

A CONSTRUÇÃO DA BRUXA: REFLEXÕES SOBRE BRUXARIA E GÊNERO NA PRIMEIRA MODERNIDADE¹

Willem de Blécourt²

Resumo: Artigo publicado originalmente em inglês na *Gender & History*: DE BLÉCOURT, Willem. The making of the female witch: Reflections on witchcraft and gender in the early modern period. *Gender & History*, v. 12, n. 2, p. 287-309, 2000. Trata-se de uma discussão interessada em teorizar sobre a formação da bruxa e do fenômeno e caça às bruxas na Primeira Modernidade.

Palavras-Chave: Bruxa. Primeira Modernidade. Gênero.

THE MAKING OF FEMALE WITCH: REFLECTIONS ON WITCHCRAFT AND GENDER IN EARLY MODERN PERIOD

Abstract: This article was originally written in English: DE BLÉCOURT, Willem. The making of the female witch: Reflections on witchcraft and gender in the early modern period. *Gender & History*, v. 12, n. 2, p. 287-309, 2000. This is a discussion interested in theorizing about the formation of the witch and the phenomenon and witch-hunting in Early Modern Period.

Keywords: Witch. Early Modern Period. Gender.

LA FABRICACIÓN DE LA BRUJA: REFLEXIONES SOBRE LA BRUJERÍA Y EL GÉNERO EN EL PERÍODO MODERNO TEMPRANO

Resumen: Este artículo fue escrito originalmente en inglés, con el título *Medievalism and Feminism*, por la profesora e investigadora Judith Bennett, publicado por *The University of Chicago Press* (1993). Se trata de un debate interesado en teorizar sobre la formación de la bruja y el fenómeno y la caza de brujas en la Primera Modernidad.

Palabras clave: Bruja. Período moderno temprano. Género.

Introdução

Certo dia, nas primeiras décadas do século XVII, um lavrador e um pastor em Rheden, uma vila ao nordeste de Arnhem, na província holandesa de Gelderland, realizou uma adivinhação através de uma peneira e tesoura de jardim. Ambos deixaram sua engenhoca girar enquanto nomeavam as mulheres de Rheden, uma a uma, pelo nome e apelido. Quem quer que fosse nomeada quando a peneira girasse e parasse totalmente, seria comprovado ser capaz de enfeitiçar. Desta forma, eles descobriram que todas as mulheres na aldeia eram qualificadas como bruxas, com exceção de três. Este evento causou uma grande agitação e os dois homens foram multados de forma severa³.

¹ O processo de revisão técnica da tradução foi realizado pelo prof. Dr. Marcus Vinicius Reis – Unifesspa/PPGHIST– Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5972-1289>; e pela profa. Heloisa Melo da Silva – Grupo Futuro Educacional - Futuro Kids e diretora e professora na escola de Inglês Online DIBS. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1635-9985>.

² Universidade de Amsterdã. Erasmus Universiteit Rotterdam.

³ Rijksarchief em Gelderland, Archief Rekenkamer, nr. 6488, fol. 23v–24. As três exceções provavelmente diziam respeito a mulheres que eram parentes de adivinhos ocasionais.

Este breve evento chegou até nós através de um registro de autuações, que não é a fonte mais comum para estudar a bruxaria na Primeira Modernidade. Juntamente com os depoimentos das testemunhas, os relatórios dos julgamentos contra casos de calúnia e maledicência, as autuações por calúnia, não obstante, contêm uma riqueza de informações que são vitais para a compreensão do assunto, especialmente sobre seu gênero. Esse exemplo inicial vem de uma província da República dos Países Baixos Unidos. Isso não é atípico, e outros casos mais ou menos semelhantes podem ser encontrados em toda a Europa até o século XX.⁴ O que é digno de nota é que o incidente ocorreu em um momento em que as queimas das bruxas cessaram na Holanda, enquanto em outros lugares, nas proximidades de Terras Alemãs e na Holanda espanhola, as piras ainda estavam queimando. Mas, a ausência de processos criminais contra bruxas maléficas na República não explica por si só a existência de processos e multas por calúnia; através dos processos de calúnias, as pessoas haviam de fato tentado limpar seus nomes e recuperar a sua honra durante o período do processo. Existia, portanto, uma cultura subjacente de acusações de bruxaria cuja importância foi seriamente subestimada.

O exemplo representa apenas uma das várias constelações sociais nas quais podem ocorrer acusações de bruxaria. No entanto, mostra a reação normal aos feitiços. Para neutralizar um feitiço, as vítimas tiveram que encontrar uma causa humana e girar a peneira e a tesoura, pois se tratava de uma das maneiras confiáveis de fazer isso⁵. Na maioria das vezes, a causa acabou sendo direcionada à figura feminina. Quando os feiticeiros eram consultados como especialistas (tanto homens, como mulheres), eles podiam mencionar a "gente do mal" em geral, mas, na prática, eles procuravam mulheres e qualquer mulher poderia ser qualificada. A questão principal que tentarei responder neste artigo é: por que as mulheres foram apontadas como perpetradoras de feitiços, tanto na vida cotidiana quanto em julgamentos criminais? Eu não pretendo fornecer a solução final e só posso contribuir com algumas considerações a respeito. Na busca por respostas,

⁴ Cf. Inge Schöck, 'Das Ende der Hexenprozesse – Das Ende des Hexenglaubens?', in *Hexenverfolgung: Beiträge zur Forschung* ed. Sönke Lorenz e Dieter R. Bauer (Köningshausen & Neuman, Würzburg, 1995), pp. 375–89; Willem de Blécourt, 'Na Continuação da Bruxaria', em *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, ed. Jonathan Barry, Marianne Hester e Gareth Roberts (Cambridge University Press, Cambridge, 1996), pp. 335–52.

⁵ Cf. As fotos do Norte da Espanha e da Dinamarca em Carmelo Lisón Tolosana, *Sorcellerie, structure sociale et symbolisme en Galice* (Presses Universitaires de France, Paris, 1994), nr. 4; Gustav Henningsen, 'Perseguição das Bruxas após a Era dos Julgamentos: Uma contribuição para a etnohistória dinamarquesa', *Arv. Scandinavian Yearbook of Folklore* 1988, 44 (1989), pp. 103–53, esp. p. 144.

irei avaliar a literatura recente sobre bruxaria de forma crítica e quais referem-se a outros arquivos, como o exemplo da Holanda.

O caso holandês é de interesse específico para uma discussão geral sobre bruxaria e gênero não porque seja excepcional ou porque pode ser considerado uma "anomalia"⁶, mas sim porque se encaixa perfeitamente nos padrões europeus. Robin Briggs apontou recentemente para a relutância de "muitos escritores" em considerar material não-inglês que, em sua visão, "encorajou um erro de perspectiva" na questão da relação numérica entre bruxas e mulheres. Esses escritores presumem, de acordo com Briggs, que a situação na Inglaterra e na Nova Inglaterra, com sua "predominância avassaladora de mulheres suspeitas" e "taxas de perseguição", era algo típico para toda a Europa e as partes colonizadas da América, enquanto a combinação quantitativa específica de mulheres e julgamentos foi encontrada apenas em países como Hungria, Dinamarca e Inglaterra⁷. Embora sublinhando ostensivamente a diferença entre as áreas centrais e periféricas da perseguição às bruxas, Briggs também indica um padrão comum que parece aplicar-se à Holanda. Olwen Hufton observou o mesmo tipo de semelhança entre a Inglaterra e a Holanda, por exemplo, a respeito da ausência de torturas em ambos os países. Isso deveria ter resultado em "uma bruxa mais simples e prosaica; aquela que não podia voar ou misteriosamente se transportar para um lugar escondido para um *coven* ou 'sabbath das bruxas'"⁸. Se alguém seguir Christina Lerner, no entanto, a Holanda deve ser classificada ao lado da Suécia, do País Basco e da Nova Inglaterra por causa dos seus "graves surtos isolados"⁹. Isso mostra que, independentemente de quem retrata melhor o passado como o conhecemos, "a variante holandesa" (como Gijswijt-Hofstra a chamou)¹⁰ não foi incomum e é relevante para um debate com uma visão de escopo geográfico muito mais amplo. Mas, antes que possamos nos voltar para o material sobre a bruxaria holandesa, temos que considerar as implicações teóricas do conceito de gênero na feitiçaria.

"A bruxaria não era específica do sexo, mas estava relacionada ao sexo", de acordo com uma declaração muito citada de Christina Lerner¹¹. Uma vez que isto é

⁶Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts* (Pandora, San Francisco, 1994), p. 88.

⁷Robin Briggs, *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft* (HarperCollins, London, 1996), p. 261.

⁸Olwen Hufton, *The Prospect Before Her: A History of Women in Western Europe* (Harper Collins, London, 1995), pp. 346–7.

⁹Christina Lerner, *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief* (Blackwell, Oxford, 1984), p. 88.

¹⁰Marijke Gijswijt-Hofstra, 'The European Witchcraft Debate and the Dutch Variant', *Social History*, 15 (1990), pp. 181–94.

¹¹ Christina Lerner, *Enemies of God: The Witch-hunt in Scotland* (Chatto & Windus, London, 1981), p. 92.

problemático de várias maneiras, isso pode servir como um ponto de partida útil para uma discussão sobre bruxaria e gênero¹². Para resumir: existem algumas inconsistências na tese de Larner e as suas conclusões são frequentemente citadas fora do contexto. Ambos os problemas contribuíram para um (intencional) mal-entendido (predominantemente masculino) entre estudiosos da bruxaria e teorias feministas da bruxaria, com o resultado de que uma abordagem feminista não seria suficientemente integrada à pesquisa sobre a bruxaria. O objetivo central desta pesquisa é (ou pelo menos deveria ser) descobrir como a hegemonia masculina¹³ e, posteriormente, a subordinação das mulheres na sociedade europeia e norte-americana foi (e às vezes ainda é) articulada através do discurso da bruxaria. Argumentarei que isso é menos uma questão de evidência do que de interpretação. Não estou defendendo a escrita da História sem comprovação arquivística. A teoria feminista da bruxaria certamente se beneficiaria caso mostrasse mais consciência dos desenvolvimentos e falhas na prática empírica da dimensão da pesquisa em bruxaria. Mas é preciso reconhecer a quase completa ausência de qualquer conexão entre os argumentos e evidências em ambos os lados do debate sobre mulheres e bruxas. Embora os eventos históricos encenados neste debate possam ser irrefutáveis (descontando o absurdo absoluto, é claro), e embora as posições interpretativas possam ser de grande valor, juntas elas muitas vezes não somam muito ao debate.

Ao delinear meu argumento em termos de uma oposição entre pesquisa masculina e pensamento feminista, estou assumindo uma posição extrema. Especialmente no contexto do recente surto de pesquisas sérias em arquivos, realizadas por mulheres estudiosas da feitiçaria,¹⁴ a oposição é tanto uma distorção de todo o campo dos estudos históricos de bruxaria como, por exemplo, o fato de que os homens estão mais interessados nos aspectos judiciais dos julgamentos de bruxas e as suas ligações com a economia e a formação do Estado, enquanto as mulheres prestam mais atenção à micro-história socialmente solidária. O trabalho de Larner é uma daquelas instâncias que contradiz a última divisão. A explicação para isso pode ser simples, no entanto. Como algumas feministas diriam, a autora pode ter sido muito influenciada por “métodos

¹² Cf. Marianne Hester, ‘Patriarchal Reconstruction and Witch Hunting’, em *Witchcraft in Early Modern Europe*, pp. 288–306.

¹³ Ao longo deste artigo, refiro-me ao “patriarcado” como a organização indiferenciada de estruturas e processos de dominação masculina e das suas legitimações culturais. As diferentes formas de patriarcado resultaram em diferentes tipos de acusações de bruxaria ainda a serem estabelecidos.

¹⁴ Paradigmático aqui é Carol F. Karlsen, *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New-England* (Norton, New York, and London, 1987).

androcêntricos de análise”¹⁵. Apesar dessas ressalvas, e eu quero manter essa oposição, uma vez que a abordagem teórica feminista é a distinção mais evidente entre os pesquisadores de bruxaria do sexo masculino e feminino.

No final de seu livro, depois de ter contemplado o "sexo específico" nos elementos dos julgamentos, Larner encontrou as diferenças entre a caça às bruxas e a caça às mulheres sendo mais significativas do que as suas semelhanças; “o link é indireto e as duas não podem ser completamente identificadas”¹⁶. Uma vez que a noção de caça às mulheres é bastante a-histórica (nenhuma sociedade caçou mulheres em si), o tensionamento na caça às bruxas como caça às bruxas parece ser razoável e evita o hodiecentrismo que se esconde tão bem na escrita feminista atual. Pois a equação da caça às bruxas como a caça das mulheres acaba negando a feitiçaria; ela teve origem na descrença da feitiçaria. Se a bruxaria fosse um crime inexistente e os julgamentos de bruxas foi uma "matança em massa de pessoas inocentes",¹⁷ o argumento continua; então, as razões para acusações e processos devem estar em outro lugar, de preferência no gênero das pessoas tão falsamente suspeitas. Se, por outro lado, se aceita que a feitiçaria era uma realidade para aqueles envolvidos, então o gênero pode facilmente se tornar uma tautologia. Apesar da pergunta “a caça às bruxas é caça as mulheres?” parecer um tanto óbvia, separando o gênero do crime, isso confunde ao invés de esclarecer o entendimento.

Por trás da diferenciação de Larner está outra entre o estereótipo de bruxa e caça às bruxas. Enquanto a autora encontrou o estereótipo definido pela feminilidade, ela considerava a prática do processo criminal concentrada nas bruxas e não nas mulheres. Então, o último era apenas “relacionado ao sexo”. Como ela mesma disse: “as bruxas eram caçadas em primeiro lugar como bruxas”. Este contraste entre bruxas e mulheres estereotipadas é artificial. O poder dos estereótipos, inclusive dos estereótipos acerca da bruxa, reside principalmente em sua aplicação. Como parte do repertório das pessoas, eles só fazem sentido quando são feitos e manifestam, quando se situam em circunstâncias particulares. Apesar de toda a ênfase que Larner colocou na “racionalidade” originária da bruxaria, neste ponto em particular ela falhou em reconhecer a prioridade da práxis. Nas palavras de Marianne Hester: “o que Larner não permite, no entanto, é a implicação

¹⁵Ursula Bender-Wittmann, ‘Frauen und Hexen – feministische Perspektiven der Hexenforschung’, em *Hexenverfolgung und Frauengeschichte: Beiträge aus der kommunalen Kulturarbeit*, ed. Regina Pramann (Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld, 1994), pp. 11–32, cit. p. 21.

¹⁶Larner, *Enemies of God*, p. 197.

¹⁷Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (Granada, St Albans, 1976) p. 255.

material de tais crenças”¹⁸. É, portanto, essencial olhar para a produção da figura histórica da bruxa e levar em consideração os diferentes tipos de ambientes em que mulheres (e homens) foram transformados em bruxas.

Se a oposição bruxa-mulher é reconhecida como uma construção histórica, isso pode ser posteriormente abandonado. A alternativa também foi oferecida por Larner quando observou que “todas as mulheres são bruxas em potencial”. Esta linha de pensamento parece muito mais fecunda para prosseguir, embora a própria Larner hesitasse em segui-la até sua radical conclusão. A questão de por que tantas mulheres foram acusadas de bruxaria deve, portanto, ser reformulada como uma pergunta: O que transformou uma mulher de uma bruxa em potencial para uma bruxa real, para “o estereótipo oposto da boa esposa”?¹⁹. Como esta oposição implicava não apenas na existência de esposas ruins, mas mulheres irremediáveis e anômalas, a questão deveria, finalmente, executar o seguinte: Quando e como uma mulher se transformou nesse contraste, em uma não-mulher?

A teoria feminista sobre a bruxaria fornece uma parte importante da resposta, mas muitas vezes é criticada por negligenciar os arquivos. Historiadoras feministas não faltam de forma alguma neste coro de desaprovação²⁰. “Muitos destes trabalhos não se basearam em evidências empíricas”, admitiu Olwen Hufton²¹. Isso é particularmente sério, pois fornece aos críticos uma desculpa para ridicularizar as teorias feministas ou ignorar completamente as questões de gênero. É de fato frustrante ler Anne Barstow, referindo-se ter “pesquisado os registros europeus”, quando não há indicação de que ela já tenha visitado um arquivo²². Também é verdade que as afirmações ousadas de Hester são apenas baseadas em material publicado. Diane Purkiss, para mencionar outro exemplo, até despreza a pesquisa em série²³. E há também a situação difícil de nenhuma das três

¹⁸ Marianne Hester, *Lewd Women and Wicked Witches: A Study of the Dynamics of Male Domination* (Routledge, London and New York, 1992), p. 113.

¹⁹ Louise Jackson, ‘Bruxas, esposas e mães: perseguição por bruxaria e confissões de mulheres na Inglaterra do século XVII’, *Women’s History Review*, 4 (1995), pp. 63–83, cit. p. 72.

²⁰ Historiadoras feministas alemãs parecem se distanciar mais prontamente da especulação do que seus colegas anglo-saxões. Veja entre outros: Heide Dienst e Edith Hörandner, ‘Die Hexen kommen wieder: Zum feministischen Hexenbegriff, unter besonderer Berücksichtigung Österreichs’, em *Hexen und Zauberer: Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark*, ed. Helfried Valentinitz (Leykam, Graz/Wien, 1987), pp. 391–5; Daniela Müller, ‘Procès de sorcellerie et répression féminine’, *Heresis*, 12 (1989), pp. 33–51; Dagmar Unverhau, ‘Frauenbewegung und historische Hexenverfolgung’, em *Ketzer, Zauberer, Hexen: Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen*, ed. Andreas Blauert (Suhkamp, Frankfurt am Main, 1990), pp. 241–83.

²¹ Hufton, *The Prospect Before Her*, p. 336.

²² Barstow, *Witchcraze*, p. 201, n. 19.

²³ Diane Purkiss, *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations* (Routledge, London and New York, 1996), pp. 71–2.

autoras ser historiadora. Mas, eu diria, a falta de pesquisa primária é apenas metade da história. Afinal, Merry Wiesner e Olwen Hufton, ambas historiadoras e reputação considerável, basearam as suas visões gerais também em material secundário, negligenciando, por exemplo, as publicações alemãs nesse processo. A recepção da obra de Lerner, à qual voltarei abaixo, mostra que a evidência histórica serviu principalmente para ilustrar posições pré-ordenadas de qualquer maneira. Como um revisor comentou sobre o livro de Hester: vai “ofender historiadores do sexo masculino com seu ataque aparentemente global sobre a “sociedade da supremacia masculina” e a “sexualidade masculina”, que são vistos como meios de controlar sexualmente as mulheres no interesse dos homens”²⁴. Para alguns pesquisadores de bruxaria, aceitar o patriarcado no passado parece equivalente a aceitar que o patriarcado continue atualmente. Seria colocar em risco a sua própria identidade?

A maioria dos adversários da teoria feminista sobre a bruxaria não consegue perceber que os seus dilemas estão relacionados à recepção dos trabalhos e que eles estão de fato criticando seus antecessores. As feministas muitas vezes adaptaram vestígios populares de um tipo de bruxaria masculina, sem pesquisar de forma crítica. Especialmente dos demonologistas do sexo masculino, como o autor do *Malleus Malificarum* (foi apenas obra de Kramer), amplamente classificado entre as citações feministas, o que também significa que a forma do pensamento de Kramer foi copiada inadvertidamente²⁵. A noção da bruxa como vítima deriva diretamente da visão do século XIX²⁶. Igualmente as imagens de bruxas como parteiras, curandeiras, adeptas do período pré-cristão, de cultos secretos revolucionários podem ser localizadas na historiografia masculina sobre a feitiçaria antes de terem sido retomadas pelas feministas. Nesse sentido, os teóricos olharam para trás em vez de estabelecer diretrizes para novas e criativas abordagens. Um exemplo revelador pode ser encontrado nas reações ao artigo

²⁴ Barbara Becker-Cantarino, “Feminist Consciousness” e “Wicked Witches”: Recente Estudos sobre Mulheres na Europa Moderna’, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 20 (1994), pp. 152–75, cit. p. 170.

²⁵ Dagmar Unverhau, ‘Frauenbewegung und historische Hexenverfolgung’, p. 252. Veja, para uma avaliação cuidadosa da influência do *Malleus*, Gerd Schwerhoff, ‘Hexerei, Geschlecht und Regionalgeschichte: Überlegungen zur Erklärung des scheinbar Selbstverständlichen’, em *Hexenverfolgung und Regionalgeschichte: Die Grafschaft Lippe im Vergleich*, ed. Gisela Wilbertz, Gerd Schwerhoff and Jürgen Scheffler (Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld, 1994), pp. 325–53. Para obter informações sobre a prática em que o *Malleus* se baseou, consulte Heide Dienst, ‘Lebensbewältigung durch Magie: Alltägliche Zauberei in Innsbruck gegen Ende des 15. Jahrhunderts’, em *Alltag im 16. Jahrhundert: Studien zu Lebensformen in mitteleuropäischen Städten*, ed. Alfred Kohler and Heinrich Lutz (Verlag für Geschichte und Politik, Wien, 1987), pp. 80–116.

²⁶ Ingrid Ahrendt-Schulte, ‘Hexenprozesse als Gegenstand historischer Frauenforschung’, em *Hexenverfolgung und Regionalgeschichte: Die Grafschaft Lippe im Vergleich*, pp. 199–210, esp. p. 202.

de Clarke Garret na *Signs*, em que ele introduziu o conceito antropológico de “espaço feminino” nos estudos de bruxaria. Desta forma, ele seguiu Thomas e Macfarlane mudando o foco da caça às bruxas para a bruxaria²⁷. Um dos críticos de Garret, Claudia Honegger, rebateu que a “noção de espaço feminino não pode nos ajudar a distinguir o século XIV, quando quase não houve perseguições às bruxas, e o final do século XVI, quando a mania estava atingindo o seu clímax”. Como os historiadores antes da virada antropológica, ela estava principalmente interessada nos processos, no “massacre de milhares e milhares de mulheres” e na “opressão da natureza”. Os “medos e fantasias das populações rurais não eram a principal fonte do fenômeno”, garantiu ela, repetindo Norman Cohn²⁸.

No entanto, os poderes da Igreja e do Estado, mesmo quando não superestimados, são insuficientes para levar em conta as diferenças temporais e a distribuição geográfica dos julgamentos de bruxas. A pressão patriarcal, em geral, pressupõe um fenômeno generalizado e quase imutável. Embora as tendências econômicas e as influências climatológicas possam explicar algumas das ocorrências dos julgamentos no tempo,²⁹ e enquanto instituições judiciais e lutas políticas podem esclarecer algumas das diferenças entre regiões e países, a inferência de que o patriarcado é, portanto, supérflua em qualquer explicação, é muito rebuscada. As acusações de bruxaria em nível local, por outro lado, exibem uma presença mais ou menos contínua e podem, portanto, fornecer um mecanismo mais claro através do qual a autoridade masculina se manifestou. Apesar de que, em algumas áreas, os homens também corriam o risco de serem socialmente construídos como bruxos, como irei mostrar, sua feitiçaria geralmente era diferente, pouco malévola e dificilmente suscetível à acusação.

O “coração da mania das bruxas” pode ser encontrado na Alemanha e nas regiões francesas adjacentes, como o Ducado de Lorraine³⁰. Os escritores anglo-saxões que ignoram isso o fazem por sua conta em risco, especialmente quando eles também perdem importantes avanços recentes no continente sobre a pesquisa em bruxaria. Além disso, os norte-americanos podem ficar perdidos com o regionalismo europeu. Mas, o argumento

²⁷ Clarke Garret, ‘Women and Witches: Patterns of Analysis’, *Signs*, 3 (1977), pp. 461–70.

²⁸ Claudia Honegger, ‘Comentário sobre Garrett’s “Women and Witches”’, *Signs*, 4 (1979), pp. 792–8; Cohn, *Europe’s Inner Demons*, p. 252: “Deixados por conta própria, os camponeses nunca criaram caças às bruxas em massa - estas ocorreram apenas onde e quando as autoridades se convenceram da realidade do sabbat e dos voos noturnos para o sabbat”.

²⁹ Wolfgang Behringer, ‘Clima, fome e medo: as origens da bruxa europeia: Perseguições no clima, sociedade e mentalidade’, *German History*, 13 (1995), pp. 1–27.

³⁰ O conceito foi criado por Erik Midelfort. Veja sua contribuição em *History Today*, 31 (1981), pp. 27–31.

de que a negligência da pesquisa continental resultou em uma sub-representação da bruxaria entre o sexo masculino é, na minha opinião, discutível. As estatísticas dos julgamentos estão disponíveis livremente, se não através dos escritos de Lerner, então por meio de outros autores³¹. Apontando para casos continentais em que os homens constituíam 20% ou mais dos condenados, servem apenas como desculpa para ignorar as questões de gênero, aquelas relativas aos estereótipos da bruxaria. Também revela mais um desejo de refutar a posição feminista do que uma nova compreensão dos significados e motivos do passado. Assim, deveria ser questionado os motivos para que a criação da figura do bruxo seja tão negligenciada quanto à sua contraparte feminina³². Uma resposta possível é que as historiadoras gastaram mais energia em empatizar com as mulheres negligenciadas no passado, do que sobre a feminilidade ou masculinidade dessas mulheres. Se este é o caso, é suficiente afirmar que a "vasta maioria" dos processados como bruxas eram mulheres³³. Aparentemente, as questões de quantidade são ainda persuasivas na agenda política.

As estatísticas dos julgamentos são, inicialmente, um meio de racionalizar um fenômeno irracional. Como tal, elas são úteis apenas no início das etapas em uma discussão, como uma mediação preliminar entre compreensão e apresentação. Concentrar-se nelas exclusivamente pode facilmente levar à negligência de recursos mais relevantes. Como Carol Karlsen comentou sobre a Nova Inglaterra: “as estatísticas podem estabelecer até que ponto os habitantes da Nova Inglaterra consideravam a bruxaria como a especial província das mulheres, mas elas não podem expressar as vinganças que caracterizaram o tratamento sobre as mulheres suspeitas”³⁴. Além disso, essas questões obscurecem as contestações dos atributos de gênero. Essas contagens sobre o número de mulheres são enganosas precisamente porque as mulheres foram acusadas de se comportarem como não-mulheres, de não cumprirem a norma social da feminilidade.

A “distinção impecável” de Lerner (como Hufton a rotulou)³⁵, entre a interpretação “específica do sexo” e “relacionada ao sexo” acerca da acusação de bruxaria, tornou-se popular entre os oponentes das visões feministas. Usando o contraste

³¹ E.g. Brian P. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe* (Longman, London e New York, 1995), p. 134.

³² Mas veja Eva Labouvie, ‘Männer im Hexenprozeß: Zur Sozialanthropologie eines “männlichen” Verständnisses von Magie und Hexen’, *Geschichte und Gesellschaft*, 16 (1990), pp. 56–78.

³³ Como em Merry E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe* (Cambridge University Press, Cambridge, 1993), p. 219.

³⁴ Karlsen, *The Devil in the Shape of a Woman*, p. 50.

³⁵ Olwen Hufton, ‘Christina Lerner e a Historiografia da Bruxaria Européia’, *History Workshop*, 21 (1986), pp. 166–70, esp. p. 169.

como ponto de partida, alguns deles chegaram a questionáveis conclusões, como se precisassem evitar o óbvio. Brian Levack, por exemplo, observou: “não havia nada na definição de uma bruxa que excluía os homens”³⁶. Isso supõe uma improvável estrutura de gênero neutro que poderia ser alterada de qualquer maneira. Na mesma via, o historiador holandês Pieter Spierenburg descreveu o estereótipo da bruxa como um “resultado fatal” dos processos que “não podem ser explicados pelas mudanças nas relações homem-mulher”³⁷. A base estatística da distinção de Larner é, sem dúvida, uma das razões para o seu apelo a escritores não-feministas. Porém, mais importante, eu iria sugerir, é que, como mulher, ela aparentemente expressou argumentos não-feministas. Dividir seu inimigo é uma estratégia comprovada na guerra e Larner foi instrumentalizada por muitos historiadores do sexo masculino para os seus próprios fins. Consequentemente, ela é citada de forma muito seletiva. Por exemplo, sua declaração “as mulheres são temidas como uma fonte de desordem na sociedade patriarcal”, aparece na página seguinte à sua frase tão citada acima, embora raramente seja citada. Isso também se aplica à sua observação de que a “caça às bruxas é caça à mulher ou pelo menos é caça às mulheres que não cumprem a visão masculina de como as mulheres deveriam se comportar”³⁸.

O debate também se desenvolve no nível qualitativo. Claramente afetados pela crítica feminista, vários pesquisadores ingleses da bruxaria lançaram um contra-ataque afirmando que as mulheres eram menos vítimas de opressão masculina do que os perpetradores de acusações de bruxaria, visto que eram principalmente as mulheres que culpavam outras mulheres. O desenvolvimento deste tipo de argumento antifeminista é claramente visto nas publicações recentes de Jim Sharpe. Em uma revisão realizada em 1990 do livro *Witchcraft and Religion*, de Larner, o autor ainda ignorava completamente as questões de gênero³⁹. Um ano depois, ele descreveu (um tanto não original) as bruxas operando em uma “zona complexa de poder feminino”, “um contexto social feminino”, “espaço social feminino” ou “esfera feminina”⁴⁰. Tendo, assim, negligenciado a autoridade masculina, ele elaborou seu argumento poucos anos depois, ao afirmar “uma

³⁶ Levack, *The Witch-hunt*, p. 135.

³⁷ Pieter Spierenburg, *De verbroken betovering: Mentaliteitsgeschiedenis van preïndustrieel Europa* (Verloren, Hilversum, 1988), pp. 135–8.

³⁸ Larner, *Enemies of God*, pp. 83, 100. Minhas observações são paralelas às de Hester, “Reconstrução Patriarcal”, p. 291.

³⁹ J. A. Sharpe, ‘Bruxas e sociedades perseguidoras’, *Journal of Historical Sociology*, 3 (1990), pp. 75–86.

⁴⁰ J. A. Sharpe, ‘Bruxaria e mulheres na Inglaterra do século XVII: um pouco do norte Evidence’, *Continuity and Change*, 6 (1991), pp. 179–99. Em seu panfleto *Witchcraft in Seventeenth-century Yorkshire: Accusations and Counter-measures* (York, 1992), Sharpe basta com uma referência ao seu artigo de 1991.

contribuição feminina distinta para a acusação de bruxas”, o que desencorajaria uma interpretação em termos de uma “opressão das mulheres por um sistema jurídico dominado por homens”. Sharpe vai ao extremo, quando considera a incidência de mulheres falando desafiadoramente no tribunal e xingando o seu carrasco como uma falha da hegemonia masculina⁴¹. Em seu livro, finalmente, Sharpe reconhece a existência de “uma sociedade dominada pelos homens”, de “uma sociedade estruturada culturalmente cujos valores podem muito bem ter sido patriarcais”. Mas ele o descarta no mesmo fôlego, pois em sua visão esse quadro “deixou um amplo espaço para as mulheres interagirem, discutirem, entrarem em atrito umas com as outras, desenvolverem e seguirem suas próprias estratégias de relações sociais”. As acusações de bruxaria permanecem, portanto, “uma luta entre mulheres para o controle do espaço social feminino”. Quando, como uma reflexão tardia, ele observa que a maioria da cultura popular (em seu papel como acusadores “populares” profissionais) era composta por homens e que há, portanto, a possibilidade (mas não mais do que isso) de uma “misoginia popular”, ele novamente retrata o patriarcado como abundante⁴².

Em contraste com Sharpe, Clive Holmes levou cuidadosamente em consideração o contexto das mulheres que participaram da perseguição à outras mulheres. Ele, portanto, chegou à conclusão provável de que “a máquina na qual (as testemunhas) se envolveram, muitas vezes por instigação de homens, foi criada, controlada e, finalmente, descartada pelos magistrados e pela elite clerical”. Mas, o autor permanece ambíguo sobre a importância do “gênero” e da “misoginia” como “categorias principais”.⁴³

Larner já havia oferecido uma explicação para o envolvimento das mulheres na acusação de outras mulheres. Ela escreveu, “porque mulheres que se conformaram com a imagem masculina sobre elas, se sentiam ameaçadas por qualquer identificação com aquelas que não o fizeram”⁴⁴. Em uma pouco elaborada versão, Anne Barstow repetiu isso: “mulheres [...] às vezes tentam superar os seus opressores ao desprezar pessoas percebidas como estranhas, na esperança de serem aceitas, ou toleradas, por eles próprios”⁴⁵. Hufton talvez tenha sido a que mais se aproximou na sua abordagem do

⁴¹ Jim Sharpe, ‘Mulheres, Bruxaria e o Processo Legal’, em *Women, Crime and the Courts in Early Modern England*, ed. Jenny Kermode e Garthine Walker (UCL Press, London, 1994), pp. 106–24, cit. pp. 107–8.

⁴² James Sharpe, *Instruments of Darkness: Witchcraft in England 1550–1750* (Hamish Hamilton, London, 1996), Citations from pp. 183–5, 189.

⁴³ Clive Holmes, ‘Mulheres, Testemunhas e Bruxas’, *Past and Present*, 140 (1993), pp. 45–78, esp. pp. 77–8.

⁴⁴ Larner, *Enemies of God*, p. 102.

⁴⁵ Anne Llewellyn Barstow, ‘On Studying Witchcraft as Women’s History: A Historiography of the European Witch Persecutions’, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 4 (1988), pp. 7–19, cit. p. 18.

conceito de domínio, pois ela sugeriu que as mulheres “em alguns casos, viam a suposta bruxa como uma caçadora furtiva em seus territórios, ameaçando a sua subsistência precária ou tomando uma injusta parte da frágil caridade ou de outras colheitas da aldeia”⁴⁶. Lyndal Roper, concentrando-se no parto como um evento intrínseco ao feminino, procurou compreender o conflito entre as mulheres como uma válvula de segurança social do psiquismo individual; os “sentimentos intoleráveis” da mulher acusadora foram projetados sobre a bruxa em caso de infortúnio⁴⁷. As deliberações e especificações dessas autoras, no entanto, dificilmente foram retomadas na discussão. Um pouco de acordo com Sharpe, Diane Purkiss denunciou argumentos que postulavam “uma oposição simplista entre patriarcado e feminilidade”⁴⁸. Para Elspeth Whitney, autora de uma visão geral bastante indiferenciada dos trabalhos ingleses acerca da perseguição às bruxas e do gênero, é “um lugar-comum da história das mulheres que ‘o patriarcado divide as mulheres’, isto é, o patriarcado na função de encorajar as mulheres a fazer cumprir normas do patriarcado contra outras mulheres, a fim de fortalecer as suas próprias posições precárias sob essa ordem”⁴⁹. Briggs apenas pensou que a prevalência de normas patriarcais é “muito difícil de testar”⁵⁰. Claro que ele tem razão, já que não é uma questão de testar, mas de interpretar (como alguém testa as explicações do historiador?). Grandes evidências dificilmente são necessárias.

A autoacusação, como o próximo passo lógico dos conflitos entre as mulheres, é obviamente produzida de forma tão flagrante por restrições patriarcais que Sharpe a ignorou totalmente. No entanto, as circunstâncias extremas, diante das escassas perspectivas abertas às mulheres na Primeira Modernidade, poderiam levar às mulheres que se autodenominam bruxas⁵¹. Já que na maioria dos sistemas jurídicos europeus, a autoacusação (chamados de “confissão”) era a única certeza de evidências aceitáveis para

⁴⁶ Hufton, *The Prospect Before Her*, p. 358.

⁴⁷ Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe* (Routledge, London and New York, 1994) p. 215.

⁴⁸ Diane Purkiss, ‘Histórias da bruxaria feminina na Inglaterra moderna: A casa, o Corpo, a Criança’, *Gender & History*, 7 (1995) pp. 408–32, cit. p. 409. Purkiss reconhece a subjugação das mulheres aos “discursos dominantes”, que “eram em grande parte construtores masculinos”. Mas esta observação apenas encena um exorcismo ritual da influência masculina das narrativas atemporais de bruxaria feminina cujo tratamento ecoa principalmente uma sessão psicanalítica entre mulheres. “Historiadoras feministas”, afirma Purkiss, “têm geralmente se afastado de “uma oposição simplista entre patriarcado e feminilidade” (Purkiss, *The Witch in History*, pp. 92–3)

⁴⁹ Elspeth Whitney, ‘The Witch “She” / the Historian “He”’: Gender and the Historiography of the European Witch-hunts’, *Journal of Women’s History*, 7 (1995), pp. 77–101, cit. p. 88.

⁵⁰ Robin Briggs, ‘Women as Victims? Witches, Judges and the Community’, *French History*, 5 (1991) pp. 438–50, cit. p. 443, and *Witches and Neighbours*, p. 267.

⁵¹ Cf. Karlson, *The Devil*, p. 228.

o crime de bruxaria (aqui: um pacto com o diabo), todas as outras características e descobertas eram apenas indicações, em que a força masculina foi aplicada para aliciá-las⁵². Algumas mulheres, no entanto, confessaram voluntariamente, usando a linguagem demonológica fornecida para julgar a si mesmas como mães “ruins”, esposas “ruins” e “más vizinhas”⁵³. Cynicamente falando, a tortura também era uma das poucas ocasiões em que as mulheres exerceram o poder masculino para implicar outras pessoas de feitiçaria⁵⁴. Como nos casos de possessão, a nomeação de bruxas que não correspondiam aos estereótipos correntes, contribuiu para a desconfiança das denúncias e, assim, para o fim dos julgamentos. Isso nos leva de volta ao caso holandês.

A pesquisa holandesa sobre a bruxaria sofre de uma contradição. Como tem sido frequentemente observado, a acusação de bruxaria foi relativamente branda e chegou a um fim prematuro por volta das décadas de 1600. No entanto, a porcentagem de mulheres entre os perseguidos era extremamente alta, perto de 100%. Marijke Gijswijt-Hofstra negou que isso seja um paradoxo: “não seria plausível sugerir que, dada a crença na possibilidade de feitiços, aqueles que estavam mais preocupados com esses assuntos corriam mais risco de serem suspeitos de bruxaria se algo desse errado?”⁵⁵. Como isso implica uma preocupação com a bruxaria dentro do domínio feminino, isso não explica realmente os processos de bruxaria e, por sua inconclusão, essa observação oferece pouco incentivo para se envolver no problema do gênero na bruxaria, ainda tão dolorosamente negligenciado pelos acadêmicos holandeses⁵⁶.

As discrepâncias nas apresentações da perseguição à bruxaria na Holanda derivam, pelo menos em parte, das diferentes ênfases da historiografia da bruxaria holandesa. A confusão também surge da mudança de fronteiras políticas da Holanda. O mais conhecido julgamento em massa, por exemplo, ocorreu em Roermond, em 1613,

⁵² Consulte, Roper, *Oedipus*, pp. 203–6; para uma análise penetrante da relação de mudança entre bruxa e carrasco.

⁵³ Jackson, ‘Witches, Wives and Mothers’, p. 80. Cf. Gudrun Gersmann, ‘Auf den Spuren der Opfer – zur Rekonstruktion weiblichen Alltags unter dem Eindruck frühneuzeitlicher Hexenverfolgung’, em *Vergessene Frauen an der Ruhr: Von Herrscherinnen und Hörigen, Hausfrauen und Hexen 800–1800*, ed. Bea Lundt (Böhlau, Köln, 1992), pp. 243–72, esp. p. 260. A autoacusação espontânea só parece ter ocorrido em um estágio posterior do processo, veja Heide Wunder, ‘*Er ist die Sonn’, Sie ist der Mond*’: *Frauen in der Frühen Neuzeit* (Beck, München, 1992) p. 198.

⁵⁴ Consulte também, Julian Goodare, ‘Women and the Witch-hunt in Scotland’, *Social History*, 23 (1998), pp. 288–308, esp. p. 299.

⁵⁵ Marijke Gijswijt-Hofstra, ‘Witchcraft in the Northern Netherlands’, em *Current Issues in Women’s History*, ed. Arina Angerman, (Routledge, London, 1989), pp. 75–92, cit. p. 90.

⁵⁶ Marijke Gijswijt-Hofstra, ‘Six Centuries of Witchcraft in the Netherlands: Themes, Outlines, and Interpretations’, em *Witchcraft in the Netherlands from the Fourteenth to the Twentieth Century*, ed. Marijke Gijswijt-Hofstra e Willem Frijhoff (Rotterdam University Press, Rijswijk, 1991), pp. 1–36, esp. pp. 33–34.

dentro de uma área que, nessa época, estava sob influência espanhola, e não holandesa, e é por isso que os pesquisadores holandeses tendem a desconsiderar quando consideram as questões da intensidade da perseguição⁵⁷. Mas, mesmo sem Roermond, os julgamentos de bruxas no norte da Holanda realmente se assemelham aos dos países continentais vizinhos, muito mais do que aqueles do Mar do Norte e do Atlântico. Na Holanda, as bruxas foram queimadas em vez de enforcadas, familiares estavam ausentes e os casos de possessão eram raros (e nem sempre atribuídos à bruxaria) - para nomear a mais impressionante diferença com os julgamentos ingleses. Além disso, a distribuição geográfica e temporal dos julgamentos constituiu uma transição contínua para o que aconteceu do outro lado das fronteiras com o sul da Holanda e terras alemãs⁵⁸. Os tribunais holandeses podem ter parado de processar bruxas antes da próxima onda de julgamentos ter atingido o bispado alemão nas décadas de 1620 e 1630, mas outras regiões alemãs como Bavária e Bremen também tiveram queda acentuada ou até mesmo finalizaram os processos uma geração antes⁵⁹. Os grandes julgamentos, com mais de centenas de vítimas, podem não ter ocorrido no norte da Holanda, mas, no século XVI, o conceito de sabá das bruxas, com o mecanismo de denúncias que o acompanhava, explicitado através da tortura, certamente esteve presente. As bruxas holandesas podem não ter voado para os seus sabás ou mesmo preferiram um pacto individual com Satanás, mas tampouco a imagem demonológica completa prevaleceu em todos os lugares na Alemanha⁶⁰. Os Países Baixos, pode-se concluir, fornecem a maior parte dos tipos de bruxas predominantes na Europa, não obstante as particularidades regionais.

Porque as bruxas aparecem mais em processos de bruxaria holandesa do que, por exemplo, em alguns julgamentos alemães, é apenas uma de muitas possíveis questões relacionadas ao gênero. Estas questões dizem respeito às relações de gênero entre acusadores e acusados, bem como aos domínios de enfeitiçar e desenfitejar. Além disso, elas não são restritas ao final dos séculos XV e XVI, quando as bruxas poderiam acabar na fogueira, mas se estenderam até os tempos atuais. A vantagem de trabalhar em uma

⁵⁷ Cf. Willem de Blécourt, 'Mangels Beweise: Über das Ende der Verfolgung von Zauberinnen im niederländischen und spanischen Geldern während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts', in *Das Ende der Hexenverfolgung*, ed. Sönke Lorenz and Dieter R. Bauer, (Steiner, Stuttgart, 1995), pp. 77–95.

⁵⁸ Willem de Blécourt and Hans de Waardt, 'Das Vordringen der Zaubereiverfolgungen in die Niederlande: Rhein, Maas und Schelde entlang', em *Ketzer, Zauberer, Hexen*, pp. 182–216.

⁵⁹ Alfred Soman, 'Decriminalizing Witchcraft: Does the French Experience Furnish a European Model?', em *Witch Beliefs and Witch-hunting in Central and Eastern Europe*, ed. Gábor Klaniczay and Éva Pócs (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992), pp. 379–400; Wolfgang Behringer, 'Witchcraft Studies in Austria, Germany and Switzerland', em *Witchcraft in Early-Modern Europe*, pp. 64–95, esp. pp. 75–7.

⁶⁰ Richard van Dülmen, 'Die Dienerin des Bösen: Zum Hexenbild in der frühen Neuzeit', *Zeitschrift für historische Forschung*, 18 (1991), pp. 385–98.

região com relativamente poucos julgamentos de bruxas, é que oferece mais oportunidade de olhar para o material relativo às manifestações de bruxaria em vez dos julgamentos e, assim, obter uma visão sobre o discurso da bruxaria em um nível das vilas que dificilmente foram influenciadas por teorias demonológicas. Isso também coloca as bruxas holandesas em foco.

Entre o punhado de homens que terminaram as suas vidas como bruxos na Holanda, existiu um criminoso que havia cometido muitos roubos, havia ameaçado as vilas com incêndio e havia rumores de que era um lobisomem. Ao seu pedido, ele foi submetido ao teste da água. Quando continuou flutuando (o que apenas indicava a sua culpa), isso aparentemente o convenceu a tal ponto que ele admitiu uma enxurrada de crimes fantásticos⁶¹. Este tipo específico de criminoso e bruxo também foi descoberto nas terras alemãs. A comparação com a Alemanha pode ajudar a explicar o pequeno número de homens envolvidos em julgamentos na bruxaria holandesa. Enquanto na Alemanha, os homens foram implicados por meio do mecanismo de denúncias em julgamentos em massa que haviam saído do controle⁶², há poucos julgamentos no norte da Holanda com uma estrutura semelhante e que foram invariavelmente verificados antes que eles pudessem revelar muitos suspeitos do sexo masculino.

A alegação de que a existência de bruxos do sexo masculino, seja qual for a quantidade, prejudica a imagem da bruxa como figura feminina realmente confunde o problema. Dentro de uma sociedade generificada, a ideia de uma bruxa sem gênero era inimaginável. Uma bruxa era tanto feminina como masculino, e o estereótipo da bruxaria masculina, por contraste, fortaleceu em vez de ter enfraquecido o feminino. Para compreender isso completamente, temos que perceber que os homens podem ser classificados no estereótipo feminino e mulheres sob o masculino. A primeira possibilidade tem sido notada em pesquisas sobre bruxaria. Os homens eram frequentemente processados junto com suas esposas ou mães; eles foram, assim, varridos para a definição de uma feitiçaria feminina hereditária⁶³.

⁶¹Trata-se de um caso em Arnhem em 1595. Ver: Hans de Waardt and Willem de Blécourt, 'De regels van het recht: Aantekeningen over de rol van het Gelderse Hof bij de procesvoering inzake toverij, 1543–1620', *Bijdragen en mededelingen Gelre*, 80 (1989), pp. 24–51, esp. p. 36.

⁶²H. C. Erik Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562–1684: The Social and Intellectual Foundations* (Stanford University Press, Stanford 1972) p. 95, p. 179. Cf. Larner, *Enemies of God*, p. 92. Aparentemente, não havia estereótipo de bruxa masculina atual na Escócia.

⁶³Por exemplo, Larner, *Enemies of God*, p. 94; Sharpe, *Instruments of Darkness*, pp. 173, 188. Em Gelre, um certo homem chamado Vaes foi executado como lobisomem em 1609, depois que ele e sua mãe foram presos por bruxaria (a mulher morreu na prisão). Rijksarchief em Limburg, Archief Rekenkamer Roermond, nr. 646A, fol. 16–16v, 23v–24v.

A linha de abordagem que estou defendendo aqui é, primeiramente, a de separar analiticamente o estereótipo de gênero da feitiçaria da forma como os diferentes gêneros foram percebidos, apenas para reconectar os dois posteriormente. A meu ver, não há dúvida de que as pessoas envolvidas puderam distinguir homens de mulheres. Elas também, afirmo, reconheceram (dependendo da ocasião específica) o domínio tradicional do homem ou o estereótipo feminino (isto é, quando ambos estavam disponíveis no repertório cultural), e a sua aplicação aos homens e mulheres. Todo esse processo de rotulagem sugere, é claro, normas de gênero bastante estritas e certamente nenhuma variação de gêneros. Os domínios masculino e feminino eram razoavelmente separados, pelo menos no interior da Europa Moderna, o que também faz parecer que o gênero ainda foi levado em consideração quando a bruxaria foi atribuída a alguém, mesmo quando o estereótipo oposto da bruxa prevaleceu.

Um caso em questão na Holanda é o de Folkert Dirks, de Hoogland, na província de Utrecht, que foi executado na cidade de Utrecht em 1595. Ele era um homem que se casou com uma linhagem de mulheres bruxas⁶⁴. Isso por si só já explicaria suficientemente por que ele foi acusado. Os encantamentos que ele foi acusado de ter perpetrado, no entanto, estavam parcialmente situados no domínio masculino. Entre os que testemunharam contra ele, estava uma mulher que afirmou que quando ele a visitou no verão anterior, disse ao filho “que bom menino que é. Deus o abençoe”, um comentário geralmente atribuído a bruxas. Mas, depois que ele fez essa observação, a criança se afogou. Esta era uma maneira bastante peculiar de crianças morrerem quando enfeitiçadas, e só faz sentido quando percebemos que, para entrar na água, o menino teria escapado da supervisão do sexo feminino e entrou no domínio masculino. Folkert também era acusado de ter enfeitiçado cavalos, a quem então foi obrigado a benzer junto com todos os outros homens da vizinhança; as mulheres estavam ausentes aqui⁶⁵.

Se Folkert foi atraído para o discurso da bruxaria por causa de sua afiliação conjugal, a maneira como as pessoas consideravam suas ações em relação ao menino e aos cavalos ainda eram determinadas pela masculinidade, embora no sentido prejudicial

⁶⁴A linha feminina é descrita em Hans de Waardt, ‘At the Bottom a Family Affair: Feuds and Witchcraft in Nijkerk in 1550’, em *Witchcraft in the Netherlands*, pp. 132–48; cf. Barstow, *Witchcraze*, pp. 33–8.

⁶⁵Cf. Malcolm Gaskill, ‘The Devil in the Shape of a Man: Witchcraft, Conflict and Belief in Jacobean England’, *Historical Research*, 71 (1998), pp. 142–71. As acusações de feitiços contra William Godfrey de New Romney (Kent) podem ser interpretadas dentro dos parâmetros da reputação de Godfrey como ladrão de ovelhas. A maioria dos encantamentos atribuídos a homens que Gaskill descreve podem ser distinguidos das formas femininas e podem ser situados dentro do domínio masculino. Cf. also Malcolm Gaskill, ‘Witchcraft in Early Modern Kent: Stereotypes and the Background to Accusations’, em *Witchcraft in Early Modern Europe*, pp. 257–87, esp. pp. 272–8.

(que, no caso dele, provavelmente foi transmitido através da linha feminina). As más ações também podem ser classificadas sob a definição masculina de bruxaria, embora em muito menor grau do que quando as mulheres estavam envolvidas. Meio século antes, outro habitante do sexo masculino de Hoogland, com o nome de Lambert Pot, foi preso depois de ter benzido os animais que diziam ter enfeitiçado. Em sua defesa, ele declarou que a causa dos seus problemas era calúnia e escândalo dos vizinhos, que tinham ciúmes dele porque ele trabalhava tanto em seus campos, economizando seu dinheiro, e não bebia no bar. Lambert foi apenas interrogado (não foi torturado e acabou sendo libertado), o que revela uma imagem bastante clara do promissor estereótipo masculino da bruxaria. Este não era um quadro positivo. O estereótipo do bruxo significou o epítome do ganho e da conquista individual em um entorno que valorizava o comunal.

Ainda que sob a pressão de um sistema judicial desenfreado, que permitiu testes de água e denúncias, as imagens estereotipadas poderiam oscilar e as fronteiras de gênero se confundiam. Em 1593, houve rumores de que a filha de Lambert, Jannetje, era uma *melketoverster*, que podia agitar manteiga de uma fossa. Portanto, as insinuações se mantiveram restritas à esfera masculina da aquisição de lucros. Nenhuma alegação foi feita sobre o desaparecimento do leite em outro lugar, que era uma versão feminina de malefícios. Suas feitiçarias também estavam situadas fora de sua aldeia, no Mercado de Utrecht, onde ela estava em conflito com um comprador de milho. Somente no decurso dos processos de 1595, ela disse (entre outros filhos de Folkert Dirks, que foram submetidos a julgamento junto com seus pais) ter causado feitiços prejudiciais a mulheres e crianças. De um de seus filhos foi dito, por sua vez, que ele se gabava de ser capaz de tirar leite de um salgueiro⁶⁶.

Nas regiões orientais da República Holandesa, uma “inexplicável prosperidade” (como Heide Wunder a chamou)⁶⁷ era uma parte constitutiva da figura do bruxo. A bruxaria masculina prejudicial era extremamente rara. O rótulo de bruxaria benéfica foi vinculado às famílias definidas pela linhagem masculina, algumas vezes incluía as

⁶⁶ Sobre os julgamentos na província de Utrecht, veja Joke Spaans, ‘Toversters voor het gerecht: Enkele opmerkingen naar aanleiding van de Amersfoortse procesreeks 1590–1595’, em *Kwade mensen: Toverij in Nederland*, ed. Willem de Blécourt and Marijke Gijswijt-Hofstra (Meertens-Instituut, Amsterdam 1986), pp. 31–49; Janny Steenhuis, ‘“In een quaad geruchte van toverye”’: Toverij voor de Utrechtse rechtbanken, ca. 1530–1630’, em *Nederland betoverd: Toverij en hekserij van de veertiende tot in de twintigste eeuw*, ed. Marijke Gijswijt-Hofstra e Willem Frijhoff (De Bataafsche Leeuw, Amsterdam, 1987), pp. 40–56. Gostaria de agradecer a ambos os autores por compartilharem seu material original comigo.

⁶⁷ Heide Wunder, ‘Hexenprozesse im Herzogtum Preussen während des 16. Jahrhunderts’, em *Hexenprozesse: Deutsche und skandinavische Beiträge*, ed. Cristian Degen, Hartmut Lehmann and Dagmar Unverhau (Wachholtz, Neumünster, 1983), pp. 179–202, cit. p. 195; Eva Labouvie, *Zauberei und Hexenwerk: Ländlichen Hexenglaube in der frühen Neuzeit* (Fischer, Frankfurt am Main, 1991), p. 197.

mulheres. Contemporâneos parecem diferenciar entre essas mulheres e aquelas que se conformaram ao estereótipo da bruxa feminina; os primeiros foram descritos por nomes estranhos como *motte*, no caso de Jannetje Pot, e *hexe*, em Casos Drenthe do século XVII⁶⁸. A mulher designada bruxa pelos homens foi, portanto, duplamente designada como uma *outsider*, por deixar de seguir “o modelo de feminilidade virtuosa”⁶⁹. No ocidente da Holanda, na província, os bruxos não foram encontrados e as mulheres foram acusadas de, com seus poderes malignos, praticar rituais contra os negócios administrados pelos homens, como a pesca. Possivelmente o estereótipo masculino esteve restrito às áreas agrícolas mais interiores, parcialmente autossustentáveis, sendo também encontrado ao longo da fronteira⁷⁰. Mas uma divisão de gênero semelhante à do Leste pode ser notada entre aqueles poucos homens ou mulheres que fizeram o pacto com o Diabo (e que nunca foram chamados de bruxas ou feiticeiros, nem acusados de causar dano). Os homens o fizeram como parceiros iguais do Diabo e com ganho monetário esperado, enquanto as mulheres foram consideradas como tendo sido sexualmente submetidas por ele⁷¹.

Entre outros casos, o Diabo pode ser lido como um símbolo da supremacia masculina sobre as mulheres (a contra imagem de Deus também era a guardiã das normas, o eterno tolo e o indicador da quantidade de cristãos ortodoxos). Em vez de minar a feminilidade do estereótipo da bruxa (como Larner supôs), o Diabo a elevou ao nível da ideologia masculina. Localmente ele pode ter desempenhado seu papel. Mas, dificilmente essa figura era percebida no dia a dia do discurso sobre a bruxaria, seja na Holanda ou em outro lugar⁷². Apenas em pouquíssimos depoimentos envolvendo calúnias na Holanda, encontrei evidências de boatos derivados de um caráter demoníaco. Assim, em 1613, em Nederhemert (perto de Nijmegen), falava-se sobre a cópula com o Diabo e sobre gatos dançando no dique (a variante local do sabá; o gato era a metáfora das mulheres

⁶⁸Willem de Blécourt, ‘Werwölfe und Zauberer in den östlichen Niederlanden im 17. Jahrhundert: eine andere (männliche?) Art Zauberei?’, em *Hexenverfolgung: Frauenverfolgung? Fachtagung mit dem Arbeitskreis Interdisziplinäre Hexenforschung* (AKIH) Stuttgart-Hohenheim, 22.–24. Februar 1989 (AKIH, Stuttgart, 1995) pp. 73–6.

⁶⁹Karlsen, *The Devil*, p. 241.

⁷⁰Cf. Rainer Walz, *Hexenglauben und magische Kommunikation im Dorf der frühen Neuzeit: Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe* (Schöningh, Paderborn, 1993).

⁷¹Hans de Waardt, ‘Met bloed ondertekend’, *Sociologische Gids*, 36 (1989) pp. 236–7. Cf. Goodare, ‘Women’, 305; Luise Accati, ‘The Spirit of Fornication: Virtue of the Soul and Virtue of the Body in Friuli, 1600–1800’, em *Sex and Gender in Historical Perspective*, ed. Edward Muir and Guido Ruggiero (Johns Hopkins, Baltimore and London, 1990), pp. 110–40, esp. p. 136.

⁷²Cf. Susanna Burghartz, ‘The Equation of Women and Witches: A Case Study of Witchcraft Trials in Lucerne and Lausanne in the Fifteenth and Sixteenth Centuries’, em *The German Underworld. Deviants and Outcasts in German History*, ed. Richard J. Evans (Routledge, London and New York, 1988), pp. 57–74. Consulte Labouvie, *Zauberei und Hexenwerk*, pp. 194–5, sobre diferenças geracionais na recepção do imaginário demonológico.

sexualmente ativas). Como neste caso particular, os dois elementos foram relacionados por diferentes testemunhas, e claramente não era uma história coerente para eles. E porque o lugar era classificado como *seigneurie*, que quase certamente conduziu bruxas por processos anteriores⁷³, imagens demonológicas foram alteradas e adaptadas. O conceito de bruxa demoníaca totalmente desenvolvido, como ocasionalmente se manifestava durante as sessões de tortura na Holanda, não continha bruxas voadoras (e, dessa forma, efetivamente restringia o alcance geográfico de um julgamento). Mulheres confessaram ter ido a um “baile” nas proximidades de um prado local, por exemplo. Normalmente, as autoridades parecem ter feito isso em situações em que os senhores locais tentaram provar seus poderes judiciais em disputas sobre competência legal com os tribunais superiores regionais⁷⁴. A imagem centrípeta da bruxa frequentadora do sabá parece ter sido produzida em oposição às tendências centralizadoras, que na Holanda eram restritas ao nível regional. Em outras partes da Holanda, as mulheres apenas confessaram ter feito sexo com o Diabo, pré-requisito de qualquer bruxa criminosa. Mas, embora esta imagem de bruxa se conforme com sua aplicação política regional, a sua base inicial (na qual a superestrutura demonológica foi construída e com a qual ela poderia interagir ocasionalmente) foi fornecida localmente.

Na Holanda, a perspectiva potencial de as mulheres serem taxadas de bruxas é aparentemente resultado das técnicas de adivinhação com a peneira e a tesoura, ou do conselho de curandeiros para encontrar a primeira mulher a entrar na casa da vítima após certos rituais de identificação que tinham sido executados. Uma vez que apenas uma bruxa poderia desfazer o seu próprio feitiço, a reação da sua vítima a essa bênção foi considerada determinante. Este foi o estereótipo existente. Sabia-se como uma bruxa se comportaria (e se não, sempre havia um vizinho anunciando ou um especialista ao redor para fornecer as informações necessárias), mas ao mesmo tempo, a bruxa era sempre a outra mulher. Com a certeza de sua própria e boa reputação, as mulheres holandesas do final do século XVI, portanto, aceitaram o risco de benzer pessoas enfeitiçadas. Se fosse o pior, elas poderiam sempre se purificar perante o tribunal tendo seus amigos e parentes

⁷³Os registros de *seigneuries* são bastante escassos; não há evidência direta no caso de Nederhemert. Veja, para a onda de julgamentos em meados do século XVI em Nijmegen e as próximas *seigneuries*, De Waardt and De Blécourt, ‘De regels van het recht’, pp. 29–32.

⁷⁴A evidência holandesa é resumida em Willem de Blécourt, ‘Typen van toverij’, in *Cultuur en maatschappij in Nederland 1500–1850: Een historisch antropologisch perspectief*, ed. Peter te Boekhorst, Peter Burke and Willem Frijhoff (Boom, Amsterdam/Meppel, 1992), pp. 319–63. Cf. Heide Wunder, ‘Hexenprozesse und Gemeinde’, em *Hexenverfolgung und Regionalgeschichte*, pp. 61–70, esp. p. 68.

entregando uma declaração de boa conduta⁷⁵. O patriarcado protegeu as mulheres que seguiram as normas. A construção da figura bruxa foi um processo social e os laços que uma mulher possuía dentro da sua comunidade determinaram se uma acusação acidental poderia persistir. Se era pobre, velha ou viúva, as mulheres figuravam com destaque entre as bruxas processadas, não apenas por serem mulheres pós-menopáusicas, que foram provavelmente bruxas, mas, também, porque tiveram menos acesso aos mecanismos de defesa presentes na lei comum.

Um exemplo de bênção feminina comunitária é encontrado no testemunho de Grietgen, esposa de Jan Henricxz, perante os magistrados de Amersfoort, em 1593. Ela declarou ter entrado na casa de Gerrit Have, onde encontrou outras mulheres ali presentes. Então a esposa de Gerrit disse para eles: “você, mulheres, estou doente e gostaria que me benzesse”. Em seguida, a esposa de Wulpher Jans (Willempje) disse: “eu serei a primeira, se eu soubesse como fazer”. Grietgen respondeu-lhe: “eu a encorajarei”. Após essa fala, Willempje realizou a bênção, e ela continuou falando e rindo, para a qual a esposa de Gerrit disse: “agora a bênção dela não vai me ajudar”. Grietgen então chamou Willempje e disse a ela para benzer novamente a paciente e ir embora da casa em silêncio para evitar suposições erradas. Quaisquer mínimas violações do ritual poderiam levantar suspeitas. Um ano e meio depois, Maria Christiaens estava entre os vizinhos pronunciando um benzimento sobre a doente IJtgen Wouters. Maria acabou cumprimentando a mulher ao sair, fazendo com que todo o ritual tivesse que ser feito novamente⁷⁶. O erro não intencional de Maria e Willempje sugere outro erro social (ou seja, bruxaria), produzido ao nível da comunidade. Desta forma, o ritual confirmava que a bruxa havia ultrapassado os limites normativos e, no processo, o seu comportamento anterior foi reinterpretado.

A questão “a caça às bruxas foi uma caça às mulheres?” não pode, de acordo com Uschi Bender-Wittmann, ser transformada em estratégias de pesquisa, na medida em que invoca simplificações injustificáveis sobre processos históricos complexos⁷⁷. Além disso, o foco nos julgamentos de bruxas em si está cheio de armadilhas. Embora os processos ofereçam um forte ponto histórico, eles podem capturar a imaginação do historiador e alimentar uma percepção vergonhosa, distorcendo a imagem local da bruxa, por exemplo, ao introduzir o Diabo no discurso da bruxaria e substituindo a magia pela violência.

⁷⁵ Cf. De Blécourt, ‘Mangels Beweise’, p. 81

⁷⁶ Consulte a anotação 64.

⁷⁷ Bender-Wittmann, ‘Frauen und Hexen’, p. 24.

De um ponto de vista cotidiano, os julgamentos criminais produziram as bruxas⁷⁸. Isso aconteceu quando a maioria dos homens trabalhadores era deixada de lado, quando as mulheres socialmente vulneráveis eram o alvo e, especialmente quando torturadores excessivamente zelosos estavam ativos, as denúncias eram admitidas e a gama de suspeitos usuais havia se esgotado (os quais, entre outros, aumentaram a quantidade de homens envolvidos). Claro que a opinião local poderia se adaptar às visões demonológicas (como demonologia incorporou conceitos de algumas localidades) e seria descuidado cancelar tais mudanças como resultado de influências “elitistas”. Mas, por mais fortes ou fracas que fossem as influências e interações mútuas, as bruxas ainda eram construídas principalmente a nível local. Ou, devemos pelo menos diferenciar entre bruxas produzidas localmente e aqueles infelizes que apenas exigiam a etiqueta por meio de procedimentos judiciais que permitiam denúncias como indicação suficiente de adoração ao diabo.

Uma diferenciação adicional deve envolver os tipos específicos de feitiços e considerar os diferentes processos de produção de alimentos que foram afetados. Isso deve dizer respeito às diferentes vítimas: homens, mulheres, crianças ou animais que foram considerados enfeitiçados. Nós também devemos fazer uma distinção entre indivíduos e comunidades envoltas em calamidades e prestar atenção aos domínios de gênero das pessoas enfeitiçadas ou dos objetos pertencentes⁷⁹. Isso pode ser necessário para contar as “vítimas” dos julgamentos de bruxas, então, pelo menos, isso deve ser precedido por uma categorização qualitativa.

No início da sociedade europeia moderna, a opção da bruxaria como uma explicação convincente do infortúnio estava geralmente disponível; isso foi enraizado na perspectiva das pessoas pela linguagem aprendida quando crianças. Provisoriamente, essa sociedade pode ser caracterizada como dependente de valores comunais e da assistência à vizinhança, mas também uma sociedade que reconhece famílias individuais e linhagem de gênero. A religião ajudou a justificar o discurso da feitiçaria e mantê-lo operativo. No entanto, foram as organizações sociais e as ideias das comunidades que forneceram as

⁷⁸ Da mesma forma, o envolvimento da Igreja na bruxaria resultou em bruxas pervertidas. Nos olhos dos clientes, os curandeiros que a Igreja demonizou, praticavam principalmente magia para fins louváveis; feitiços geralmente não eram atribuídos a eles. Veja Willem de Blécourt, ‘Witch Doctors, Soothsayers and Priests: On Cunning Folk in European Historiography and Tradition’, *Social History*, 19 (1994), pp. 285–303.

⁷⁹ A magia do amor, por exemplo, era praticada principalmente por mulheres. Veja e Heide Dienst, ‘Zur Rolle von Frauen in magischen Vorstellungen und Praktiken – nach ausgewählten mittelalterlichen Quellen’, em *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter: Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, ed. Werner Affeldt and Ursula Vorwerk (Jan Thorbecke, Sigmaringen, 1990) pp. 173–94.

condições necessárias. Por ter que criar filhos e gerenciar as famílias, as mulheres estavam mais atentas ao relacionamento interpessoal, comportamento e conflito de vizinhança e, portanto, mais envolvidas em acusações de bruxaria.⁸⁰ O conceito de espaço feminino como uma das principais configurações de acusações de bruxaria é certamente importante. Expressa o lugar da mulher nos processos de produção e reprodução.⁸¹

Conceitualizado desta forma, demonstra que nunca foi um espaço feminino autônomo (como sugerem Sharpe e Purkiss); sempre foi definido pela autoridade masculina. Além disso, o conceito tem pouco valor explicativo. Quando a bruxaria (prejudicial) era uma característica feminina e quando as mulheres estavam em grande parte confinadas aos seus lugares atribuídos, seria surpreendente não encontrar muitos casos de bruxaria ali ambientados. Poderia ser mais revelador ao considerar o espaço feminino não só em relação ao espaço masculino, mas também em relação aos (tipos de) agregação familiar, à comunidade, a linhagem e para (mudar) as fronteiras entre o público e o privado. Uma acusação de bruxaria, eu sugeriria, articulou a travessia dos limites designados por homens, em vez de terem sido restritas a um espaço feminino. “Quando alguém ultrapassava o limite, então elas ameaçavam de enfermidades”.⁸² Isso se aplica ao material, bem como ao sentido temporal e metafórico.

Se a imagem da bruxa é realmente construída, e por quem, depende de uma série de fatores que os historiadores estão apenas começando a definir. Certamente, precisamos de descrições e análises mais precisas da continuidade e descontinuidade das várias feitiçarias locais ou discursos regionais e da forma como elas foram inseridas nas relações sociais. Nós também precisamos saber mais sobre o desenvolvimento da caracterização das bruxas dentro de uma comunidade: como os seus comportamentos foram classificados como anormais, como isso as predispôs ao rótulo de “bruxa” e, uma vez aplicado, como esse rótulo atraiu mais interpretações sobre a sua anormalidade. Os depoimentos das testemunhas, os julgamentos por calúnia, bem como os julgamentos contra a cultura popular e contra pessoas que foram vítimas das “bruxas” são as fontes óbvias para este tipo de investigação.

Por enquanto, gostaria de destacar que a identificação desses procedimentos depende em grande parte do acaso. Isso pode ter sido em menor volume com os benzimentos comunitários (embora restritas a homens ou mulheres) do que com técnicas

⁸⁰ Wunder, *‘Er ist die Sonn’, Sie ist der Mond’*, p. 199.

⁸¹ Wunder, *‘Hexenprozesse im Herzogtum Preussen’*, p. 189; *‘Er ist die Sonn’, Sie ist der Mond’*, p. 199.

⁸² Ahrendt-Schulte, *‘Hexenprozesse als Gegenstand historischer Frauenforschung’*, p. 352.

que supostamente definiam a bruxa para sua vítima, mas as últimas foram mais populares. Por causa de sua natureza casual e contingente, é fato (mas não necessariamente formal) que a acusação de bruxaria era uma ameaça sempre à espreita que poderia atingir uma mulher a qualquer momento. Quando isso aconteceu, isso corrompeu sua posição como vizinha (todos dentro da casa geralmente estavam seguros dela) e mudou o seu papel como fornecedora de nutrição e vida.

A mera possibilidade de perder sua identidade de gênero a obrigou a cumprir normas comunais patriarcais de feminilidade, uma transgressão das quais tornou mais provável incitar uma acusação de bruxaria. Em termos econômicos e sociais, as mulheres que conduziram suas vidas de forma independente ou possuíam as suas próprias terras⁸³, foram mais vulneráveis, além das que se mudaram para novas comunidades⁸⁴ (embora em uma sociedade viril local, cada mulher deveria mudar de família após o casamento). Mas, a princípio, bastava cruzar uma fronteira no momento errado. Já que as mulheres foram reprimidas em suas ações de qualquer forma, a probabilidade de tornar-se uma bruxa esteve sempre presente.

Artigo traduzido em 01 de agosto de 2022. Aprovado em 01 de setembro de 2022.

⁸³ Karlsen, *The Devil*, passim; Ahrendt-Schulte, 'Hexenprozesse als Spiegel von Alltagskonflikten'. veja também, Ingrid Ahrendt-Schulte, *Zauberinnen in der Stadt Horn (1554–1603): Magische Kultur und Hexenverfolgung in der frühen Neuzeit* (Campus, Frankfurt and New York, 1997).

⁸⁴ Sabine Alfing, 'Die "Hexen" von Münster – Ein Blick auf die Biographien und die soziale Einbettung der Opfer', em *Van Hexen un Dävelslüden*, ed. Marielies Saatkamp and Dick Schlüter (Landeskundliches Institut Westmünsterland, Vreden, 1995), pp. 63–73; Burghartz, 'The Equation', p. 66.