europe: The Period of Witch Trials.* London: The Athlone Press, 2002 (Witchcraft and Magic in Europe, v.04).

ANKARLOO, Bengt; HENNINGSEN, Gustav (ed.). *Early Modern European Witchcraft: centers and peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melancolia: o problema XXX*, 1. Tradução de Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

BACON, Francis. *Novum Organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os pensadores).

_____. *O progresso do conhecimento humano*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

BARATIN, Marc; JACOB, Christian (dir.). *O poder das bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

BAROJA, Carlo. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

BOYD, Richard. Scientific realism. In: Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/scientific-realism>>. Acesso em: Maio de 2012.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. Tradução de Denise Bottman. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BURTON, Robert. *A anatomia da melancolia*. v.01. Tradução de Guilherme Gontijo Flores. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

CAMPANELLA, Tommaso. *Apologia de Galileu*. Tradução de Emanuela Dias. São Paulo: Hedra, 2007.

CHÂTELET, François (dir.). *A filosofia pagã: do século VI a.C. ao século III d.C.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1973 (História da Filosofia, Idéias, Doutrinas, v.01).

CLARENDON. *The History of the Rebellion and Civil Wars in England: to which is added an historical view of the affairs of Ireland*. 8 vols. Oxford: At the Clarendon Press, 1826. Disponível em: <<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Clarendon%2C%20Edward%20Hyde%2C%20Earl%20of%201609-1674>>. Acesso em: Maio de 2012.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: EDUSP, 2006.

COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Edição e tradução de Oscar Cortés Conde. Madrid: Alianza Universidad, 1980.

COWARD, Barry. *The Stuart Age: England, 1603-1714*. New York: Longman, 1994.

DEBUS, Allen G. *Chemistry and Medical Debate: van Helmont to Boerhaave*. Canton, Massachusetts: Science History Publications, 2001

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *La Reforma*. Tradução de José Termes. Barcelona: Editorial Labor, 1967.

ELMER, Peter. The life and career of John Webster; The library of John Webster. *Medical History Supplement*, London, 1986, p. 01-14, 15-43. Disponível em: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2557425/?pageindex=1&tool=pmc.ncbi>. Acesso em: Maio de 2012.
<<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2557422/?pageindex=1&tool=pmc.ncbi>>. Acesso em: Maio de 2012.

FELLOWS, Nicholas. *Charles II and James II*. London: Hodder & Stoughton, 1995.

FORCE, James E. Hume and the relation of Science to Religion among certain members of the Royal Society. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 45, n. 4, out.-dez. 1984, p. 517-536. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2709371>. Acesso em: Maio de 2012.

GARIN, Eugenio (dir). *O homem renascentista*. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

GIJSWIT-HOFSTRA, Marijke; LEVACK, Brian P.; PORTER, Roy. *Witchcraft and magic in Europe: the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. London: The Athlone Press, 1999 (Witchcraft and Magic in Europe, v.05).

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. Tradução de Nilson Moulin e Carmem S. Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GREENSLET, Ferris. *Joseph Glanvill: a study in English Thought and Letters of the seventeenth century*. New York: Columbia University Press, 1900. Disponível em: <http://www.archive.org/details/josephglanvillas00greeuoft>. Acesso em: Maio de 2012.

GRIFFIN, Martin I.J. *Latitudinarianism in the seventeenth-century Church of England*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1992.

HAZARD, Paul. *Crise da consciência européia*. Tradução de Oscar de Freitas Lopes. Lisboa: Cosmos, 1948.

HENNINGSSEN, Gustav. *The witch's advocate: basque witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*. Nevada: University of Nevada Press, 1980.

HENRY, John. *A Revolução Científica e as origens da ciência moderna*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Henry More. In: Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/henry-more/>>. Acesso em: Maio de 2012.

HILL, Christopher. *A Revolução Inglesa de 1640*. Tradução de Wanda Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

_____. *Change and Continuity in 17th-Century England: Revised Edition*. New Haven; London: Yale University Press, 1991.

_____. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. New York: St. Martin's Press, 1997.

_____. *The century of revolution 1603-1714*. London: Routledge, 1980.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os pensadores).

_____. *The history of England: from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Indianapolis: Liberty Classics, 1983-1985.

HUTTON, Sarah. Lady Anne Conway. In: Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/conway/>>. Acesso em: Maio de 2012.

JOB, Thomas Harmon. The Devil in Restoration Science: The Glanville-Webster Witchcraft Debate. *Isis*, Chicago, v. 72, n. 03, set. 1981, p. 343-356. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/230254>>. Acesso em: Maio de 2012.

JONES, J.R. *Country and Court: England, 1658-1714*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

KEIR, David Lindsay. *The constitutional history of Modern Britain*. London: Adam and Charles Black, 1955.

KIECKHEFER, Richard. *European Witch Trials: their foundations in popular and learned culture, 1300-1500*. California: University of California Press, 1976.

KOSELLECK, Reinhardt. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1994.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LECKY, William Edward Hartpole. *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*. New York: D. Appleton, 1884. Disponível em: <http://www.archive.org/details/ahistoryengland34leckgoog>. Acesso em: Maio de 2012.

LEVACK, Brian. *Caça às bruxas na Idade Moderna*. Tradução de Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988.

_____ (ed.). *The literature of witchcraft*. London: Garland, 1992 (Articles on witchcraft, magic and demonology: a twelve volume anthology of scholarly articles, v.04).

_____ (ed.). *Witchcraft in England*. London: Garland, 1992 (Articles on witchcraft, magic and demonology: a twelve volume anthology of scholarly articles, v.06).

_____ (ed.). *Witch-Hunting in Early Modern Europe: General Studies*. London: Garland, 1992 (Articles on witchcraft, magic and demonology: a twelve volume anthology of scholarly articles, v.03).

LOCKYER, Roger. *Tudor and Stuart Britain: 1471-1714*. London: Longmans, 1967.

LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being: a study of the history of an Idea*. Massachusetts: Harvard University Press, 1964.

MACAULAY, Thomas Babington. *The History of England: from the ascension of James II.* 3 vols. London: J.M. Dent & Sons; New York: E. P. Dutton & Co., 1946.

_____. *The History of England.* Harmondsworth: Penguin Books, 1983.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica.* Tradução de J. Ginzburg e Nicolau Sevcenko. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

MACFARLANE, Alan. *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study.* London: Routledge, 1999.

MAXWELL-STUART, P.G. *Witch Hunters: professional prickers, unwitches & witch finders of the Renaissance.* 2ª edição. London: Tempus, 2005.

MAZZIO, Carla; TREVOR, Douglas (ed.). *Historicism, psychoanalysis and Early Modern culture.* New York; London: Routledge, 2000.

MICHEL, P.H.; BEAYEV, J.; BLOCH, R.; HARDT, J. *A ciência antiga e medieval.* Tradução de Ruy Fausto. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959 (História Geral das Ciências, tomo 1, v.02).

MICHELET, Jules. *A feiticeira.* Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MILLER, John (ed.). *Absolutism in seventeenth century Europe.* London: Macmillan, 1993.

MURRAY, Margaret. *O culto das bruxas na Europa ocidental.* Tradução de Getúlio Elias Schanoski Júnior. São Paulo: Santana, 2003.

NADLER, Steven (ed.). *A Companion to Early Modern Philosophy.* Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

NEWMAN, William R.; PRINCIPE, Lawrence M. *Alchemy tried in the fire: Starkley, Boyle, and the fate of Helmontian chymistry.* Chicago; London: The University of Chicago Press, 2002.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O Diabo no imaginário cristão.* Bauru: EDUSC, 2002.

OGG, David. *England in the reign of Charles II.* Oxford: Oxford University Press, 1963.

POPKIN, Richard H. *A história do ceticismo de Erasmo a Spinoza.* Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

_____. Joseph Glanvill: a precursor of David Hume. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 14, n. 2, abr. 1953, p. 292-303. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2707478>>. Acesso em: Maio de 2012.

_____. The development of the philosophical reputation of Joseph Glanvill. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 15, n. 2, abr. 1954, p. 305-311. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2707775>>. Acesso em: Maio de 2012.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REVENTLOW, Henning, Graf. *The authority of the Bible and the rise of the modern world*. Londres: SCM, 1984.

REDGROVE, Stanley H.; REDGROVE, I. M. L. *Joseph Glanvill and psysical research in the seventeenth century*. London: William Rider & Son, 1921. Disponível em: <<http://archive.org/details/josephglanvillan00redguoft>>. Acesso em: Maio de 2012.

ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

_____. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. Londrina, Curitiba: EDUEL, Editora da UFPR, 2006.

_____. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Tradução de Antônio Angonese. Bauru: EDUSC, 2001.

RÜEGG, Walter (editor geral); RIDDER-SYMOENS, H de (ed.). *A history of the university in Europe: Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (A history of the university in Europe, v.02).

RUSSELL, Bertrand. *Religion and Science*. New York: Oxford University Press, 1997.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *O Diabo: as percepções do Mal da Antiguidade ao cristianismo primitivo*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

SARTORELLI, Elaine Cristine. *Estratégias de construção e de legitimação do ethos na causa veritatis: Miguel Servet e as polêmicas religiosas do século XVI*. São Paulo: 2005 (tese de doutorado defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo).

SCOTT, Walter. *Letters on demonology and witchcraft*. 2a. edição. London: George Routledge and Sons, 1885. Disponível em: <http://etext.lib.virginia.edu/toc/modeng/public/ScoDemo.html>>. Acesso em: Maio de 2012.

SHAPIN, Steven. *The Scientific Revolution*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1996.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa moderna*. São Paulo: Ática, 1995.

STONE, Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa 1529-1642*. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 2000.

SUMMERS, Montague. *The history of witchcraft and demonology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1926.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*. Tradução de Denise Bottman e Tomas Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TODD, Margo (ed.). *Reformation to Revolution: politics and religion in Early Modern England*. London: Routledge, 1995.

TREVELYAN, George Macaulay. *A shortened history of England*. Hardmondsworth: Penguin Books, 1963.

_____. *England under the Stuarts*. London: Methuen & Co., 1949 (A history of England in eight volumes, v.05).

TREVOR-ROPER, Hugh. *Catholics, Anglicans and Puritans*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

_____. *The European witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries*. Hamondsworth: Penguin, 1990.

VAN DÜLMEN, Richard. *Theatre of horror: crime and punishment in Early Modern Germany*. Tradução de Elisabeth Neu. Cambridge: Mass., USA : Polity Press: B. Blackwell, 1990.

VAN FRAASSEN, Bas. *A imagem científica*. Tradução de Luiz Henrique de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, Discurso Editorial, 2007.

YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. São Paulo: Cultrix, 1964.

ZATERKA, Luciana. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2004.