

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Bacharelado em História

Alice Schäffer da Rosa

Joana d’Arc na Obra de Johannes Nider: Formicarius

Porto Alegre
2018

Alice Schäffer da Rosa

Joana d’Arc na Obra de Johannes Nider: Formicarius

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial à
obtenção do título de bacharel em História
do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal do Rio Grande do
Sul.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Cybele Crossetti de
Almeida

Porto Alegre

2018

CIP - Catalogação na Publicação

Rosa, Alice Schaffer da
Joana d'Arc na Obra de Johannes Nider: Formicarius
/ Alice Schaffer da Rosa. -- 2018.
62 f.
Orientadora: Cybele Crossetti de Almeida.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em
História, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Joana d'Arc. 2. Johannes Nider. 3. Bruxaria. I.
Almeida, Cybele Crossetti de, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Alice Schäffer da Rosa

Joana d’Arc na Obra de Johannes Nider: Formicarius

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Cybele Crossetti de Almeida

Aprovada em: Porto Alegre, 18 de dezembro de 2018

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Dr^a. Cybele Crossetti de Almeida
UFRGS

Prof. Dr. Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior
UFSM

Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira
UFRGS

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos à minha orientadora, professora Cybele Crossetti de Almeida, que me proporcionou muito mais do que aprendizado: motivação e amizade. Ela foi fundamental para que eu pudesse concluir esta graduação. Muito obrigada também à amiga Andreli Zanirato, que me auxiliou na reta final dos estudos e contribuiu com este trabalho. Agradeço também aos meus pais: Eloisa Schäffer da Rosa, e Flavio Santos da Rosa, que além de todo o amor e carinho, me auxiliaram nas horas difíceis de estudos intensos e desafios a superar.

RESUMO

Esta pesquisa aborda um excerto sobre Joana d’Arc no capítulo quinto do documento chamado *Formicarius*, um livro de catequese escrito por Johannes Nider (um dominicano da região da Suábia) a partir de relatos compilados por ele entre aproximadamente 1436 e 1438. O trabalho busca compreender a representação de Joana d’Arc na obra de Johannes Nider e qual a sua relação com a discussão sobre bruxaria medieval. Para isto, estudou-se a trajetória de Joana e o conceito de representação a partir da mesma, o que era visto como bruxaria no final da Idade Média e nos séculos seguintes, e o ponto de vista do autor da obra, sendo estes os objetivos específicos do estudo. A partir da leitura do excerto, este foi analisado em relação ao referencial teórico e ao contexto de sua produção a partir da perspectiva da história cultural. No *Formicarius*, Joana d’Arc foi um exemplo utilizado para ressignificar ações sociais, delimitar o feminino, e demonstrar o poder enganador do diabo. Ao alcançar influência sobre outras obras, e especialmente ao ser publicado junto ao *Malleus Maleficarum*, o capítulo quinto do *Formicarius* e a Joana de Nider influenciaram o processo histórico de caça às bruxas, bem como seus procedimentos, suas definições e as relações sociais que perpassaram a bruxaria e o feminino nos períodos posteriores à criação da obra.

Palavras-chave: Joana d’Arc, Johannes Nider, Bruxaria

ABSTRACT

This research deals with an excerpt about Joan of Arc from the fifth chapter of the document called *Formicarius*, a preaching book written by Johannes Nider (a Dominican from the Swabian region) from accounts he compiled approximately between 1436 and 1438. The research seeks to understand Joan of Arc's representation in the work of Johannes Nider and its relation to medieval witchcraft discussions. Thus, the following topics were studied: Joan's trajectory and the concept of representation, what was considered to be witchcraft in the late Middle Ages and the following centuries, and the author's point of view; these are the specific aims of the study. After the initial reading of the excerpt, it was later analyzed in relation to the theoretical reference and the context of its production from the perspective of cultural history. In *Formicarius*, Joan of Arc was an example used to re-signify social actions, delineate the feminine, and demonstrate the devil's deceptive power. The fifth chapter of the *Formicarius* and Nider's version of Joan influenced the historical process of witch hunts, as well as their procedures, their definitions, and the social relations that permeated witchcraft and the feminine in the periods after the creation of the original work.

Keywords: Joan of Arc, Johannes Nider, Witchcraft

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
1.1 APRESENTAÇÃO	7
1.2 JUSTIFICATIVA	8
1.3 PROBLEMA DE PESQUISA	9
1.4 OBJETIVOS	9
1.5 METODOLOGIA.....	10
1.6 CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS.....	10
1.6.1 História cultural e representação.....	11
1.6.2 Conceito cumulativo de bruxaria e os fundamentos intelectuais para a caça às bruxas.....	15
2 BRUXARIA NA IDADE MÉDIA.....	18
3 JOANA D’ARC E REPRESENTAÇÕES DE JOANA	24
4 NIDER E O <i>FORMICARIUS</i>.....	30
4.1 JOHANNES NIDER.....	30
4.2 O <i>FORMICARIUS</i>	33
5 JOANA D’ARC NA OBRA DE JOHANNES NIDER.....	39
5.1 O EXCERTO E SEUS ELEMENTOS	39
5.2 A JOANA DE NIDER.....	42
6 CONCLUSÃO	46
REFERÊNCIAS.....	48
ANEXO A – EXCERTO DO CAPÍTULO OITAVO, LIVRO QUINTO DO <i>FORMICARIUS</i> DE JOHANNES NIDER, EDIÇÃO DISPONÍVEL DIGITALIZADA NO SÍTIO ELETRÔNICO DA UNIVERSIDADE DE COLÔNIA.....	50
ANEXO B – EXCERTO TRADUZIDO PARA O INGLÊS E PUBLICADO POR CG COULTON, DISPONIBILIZADO NO SÍTIO ELETRÔNICO MEDIEVAL SOURCEBOOK.	54
ANEXO C - TRADUÇÃO PARA A LÍNGUA PORTUGUESA DO EXCERTO DO CAPÍTULO V DO <i>FORMICARIUS</i> SOBRE JOANA D’ARC.....	58

1 INTRODUÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO

Joana d’Arc foi uma personagem histórica que transcendeu sua época através de suas representações¹ ao longo do tempo - desde reinterpretações de seus contemporâneos nos mais diversos locais até as imagens no cinema atual. A história das representações de Joana conta também um pouco da história daqueles que as escreveram, contaram, ouviram, filmaram e interpretaram. Conta também a história de como o período medieval, que já vimos romantizado e demonizado, construiu conceitos e ideias que continuam vivas no imaginário e na cultura contemporâneos, embora sempre reinterpretados.

Joana foi mulher, foi considerada bruxa e santa o que, na perspectiva da história, tratou-se de um curto período de tempo: de sua vida, sua revelação, até pouco após a sua morte. Mas o impacto de sua trajetória seria sentido ainda em muitos recantos do mundo. As notícias sobre Joana se espalhavam para além da França, entre as pessoas comuns, entre os nobres e entre o clero. Joana viveu entre 1412 e 1431, e foi julgada e morta na fogueira como bruxa na cidade de Rouen, na Normandia, em 30 de maio de 1431². Enquanto estes eventos se passavam, na região da Suábia (atual Alemanha) um monge dominicano começa a redigir seus escritos sobre o mal, a natureza humana e o divino. Este era Johannes Nider, que posteriormente veio a se tornar inquisidor, e atuar como diplomata no concílio de Basiléia. Aqui as histórias se cruzam, e Joana d’Arc passa a fazer parte de seu livro de catequese intitulado *Formicarius*³. Embora não exista qualquer registro de tê-la conhecido, Nider tomou conhecimento de sua história, entre outras, enquanto atuava no concílio. Escreveu aquilo que ouviu em seu livro na forma de diálogos entre um mestre e um pupilo: enquanto o aprendiz faz perguntas, o mestre responde com histórias e exemplos daquilo que era bom e divino, e daquilo que era diabólico e mau. Joana faz parte de sua narrativa sobre o mal e aparece no quinto capítulo,

¹ Neste trabalho será utilizado o conceito de representação de Roger Chartier, conforme apresentado no item 1.6.

² Cronologia de Colette Beaune (2006, p. 407-408).

³ *Formicarius*, conforme Kors e Peters (2001, p.155): “a colônia de formigas; o título é baseado em Provérbios 6:6 e usa a disciplinada colônia de formigas como um modelo para a sociedade humana”.

intitulado “Bruxas e seus engodos”⁴. Mas qual a imagem de Joana que se vê representada na obra de Nider, *Formicarius*? Qual o contexto que permitiu esta interpretação? E, ainda, como este texto foi usado; qual sua influência? Conforme Hunt (*apud* LUTTER, 2013, p. 46), ao explicitar sobre como a nova história cultural pode estudar os textos antigos: “a questão é muito menos o que um texto significa do que como ele funciona”. Afirma ainda que “Palavras não apenas refletem a realidade social, elas eram instrumentos para transformar a realidade” (*idem*). Assim, para compreender a imagem de Joana na obra de Nider, a fonte original e sua tradução para o inglês serão estudadas através da perspectiva da história cultural. No capítulo 1 abordaremos a justificativa, a problemática de pesquisa, os objetivos, a metodologia e as considerações teóricas. No capítulo 2 abordaremos o que era considerado bruxaria na Idade Média, para compreender parte do contexto em que estas representações surgiram. No capítulo 3 estudaremos a Joana histórica e algumas facetas de suas representações. O capítulo 4 aborda Nider e sua obra, e no capítulo 5, estudaremos as influências da imagem de Joana registrada por Nider.

1.2 JUSTIFICATIVA

Joana d’Arc é uma personagem histórica cuja trajetória é bastante difundida, e é objeto de estudos de diversas áreas. Sua complexidade, entretanto, não parece próxima de se esgotar, e as perspectivas da história cultural podem contribuir para os estudos recentes. Este trabalho foi iniciado com o projeto de pesquisa “Imagens de Joana d’Arc”, que estudou diversas representações de Joana nos mais diferentes meios: literário, cinematográfico, textos de crônicas, teatral, textos do clero e outros. O projeto contemplou obras de diversos recortes temporais: desde a Idade Média, passando pela Idade Moderna até o período contemporâneo. A cada representação, se vê como Joana passou a fazer parte de um imaginário e de um arcabouço cultural das épocas em que as obras foram produzidas.

Especialmente para este estudo, selecionou-se um texto produzido no período medieval, não muito distante dos contemporâneos à Joana: o *Formicarius*.

⁴ Michael Bailey coloca em inglês o título do capítulo 5 do *Formicarius* como “Wiches and their deceptions”. O texto em português trata-se de tradução livre.

Na fonte, seu autor Johannes Nider⁵ conta uma história breve sobre a donzela quando explica como o mal se manifesta neste mundo. Assim, considera-se relevante compreender como se formou esta imagem de Joana e a sua influência nos períodos subsequentes a partir da obra de Nider. Busca-se compreender mais uma faceta das representações de Joana e suas influências, de forma a buscar alcançar uma perspectiva mais abrangente de Joana d’Arc, mas também entender mais sobre o período medieval e suas relações com a religiosidade, mulher, e a bruxaria. Considera-se também que é possível contribuir com o campo trazendo mais um trabalho em língua portuguesa sobre Johannes Nider, dado que não são comuns os estudos sobre ele e, quem sabe, despertar o interesse para trabalhos futuros que busquem aprofundar os estudos de história cultural sobre o período medieval.

1.3 PROBLEMA DE PESQUISA

Para guiar este estudo coloca-se a seguinte questão: Como Joana d’Arc é representada na obra de Johannes Nider e qual a sua relação com a discussão sobre bruxaria medieval.

1.4 OBJETIVOS

O objetivo principal deste estudo é compreender a representação de Joana d’Arc na obra *Formicarius*. Para isto, é necessário conhecer a trajetória e o conceito de representação de Joana, conhecer o que era a bruxaria no final da idade média e nos séculos que se seguiram durante a grande caça às bruxas, e conhecer o ponto de vista do autor da obra, Johannes Nider, sendo estes os objetivos específicos do estudo.

⁵ Uma apresentação mais ampla do autor e sua trajetória será discutida no capítulo 4.

1.5 METODOLOGIA

A pesquisa estudará um excerto do documento chamado *Formicarius*, um livro de catequese, escrito por Johannes Nider a partir de relatos compilados aproximadamente entre 1436 e 1438 (BAILEY, 2003, P.95). O documento original foi digitalizado e está disponível para consulta no sítio eletrônico da Universidade de Colônia, na Alemanha⁶. Especificamente será estudada a passagem onde o autor narra uma história que trata sobre Joana d’Arc, no livro quinto, capítulo oitavo, o qual consta como anexo deste trabalho. Como base para o estudo será utilizada a tradução do excerto para a língua inglesa disponível no sítio eletrônico da universidade de Fordham: Medieval sourcebook⁷, onde está reproduzida a tradução que consta no livro *Life in the Middle Ages*, de C.G. Coulton (1910, P.210-213).

A partir da leitura do excerto, se procederá com a relação entre o referencial teórico e o contexto de sua produção a partir da perspectiva da história cultural. Buscamos compreender não só o significado da obra, mas também o uso da imagem de Joana desenvolvida no texto de Nider, e seu impacto.

1.6 CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

Duas linhas principais guiam o embasamento teórico deste estudo. Uma delas é a história cultural, e como a disciplina pode ter como objeto as representações em fontes como a literária e outras, para compreender a dinâmica da construção social e do funcionamento das instituições e das dinâmicas de um grupo social. Para este aspecto, Chartier, Rogge, Lutter e Hunt podem auxiliar na compreensão do campo. Outra é o conceito cumulativo de bruxaria, que nos auxilia a compreender o que foi a bruxaria e seus elementos no final da Idade Média, período que moldou aspectos centrais de movimentos posteriores, como a caça às bruxas dos séculos XVI e XVII. Para esta abordagem estudaremos Brian Levack.

⁶disponível no sitio eletrônico: <http://www.ub.uni-koeln.de/cdm/compoundobject/collection/inkunabeln/id/125979/rec/1>

⁷ Documento acessado em outubro de 2018 no sítio eletrônico: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/nider-stjoan1.asp>

1.6.1 História cultural e representação

A perspectiva da história cultural foi selecionada para este estudo porque permite dar conta de uma complexa relação de objetos históricos ou objetos de pesquisa: o personagem histórico, os fatos que ocorreram em sua trajetória, e suas representações. Considera-se que há fundamentalmente uma diferença entre ambos: quem foi Joana (e o que ocorreu em sua vida), e sua representação na obra literária em questão. Mais especificamente, nos permite uma base para compreender como o relato de Nider vai além de um significado intrínseco para ter um efeito na compreensão de mundo das pessoas que o leram e no molde de suas práticas sociais e ainda influenciou outras obras, como o *Malleus Maleficarum* que nele se embasaram. Neste viés, Chartier (2002, p. 16-17) afirma que “A História cultural (...) tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler”. Ou seja, a história cultural busca dirimir uma divisão entre história das estruturas e a subjetividades das representações. Mas, para isso, é necessário compreender que as representações, ainda conforme Chartier (2002, p. 17):

(...) não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por ela menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso estas investigações sobre as representações supõem-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termo de poder e de dominação. As lutas de representações tem tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelas quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus, o seu domínio.

Esta reflexão é relevante para todas as representações de Joana, mas especialmente para a fonte estudada, pois Nider elaborou seu *Formicarius* no período da reforma da ordem Dominicana, em que manifestava sua posição abertamente reformista. Não só a própria trajetória de Joana, condenada por heresia e depois absolvida e canonizada, é uma trajetória de conflito de representações a partir de seu próprio discurso (seus testemunhos e relatos), mas também sua representação literária foi apropriada num contexto de mudanças e conflito da própria Igreja. Ainda, trata-se de um livro de catequese, que ensina aos fiéis como reconhecer o mal através destas representações, utilizando-as assim como

delimitação de grupos sociais. Novamente conforme Chartier (2002, p. 18), as representações só têm uma existência a partir do momento em que comandam atos que tem por objetivo a construção do mundo social, a definição contraditória das identidades. Mas isso não significa que exista uma intencionalidade de criar um determinado efeito com a elaboração de uma representação. A representação no texto é também um reflexo do que os autores ou os leitores pensam que a sociedade é. Chartier afirma:

(...) desta forma, pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objeto a compreensão das formas e dos motivos – ou por outras palavras, das representações do mundo social – que, à revelia dos atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse. (CHARTIER, 2002, p. 18).

Cada representação é historicamente construída e, portanto, mutável, o que é especialmente perceptível no caso de Joana d’Arc, que foi representada de maneiras bastante diferentes através dos séculos. Entende-se assim que a representação deve ser estudada no contexto em que foi criada, escrita, lida e apropriada (ou transformada em parte de uma prática social), pois é neste contexto que ela faz sentido e que auxilia aos demais atores de seu tempo a dar sentido para a sua realidade social.

Pressupõe-se, conforme Rogge (2013, p. 13), que as pessoas querem compreender a si mesmas, seu ambiente e sua realidade, e assim atribuir-lhes sentido. O autor afirma que nas sociedades do passado, as práticas sociais existiam para dar sentido e coesão ao grupo. Afirma ainda que, por isso, estas práticas tinham caráter construtivo destes grupos sociais, mesmo que isso não fosse objetivamente planejado por seus atores. Para Rogge, a produção de sentido não é criada apenas a partir de discursos escritos ou outras mídias, mas é baseado em tradições e normas preexistentes, que podem ser reinterpretadas e reescritas, passando assim por transformações históricas. Mesmo novas experiências podem ser interpretadas a partir de conceitos preexistentes como uma forma de lhes dar sentido.

A perspectiva do autor é relevante para a fonte em questão, porque o processo pelo qual a representação de Joana de Nider é construída passa por uma situação muito semelhante à apontada por Rogge. Os relatos que Nider ouviu sobre

Joana e outros com os quais teve contato no concílio de Basiléia eram experiências novas, que Nider interpretou a partir de seus conhecimentos e experiências anteriores, colocando em seu texto a sua opinião sobre o que eles representavam para o seu grupo social. Como veremos mais adiante, esta interpretação foi utilizada posteriormente para criar novas práticas e reforçar a posição de poder da Igreja católica, que estava passando por um momento de mudanças e de redefinição de sua própria identidade. Esta transformação vai ainda além: não se trata apenas da reforma da Igreja, mas do início de um processo mais consistente de caças às bruxas.

Conforme Rogge, o processo de dar significado só pode ser entendido a partir de uma perspectiva histórica e é, sobretudo, identificável na prática da produção de textos, trabalhos de arte, rituais, assim como “na recepção e transformação dos conteúdos de sentido tradicionais associados a estas formas de expressão materiais e sensoriais” (ROGGE, 2013, p. 14). Ainda, estas práticas de construção de sentido podem ter diferentes abrangências e objetivos, como a legitimação política, a orientação religiosa ou a construção de identidade. Para o autor, o pesquisador precisa partir de uma investigação dos casos tendo em mente “como exatamente estas práticas foram empregadas em situações históricas e como elas funcionaram” (ROGGE, 2013, p. 14). Assim, é importante ressaltar que o processo de dar sentido não se limita ao discurso, nem independe do contexto. Se vamos analisar o conteúdo do texto, este deve ser com base no contexto histórico de sua construção. Para Rogge:

(...) eles (os processos de construção de sentido) são delimitados precisamente pelas condições políticas e sociais prevaletentes. A característica específica das construções concretas de sentido então se tornam acessíveis apenas através da tomada de conhecimento das práticas geradoras de sentido das respectivas circunstâncias político-sociais (ROGGE, 2013, p. 14-15).

Lutter desenvolve a ideia de dar sentido como prática cultural, afirmando que é necessário estudar os aspectos do processo de construção simbólica do fazer-sentido. Para isso, é necessário realizar uma reflexão crítica sobre conceitos até então estáticos de significados coerentes encontrados em textos, obras de arte e outros, para conseguir fazer uma leitura deste texto como uma representação de um contexto cultural (LUTTER, 2013, p.45). Mas faz uma ressalva importante:

historiadores culturais tenderam, em estudos iniciais, a fazer um reducionismo, na tentativa de decifrar significados como se estes fossem intrínsecos ao texto. Neste sentido, se refere às considerações de Hunt sobre a história cultural, especialmente por esta tratar sobre a dificuldade de lidar com a dicotomia entre a unicidade (como o significado único de um conceito ou representação) e as lutas de resignificação e reinterpretção a partir dos diferentes contextos históricos (LUTTER, 2013, p.46-47). Lutter estudou a formação de comunidades na *vita monastica* medieval. Em sua investigação, se deparou com a definição de comunidades tanto enquanto estruturas (como categoria rígida, conceito definido) quanto construções simbólicas a partir da relação de pertencimento. A partir da história cultural, buscou uma perspectiva de comunidade que permitisse entender aqueles grupos sociais da Idade Média, a qual também utilizaremos aqui:

Assim, a comunidade pode ser definida como um grupo com qualidades especiais, formas e práticas de pertencimento, agrupamento e solidariedade. Visões de comunidade, expressões de pertencimento e práticas de comunidade interagem e afetam a coerência de grupos sociais, suas normas, suas instituições, e modelos de agir e de pensar – suas maneiras de fazer sentido do mundo. (LUTTER, 2013, p.48).

A definição de Lutter nos auxilia a entender como as representações afetam a forma de pensar e de agir dos grupos sociais. Pode, assim, nos auxiliar na análise de como uma representação de Joana d’Arc teve um papel importante em um contexto maior, ao afetar a forma de pensar daqueles que leram e ouviram a narrativa de Nider, sobre diversos aspectos da religião, da sociedade e da mulher.

O estudo de Hunt também nos dá suporte na análise da representação de Joana. A autora cita Fredric Jameson, quando afirma que interpretações antiquadas ainda perguntavam ao texto o que ele significa, ao passo que as análises mais recentes perguntam como ele funciona. Considera ainda que a “tensão entre a análise daquilo que um texto significa e de como ele funciona é uma tensão inerente à própria linguagem” (JAMESON, *apud* HUNT, 1992, p.20). Para a autora, o historiador não tem que escolher entre significado (unicidade de um conceito) e funcionamento (desconstrução do conceito), e deve sim estudar como se constrói esta diferença na representação simbólica: deve se perguntar qual é a relação entre o texto ou o objeto e o mundo que ele pretende representar (HUNT, 1992, p.22). O texto pode ser um instrumento ativo de poder, ao invés de simplesmente representar

uma realidade estática. Em conformidade com os demais autores citados neste estudo, Hunt verifica que “As palavras não refletiam apenas a realidade social e política; eram instrumentos de transformação da realidade” (HUNT, 1992, p.23). Concluímos este item trazendo Chartier citado pela autora, quando ele afirma que “todas as práticas, sejam econômicas ou culturais, dependem das representações utilizadas pelos indivíduos para darem sentido a seu mundo” (CHARTIER *apud* HUNT, 1992, p. 23). Assim, levaremos conosco estas reflexões no decorrer da análise da imagem de Joana na obra de Nider.

1.6.2 Conceito cumulativo de bruxaria e os fundamentos intelectuais para a caça às bruxas

Em sua obra: *A caça às bruxas na Europa moderna*, Brian P. Levack estuda quais os fundamentos intelectuais que permitiram o desenvolvimento de um fenômeno tão amplo como foi a caça às bruxas na Europa no final da Idade Medieval e durante a Idade Moderna. Para isso desenvolve o conceito cumulativo de bruxaria, que abordaremos neste capítulo. Embora a obra de Levack estude um período posterior ao da fonte que é objeto deste estudo e ainda que o conceito cumulativo de bruxaria não estivesse ainda completo à época de Nider, o estudo de Levack sobre como este conceito se formou pode nos auxiliar na compreensão da importância de fontes como o *Formicarius*, e também da forma como foram usadas.

O fenômeno da caça às bruxas europeia envolveu a acusação, julgamento e a execução de milhares de pessoas entre 1450 e 1750. Levack aponta que embora seja tratada como parte de um mesmo processo histórico, a caça às bruxas teve intensidades e características diferentes nos diversos locais da Europa e também ao longo do tempo. Uma razão para isso é que as crenças “surgiram em diferentes circunstâncias históricas, refletindo muitas vezes crenças sobre bruxas peculiares” (LEVACK, 1988, prefácio⁸) e também porque se tratava de um empreendimento complexo que envolvia e refletia tanto as ideias das elites e do clero quanto as das camadas populares. Possuía, assim, dimensões religiosas e sociais, sendo condicionadas por fatores políticos e legais. (LEVACK, 1988, prefácio). Considera que uma das condições intelectuais para o surgimento da caça às bruxas foi a formação e a disseminação do conceito cumulativo de bruxaria.

⁸ As páginas do prefácio da obra não são numeradas.

O conceito cumulativo de bruxaria considera que algumas características que foram se consolidando ao longo do tempo passaram a definir o que era prática da bruxaria. Levack elenca: o Diabo, o pacto com o diabo, o sabá, o voo e a metamorfose. Mais digno de nota para este estudo é o aspecto do diabo e do pacto, mas para compreender estes aspectos é primeiro necessário entender o que significa bruxaria. A palavra é usada nos estudos sobre o tema de forma muito ampla, e Levack aponta que está ligada a dois conceitos diferentes, embora interligados: o malefício e o diabolismo. O malefício se aproximava das práticas antigas de feitiçaria, e envolvia a realização de procedimentos, com materiais manipuláveis, mas o malefício (diferente da feitiçaria) visava apenas causar o mal, e trazer algum prejuízo a alguém. Já o diabolismo significa que a bruxa era adoradora do diabo, e tinha feito com este algum tipo de barganha por seus poderes. “Ambas as noções estavam contidas no estereótipo predominante da bruxa, de tal modo que a presença de uma implicava a da outra” (LEVACK, 1988, p. 9). Isso porque se acreditava que a bruxa ganhou os poderes para prejudicar as pessoas através de um pacto com o diabo (LEVACK, 1988, p. 8). Importante salientar que para Levack:

(...) o surgimento da crença de que as bruxas não eram meramente magas, mas adoradoras do diabo, alterou a natureza do crime de bruxaria. As bruxas deixaram de ser meras delinquentes, semelhantes aos assassinos e ladrões, passando a ser hereges e apóstatas, indivíduos intrinsecamente maus, que rejeitam a fé cristã, resolvendo em seu lugar, servir ao inimigo de Deus, o Diabo. (LEVACK, 1988, p. 8).

O diabo e as suas capacidades foram objetos de discussão durante a Idade Média, mas a partir do século XIII se definiu um conceito que se tornou ortodoxo durante a caça às bruxas: de que o diabo era puro espírito, não possuindo carne ou sangue, mas que este poderia tomar a aparência de humanos ou animais, e criar um corpo etéreo capaz de desempenhar algumas funções corporais. Era também capaz de tomar as imagens das mentes das pessoas e criar ilusões, que estas acreditavam estar vendo (LEVACK, 1988, p. 31-32). Ainda, o diabo poderia enganar e ludibriar, mas não possuía a capacidade de dominar o livre arbítrio das pessoas.

Quanto ao pacto com o diabo, este poderia ser explícito, quando havia uma invocação e a barganha de benefícios, ou ainda, poderia ser implícito ou tácito, se houvesse sido estabelecido algum relacionamento recíproco, mesmo sem proferir um pacto (LEVACK, 1988, p. 34). O conceito de pacto foi mudando ao longo do tempo: enquanto o pacto era elaborado por um mago, praticante da alta magia, este

era recíproco e colocava o diabo a serviço do Mago, e conforme os pactos passaram a ser feitos por meras praticantes de feitiçaria, este colocou as feiticeiras como servas do diabo. Levack adiciona sobre isso: “O diabo (...) é o grande enganador (...) e uma vez que a bruxa não está mais em nível de igualdade com o diabo, ela pode ser facilmente tapeada por ele.” (LEVACK, 1988, p. 36). E ressalta ainda, que conforme o mago passou a ser uma feiticeira comum, o gênero do malfeitor também passou a ser referenciado como feminino.

O autor ainda aponta as outras características formadoras do conceito cumulativo de bruxaria: o Sabá, que constituía o culto ou a reunião das bruxas para adoração ao diabo; o voo, sendo este físico, para comparecer ao sabá distante de sua casa, ou mental, imaginado e sonhado, que considerava-se representar a vontade da bruxa; e ainda a Metamorfose ou transmutação em outras formas e animais, mas o qual nunca foi plenamente integrado ao conceito cumulativo de bruxaria. Para Levack estas características da bruxa:

(...) foram fundidas num amálgama relativamente distinto por volta do século XV, um produto composto que não poderia ter surgido por si na mente de um único magistrado ou inquisidor. Este corpo de conhecimentos tinha de ser aprendido, tendo portanto de ser transmitido de uma época para outra e de um lugar para outro. (LEVACK, 1988, p. 48).

O Autor afirma que o desenvolvimento e a disseminação destas noções cultas de bruxaria dependiam da interação dos processos de condenação e da tradição literária. Assim ao extrair confissões, geralmente sob tortura, os inquisidores e juízes confirmavam suas suspeitas das atividades de bruxaria. Os relatos destes julgamentos então eram transmitidos de forma oral e também escrita em manuais, que usavam os depoimentos dos processos para ilustrar as atividades das bruxas. “dessa maneira o novo conjunto de crenças aprendidas podia tornar-se cumulativo, já que um novo inquisidor, ao julgar sua causa, usaria a informação contida no manual para formular questões a serem dirigidas às testemunhas e ao acusado” (LEVACK, 1988, p. 49). O estudo de Levack, como veremos mais à frente ao tratar do *Formicarius*, é especialmente relevante para compreender a origem da obra, a partir de relatos orais de outros julgamentos e casos e também alguns de seus elementos, como o aspecto do demônio enganador e produtor de ilusões.

2 BRUXARIA NA IDADE MÉDIA

Conforme vimos no capítulo anterior a bruxaria no período medieval e moderno é um assunto muito complexo e que vem sendo estudado por diversas disciplinas na tentativa de dar conta de seus diversos aspectos. Para elucidar um pouco do que foi a caça às bruxas, iniciada no final da Idade Média, é importante compreender como um processo tão complexo se desenvolveu e se difundiu na Europa cristã.

Michael D. Bailey estudou a bruxaria e suas origens, desde as influências de elementos culturais da antiguidade até o declínio deste fenômeno no século XVIII, mas para este estudo nos concentraremos nas origens medievais da caça às bruxas. Bailey afirma que a crença de que havia pessoas capazes de usar feitiçaria para fazer mal aos outros existiu em quase todas as culturas humanas, mas na Europa medieval a praticante de magia tornou-se a bruxa e adquiriu características específicas, que só fariam sentido naquele contexto de cristandade (BAILEY, 2003, p. xxiv). Bruxaria, para o autor, pode ser definida, num sentido amplo, como a performance de atos prejudiciais através da feitiçaria. Esta bruxaria era associada com a forma baixa ou comum de magia que requeria simples rituais e gestos, diferente da alta magia, que requeria muito conhecimento e era restrita às elites. A Bruxa (ou bruxo) são geralmente pessoas sem educação e de baixo status, mais frequentemente mulheres do que homens. (BAILEY, 2003, p. xxiv). Em muitos casos, a magia é considerada inerente à própria praticante de bruxaria e não advém dos rituais, o que faz com que ela seja considerada intrinsecamente má e associada às forças malignas sobrenaturais, ao invés de apenas praticar atos malignos (*maleficium*⁹). Assim conforme Bailey:

A palavra bruxaria assim como seus cognatos em outras línguas europeias como o alemão Hexerei, ou mesmo até a anterior francesa sorcellerie, se desenvolveu para descrever um fenômeno particular que existiu, ou pelo menos amplamente se acreditou ter existido, na Europa no final da Idade Média (entendida como período até 1500) e na subsequente Era Moderna (séculos 16 a 18). (BAILEY, 2003, p. xxiv).

Esta imagem da bruxa que realizava a magia e bruxaria através de pactos com o demônio e que renunciava à verdadeira fé (cristã) só surgiu no final da Idade

⁹ Bailey, pg. xxiv. O autor referencia que o termo para a prática de feitiçaria prejudicial utilizado pelas autoridades eclesiásticas e seculares em latim era *maleficium*.

Média, no século XV. Entretanto Bailey afirma que a magia, com a capacidade de fazer o mal e aliada a espíritos malignos, já era conhecida muito antes no ocidente, em muitos casos, se aproximando das práticas religiosas, com delimitações muito próximas, tornando-se difíceis de discernir (BAILEY, 2003, p. xxv).

Durante o início da Idade Média não havia uma punição tão severa para os crimes de bruxaria, malefício ou prática de magia. Conforme Peters (1992, p.139), o texto de exodus 22:18 “*Maléficos non patieris vivere*”, ou “vós não deveis permitir a um herético que viva”, era um dos trechos mais citados da bíblia quando se referia a magos e posteriormente à Bruxas. Entretanto ele não era interpretado literalmente, ou tomado como obrigatório para os cristãos do século XII. Esta mudança ocorreu gradualmente a partir do século XIII, e tornou possível a interpretação literal do início da era moderna, a qual serviu como uma das fundações teológicas para os julgamentos e condenações de bruxaria. Até o século XIII, o clero foi bastante leniente na forma de tratar os assuntos relacionados à bruxaria. Bailey elenca diversas razões que contribuíram para isso, entre elas: o fluxo de tribos germânicas para dentro de antigos territórios romanos, trazendo consigo um conjunto de crenças pagãs, que “levavam” a atenção do clero para um esforço de cristianização; a incipiente organização da Igreja, fazendo com que não houvesse uma forma de exercer um poder centralizado de maneira muito eficiente (como depois ocorreu na caça às bruxas); e ainda, o clero não percebia a magia e os poderes demoníacos como uma ameaça a toda a cristandade (BAILEY, 2003, p. xxix).

No século X, o cânon Episcopi alertava as autoridades do clero para a necessidade de erradicar as práticas de *maleficium* de suas paróquias, mas não as tratava como uma ameaça à existência da cristandade. Narrava o testemunho de mulheres que diziam cavalgar à noite com a deusa pagã Diana, algo muito parecido com o sabá e o voo, entretanto tratava estas ideias apenas como ilusões do espírito e enganações do diabo (BAILEY, 2003, p. xxix). Conforme Levack (2004, p.33) o cânon fora rascunhado antes que a igreja começasse a executar hereges, mas já instruía o clero a expulsar os praticantes de feitiçaria, os quais considerava heréticos, e ainda, designa as mulheres que saíam à noite com Diana como malignas, e que, as mulheres ao acreditarem que esses voos ou cavalgadas noturnas eram verdade, haviam se afastado de Deus e eram portanto também hereges. Entretanto, em geral apenas penitência e correção eram recomendados, e não a morte na fogueira.

Embora o maleficium fosse considerado um crime, era assim considerado apenas pelo prejuízo que causava. Era em geral julgado pelas autoridades seculares nesta época, e seguindo normas diferentes das que surgiram nos séculos seguintes. Nos tribunais seculares deste período, o acusador deveria arcar com o ônus da prova contra o acusado, o que era quase impossível de obter nos casos de bruxaria (BAILEY, 2003, p. xxx). Bailey (2003, p. xxx) afirma que isso começou a mudar no século XII, quando da redescoberta da lei romana na Europa, que trouxe consigo um novo procedimento para os julgamentos. Agora a acusação poderia ser feita diretamente por um juiz e o tribunal se encarregava de processar o caso. Passaram também a utilizar métodos mais racionais, como o interrogatório dos acusados e de testemunhas. Embora ainda fosse difícil a obtenção de provas, os tribunais podiam utilizar-se da tortura, e assim obter confissões dos crimes de bruxaria. Para Peters, “a lei romana havia alterado substancialmente a perspectiva da igreja à heresia e tinha também moldado as políticas das autoridades temporais.” (PETERS, 1992, p. 150). O autor analisa ainda que a criação da inquisição inaugurou novas formas de punição e novos procedimentos de julgamento, que mudaram não só a forma da Igreja de lidar com os hereges mas também contribuiu para mudar a perspectiva da igreja quanto à magia e a bruxaria. Estes crimes, embora julgados a partir de procedimentos mais racionais e embasados nos procedimentos da lei romana, eram crimes de natureza espiritual, mas tão graves que as punições se assemelhavam aos crimes de traição. Com o fim do sistema de justiça imanente, ou seja, sem deixar a Deus que julgue a culpa ou inocência, caberia aos homens fazê-lo, e se justificou novos procedimentos mais extremos, para fazer justiça através da lei. Assim, foram instituídos os fundamentos do processo de investigação, inquisição e o uso da tortura. Para Peters:

O aumento no poder dos juízes e promotores, a ideia de que o crime era uma ofensa contra toda a comunidade e não apenas um indivíduo e as forças momentâneas que levavam juízes a decidir para uma clemência extraordinária ou para uma punição extraordinariamente severa, transformaram drasticamente o processo criminal em geral, e constituíram o embasamento essencial contra o qual deve ser compreendida a concepção particular e o tratamento de hereges, magos, e bruxas. (PETERS, 1992, p.152).

No século XII ocorreu a revitalização da vida intelectual na Europa e texto gregos, romanos, hebraicos e em árabe começam a circular com mais intensidade, sendo que muitos deles tratavam de magia e feitiçaria. Inserido neste

movimento, no século XIII Thomas de Aquino desenvolveu grande parte de seu trabalho explorando os poderes dos demônios, o que resultou num dos mais importantes tratados de demonologia. Conforme Levack (2004, p. 36) as duas grandes obras de Thomas de Aquino, *Summa teológica* e *Summa contra Gentiles*, discutiam o papel dos demônios no mundo e a prática da magia. Aquino utilizou-se da escolástica para estabelecer a interferência do demônio na prática da magia. Suas afirmações sobre estes dois tópicos tiveram influência e foram depois citados por demonologistas do século XV como Heinrich Kramer. No século XIII, já se formava uma intensa preocupação na Igreja com as atividades da bruxaria demoníaca, tanto que o Papa João XXII ordenou aos inquisidores que agissem contra este crime e expediu uma bula excomungando automaticamente os praticantes de bruxaria (BAILEY, 2003, p. xxxi). Boureau (2016, p. 17) considera que o início do século XIV “introduziu uma mudança na percepção dos demônios. O episódio de Nápoles¹⁰ pode ser percebido como um sinal do final de um mundo, aquele de coexistência tensa, mas sob controle, com as forças do Mal.” Boureau demonstra então a mudança a partir do papa João XXII:

Alguns meses mais tarde, outro episódio, em Avignon, apresenta-se como indício da emergência de outro universo, governado pelo medo diante do poder de Satã e de seus demônios. Uma consulta lançada pelo Papa João XXII em 1320: ele procurava obter de dez teólogos e canonistas argumentos que permitiriam qualificar a invocação dos demônios e a prática da magia como heresia. O salto foi grande. Treze séculos de cristianismo tinham estabelecido a que a heresia residia apenas no pensamento e na palavra, não nos atos. Essa classificação abria a via aos procedimentos excepcionais de inquérito e repressão dos tribunais inquisitoriais, com a função exclusiva de perseguir a heresia. (Boureau, 2016, p.17)

Conforme Peters, nos séculos XIII e XIV além de manuais para confessores, também foram produzidos manuais para pregação como a *Summa Praedicatorum* de John Bromyard. Nesta *Summa*, o autor se embasa nos trabalhos de Thomas de Aquino e acusa os praticantes de magia de haverem feito pelo menos um pacto tácito com o demônio. (PETERS, 1992, pg. 142). Nesta *Summa* também o autor se utiliza de exemplos, repetindo as histórias de bruxas e de praticantes de magia que ouvira de outras autoridades. Peters sugere então que estes tipos de manuais de

¹⁰ Refere-se ao testemunho de João Blasio no processo de canonização de Tomás de Aquino, onde este relata livremente já ter visto o demônio em uma invocação para encontrar um livro roubado, mesmo sem sendo especificamente inquirido sobre isso. A testemunha teria uma “inocência em apresentar este relato livremente, o que não se veria nos próximos séculos. (Boureau, 2016, p.15-16)

pregação eram assim veículos de a transmissão destes exemplos para literatura demonológica dos séculos XV e XVI;

No século XIV o tratado do inquisidor Nicholau Eymeric trouxe o argumento legal de que toda a bruxaria demoníaca era herética e que necessariamente envolvia a adoração de demônios. Assim, no início do século XV começa a emergir a ideia das bruxas adoradoras do diabo formando uma rede de conspiração contra a cristandade (BAILEY, 2003, p. xxxii). O número de julgamentos aumentou e mais do que isso, os juízes começaram a introduzir nos julgamentos as suas próprias ideias de conspiração demoníaca. Bailey afirma que a década de 1430 foi um ponto crucial para os julgamentos de bruxaria, especialmente em função do concílio de Basiléia¹¹, onde participaram os autores de diversos tratados de demonologia e bruxaria e também os juízes que participaram dos julgamentos de bruxas por toda a Europa. Conforme Bailey: “Clérigos de toda a Europa vieram a Basiléia para participar do concílio e devem certamente ter levado com eles noções de bruxaria quando retornaram” (BAILEY, 2003, p. xxxii). No final do século XV teve início a caça às bruxas e foi o período de origem de diversos tratados de demonologia, culminando com o famoso *Malleus Melficarum*, o mais conhecido manual de caça às bruxas. Para Almeida:

Um outro elemento constantemente idealizado é a IMPRENSA. Embora a facilidade, rapidez e baixo custo para a impressão de livros a partir da segunda metade do século XV seja, corretamente, apontada como um fator de progresso, não é possível esquecer que esta mesma imprensa – enquanto técnica – tem um importante papel na divulgação de muitas das publicações que apresentam uma noção de demônio todo poderoso, controlador de tudo o que é vivo: “príncipe deste mundo”, e das mulheres como suas mais fiéis servidoras, como é o caso do enorme sucesso editorial atingido pelo *Malleus Maleficarum*. (ALMEIDA, 2016, p.78)

Neste contexto é produzido o *Formicarius* de Johannes Nider, que teve seu capítulo quinto publicado junto às primeiras versões impressas do *Malleus*. Foi elaborado a partir de relatos coletados por ele a partir de 1431. Assim, para Bailey, “Certamente, até o final do século, o estereótipo de bruxas como adoradoras do demônio e servas de Satã, como colocado no *Malleus* e outros trabalhos similares, estava amplamente estabelecido através da Europa” (BAILEY, 2003, p. xxxii).

Para Peters, entre os séculos XIV e XVII as autoridades temporais foram elevadas a um nível quase eclesiástico com a missão de auxiliar as

¹¹ O concílio ocorreu entre 1431 e 1449, tendo iniciado no mesmo ano da morte de Joana d’Arc. O Concílio contou com a participação de Johannes Nider, como veremos no capítulo V.

autoridades da igreja a proteger a vulnerável comunidade de crimes de categoria extraordinária, que ameaçavam não a um indivíduo mas a toda a comunidade cristã. Adentraram assim a esfera de crimes antes julgados apenas pelas cortes eclesiásticas, com procedimentos e punições bem mais severas. Estes julgamentos muitas vezes tinham a função de advertir o público. Não só a bruxas, mas aqueles que a ajudaram também seriam punidos. Peters afirma que “Sobre, e contra, a boa sociedade civil, protegida, educada e orientada pelos príncipes e magistrados, emerge em seu meio a sociedade maligna oculta por segredos e que requeria medidas extraordinárias para ser descoberta e julgada” (PETERS, 1992, pg.154). Assim o autor afirma que a ideia de um crime extraordinário contra a comunidade (ou estado) foi um dos mais duradouros legados dos processos por bruxaria nos séculos XVI e XVII.

3 JOANA D'ARC E REPRESENTAÇÕES DE JOANA

Conforme afirma Mary Gordon sobre Joana d'Arc: "Não é mais fácil entendê-la como figura religiosa do que como figura política ou militar. Ela explode categorias, entrecruza nossas ideias a seu respeito, contradiz as imagens que criou de si mesma" (GORDON, 2001, p. 28). Neste capítulo, nosso foco estará mais para os aspectos religiosos e políticos de Joana, especialmente do final de sua carreira e seu julgamento, mas sempre envolto na compreensão de que são muitos os aspectos históricos da época que tocaram e foram tocados pela breve passagem de Joana.

Joana nasceu muito provavelmente no dia 6 de janeiro de 1412, filha de Jacques d'Arc, e Isabelle, durante a Guerra dos 100 anos. "Na época do nascimento de Joana, a França estava em guerra não apenas com a Inglaterra: achava-se também em estado de guerra civil, pois o rico ducado da Borgonha se aliara aos ingleses contra a monarquia francesa." (GORDON, 2001, pg. 28.) A autora relata ainda a importância do local de nascimento de Joana, a aldeia de Domrémy, na região de Champagne, próxima da fronteira do território borgonhês:

Joana e família sentiam mais de perto os efeitos dos saqueadores borgonheses. Em 1425, os borgonheses, com alguns ingleses, levaram o gado dos habitantes de Domrémy, e a igreja foi incendiada e saqueada – foi o ano em que Joana ouviu vozes pela primeira vez. (GORDON, 2001, pg. 28.)

Para Bailey (2003, p. 78), Joana se convenceu de que se tratavam das vozes dos arcanjos Michael, de Santa Margarete e Santa Catarina, que lhe ordenavam que ajudasse a salvar a França dos invasores ingleses. Obteve o reconhecimento de Carlos, Delfin da França e lhe foi permitido liderar forças para derrubar o cerco inglês à cidade de Orleans. Quando estas forças obtiveram a vitória Joana ganhou legitimidade. Conforme Bailey (2003, pg.78), após diversas vitórias, ela esteve presente na coroação de Carlos como rei da França. Ela ainda liderou outras campanhas depois disso, mas em maio de 1430 foi capturada pelos borgonheses e entregue aos ingleses. Seu julgamento ocorreu em Rouen, território ocupado pelos Ingleses. Joana morreu queimada na fogueira em 5 de maio de 1431.

Joana foi acusada de bruxaria e foram elencados vários crimes, entre eles a feitiçaria, o pacto com o demônio, a consulta às fadas, e a heresia. Entretanto, as acusações de feitiçaria acabaram por ser retiradas antes da condenação, por falta

de evidências. Joana acabou condenada com base inteiramente nas acusações de heresia e de falsas crenças (suas vozes) (BAILEY, 2003, pg.78).

Como vimos no capítulo anterior, reforçam Willians e Echols (1993, p.143) a partir do século XIII “seguindo as linhas das condenações bíblicas de feiticeiras e bruxas muitos teólogos medievais escreveram sobre o assunto, tentando definir e explicar os perigos da bruxaria. (...)”. Eles relegaram as mulheres a dois papéis opostos: ou eram mais como a Virgem Maria ou mais como Eva. Histórias de milagres, para encorajar a crença na Virgem Maria reforçavam a premissa de que a castidade feminina era uma força poderosa e quase mágica, mas o outro lado desta perspectiva era mais popular: a da crença de que as mulheres são irmãs de Eva, e portanto mais aptas a serem levadas pelo mal. (WILLIANS e ECHOLS, 1993, p. 144). Para os autores, a ambivalência sobre os papéis e a natureza das mulheres e os seus desejos sexuais elevava os medos dos homens do clero e dos leigos. Afirmam ainda que, nesta época, “a crença na magia e no irracional era parte da vida para todos, pois os poderes de Deus pareciam muito distantes, enquanto a natureza era uma força sempre presente, que podia ser sentida, tocada, temida (...)” (WILLIANS e ECHOLS, 1993, p.144). Joana, foi objeto de discussão dessa ambivalência, desde seu reconhecimento até o julgamento e depois novamente na absolvição.

Willians e Echols (1993, p. 146) afirmam ainda que, como os casos de bruxaria e feitiçaria haviam se tornado difíceis de desmentir, muitas vezes estas acusações eram incluídas em casos de julgamentos políticos, como foi o de Joana. Colocam ainda que muitas vezes estes julgamentos eram “julgamentos para exibição”, com propósito de propaganda e cujas acusações tinham o objetivo de chocar a população. Afirmam (WILLIANS e ECHOLS, 1993, p.146) que o julgamento de Joana foi um dos mais conhecidos casos de “julgamento para exibição”, e mais do que isso, foi um julgamento que demonstrou o elo entre as superstições do dia-a-dia, bruxaria e heresia. Consideram que, apesar da peculiaridade de Joana, muitos dos aspectos de sua história eram típicos, como ouvir as vozes e também a profecia que a precedeu, de que uma virgem de armadura viria para salvar a França. Assim quando a virgindade de Joana foi confirmada, ficou provado que sua missão era enviada por Deus. “A partir daí muitas pessoas passaram a tratar Joana como uma maga; os governantes de Toulouse lhe pediram ajuda com as finanças da cidade

enquanto mulheres pediam a Joana que tocasse seus livros de preces para uma benção de boa sorte.” (WILLIANS e ECHOLS, 1993, p. 147).

Os ingleses também acreditavam em seus poderes mágicos, entretanto acreditavam que estes vinham do diabo, e que Joana era capaz de encantar suas tropas para obter a vitória. Assim, jamais venceriam enquanto ela liderasse os franceses. Dessa forma, julgá-la pela inquisição “seria uma excelente propaganda para os ingleses, que poderiam rotulá-la como herege, que ouvia aos demônios e que fizera um pacto com o diabo.” (WILLIANS e ECHOLS, 1993, p. 147). Desqualificavam então a líder dos franceses e deslegitimavam suas vitórias. Mas mesmo na Inglaterra, nem todos acreditavam nas acusações contra Joana: ela havia gritado o nome de Jesus enquanto queimava na fogueira, algo que se acreditava impossível para um herege. Se afirmava ainda que seu coração não havia queimado, o que era sinal de santidade e ainda, que uma pomba branca teria voado da estaca na direção da França no momento de sua morte. Além disso Joana profetisara, corretamente, a retomada de Paris e inclusive sua própria morte. (WILLIANS e ECHOLS, 1993, p. 147). Assim, para os autores:

Além de ilustrar a predominância de superstições entre a população medieval, o caso de Joana revela que tanto o clero quanto os laicos começaram a acreditar que a bruxaria – uma mistura de heresia, feitiçaria e ajuda demoníaca – era diferente e mais ameaçador do que seus componentes separados. Seu julgamento estabelece uma ponte entre as antigas perspectivas sobre magia como uma aberração individual relativamente inofensiva, e a percepção posterior de bruxaria como uma atividade diabólica em grupo, uma heresia liderada pelo diabo – o oponente mais formidável de Cristo. (WILLIANS e ECHOLS, 1993, p.148).

A incerteza sobre Joana pairava sobre seus contemporâneos tanto da França, quanto da Inglaterra e de outras terras. Para Beaune (2006, p. 309): “são inúmeros os contemporâneos que exprimem uma certa perplexidade a seu respeito. (...) Cada um, segundo sua vontade, ajusta e dispõe, aumenta ou diminui, segundo o que lhe parece. Peso dos fatores políticos? Não somente.” Relata que assim como em 1429 foram escritas seis proposições da virgem, também foram escritas seis contra, o que levou à conclusão de que não se podia ter a certeza de que fora enviada por Deus. Embora o julgamento e a morte na fogueira tentassem dirimir esta

dúvida¹², os populares permaneceram com opiniões contraditórias, demonstradas pelos cronistas da época¹³.

Beaune argumenta que as diferenças entre uma santa, uma maga e uma feiticeira são poucas e busca explicitar os pontos em que estas se assemelham. Considera assim, que o sagrado, é por natureza, ambíguo:

Santas e feiticeiras podem fazer aquilo que os homens não podem. O malefício é a outra face do milagre. Ambos permitem agir sobre os elementos, multiplicar pães, ou o ouro, ligar ou separar, conferir fortuna ou impotência. Vistas do exterior as semelhanças levam a melhor sobre as diferenças. E estas frequentemente estão ocultas. Exteriormente, a feiticeira ou a maga exibem suas devoções por prudência, ou por terem acesso ao altar, à hóstia ou à crisma, necessários a suas operações. A conjuração é, em parte, uma prece perfeitamente ortodoxa, em que os santos coabitam com nomes de potências desconhecidas. Ela se apresenta como uma palavra eficaz, assim como a prece da santa. Ela revela ou cura. Mas uma age através de Deus em benefício de outrem, a outra age graças ao demônio em proveito próprio. A prazo os efeitos serão diferentes, mas no momento é bem difícil distinguir a santa da maga ou da feiticeira. (BEAUNE, 2006, p.310).

Neste sentido, muito da trajetória de Joana foi reinterpretado, e visto com ambiguidade, especialmente em seu julgamento. Até a sua prisão, muitas vezes Joana foi chamada de santa, e lhe atribuíram a execução de milagres, embora a mesma Joana sempre tenha sido reticente em relação a possuir um poder taumatúrgico. Joana nunca professou ter curado alguém, mas lhe foi atribuído pelos populares o milagre de ter ressuscitado um bebê com seu toque em Lagny. Mas, conforme Beaune (2006, p. 311), os juízes que a julgaram viram estes supostos milagres como invenções ilusórias e presunçosas, que se destinavam a corroborar sua posição. Para eles, Joana permitiu que a adorassem e venerassem, um sinal de idolatria.

Já para seus adversários, os milagres eram considerados magia e a Bíblia condenava a magia. Embora a magia na forma de sortilégios, talismãs e adivinhações não fosse estranha nem aos populares e nem à corte, a igreja reagira muito lentamente a estas manifestações. A guerra entretanto, reacendia as acusações de magia entre os dois campos. A magia se confundia com a política, pois um público da corte não busca apenas a saúde ou o amor, mas também as

¹² Argumentando aqui que se deus permitiu sua morte ela não era enviada por ele.

¹³ Colete Beaune (2006, p. 310) cita o *journal du bourgeois de paris* como fonte das opiniões diversas entre a população.

vitórias sobre os inimigos, ou a invulnerabilidade na batalha. Ou seja, dependendo de quem a magia beneficiava, ela era considerada magia ou milagre. Joana, foi assim, para Beaune, uma vítima desta confusão geral entre magia e política. Afirma a autora: “(...) os juízes de Joana têm o hábito de associar magia e política. Eles buscam no campo adversário um certo tipo de mago (o nigromante)¹⁴ e suas práticas, identificadas (...) pela Suma Teológica de Tomás de Aquino (...)” (BEAUNE, 2006, p.317).

Beaune trata ainda das roupas de Joana e do pacto com o demônio. As roupas masculinas que usava são para os juízes um dos sinais concretos do pacto que fizera com o demônio. São roupas consagradas ao demônio, as quais asseguram o sucesso de sua magia e que não poderiam ser retiradas. Embora os juízes sejam reticentes quanto a afirmar se o pacto de Joana com o demônio fora tácito ou explícito, afirmam que ele existe. Ideia reforçada pelo depoimento de Joana quando afirma que deu um voto de virgindade a seus santos, e não a Deus. Considerando que para os juízes as vozes que Joana ouvia não vinham dos santos, este tornara-se um sinal de pacto com o demônio. “Ela, que era uma mulher pobre e iletrada, não deveria ter acreditado levemente, sozinha e de modo tão temerário. Deveria ter consultado os clérigos antes de segui-las. (...), eles (os juízes) também acreditam nas vozes, mas, para eles, elas são más.” (BEAUNE, 2006, p.320).

Os juízes não condenaram Joana como uma feiticeira de aldeia. Beaune afirma que até mesmo os interrogatórios ignoram o termo “feiticeira”. Embora seja uma das acusações do preâmbulo do julgamento, a sentença não chega a este ponto. Nesse aspecto é importante ressaltar que Nider, em seu *Formicarius*, também se abstém de utilizar o termo “maléfica” o qual era associado à feitiçaria praticada para causar o mal. Chega a ser considerada a possibilidade de que Joana utilizasse o voo, mas esta não é levada a diante. Se discute ainda em seu julgamento a árvore das fadas, em seu vilarejo, ao qual Joana responde que jamais vira uma fada, mas admite ter dançado e cantado ao redor dela, junto com as outras crianças da aldeia, como era costume. Mas, conforme Beaune: “Os juízes veem, aí, apesar de tudo, um culto aos maus espíritos: danças, cantos, oferendas também fazem parte do sabá tal como ele é visto nos anos de 1430-40” (BEAUNE, 2006, p.338).

¹⁴ Nigromante é o adivinho que consulta demônios. (BEAUNE, 2006, p.315).

Embora os aspectos da trajetória de Joana aqui discutidos sejam apenas alguns daqueles que apareceram em seu julgamento, servem para demonstrar como a ambiguidade do clero e da população laica tanto em relação ao divino e a magia, quanto em relação à mulher, trabalharam neste momento do julgamento contra Joana. Depois, durante o processo de absolvição muitos destes elementos, e principalmente as vozes, e a castidade, foram pontos de sua absolvição. Assim, embora os outros pontos continuassem existindo, a ambiguidade que havia permitia ainda que pudessem não ser considerados no processo de absolvição. Para Beaune “Inocentada, Joana estava novamente sozinha diante de suas vozes. Sua experiência torna-se individual, única e solitária” (BEAUNE, 2006, p.338). A ambiguidade de sua trajetória contiunou sendo expressa nas suas diversas representações ao longo dos anos, e volta a ficar evidente no Formicárius, como aprofundaremos no capítulo 5.

4 NIDER E O *FORMICARIUS*

Apesar da extensa e relevante obra de Johannes Nider, são poucos os estudos disponíveis sobre ele, especialmente no Brasil. Michael Bailey é um dos pesquisadores recentes a estudar o dominicano e sua obra, e cujo material encontra-se disponível. Mas o próprio Bailey cita Ginzburg, que fala que Nider ainda é mais citado do que estudado. Assim neste capítulo nos apoiaremos em grande parte em seus estudos (Bailey) para conhecer a vida e uma perspectiva mais ampla da obra *Formicarius*, o que nos permitirá em seguida analisar o excerto em que Nider trata de Joana d’Arc. Compartilhamos da posição do autor de que “O significado mais amplo do *Formicarius*, e o completo significado dos registros de bruxaria que ele contém, podem ser apreendidos apenas quando o tratado é considerado por inteiro” (Bailey, 2003, p. 92)

4.1 JOHANNES NIDER

O ano exato do nascimento de Nider não é conhecido, mas Bailey estipula que provavelmente tenha sido antes de 1385, dado que os registros de seu ingresso na ordem dominicana datam de 1402, o que requeria que ele tivesse ao menos 18 anos de idade nesta data (Bailey, 2003, p. 14). Não era de origem nobre, e seu pai trabalhava como sapateiro. Cresceu na cidade de Isny, na região da Suábia (atual Alemanha). Enquanto Nider iniciava sua educação, provavelmente no monastério beneditino local, ocorria em Viena um evento que afetaria toda a sua vida. Tratava-se do início do movimento de reforma lançado na Ordem Dominicana em 1388. Ao longo do tempo foram surgindo movimentos reformistas similares em diversas ordens, movimentos que lutavam contra a corrupção e pela maior observância das normas das ordens monásticas e dos conventos, contra os sinais que consideravam ser da decadência da cristandade. Se tornaram assim os “movimentos observadores”. Um de seus líderes era o Dominicano Konrad da Prússia, que sugeriu que cada província tivesse ao menos uma casa reformada, e foi o responsável pela reforma de Colmar. Conforme Bailey, não se sabe exatamente quando Nider entrou em contato com as ideias do movimento de reforma dominicana, mas ele escolheu entrar para a ordem em Colmar em 1402, quando

este convento ainda era uma das duas casas dominicanas reformadas. (Bailey, 2003, p.15). Após sua confirmação como frei em Worms, em seu retorno a Colmar Nider foi apontado como “*socius itineris*”, ou um assistente de viagem de Johannes Mulberg, o qual fora aprendiz de Konrad da Prússia.

A maioria das informações sobre a vida de Nider são obtidas através de suas citações no *Formicarius* sobre eventos de que participou ou de locais onde estava quando tomou conhecimento da situação de que trata no texto. Após 1405 há um vácuo de informações até o seu registro como estudante de teologia na Universidade de Colônia em 1413, os quais Bailey considera que podem ter se tratado dos anos de formação e treinamento no *studium* dominicano (BAILEY, 2003 p.15). Após sair de Colônia Nider foi enviado ao Concílio de Constance. Lá, seu papel teria sido pequeno, ou apenas de observador, já que ainda não era uma autoridade. O concílio ocorreu de 1414 a 1418, e após seu final novamente não há informações claras sobre a vida de Nider até o registro de sua admissão na Universidade de Viena em 10 de novembro de 1422. Bailey afirma que lá teria encontrado um novo tipo de teologia, muito atrativa para os dominicanos observadores, uma nova teologia que priorizava os problemas pastorais e espirituais práticos ou invés dos grandes debates teológicos abstratos. Para Bailey:

Nider foi primeiro um estudante e depois um importante membro deste grupo¹⁵, e através da sua vida seu trabalho intelectual refletiu a atenção às necessidades práticas dos deveres pastorais e ao cuidado das almas. Particularmente significativo para nossos propósitos é o fato de que membros deste grupo frequentemente mostravam preocupação com assuntos ligados à superstição e feitiçaria, aos poderes do demônio, à interpretação adequada dos sonhos e visões e o correto discernimento de bons e maus espíritos. Nestas áreas Nider iria se tornar possivelmente a figura mais proeminente da escola de Viena” (Bailey, 2003, p.18)

Nider concluiu seus estudos em Viena em 1425 e em 1427 deixou a cidade para assumir o priorado de Nuremberg. Lá permaneceu até 1429, quando foi transferido para Basiléia, para reformar o priorado de lá. Esta reforma era de grande importância dado a previsão do início do Concílio de Basiléia nos anos seguintes, e a necessidade de dar o exemplo e demonstrar a capacidade reformadora da ordem dominicana. Nider enfrentou certa resistência, mas conseguiu reformar o priorado de Basel, ao menos o monastério masculino, e lá permaneceu até o início do concílio em 1431.

¹⁵ Refere-se à Escola de Viena, termo usado para se referir a este grupo de intelectuais que eram a favor de abordar problemas espirituais reais e necessidades pastorais ao invés da teologia abstrata.

O concílio de Basileia foi um dos períodos mais significativos na vida de Nider, pois além de ter uma posição de destaque, foi onde teve contato com muitas autoridades religiosas de vários locais da Europa. Especialmente com inquisidores e com clérigos que trouxeram relatos de julgamentos e de heresias de vários lugares. Embora o concílio ocupasse grande parte da cidade, o trabalho fora dividido em deputações, ou comitês menores. Estes eram: o da fé, para assuntos teológicos (especialmente a heresia Hussita), a da paz para resolver disputas entre cristãos, a da reforma, à qual Nider pertencia, e a de assuntos comuns que administrava o conselho em si, além disso havia um comitê superior que delegava os assuntos para os comitês menores. Nider foi um dos líderes do concílio durante os primeiros dias do evento (BAILEY, 2003, p. 23), mas logo fora enviado em uma missão diplomática para iniciar uma negociação de trégua e passagem segura para os representantes da heresia hussita até Basileia, já que estes haviam derrotado as forças da Igreja. Nider teve sucesso em sua empreitada, e retornou ao concílio em 1432, onde deixou de participar das negociações de trégua e voltou a trabalhar com o comitê de reforma. Em 16 de maio de 1434 Nider foi apontado pela ordem dominicana como professor na Universidade de Viena. Conforme Bailey, esta ação pode ter sido deliberada pela ordem para remover um de seus principais membros do concílio, já que considerava que este estava se colocando acima da ordem papal, e os dominicanos haviam se posicionado ao lado do pontífice, embora não se possa ter certeza desta intenção. (BAILEY, 2003, p.27).

Nider passou seus últimos anos em Viena. Atuou como reitor da faculdade de teologia em 1436. Em 1438 viajou à região do Reno, e veio a falecer na viagem de retorno de Colmar até Viena. Conforme Bailey, estes anos em Viena foram os mais produtivos de sua vida, pois foi a época em que escreveu o *Formicarius*. Entretanto, Nider claramente começou a coletar seus relatos e “exempla” no Concílio de Basileia onde:

(...) ele havia encontrado e lidado com muitas das grandes figuras religiosas de seu tempo. Ele ouviu e participou dos grandes debates: a reforma da Igreja, a questão das ordens mendicantes, a luta contra os heréticos. E ele ouviu histórias, filtrando desde os vales alpinos até ao sul de Basileia, sobre aquilo que para a mente medieval era a mais temida heresia de todas, a total abjuração das bruxas diabólicas, que, em troca pelos poderes malignos, negaram completamente à Cristo e cultuavam Satã (BAILEY, 2003, p28).

A Bruxaria, entretanto, nunca foi um dos temas oficiais do Concílio de Basileia, e as conversas sobre o assunto teriam sido extra oficiais. Um dos exemplos mais claros da influência do conselho na obra de Nider, foi que ele escreveu que havia tomado conhecimento sobre a “bruxa” Joana d’Arc através de um representante oficial da Universidade de Paris que estava presente no concílio. Para Bailey:

Nestes primeiros anos do século quinze, a ideia da bruxaria diabólica começava a tomar forma na Europa. Em Johannes Nider, colecionando histórias no Concílio de Basileia e formulando noções díspares em um entendimento mais ordenado, nós estamos tão perto quanto poderíamos estar a uma testemunha ocular e um participante no nascimento deste novo conceito. Seus registros de Bruxaria fornecem percepções particularmente importantes de como esta ideia tomou forma nas mentes dos clérigos estudiosos, e mesmo a sua vida proporciona parte do amplo contexto necessário para explicar como e porque ele entendeu esta ideia como o fez. (BAILEY, 2003, p.28)

Passamos agora a conhecer o *Formicarius* num contexto mais amplo, para então passar à análise do Excerto de Joana d’Arc.

4.2 O FORMICARIUS

O *Formicarius* é uma coleção de histórias moralmente edificantes, que utiliza a metáfora de uma colônia de formigas para explicar o funcionamento da sociedade. Embora a temática das formigas sirva como guia para a obra e tenha influenciado o seu título, ela não é tão presente no conteúdo da obra em sí, e serve mais para introduzir a temática que será abordada em cada capítulo. O *Formicarius* foi a mais extensa obra de Nider, e a mais significativa, considerando a sua influência em obras posteriores, principalmente o *Malleus Maleficarum*. Todo o livro é composto por *exempla*, ou seja, pequenas histórias baseadas no que Nider viu e ouviu, que teriam o objetivo de esclarecer para os cristãos a diferença entre o bem e o mal, e evitar que fossem ludibriados pelos demônios e bruxas enganadores. “O trabalho toma a forma de um diálogo entre um teólogo e um questionador, e o seu formato é altamente anedótico” (KORS E PETERS, 2001, p.155). O questionador é um pupilo, ou aprendiz preguiçoso, e o mestre que responde aos questionamentos com os exemplos. Bailey explicita:

Embora não seja nomeado, o teólogo (mestre) claramente representa o próprio Nider, e neste papel ele relata as histórias que ele havia ouvido e eventos que ele havia presenciado através de sua vida, desde o início de sua juventude até o seu tempo em Basileia e Viena. Assim o *Formicarius* serviu como um tipo de *summa*, colecionando uma vida de experiência e observação religiosa. (BAILEY, 2003, p.91)

O livro é uma coleção de histórias que nem sempre têm relação direta entre si, mas que são ilustrativas para certos aspectos morais que Nider quis ressaltar ao contá-las para o seu estudante. Mas “Nider não apenas reinterpreta modelos teológicos e inquisitoriais anteriores, ele cita os seus informantes (...)” (KORS E PETERS, 2001, p.155). Kors e Peters (2001, p. 155-156), consideram ainda que é possível debater se Nider reinterpreta ou não os relatos de suas fontes para algo que não era a sua intenção original, mas consideram que o seu trabalho ganhou muita credibilidade ao citar fontes que poderiam ser verificadas. Claramente o objetivo deste livro era para ser usado em sermões, ou seja, trata-se de uma obra com o objetivo de catequizar o povo cristão. Para Bailey, “o *Formicarius* é mais um trabalho literário, que pode ser lido de muitas maneiras e para diferentes propósitos.” (BAILEY, 2003, p.92). Concordamos aqui com o autor na perspectiva de ler o *Formicarius* como um texto literário, imbuído de significado e objetivo por parte de quem o escreveu, mas também reinterpretado por aqueles que o liam. O compromisso do autor não é com o relato histórico ou com o registro do passado, e sim com o objetivo a que a história contada se propõe - neste caso a edificação moral da cristandade, assolada pela corrupção e carente de reforma. Ainda assim há que se considerar que Nider faz o esforço de, em muitos casos, citar as fontes de onde ouviu as histórias, dizendo onde estava, o que estava fazendo e quem lhe trouxe o relato, o que vem a enriquecer o conteúdo do *Formicarius* e permitir a relação dele com os eventos históricos e com as pessoas que são citadas.

Na visão de Bailey, a qual compartilhamos neste estudo, é de que “de forma geral, o *Formicarius* é melhor visto como um trabalho de reforma. (...) ele objetivou uma reforma do tipo mais básico e mais importante - uma regeneração espiritual e moral entre os crentes de todos os níveis da sociedade cristã” (BAILEY, 2003, p.92). Considerando que o material seria usado em sermões, embora estivesse em latim, certamente atingiria um público maior.

Era através destas funções essenciais da pregação, familiares para qualquer membro da ordem dominicana - a definição de pecado, castigo,

exortação à penitência e o bom comportamento - que Nider buscava efetivar uma reforma no sentido mais amplo através da sociedade cristã. (BAILEY, 2003, p.95)

Embora se considere que o *Formicarius* tem raízes em alguns trabalhos anteriores de outros teólogos, ele ainda é único no sentido de ser um trabalho fruto de seu próprio tempo e das circunstâncias em que foi escrito. As diversas histórias de virtude e pecado que Nider coletou refletem uma imagem vívida da perspectiva espiritual da Europa cristã no início do século XV. Importante salientar que Nider não apenas apontava os erros da cristandade mas também reconhecia suas virtudes, embora este não fosse o foco do *Formicarius* e nem o seu trecho mais relevante. (Bailey, 2003, p.95). Através do livro Nider focava nos principais perigos que via para a cristandade, como as artimanhas e enganações dos demônios e bruxas. O livro tinha ainda um caráter misógino, e Nider, apresentava tanto imagens idealizadas das mulheres (a Virgem, e Nossa Senhora), como apontava a fraqueza do sexo feminino para a sedução do demônio.

Nider escreveu o *Formicarius* entre 1436 e 1438, período no qual se encontrava em Viena. E como Bailey ressalta, as histórias e exemplos nele relatadas são fruto das experiências pessoais e conversas de Nider com autoridades leigas (como juízes) e clericais. Embora muitos dos casos relatados tenham se passado nas regiões de língua alemã entre a região do rio Reno, a cidade de Colônia e até a parte sul da Suíça, o seu contexto foi o Concílio de Basiléia (BAILEY, 2003, p. 96). Foi lá que Nider relata ter ouvido de Nicolas Amici, um teólogo da Faculdade de Paris, a história sobre Joana d'Arc e ainda, de outras joanas, outras mulheres, que alegavam ser a reencarnação da Joana morta na fogueira. Assim, embora não tenha sido escrito em Basiléia, o concílio estava certamente associado à sua produção (BAILEY, 2003, p.97).

Na construção do texto, Nider respondia às perguntas do pupilo citando muitas vezes a Bíblia ou a filosofia escolástica. Entretanto, este sempre lhe pedia que desse então um exemplo de como cada situação ocorria. Para responder a isso Nider se utilizava de exemplos, preferencialmente contemporâneos. Para Bailey (2003, p.97): “Mais ainda, era através da voz do seu pupilo que Nider era capaz de levantar ideias que eram comumente conhecidas, mas que ele considerava erradas, ou baseadas em enganos ou desinformação.”

Quanto à estrutura, o *Formicarius*, como dito anteriormente, se baseava nas formas e condições de vida das formigas, e é composto por 5 livros. O primeiro livro trata das ocupações e organização das formigas - abordando os atos de mulheres e homens bons. O segundo trata das formas de locomoção das formigas (se voam ou se caminham) e abordava revelações. O terceiro, trata das falsas visões, e se baseia nas formas e tamanhos das formigas. O quarto livro se baseia nos estágios de vida das formigas (ovo, larva, adulta) e trata das virtudes dos santos. O quinto livro se baseia nas cores das formigas (brancas, pretas e vermelhas) e trata de bruxaria. Bailey ressalta, entretanto que as referências às formigas logo desaparecem do texto após as primeiras linhas de cada capítulo, servindo apenas como referência para a estrutura do trabalho (BAILEY, 2003, p.97).

Nider fez referência a alguns trabalhos anteriores, de outros teólogos, os quais afirma ter usado como referência para a criação do *Formicarius*. Um deles seria o tratado sobre as abelhas do teólogo Thomas de Cantimpré, escrito entre 1256 e 1261, chamado *Bonum universale de apibus*. Nider credita o trabalho de Thomas no início do *Formicarius*. O *Bonum*, entretanto, buscava promover o bom comportamento dos clérigos, enquanto o *Formicarius* buscava orientar a toda a cristandade, especialmente os laicos. Assim, embora exista uma clara referência ao trabalho de Thomas, que também abordara demonologia e as referências aos insetos, o *Formicarius* ainda é um trabalho diferenciado. Outra fonte que pode ter influenciado significativamente Nider é o trabalho de Cesarius de Heisterbach, chamado *Dialogus Miraculorum*, produzido entre 1219 e 1223. Nider cita Cesarius apenas uma vez no *Formicarius*, mas o *Dialogus* também é construído em forma de diálogo, e também traz uma coleção de histórias, mas assim como *Bonum*, era direcionado somente ao clero. Para Bailey, “Em seu grande trabalho, entretanto, Nider avançou a ideia de reforma para além das paredes dos conventos, e até mesmo para além dos limites da igreja institucional, para incluir a todo o mundo cristão” (BAILEY, 2003 p.99).

Outro aspecto importante a ser considerado na construção do *Formicarius* é o ponto de vista de seu autor. Buscando atingir a um público laico, e se baseando em histórias sobre a religiosidade do povo comum contada pelos clérigos, Nider teria impresso em sua obra a sua percepção da religiosidade do povo laico. É importante considerar que embora de origem humilde, Nider fazia parte de uma elite intelectual, assim como grande parte do clero, distanciado do povo laico pelo seu acesso à

leitura e à escrita, à língua latina, às obras laicas e sacras dos conventos, e restrito a um modo de vida regrado e contido dentro das paredes dos mosteiros. Isso é ainda mais relevante no caso de sua história de vida, dado que atuou como reformador de várias casas monásticas, e implantou nelas um modo de vida ainda mais regrado e atento aos ensinamentos divinos. Assim, embora Nider tenha viajado para vários lugares e ouvido várias histórias, ao ensinar ao seu pupilo como diferenciar o bem do mal naqueles exemplos da vida diária das pessoas laicas, era a partir de uma perspectiva de uma elite intelectual que Nider avaliava o cotidiano laico. Bailey reforça que esta perspectiva de análise é extremamente relevante inclusive para o impacto que o *Formicarius* obteve, dado que a obra é uma das formas de disseminar esta perspectiva elitizada entre o povo laico:

Por exemplo, a contínua relevância de uma distinção entre as preocupações da elite e as crenças populares em geral é certamente evidente no desenvolvimento do fenômeno da bruxaria. Enquanto todos os grupos da sociedade medieval acreditavam na real eficácia da magia, e, enquanto não há razões para duvidar que até mesmo pessoas comuns às vezes concebiam a magia como sendo executada através da ação dos demônios, parece claro que a ideia de bruxaria - um culto de feitiças(os) malignas(os) que entravam em pactos com o demônio e se reuniam nos sabás para venerá-lo em troca de seus poderes malignos - era em grande parte um desenvolvimento da elite clerical depois disseminada na cultura comum (BAILEY, 2003, p.101).

Nider entretanto não era um pessimista em relação às virtudes das pessoas, como se vê expresso na própria estrutura do *Formicarius*. Os primeiros capítulos dão conta dos exemplos de bondade e de atitudes corretas, não apenas do clero e dos santos, mas também das pessoas comuns, homens e mulheres. Quanto às mulheres, Nider chega a afirmar em um trecho do *Formicarius*, que nenhum teólogo deve condenar o sexo feminino em si, pois este também foi criado por Deus. Entretanto, critica a fragilidade do sexo feminino e a sua tolice, a qual, entretanto, quando superada, permite que as mulheres sejam capazes de fazer o bem. (BAILEY, 2003, p.108). Nider, como outras autoridades da Igreja da época, associava a virtude feminina à castidade, então “não é de surpreender que, quando precisou explicar a aparente tendência das mulheres à bruxaria, ele se voltou para a percepção mais conhecida de que as mulheres eram mais frágeis do que os homens, fisicamente, mentalmente e espiritualmente.” (BAILEY, 2003, p.110). Assim, Bailey analisa que se as melhores mulheres eram as mulheres castas, as piores, as bruxas, participavam de orgias com o demônio.

Assim como em sua percepção das mulheres, Nider seguia em seu *Formicarius* uma tradição de tratados anteriores de demonologia, como os exemplos acima citados. Entretanto, os demônios de Nider, conforme Bailey (2003, p. 114), eram de um tipo ainda mais sinistro. Enquanto nos tratados anteriores, do século XIII, citados por Nider, os demônios apareciam nos exemplos e histórias mais como uma forma de demonstrar o poder divino sobre o mal, em Nider se percebe uma mudança drástica, em que o poder dos demônios é muito maior, e estes apresentam uma ameaça para a cristandade. Especialmente, os demônios eram capazes de enviar visões, e enganar as pessoas, e ainda mais as mulheres, mais suscetíveis aos seus engodos. A partir de sua visão de reformista, se percebe como Nider, ao ver os demônios como fonte dos poderes das bruxas e enganadores da cristandade, contribuiu para a construção de um conceito de conspiração demoníaca e associou a bruxaria a um mal que ameaçava toda a cristandade, iniciando uma tradição que em último caso, levou a caça às bruxas na Europa.

5 JOANA D'ARC NA OBRA DE JOHANNES NIDER

Nider nunca esteve na presença Joana d'Arc, mas tomou conhecimento de várias joanas. Ao longo deste capítulo, conheceremos como Nider construiu sua representação de Joana como feiticeira ou maga. Ao final deste trabalho, se encontram como anexos a imagem das páginas do excerto original, em latim, disponibilizado pela Universidade de Colônia, e também a sua tradução para inglês produzida por Coulton (1910, p. 210-213). Ainda, para viabilizar a citação dos trechos em português, inserimos uma tradução nossa para o português do texto de Coulton. As citações posteriores, portanto, serão em português de forma a tornar o conteúdo acessível.

5.1 O EXCERTO E SEUS ELEMENTOS

Nider inicia a fala do mestre com este afirmando que suspenderá seu julgamento, contando somente o que é repetido por rumores e relatos. Embora diga que não fará julgamento, a própria pergunta dá a principal pista para compreendermos como Nider viu Joana, e como a deixou registrada para os futuros leitores.

Na continuidade do relato, Nider faz questão de citar a sua fonte, através de quem tomou conhecimento da história. Explicita ainda como Heinrich Kaltyseren tomou conhecimento da donzela da cidade de Colônia, através de seu ofício como inquisidor de depravações heréticas na cidade. Da mesma forma, ao falar de Joana d'Arc, Nider cita quem lhe contou diretamente o relato: Nicolas Amfici. Aqui cabe uma observação sobre este nome: embora o tradutor para o inglês, Coulton, estabeleça que pode se tratar de um erro do escriba para Nicolas Midi, verifica-se, por exemplo, que na edição disponível na Universidade de Colônia a grafia é "Nicolao Amici". No sítio eletrônico *Medieval sourcebook* está disponível a tradução, do julgamento de condenação de Joana d'Arc elaborada por W. P. Barrett, acrescido de um artigo e uma lista de breves biografias das pessoas que tiveram importantes participações no julgamento elaborado por Pierre Champion publicado em 1992, Neste documento consta tanto o nome com a grafia de Nicolas Lami quanto Nicolas Amici, sendo tratados como sinônimos. A referida biografia, traduzida para o português é a seguinte:

Nicolas Lami, Amici, era estudante de teologia em 1422, bacharel em 1423, licenciado em 1428, reitor em 1426 e 1249. Pela virtude das cartas reais de Henry (Henrique?), ele tomou posse do canonato de Jean Chuffars em Beauvais no tempo de Cauchon. Ele estava presente apenas um dia no Julgamento e partiu imediatamente para o Concílio de Basiléia, onde ele chegou em torno do dia nove ou dez de abril de 1431. Nicolas Lami teve um importante papel no Concílio. Em 18 de outubro de 1431 ele escreveu ao Chanceler Rolin, para lhe pedir que interviesse no problema dos capitães Burgúndios que estavam operando entre Belfort e Altkirsch, ameaçando a segurança dos arredores de Basiléia. Em 18 de março de 1432, em Paris, ele entregou perante o Parlamento uma crônica dos eventos do Concílio e protestou com violência contra sua dissolução 'para a grande vergonha e infâmia do Papa' Encontramos Nicolas Lami em missões para o Concílio em Colônia, na França e na Inglaterra (CHAMPION, 1992, p.446).

Assim, apesar das diferentes grafias do nome, é suficientemente plausível afirmar que se tratava da mesma pessoa, que esteve tanto no julgamento de Joana quanto no Concílio de Basiléia, onde teria se encontrado com Johannes Nider. Vemos aqui que é importante para Nider demonstrar a veracidade dessas histórias, e validar a autoridade de quem lhe transmitiu esse conhecimento, alegando que ouviu sobre Joana “dos próprios lábios do supracitado mestre Nicolas”, visto que este esteve presente no final do julgamento da donzela.

Outro ponto importante a ser considerado quanto à tradução e linguagem é que, no texto original em latim, Nider utiliza o termo “magas”, “magan” ou “magam” para se referir a Joana, e nunca “malefici”. O termo “magam” significa maga, diferentemente de feiticeira ou bruxa, conceitos para os quais teria utilizado o termo “malefici”. Ainda assim, a tradução de Coulton traz como tradução de “magam” o termo “sorceress”, o qual se traduz como feiticeira. Deve se considerar que Nider utiliza o termo “malefici” na introdução do capítulo oitavo do livro quinto (NIDER, 1480, p. 226), onde a história sobre Joana é a primeira a figurar, e também na própria pergunta feita pelo pupilo: “magas (...) maleficas” (NIDER, 1480, p. 226). Considerando então que Nider não utiliza o termo próprio para feiticeira ou bruxa para se referir diretamente à Joana e, ainda, afirma no início da história que “No que aqui se segue, eu suspendo o meu julgamento”, se percebe a dualidade de tratamentos que afere à Joana. Tal dualidade posteriormente se estende às mulheres em geral, e é simbólico em relação à transformação que perpassa a mentalidade medieval da época sobre a bruxaria: Nider não deseja exprimir julgamento diretamente sobre Joana, mas demonstra que ouviu de fonte confiável que ela fora guiada por um espírito maligno, assim como as outras donzelas de que

trata no excerto. Nider não afirma que Joana era maligna em si, e sim que fora guiada por um espírito maligno. Não se refere à Joana como bruxa, apenas como maga, mas a usa como um exemplo de como o mal pode enganar os homens bons. Quando trata sobre estes, não se presume uma simplificação de que as mulheres más os enganam. A Joana de Nider traz muito mais complexidade. Sua representação se tornou uma maga ao ouvir uma voz que apenas os homens de grande estudo provaram se tratar de um anjo de Satã. Ela própria poderia ter sido enganada, e Nider deixa em aberto esta afirmação quando diz suspender o seu julgamento. Quando conta a história de Joana, não a trata como boa ou má, mas como exemplo do mal que engana a Cristandade. Ele considera, entretanto, que as mulheres são mais frágeis, e mais suscetíveis às enganações do mal.

Pois três coisas na natureza, as quais, se transgredirem os limites de sua própria condição, tanto por diminuição quanto por excesso, atingem o mais alto pináculo seja de bondade ou de maldade. Estas são a língua, o eclesiástico e a mulher; todos estes são comumente o melhor de todos, enquanto eles forem guiados por um bom espírito, mas o pior de todos se guiados por um espírito maligno (Nider *apud* Coulton, 1910, p 210-213).

Para definir o que seria este “excesso”, Nider se volta para os exemplos de comportamentos e aparências de Joana e das outras donzelas, inclusive a de Colônia, que afirmava ser a mesma Joana: “andava em roupas masculinas, carregava armas e roupas vistosas como uma de fabricação nobre; ela dançava em danças com homens, e era tão dada a banquetear-se e beber que parecia que ela de forma geral ultrapassava os limites do seu sexo”. Ao falar novamente nas roupas masculinas de Joana, Nider coloca que ela as usava como símbolo, e não com o objetivo de parecer um homem: “nestas vestimentas masculinas”, ela disse, “como símbolo da futura vitória, eu fui enviada por Deus para pregar tanto pela palavra quanto pela vestimenta” (NIDER, *Formicarius*, *apud* COULTON, 1910).

Outro aspecto é o relato de uma donzela em Colônia que afirmava ser a mesma Joana que morrera na França. Isso demonstra que a história de Joana havia sido transmitida entre o povo laico, sendo também de conhecimento da população em geral, não apenas das autoridades. Este ponto é relevante porque um dos objetivos de Nider é exatamente apontar os comportamentos e informações que são de conhecimento comum, e que devem ser corrigidos.

Nider reconhece também o aspecto do envolvimento político de Joana na disputa pelo trono da França, assim como a donzela de Colônia, que alegava poder colocar um dos partidos no poder. Este é mais um dos elos entre a donzela de Colônia e Joana. Mas Nider não vai além no excerto, e não aborda a fundo a importância política de nenhuma das duas donzelas, e nem a relação que isso poderia ter com os seus julgamentos.

Ainda, ele ressalta o poder de milagres, tanto em relação à Joana quanto à donzela de Colônia. Aqui, os milagres enganam ao povo, pois são usados pelas donzelas e por Joana como forma de comprovar a origem divina de sua missão, quando na verdade, foram ambas guiadas por espíritos malignos. No caso de Joana, ressalta também seu poder de profecia.

Nider conclui este trecho do *Formicarius* consolidando o caráter misógino de sua perspectiva, ao afirmar serem as mulheres mais suscetíveis ao mal. Considera que as mulheres podem ser as melhores ou as piores, quando excedem às suas características. As mulheres, portanto, são suscetíveis a serem guiadas pelo mal.

5.2 A JOANA DE NIDER

Ao delimitar os comportamentos reprováveis e, ainda, aqueles que demonstram que a mulher fora guiada por espíritos malignos, especialmente ao tratar das vestimentas, do comer e beber em excesso, da capacidade de milagres e maravilhas, o texto não só ressignifica os atos sociais, como por exemplo, a escolha das vestimentas, mas demarca também quais são estes limites do feminino. Nider constrói os significados das novas situações de que tomou conhecimento (suas histórias e seus elementos: os comportamentos, narrativas e julgamentos) ressignificando os seus conhecimentos prévios: a tradição de tratados anteriores sobre demonologia e bruxaria, à luz das ideias de seu tempo: a necessidade de reforma da Igreja em um contexto em que crê que toda a Cristandade está ameaçada pelo inimigo de Cristo, o diabo. Constrói, assim, uma representação de Joana que fora guiada pelo mal, um mal poderoso, que a conduziu para influenciar a situação política de grandes reinos. Percebe-se, na história de Joana, que o diabo é mais poderoso que a maga, e que não está a seu serviço, demonstrando assim a mudança de concepção deste diabo como inimigo da Cristandade. Se identifica aqui a prática de fazer sentido para a orientação religiosa e para a construção de

identidade explicitadas por Rogge (2013, p.14). A representação de Joana, construída na obra de Nider, demonstra a transformação histórica do conceito de bruxaria e feitiçaria, onde a maga se torna serva do diabo, que é muito mais poderoso do que nos tratados que o precedem. O autor ressignifica os conceitos anteriores de bruxa e diabo à luz das experiências novas, e do conhecimento que toma das narrativas de bruxaria e ação demoníaca, como a história de Joana. Ele as usa como exemplo para demarcar a diferença - delimitar o que representa a ação do mal no mundo cristão.

Em relação aos milagres, a perspectiva que Nider traz de Joana se enquadra na proposição de Beaune: “O malefício é a outra face do milagre. (...) Ela revela ou cura. Mas uma age através de Deus em benefício de outrem, a outra age graças ao demônio em proveito próprio. A prazo os efeitos serão diferentes, mas no momento é bem difícil distinguir a santa da maga ou da feiticeira.” (BEAUNE, 2006, p. 310). Quando fala dos poderes de profecia e milagres de Joana e da donzela de Colônia, Nider demonstra o quanto a magia tinha perspectiva ambígua, e o quanto as diferenças eram sutis, pois a magia profética de Joana só pudera ser desvelada como demoníaca por “homens de grande estudo”, conforme o autor. Sua Joana exemplificou como os espíritos malignos enganavam a Cristandade, mas ela permanecera uma maga a seus olhos, e serviu para demonstrar aos seus leitores e suas paróquias como é difícil reconhecer as manifestações do mal. Além disso, a partir da representação de Joana, ele reconstrói a imagem da mulher suscetível às artimanhas do diabo, sendo que este lhe dá os poderes de fazer milagres e enganar aos cristãos - contribuindo, assim, para o caráter misógino da bruxaria.

A própria escolha destas histórias como resposta à pergunta do pupilo, e mais, a ênfase na autoridade de quem lhe contou as histórias, mostra uma validação dos julgamentos não só destes casos, mas também da interpretação do próprio Nider. Conforme vimos em Chartier, as representações: “não são, de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (...) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por ela menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, suas escolhas e condutas. (CHARTIER, 2002, p.18). A Joana de Nider não é um discurso neutro, pois vem carregada da visão de um sacerdote que via a urgente demanda de reforma da Igreja e da sociedade católica como um todo. Seu livro busca alcançar toda a Cristandade e ser uma ferramenta para reformar o comportamento e a vida de todos

os cristãos. Nider usa Joana d'Arc e as outras donzelas com traços semelhantes em sua trajetória como justificativa para seu projeto de reforma: estas donzelas foram instrumentos de um diabo poderoso, grande inimigo de Cristo, que lhes dera poderes para fazer milagres e enganar aos cristãos. Para combater este grande mal que assola a Cristandade, é necessária a reforma, e a maior atenção aos ensinamentos católicos.

Quando Chartier afirma que um dos propósitos das representações é “justificar, para os próprios indivíduos, suas escolhas e condutas” (CHARTIER, 2002, p.18), isso ficou mais evidente nos usos feitos da obra de Nider. Em muitas edições do *Malleus Maleficarum*, ou o *Martelo das Feiticeiras*, o capítulo quinto do *Formicarius* fora impresso em conjunto com a obra (BAILEY, 2003, p.92). O *Martelo das Feiticeiras*, de Heinrich Kramer, tinha outra intenção - era um manual para os inquisidores, no qual os escritos de Nider, narrando as ações e enganações das bruxas, magas, feiticeiras e do demônio, servem de embasamento e, portanto, justificavam desde os novos procedimentos de inquisição quanto o medo do demônio, e a crença na conspiração diabólica das bruxas. Neste uso da obra de Nider, se percebe a diferença apontada por Lynn Hunt entre o que um texto significa e como ele funciona. O uso do texto, ou seja, como ele funcionou e o papel que teve em uma transformação social do significado da bruxaria, foi além de seu significado intrínseco, ou mesmo do uso pretendido pelo seu autor. A representação de Joana não serviu apenas para catequizar e reformar a sociedade cristã, mas para ressignificar algumas das práticas expressas como as vestimentas, o poder profético, e os milagres e maravilhas, e construir o conceito cumulativo de bruxaria. Ela influenciou, ainda, as práticas do período da grande caça às bruxas, que se estendeu por grande parte do período moderno.

O relato de Nider sobre Joana é um exemplo de como se constituiu o conceito cumulativo de bruxaria. A partir do conhecimento que adquirira e das experiências de outras autoridades, Nider constrói uma narrativa sobre o poder enganador do demônio no século XV. Ele demonstra como reconhecer os traços da influência demoníaca, e conclui que as mulheres são mais suscetíveis ao mal. Identifica-se, em Nider, as afirmações de Levack: “o surgimento da crença de que as bruxas não eram meramente magas, mas adoradoras do diabo, alterou a natureza do crime de bruxaria” (LEVACK, 1988, p. 8). A Joana de Nider ajuda a consolidar este conceito de bruxas como apóstatas e hereges que servem ao inimigo de Deus. O autor

constrói seu *Formicarius* tal qual Levack trata do conceito cumulativo de bruxaria: “um produto composto que não poderia ter surgido por si na mente de um único magistrado ou inquisidor. Este corpo de conhecimentos tinha de ser aprendido, tendo portanto de ser transmitido de uma época para outra e de um lugar para outro” (LEVACK, 1988, p. 48). As histórias e narrativas de diversas autoridades religiosas, aprendidas e narradas tal qual o entendimento e perspectiva daqueles que as vivenciaram, foram transmitidas e registradas através do *Formicarius*, e reinterpretadas por seu autor. No próprio excerto que trata de Joana, Nider aborda ainda a Donzela de Colônia, e mais duas donzelas de Paris, cujas características consideram semelhantes, ou associadas de diversas formas - as vestimentas, os milagres, a motivação política. Ele teria ouvido essas histórias de fontes diferentes, unindo-as na resposta a uma única questão de seu pupilo. Em maior escala, todo o *Formicarius* é uma união de histórias e narrativas distintas, mas que Nider associa conforme seus capítulos - todas aquelas que figuram no capítulo quinto tratam das expressões do mal. Concordamos aqui com Bailey quando afirma que “o quinto livro completo foi posteriormente incluído em muitas das primeiras impressões do *Malleus* e, portanto, ajudou a moldar o pensamento europeu sobre bruxaria nos séculos por vir” (BAILEY, 2003, p. 91). Mais ainda, este mesmo capítulo quinto, ao ser editado junto ao *Malleus Malleficarum*, forma um amálgama ainda maior, com as ideias e experiências relatadas por Kramer, consolidando as características das bruxas do século XV até o final da grande caça às bruxas. Assim, vimos aqui como a representação de Joana na obra de Johannes Nider, *Formicarius*, teve um papel na construção do conceito de bruxa medieval, e mais ainda, no conceito da bruxaria dos séculos seguintes.

6 CONCLUSÃO

Na busca pela compreensão de mais uma faceta de Joana d'Arc representada no *Formicarius*, de Johannes Nider, pudemos perceber como é necessário primeiro apreender os processos históricos que permitiram a sua construção. Vimos, nos primeiros capítulos, como a representação é uma construção cultural que tem seus próprios fins e usos, que vão além do domínio do autor. Lemos o excerto do *Formicarius* como uma construção literária, que apesar de ter um objetivo previsto pelo seu autor, tem um uso e uma aplicação diferente ao longo do tempo. Conhecemos como a noção de bruxaria foi passando por uma transformação conceitual desde os primeiros tratados dos séculos XII e XIII até chegar à grande caça às bruxas do período moderno. As bruxas, que antes apenas executavam pequenos procedimentos considerados mágicos ou buscavam seu benefício, ou ainda o malefício de alguém, passaram a ser servas de Satã. O diabo, que antes era subserviente ao mago, passou a ser o senhor da bruxa, e a obra de Nider teve um papel nesta transformação de perspectiva.

Vimos como a vida de Nider se desenvolveu ao redor dos processos de reforma da Igreja, e como esses conceitos e crenças influenciaram a sua mais relevante obra, o *Formicarius*. Na crença de uma necessidade urgente de reforma não apenas da Igreja Católica, mas mais ampla, de toda a Cristandade, dando maior atenção aos preceitos da religião, Nider reuniu em seu *Formicarius* as experiências de toda a sua vida, mais especialmente as que teve no Concílio de Basileia. Conforme Bailey (2003, p.12), “apesar de toda a sua preocupação com bruxas, por exemplo, Nider nunca foi um caçador de bruxas. (...) pela maior parte, a sua vida se revolveu ao redor das ideias”.

No último capítulo, vimos como Nider partiu de seu contexto para produzir uma representação de Joana baseada nos estereótipos do feminino na Idade Média, que veio a reproduzir certos aspectos culturais e transformar aspectos que ressaltam em Joana as características da bruxa medieval.

No *Formicarius*, Joana d'Arc foi um exemplo utilizado para ressignificar ações sociais, delimitar o feminino, e demonstrar o poder enganador do diabo. Ela serviu como exemplo de como a imagem da mulher no final da Idade Média era permeada de ambiguidade: poderia ser o pináculo da santidade ou a serva do

diabo, o maior inimigo da Cristandade. Demonstrou como as linhas que definiam, nesta época, a magia e o milagre eram tênues, e como mesmo as autoridades da Igreja julgavam difícil diferenciá-las. É neste contexto que Nider se apropria das narrativas que ouviu de várias joanas para constituir um exemplo de como uma mulher que parecera uma santa aos olhos da Cristandade fora guiada por um espírito maligno, e como as mulheres eram suscetíveis ao mal. Ele reconstrói um caráter misógino da bruxaria a partir da representação de Joana, que contribui para o conceito cumulativo de bruxaria.

Ao alcançar influência sobre outras obras, e especialmente ao ser publicado junto ao *Malleus Maleficarum*, o capítulo quinto do *Formicarius* e a Joana de Nider influenciam o processo histórico de caça às bruxas, bem como seus procedimentos, suas definições e as relações sociais que perpassam a bruxaria e o feminino nos períodos posteriores à criação da obra original.

REFERÊNCIAS

Fontes:

CHAMPION, Pierre. Biographical Sketches Of The Trial Judges And Other Persons Involved In The Maid's Career, Trial And Death. *In*: BARRETT, W. P. **The Trial Of Jeanne d'Arc Translated Into English From The Original Latin And French Documents**. [S.l]: GOTHAM HOUSE, 1932. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/joanofarc-trial.asp>. Acesso em: out. 2018.

COULTON, C. G. Life in the Middle Ages. New York: Macmillan, [ca. 1910], Vol I, p.210-213. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/nider-stjoan1.asp>, Acesso em out. de 2018.

NIDER, Johannes. **Formicarius**, Colônia: Johann Guldenschaff, [ca 1480]. p.225 - 228 .Disponível em <http://www.ub.uni-koeln.de/cdm/compoundobject/collection/inkunabeln/id/125979/rec/1>. Acesso em: out. 2018.

Referências:

ALMEIDA, Cybele Crossetti. **Bruxas, Santas e Professoras: a Limpeza da Imagem da Mulher e o Magistério como Profissão Feminina**. Curitiba: Prismas, 2016.

BAILEY, Michael D. **Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages**. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2003.

BAILEY, Michael D. **Historical Dictionary of Witchcraft**. Oxford: Scarecrow press, 2003.

BEAUNE, Colette. **Joana d’Arc: uma biografia**. São Paulo: Globo, 2006.

BOUREAU, Alain. **Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)**. Campinas: Unicamp, 2016.

CHARTIER, R. **História Cultural, entre práticas e representações**. Algés:Difel, 2002

GORDON, Mary. **Joana d’Arc**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

KORS, Alan Charles, PETERS, Edward. **Witchcraft in Europe, 400 – 1700: a documentary history**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

LEVACK, Brian. P. **A caça às bruxas na Europa moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LEVACK, Brian. **The Witchcraft sourcebook**. New York: Routledge, 2004.

LUTTER, Cristina. Social Groups, Personal Relations, and the Making of Communities in Medieval *vita monastica*. In: ROGGE, Jörg. **Making Sense as a Cultural Practice: Historical Perspectives**. Bielefeld: Transcript, 2013.

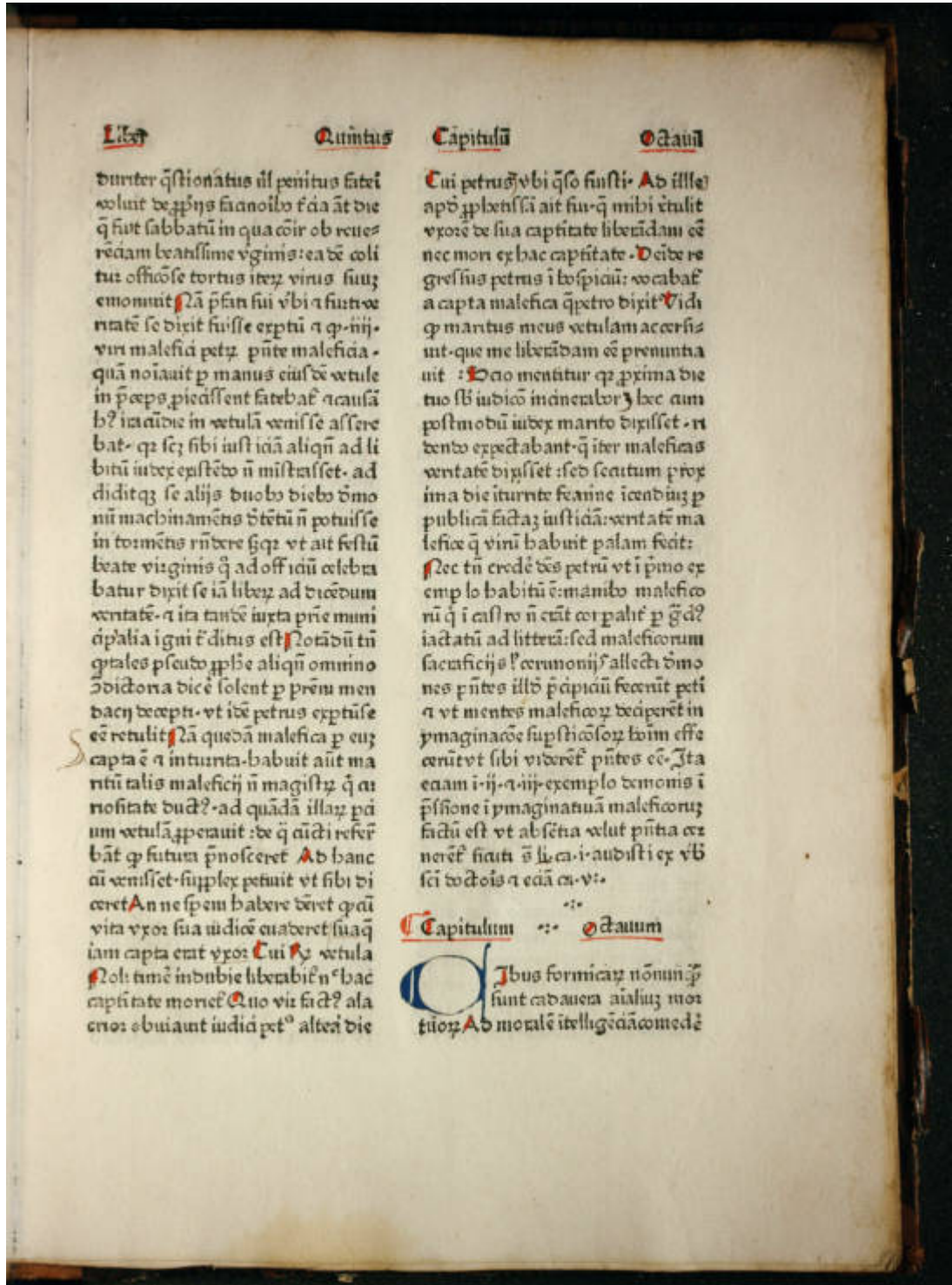
PETERS, Edward. **The Magician, the Witch, and the Law**. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1992.

ROGGE, Jörg. **Making Sense as a Cultural Practice: Historical Perspectives**. Bielefeld: Transcript, 2013.

WILLIAMS, Marty, ECHOLS, Anne. **Women in the middle Ages: Between Pit and Pedestal**. New Jersey: Markus Wiener Publishers, 1993.

**ANEXO A – EXCERTO DO CAPÍTULO OITAVO, LIVRO QUINTO DO
FORMICARIUS DE JOHANNES NIDER, EDIÇÃO DISPONÍVEL DIGITALIZADA
NO SÍTILO ELETRÔNICO DA UNIVERSIDADE DE COLÔNIA.**

Página 225



Libro

Quintus

Capitulum

Ottavum

duriter questionatus il penitus fatei
voluit de p̄p̄is facinoribz f̄ca at die
q̄ fuit sabbatū in qua cor̄ ob reues
reāam beatisime v̄ginis: ea dē colit
tur officōse tortus itez v̄nus suuz
emouuit. **Nā** p̄fan sui v̄bi a fuit ve
ritate se dixit fuisse exptū a q̄-
viri malefici petz. p̄ute maleficia
quā noiauit p̄ manus eius dē vetule
in p̄eps p̄icāssent fatebat̄ acausā
h? itaūdie in vetulā veni se asserere
bat: qz se; sibi iusticiā aliqñ ad li
bitū iudex exstēto n̄ mistraisset. ad
diditqz se alijs duobz diebz d̄mo
nū machinamēns d̄tētū n̄ potuisse
in tormēns r̄dere siqz vt aut festū
beate v̄ginis q̄ ad off̄iciū celebra
batur dixit se iā libez ad d̄cedum
veritate. a ita tan dē iuxta p̄rie muni
cipalia igni ē d̄itus est. **Notā** d̄ū tū
q̄tales p̄seuto p̄p̄be aliqñ omnino
d̄d̄ictoria dice solent p̄ p̄rem men
daci d̄cepti. vt idē petrus exptūse
eē retulit. **Nā** quedā malefica p̄ euz
capta ē a intūnta. habuit aut ma
ritū talis malefici n̄ magistz q̄ au
rositate d̄ud? ad quādā illaz p̄a
um vetulā p̄perauit: de q̄ aū d̄i refer
bat q̄ futurū p̄nosceret. **Ad** hanc
aū venisset. supplex petiuit vt sibi di
ceret. **An** ne spem habere d̄eret q̄ aū
vita vxor sua iudicō craderet sua q̄
iam capta erat vxor. **Cui** h̄ vetula
Noli timē indubie liberabis n̄ hac
captiuitate moriet. **Quo** viū fact? ala
cior: obuiauit iudicā pet? altera die

Cui petrus v̄bi q̄so fuisit. **Ad** ille
ap̄d̄ p̄p̄tēssā ait sui. q̄ mihi etalit
vxore de sua captiuitate liberādam eē
nec mori ex hac captiuitate. **De** d̄e re
gressus petrus i tospiciū: vocabat̄
a capta malefica q̄ petro dixit. **Vidi**
q̄ maritus meus vetulam accersis
uit. que me liberādam eē p̄nuntia
uit. **Quo** mentitur qz p̄xima die
tuo s̄b iudicō ināncaloz. **h̄c** cum
postmodū iudex marito dixisset. ri
tendo expectabant. q̄ iter maleficus
veritate dixisset: sed scitum p̄rox
ima die iturnte f̄anne icendūz p̄
publicā factaz iusticiā. ventate ma
lefice q̄ v̄ni habuit palam fecit:
Nec tū crede d̄es petru vt i p̄mo ex
emp lo habitū ē: manibz malefico
rū q̄ i castro n̄ erāt corpalit p̄ q̄ d̄
iactatū ad litterā: sed maleficorum
sacrificijs? cerimonijs allecdi d̄mo
nes p̄ntes illd̄ p̄cipiū fecerūt peti
a vt mentes maleficoz d̄ciperēt in
ymaginacōe sup̄sticōsoz toim effe
cerūt vt sibi viderēt p̄ntes eē. Ita
etiam i. ij. a. iij. exemplo demonis i
p̄ssione i ymaginatuā maleficorū
fidū est vt absētia v̄lut p̄nta cer
nerēt sicuti s̄ h̄. ca. i. audist̄ i ex v̄b
s̄i to d̄ois a eā ca. v.

Capitulum .. **Ottavum**

Qibus formicaz nonum p̄
sunt cadavera aialuz mor
tūoz. **Ad** mortale itelligēciā comedē

Libet**Quintus****capitulu****Octauū**

mortua animalia. est aliqui fuit pu
 sa luxuria unde ille dicit aliqui femina
 rā peccatāi pp̄t hāc luxuriose vos
 luptatū mortua animalia comedēt
 eis dē in non modicā displicētiā dei
 fructes vt p̄s cōfessio q̄nto sub open
 dio in veritate a s̄b typo de israheli
 tico pp̄lo tāgit In iudat in q̄t sūt be
 elphago: a comederūt sacrificia mor
 tuoz De quo nuēn ap̄tus dicitur
Fornicat est pp̄lus cum filia mo
 ab .q̄ vocauerunt eos ad sacrificia
 sua At illi come derūt a adorauerūt
 deos eorum In iudatū q̄est beelph
 gor isrl a itatus domnus dixit ad
 moyse **Tolle** cūctos p̄ncipes ppli et
 suspēde eos contra solem in patib
 ulis ut auertat furor meus ab is
 rabel. **Hec** omnia fecit israhel se
 dāis occulta machinacōe balaaz
 malefici qui suo consilio illi? mortuā
 fornicacōis exordium in israhel exi
 it sup̄ quo glosa libidini quis fuit
 ento doctrinam balaaz tenet **Est** er
 go execrabilis etiam corporis for
 nicacō que violat tēplū dei a tollit
 membra xpi a facit membra meret
 rā **Hec** execrabilior est generalis
 fornicacō in qua dē gen? peccati pa
 trē dicitur . ai anima sc̄z d̄foracō vbi
 dei astita a matrimonio eius allo
 data ab adulterio eius q̄ eam sibi i
 fide despondit corruptitur **Est** ḡo
 sponsus a vir anime munde verbū
 dei id est christus **Despondi** vos
 omnes ait apostolus . vni viro vii

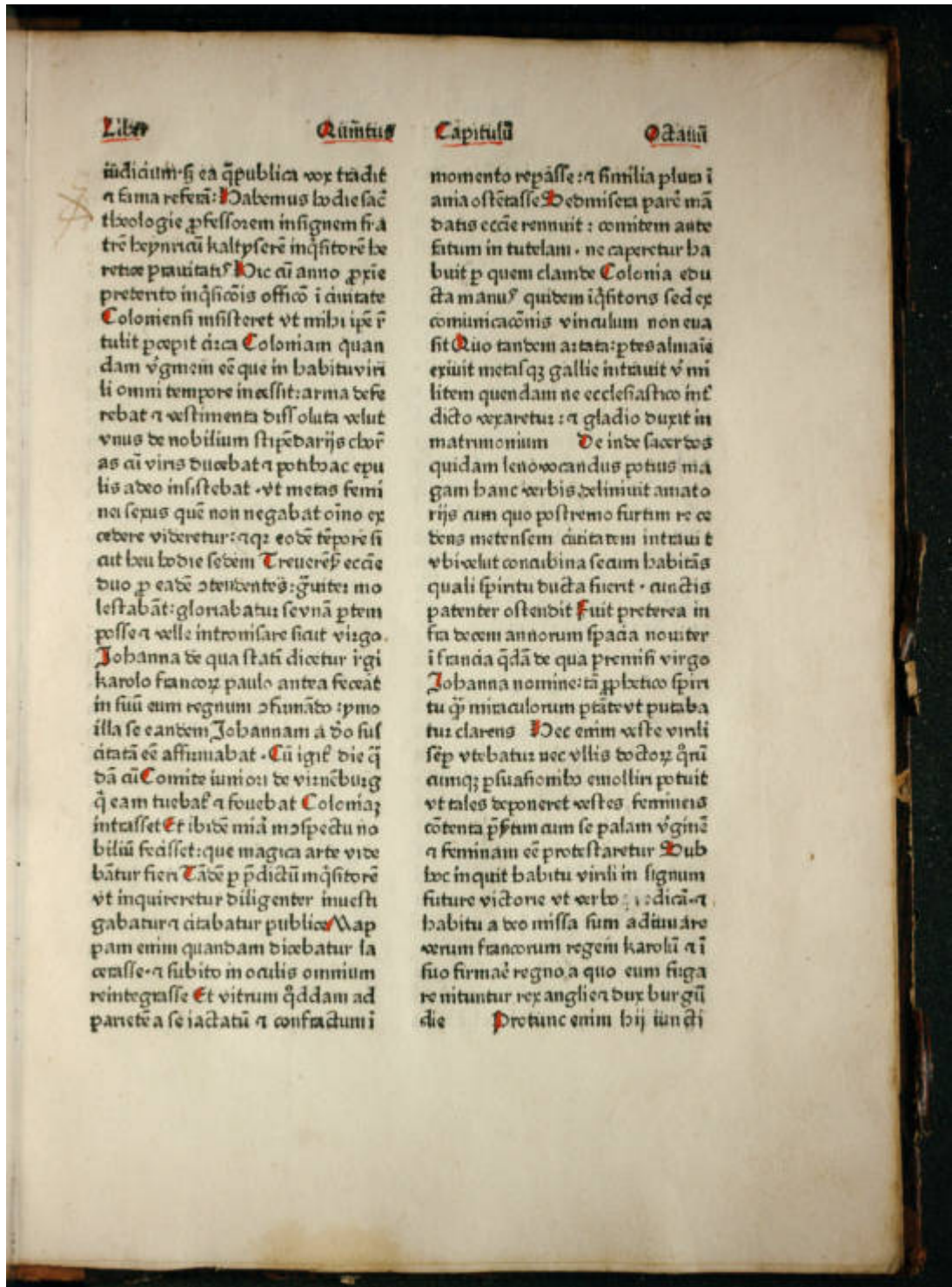
ginem castam exhibere xpo **Si** igitur
 tur anima adleret sp̄oso a p̄lecti
 tur a audit verbū eius ab ip̄o susci
 pit semen verbi a dicit a facit fili
 os: pudiciā iusticiā patientiam
 a omnes virtutes vt salua sit p̄ ge
 nera cōnem filiorum . si p̄manserit
 in fidei caritate . **Si** autem se dya
 bolo a demonibus prostituerit facit
 et filio? adulteri sc̄z amia pecca
 ta iterum glosa **Origenis** ibidem
Per omnia peccata que committimus
 maxime si n̄ sur repōne aliqua . si
 studio peccam? illi demoni an aure
 est admittimus? secamur . **Et** for
 te tot demonio? secamur . q̄t pec
 cata committimus amistera ydoli il
 lius pro illo suscipim? . **A** similia
 at corpa fornicacōum merito fetis
 torum animalium corporibz . q̄ vt
 eccl̄ . xvi . **Si** mulier fornicata q̄ stē
 cis in vias calcabitur pp̄t q̄d pp̄te
 ta post q̄ de his qui potētes sūt ad
 bibendum vīnum in quo est lu
 ria locutus est ps̄ . v . **Paulo** post
 ita subiungitur de eis d̄z **Facta** sūt
 mortuā coruz quasi stercus i me
 dio plateaz **In** omnib? his non ē
 auersus furor eius: sed adhuc ma
 nus eius felicit dei extēta

Piger

Sust ne nostro tempore lomi viti
 aliqui decepti per magas vel male
 ficas tuo iudicio:

Theologus

Nam in sequentibus suspendo

**Libro****Quinto****Capitulum****Quatuor**

X iudicium: si ea q̄ publica vox tradit
 a fama referat: **D**abemus tō die sac
 theologie p̄fessorem insignem si a
 trē heynricū kaltysere inq̄sitorē be
 retis prauitatis: **H**ic cū anno p̄rie
 pretento inq̄sitoris officio i ciuitate
Coloniensi misisset vt mibi ip̄e r̄
 tulit p̄cepit circa Coloniā quan
 dam v̄gmem eē que in habitu viri
 li omni tempore inuallit: arma defe
 rebat et vestimenta dissoluta velut
 vnus de nobilium stipendarijs clor
 as cū v̄inis duobat et potibz ac epu
 lis adeo insistebat . vt metas femi
 na sexus quē non negabat oīno ex
 cerebē videretur: atq; eodē tempore si
 aut huiusmodi sedem Treuerē eccē
 duo p̄ eadē stententes: q̄ntes mo
 lestabāt: gloriabantur se vnā p̄tem
 posse et velle introuire sicut virgo
Johanna de qua statū dicitur i q̄i
 karolo francoꝝ paulo antea fecerat
 in suū eum regnum s̄humato: p̄mo
 illa se eandem Johannam a dō sus
 citatā eē assumabat . **C**ū igit die q̄
 dā cū Comite iuniori de v̄inēburg
 q̄ eam tuebat et fouebat Coloniā
 intrasset **E**t ibidē miā m̄spectu no
 bilium fecisset: que magica arte vide
 batur fieri **T**ādē p̄ p̄dictū inq̄sitorē
 vt inquireretur diligenter inuesti
 gabatur et citabatur publice **M**ap
 pam enim quandam dicebatur la
 cerasse . et subito in oculis omnium
 reintegrasse **E**t vitrum quiddam ad
 pariete a se iactatū et confractum i

momento repasse: et similia plura i
 ania ostēdasse **D**edmisera parē mā
 datis eccē rennuit: comitem aste
 situm in tutelam . ne caperetur ha
 buit p̄ quem clande Colonia edu
 cta manu quidem inq̄sitoris sed ex
 comunicōnis vinculum non eua
 sit **Q**uo tandem a tanta p̄tes almaie
 exiit metasq; gallie intravit v̄ mi
 litem quendam ne ecclesiastico in
 dicto vxaretur: et gladio duxit in
 matrimonium **D**e inde sacerdos
 quidam leno vocandus potius ma
 gam hanc verbis delimitit amato
 rīs cum quo postremo furim re ce
 dens metensem ciuitatem intravit t
 vbi velut conuicina secum habitūs
 quali sp̄itu ducta fuerit . auādis
 patenter ostendit **F**uit preterea in
 tra decem annorum spacia nouiter
 i stanā q̄dā de qua premissi virgo
Johanna nomine: tā p̄plexico sp̄i
 tu q̄ miraculorum p̄tate vt putaba
 tur clarens **D**ec enim v̄ste virili
 sēp vtebatur nec vllis v̄doy q̄nū
 amq; p̄suasione emolliri potuit
 vt tales deponeret vestes feminis
 cōtenta p̄sum cum se palam v̄ginē
 et feminam eē protestaretur **D**ub
 hoc inquit habitu virili in signum
 future victorie vt verbo: i: dicitur . et
 habitu a teo missa sum ad iuuare
 venum francoꝝ regem karolū et i
 suo firmāe regno a quo cum fuga
 re nituntur rex anglie et dux burgū
 die **P**rotunc enim h̄ij iunā

Libeꝝ**Quintus****capitulu****Octauu**

mutuo cibis? rārmis frāciā pre
mebant grauiſſime. Igitur cū ſuo
domino Johanna cōtinue velut mi
les equitabat. ſutura ⁊ fauſta mul
ta predicabat: victorijs bellis q̄
buſ dā intererat. Et alia mira talia
ppetrabat. De quibus nōdum frāciā
ſi oīa xpianoz regna ſtupēbāt.
Ad tātam deniq; p̄ſcipōne venit.
Johanna vt noctū adepta frāciā
am bolēnis vbi hereticorum mul
titudine tunc ſunt minas intentatē p
litteras. Dubitabāt exinde ſeculaōs
⁊ ecclāſtiā regulāōs ⁊ monaſtiā q̄
ſpū regeretur dyabolico an dīno:
Deſcripſerūt p̄inde quidam vni lit
terariſſimi tractatus eius ex pte: in
quibus nō mō diuerſa ſ; eā adūſa
de v̄gine ſenſerūt. Poſt q̄ aut regē
karolū in multis iuulſet ⁊ ſumalſ;
regno annis q̄buſ dā venum nutu
vt creditur dīno p angliſoz arma
tā capta eſt ⁊ incarcerata: Accerſi
tis aut ⁊ vocatis in magna ml̄ntu
dīne magiſtris tā dīni q̄ hūani iu
ris ml̄tis dieb; examinata eſt. Et p
ut a magiſtro Nicolao annū licentiā
ato in theologia audiui q̄ ab aſia
toz ſunt vniuerſitatē parisiēp̄ tādē ipā
faſſa eſt ſe habē familiarē dēi angeli
q̄ iudicō ſit terariſſimoz viroz iudi
catus e eē malign; ſpūs ex ml̄t cō
iecturis ⁊ pbacōibus p quē ſpūz
velut magam effectam ipſam igni
bus per publicam iuſticiā cōſumi
pmiſerunt ⁊ prout de hac hiſtoria

rex anglic nō p̄petat. **D**igil̄ munt
to ſatis late ſcriptoten? hiſtoliā in
notuit. Eodem tempore due femine
p rope pariſiens ſurrexerunt ſe pu
blice dicentes miſſa eē a deo vt v̄
gini Johanne cōt in ſubſidiū ⁊
quēadmodum a p̄dicto magiſtro
Nicolao viue vocis organo audiui
obinde velut mage vel malicie pin
quifitoz em frāciē capte ſunt ⁊ p plu
res ſacre theologie doctores exami
nate tādē ſp̄ti ſunt maligni ſpūs
deliramentis decepte. **V**nde cum vna
ex eiſdem feminis ſe p angelum ſa
thane ſeductā cōſpiceret. ex mgroz
informacōne a captis reliquit ⁊ er
rorem; prout debuit ſtatim reuoca
uit. **A**lia vero in p̄tinacia perma
nens ignibus conſumpta eſt.

Diger. **M**iran non ſufficō quomō
fragilis ſepus in tātas audeat p̄ſili
re ſupcōnes. **T**heologus. **A**pub
ſimplices tui ſimiles mira ſunt iſta
ſed imprudētū oculis hoc tūa n̄ ſit

Sunt enim tria in t̄rum natuā
q̄ ſi ſue iudicōis limites excedūt aut
in diminucōne. **A**ut i exoſſu bonita
tis vel malicie apicem ſibi cōdicant
ligua vide licet **E**cclēſiaſtica ⁊ ſe
mina que ſi bono reguntur ſpūz
optima. ſi vero malo. peſſima ſeci cō
ſueuerunt. ligue enim vnius bono
miniſterio vt de ligua primo exem
pliſſimus fidei chriſtiane pluma
regna ſubiugata ſunt. vt i ſandis
chriſti apoſtolis ⁊ in ſapientibus

**ANEXO B – EXCERTO TRADUZIDO PARA O INGLÊS E PUBLICADO POR CG
COULTON, DISPONIBILIZADO NO SÍTIO ELETRÔNICO MEDIEVAL
SOURCEBOOK.**

Medieval Sourcebook:

Johan Nider:

on Joan of Arc

[Coulton introduction] *Johann Nider studied at the Universities of Vienna and Cologne, became professor at Vienna, and prior of the Dominican convents at Nuremberg and at Bâle. He distinguished himself as preacher and as inquisitor. In 1431 he was called as a representative to the General Council of Bâle, and entrusted later with an important embassy on behalf of that Council. His Formicatus and Preceptorium show him as a learned, pious, and naturally kind-hearted man; but he was also a zealous witch-finder. I subjoin here his account of St. Joan and of other unnamed visionaries of his time; they are of great interest as showing the ideas of a German inquisitor, who had far better sources of information than most of his contemporaries, as to the action of his fellow-inquisitors in France. The Extracts is taken from the edition of Formicatus published at Douai in 1602. Nider wrote the book between 1431, when he joined the Council of Bâle, and his death in 1438; St. Joan was burned in May 1431*

JOAN OF ARC

PUPIL. In your opinion, have some good men been deceived by sorceresses or witches in our own day?

MASTER:. In what here follows, I suspend my judgment; but I will tell you what is repeated by public rumor and report. We have in our days the distinguished professor of divinity, brother Heinrich Kaltyseren, Inquisitor of Heretical Depravity. Last year, while he was exercising his inquisitorial office in the city of Cologne, as he himself told me, he found in the neighborhood a certain maiden who always went about in a man's dress, bore arms and dissolute garments like one of nobles' retainers; she danced in dances with men, and was so given to feasting and drink that she seemed altogether to pass the bounds of her sex, which she did not

conceal. And because at that time, (as, alas! even to-day) the see of Trèves was sorely troubled by two rivals contending for the bishopric. she boasted that she could and would set one party upon throne, even as Maid Joan, of whom I shall presently speak, had done shortly before with Charles king of France, confirming him in his kingdom. Indeed, this woman claimed to be that same Joan, raised up by God. One day therefore, when she had come into Cologne with the young count of Württemberg, who protected and favored her, and there in the sight of the nobles, had performed wonders which seemed due to magic art, she was at last diligently scrutinized and publicly cited by the aforesaid inquisitor, in order that she might be examined. For she was said to have cut a napkin in pieces, and suddenly to have restored it whole in the sight of the people; to have thrown a glass against the wall and broken it and to have repaired it in a moment, and to have shown many such idle devices. But the wretched woman would not obey the commands of the Church; the count protected her from arrest and brought her secretly out of Cologne; thus she did indeed escape from the inquisitor's hands but not from the sentence of excommunication. Thus bound under curse, she quitted Germany for France, where she married a certain knight, to protect herself against ecclesiastical interdict and the sword. Then a certain priest, or rather pimp, seduced this witch with talk of love; so that she stole away with him at length and went to Metz, where she lived as his concubine and showed all men openly by what spirit she was led.

Moreover, there was lately in France, within the last ten years, a maid of whom I have already spoken, named Joan, for her prophetic spirit and for the power of her miracles. For she always wore man's dress, nor could all the persuasions of any doctors [of divinity] bend her to put these aside and content herself with woman's garments, especially considering that she openly professed herself a woman and a maid. "In these masculine garment she said, "in token of future victory, I have been sent by God to preach both by word and by dress, to help Charles, the true king of France, and to set him firm upon his throne from whence the king of England and the duke of Burgundy are striving to chase him"; for, at that time, those two were allied together, and oppressed France most grievously with battle and slaughter. Joan, therefore, rode constantly like a knight with her lord, predicted many successes to come, was present at some victories in the field, and did other like wonders, whereat not only France marveled, but every realm in Christendom. At last this Joan came to such a pitch of presumption that, before France had been yet recovered, she already

sent threatening letters to the Bohemians, among whom there were then a multitude of heretics. Thenceforward layfolk and ecclesiastics, Regulars and Cloisterers began to doubt of the spirit whereby she was ruled, whether it were devilish or divine. Then certain men of great learning wrote treatises concerning her, wherein they expressed not only diverse but also adverse opinions as to the Maid. But, after that she had given great help to king Charles, and had confirmed him for some years upon his throne, then at last, by God's will, as it is believed, she was taken in arms by the English and cast into prison. A great multitude were then summoned, of masters both in Canon and in Civil Law, and she was examined for many days. And, as I have heard from Master Nicolas Amfici [Coulton not: this seems to be a scribal error for Nicolas Midi] Llicentiate of Theology, who was ambassador for the University of Paris, she at length confessed that she had a familiar angel of God, which, by many conjectures, and proofs, and by the opinion of the most learned men, was judged to be an evil spirit; so that this spirit rendered her a sorceress; wherefore they permitted her to be burned at the stake by the common hangman; and the king of England gave a like account of this story, at great length, in a letter to our emperor Sigimund. At this same time two women arose near Paris, preaching publicly that they had been sent by God to help Maid Joan; and, as I heard from the very lips of the aforesaid Master Nicolas, they were forthwith arrested as witches or sorceresses by the Inquisitor for France, and examined by many Doctors of Theology, and found at length to have been deceived by the ravings of the evil spirit. When therefore one of these women saw that she had been misled by an angel of Satan, she relinquished that which she had begun, by the advice of her masters, and, as was her duty, abjured her error forthwith. But the other abode in her obstinacy and was burned.

PUPIL: I cannot sufficiently marvel how the frail sex can to rush into such presumptuous things. **MASTER:** These things are marvelous to simple folk like you!, but they are not rare in the eyes of wise men. For there three things in nature, which, if they transgress the limits of their own condition, whether by diminution or by excess attain to the highest pinnacle whether of goodness or of evil. These are, the tongue, the ecclesiastic, and the woman; all of these are commonly best of all, so long as they are guided by a good spirit, but worst of all if guided by an evil spirit.

From C.G. Coulton, ed, *Life in the Middle Ages*, (New York: Macmillan, c.1910), Vol I, 210-213 [text slightly modernized]

This text is part of the [Internet Medieval Source Book](#). The Sourcebook is a collection of public domain and copy-permitted texts related to medieval and Byzantine history.

ANEXO C - TRADUÇÃO PARA A LÍNGUA PORTUGUESA DO EXCERTO DO CAPÍTULO V DO *FORMICARIUS* SOBRE JOANA D'ARC

Pupilo: Na sua opinião, alguns homens bons foram enganados por feiticeiras ou bruxas em seus dias?

Mestre: No que aqui se segue, eu suspendo o meu julgamento; mas eu vou lhe contar o que é repetido pelos rumores públicos e relatos. Nós temos em nossos dias o distinto professor de teologia, irmão Heinrich Kaltyseren, Inquisidor de Depravação Herética. No último ano, enquanto ele estava exercendo seu ofício inquisitorial na cidade de Colônia, como ele mesmo me disse, ele encontrou na vizinhança certa donzela, que sempre andava em roupas masculinas, carregava armas e roupas vistosas como uma de fabricação nobre; ela dançava com homens, e era tão dada a banquetear-se e beber que parecia que ela de forma geral ultrapassava os limites do seu sexo, o qual ela não escondia. E, porque naquele tempo, (como ainda por estes dias) o (senhor) de Treves estava muito incomodado por dois rivais, competindo pelo bispado, ela se gabou de que podia e iria colocar um dos partidos no trono, da mesma forma como a Virgem Joana, de quem eu falarei no presente, havia feito pouco tempo antes com Carlos, rei da França, confirmando-o em seu reinado. De fato, esta mulher alegava ser aquela mesma Joana, elevada por Deus. Um dia, assim sendo, quando ela havia vindo para Colônia com o jovem conde de Württemberg, que a protegia e favorecia, e ali às vistas dos nobres, havia realizado maravilhas as quais pareciam ser devidas às artes mágicas, ela foi finalmente escrutinizada e publicamente citada pelo supracitado inquisidor, de ordem que ela fosse examinada. Pois foi dito que ela havia cortado um guardanapo em pedaços, e de repente o havia restaurado por completo às vistas do povo; havia jogado um copo contra a parede e o quebrado para tê-lo reparado em um momento, e havia demonstrado muitos artifícios fúteis similares. Mas a deplorável mulher não obedecia aos comandos da Igreja; o conde a protegia da prisão e a levou secretamente para fora de Colônia; dessa forma ela escapou de fato das mãos do inquisidor, mas não da sentença de excomunhão. Assim, presa sob a maldição, ela desistiu da Alemanha pela França, onde ela se casou com certo cavaleiro, para se proteger do interdito eclesiástico e da espada. Então certo padre, ou melhor, um cafetão, seduziu esta bruxa com falas de amor; tanto que ela fugiu

com ele para longe até Metz, onde viveu como sua concubina e demonstrava a todos os homens abertamente por qual espírito ela era guiada.

Mais ainda, houve recentemente na França, dentro dos últimos dez anos, uma donzela da qual eu já falei, chamada Joana, por seu espírito profético e seu poder de milagres. Pois ela sempre usava roupas masculinas, e nem todas as persuasões de quaisquer doutores (de teologia) puderam convencê-la a deixar estas de lado e se contentar com as vestimentas de mulher. Especialmente considerando que ela abertamente se professava uma mulher e uma donzela. “nestas vestimentas masculinas” ela disse, “como símbolo da futura vitória, eu fui enviada por Deus para pregar tanto pela palavra quanto pela vestimenta, para ajudar Carlos, o verdadeiro rei da França, e para colocá-lo firmemente sobre o trono do qual o rei da Inglaterra e o duque da Borgonha está lutando para afastá-lo”; pois, naquele momento, estes dois estavam aliados, e oprimiam a França muito gravemente com batalhas e matanças. Joana, então, cavalgava constantemente como um cavaleiro com seu lorde, previu muitos sucessos por vir, estava presente em algumas vitórias nos campos, e fez outras maravilhas, sobre as quais não apenas a França se maravilhou, mas cada reino da Cristandade. Ao final esta Joana chegou a tal tom de presunção que, antes que a França estivesse ainda recuperada, se já havia enviado cartas ameaçadoras aos Boêmios, entre os quais havia uma multidão de hereges. A partir daí, o povo laico e eclesiástico, regulares e de conventos, começou a duvidar do espírito pela qual ela era comandada, se era demoníaco ou divino. Então certos homens de muito estudo escreveram tratados sobre ela, onde expressaram não apenas opiniões diversas, mas adversas sobre a donzela. Mas depois disso ela tinha provido grande ajuda ao rei Carlos, e o havia confirmado há alguns anos sobre seu trono, então enfim, pela vontade de Deus, como se acredita, ela foi tomada prisioneira pelos ingleses, e jogada na prisão. Uma grande multidão foi então convocada, de mestres tanto de lei canônica quanto civil, e ela foi examinada por muitos dias. E, como eu ouvi do mestre Nicolas Amfici¹⁶, licenciado de teologia, que era um embaixador da Universidade de Paris, ela então confessou que tinha um anjo familiar de Deus, o qual, por muitas conjecturas, e provas, e pela opinião dos homens mais estudados, foi julgado ser um espírito maligno; de forma que este espírito a tornou uma feiticeira; por isso eles permitiram que ela fosse queimada na

¹⁶ Nota da tradução de Coulton: “este parece ser um erro do escriba para Nicolas Midi.”

estaca pelo carrasco comum. E o rei da Inglaterra deu um relato semelhante desta história, de forma extensa, em uma carta para o nosso imperador Sigimund. Neste mesmo momento duas mulheres surgiram perto de Paris pregando publicamente que elas haviam sido enviadas por Deus para auxiliar a Donzela Joana; e, como eu ouvi dos próprios lábios do supracitado mestre Nicolas, elas foram imediatamente presas como bruxas ou feiticeiras pelo inquisidor da França, e examinadas por muitos doutores de teologia, e descobriram por fim terem sido enganadas pelos delírios do espírito maligno. Quando então uma destas mulheres viu que havia sido enganada por um anjo de Satã, ela renunciou ao que havia começado pelo conselho de seus mestres, e como era o seu dever, abjurou seu erro dali em diante. Mas a outra continuou em sua obstinação, e foi queimada.

Pupilo: Eu não posso ficar suficientemente maravilhado em como o sexo frágil pode se apressar em coisas tão presunçosas.

Mestre: Estas coisas são maravilhosas para pessoas simples como você! mas elas não são raras aos olhos dos homens sábios. Pois três coisas na natureza, as quais, se transgredirem os limites de sua própria condição, tanto por diminuição quanto por excesso, atingem o mais alto pináculo seja de bondade ou de maldade. Estas são a língua, o eclesiástico e a mulher; todos estes são comumente o melhor de todos, enquanto eles forem guiados por um bom espírito, mas o pior de todos se guiados por um espírito maligno.