

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Jean Lucas de Campos Silva**

**O “TRATADO DE HECHICERÍAS Y SORTILEGIOS” (1553) DE FREI  
ANDRÉS DE OLMOS**

Uma ressignificação da demonologia europeia para a conversão indígena na  
Nova Espanha

**Guarulhos – SP**

**2020**

**JEAN LUCAS DE CAMPOS SILVA**

**O “TRATADO DE HECHICERÍAS Y SORTILEGIOS” (1553) DE FREI  
ANDRÉS DE OLMOS**

Uma ressignificação da demonologia europeia para a conversão indígena na  
Nova Espanha

Dissertação de Mestrado apresentado ao programa de pós-graduação em História da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: José Carlos Vilardaga

**Guarulhos – SP**

**2020**

SILVA, Jean Lucas de Campos.

O “Tratado de hechicerías y sortilegios” (1553) de frei Andrés de Olmos. Uma resignificação da demonologia europeia para a conversão indígena na Nova Espanha. Jean Lucas de Campos Silva – Guarulhos, 2020. 124fls.

Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, 2020.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Vilaradaga.

Título em inglês: The “Tratado de Hechicerías y sortilégios” (1553) of Andrés de Olmos. A resignification of European demonology for indigenous conversion in New Spain.

1. Demonologia. 2. Andrés de Olmos. 3. Nova Espanha. 4. Idolatria. 5. Feitiçaria. I. Vilaradaga, José Carlos. II. O “Tratado de hechicerías y sortilegios” (1553) de frei Andrés de Olmos. Uma resignificação da demonologia europeia para a conversão indígena na Nova Espanha

**JEAN LUCAS DE CAMPOS SILVA****O “TRATADO DE HECHICERÍAS Y SORTILEGIOS” (1553) DE FREI ANDRÉS DE OLMOS**

Uma ressignificação da demonologia europeia para a conversão indígena na Nova Espanha

Dissertação de Mestrado apresentado ao programa de pós-graduação em História da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

**Aprovado em:** \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**Banca examinadora:**

**Prof. Dr.:** José Carlos Vilardaga – Orientador

**Instituição:** Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

**Assinatura:** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr.:** Fabiano Fernandes

**Instituição:** Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

**Assinatura:** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr.:** Marcos Antônio Lopes Veiga

**Instituição:** Universidade de São Paulo (USP)

**Assinatura:** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr.:** Anderson Roberti dos Reis - Suplente

**Instituição:** Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)

**Assinatura:** \_\_\_\_\_

A minha família Pedro, Divina e Emanoelli.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho, bem como todo o percurso do Mestrado, não seria mais que um ledor sonho se eu não contasse com o alicerce que me deu forças até aqui: minha família. Agradeço à Pedro Moura, Divina e Emanoelli que sempre me proporcionaram um lar acolhedor, e Neide, uma segunda mãe, que assim como a primeira, sempre achou estranho esse estudo do diabo com que lidei, mas que sempre me apoiou a seguir em frente.

Ademais, os amigos foram essenciais nesta estrada. Aqueles do tempo da graduação, os da minha cidade natal, e todos que de alguma forma compartilharam de bons momentos comigo, e de instantes em que eu precisei de força para prosseguir. Todo este processo contou, como imortalizou Joe Cocker na canção dos Beatles: "With a little help from my friends".

Ao meu orientador José Carlos Vilardaga, o Zeca, devo toda a paciência que teve comigo, com minhas mensagens carregadas de ansiedade, soube conduzir minhas preocupações com sua experiência de grande Professor que é. Foi um prazer trabalhar com este profissional que eu tenho enorme apreço pela sua competência ao me orientar e sua humanidade em compreender as dificuldades do percurso.

Por fim, agradeço a todos os Professores, sobretudo os de História que desde meu ingresso na escola tem me inspirado, não apenas na disciplina, mas na visão de mundo e na vontade de transformação. Compreendo hoje que só a luta muda a vida, e é no campo da educação que a mudança germina, como escreveu Paulo freire: "Educação não transforma o mundo. Educação muda pessoas. Pessoas transformam o mundo".

*[...] no podían ser edificadas buenas obras si primero no se destruya a las malas [...].*

Frei Andrés de Olmos, 1553.

*[...] nas fronteiras do cristianismo, em territórios de missão, o diabo sempre precede a Deus. A diabolização das religiões pré-missionárias vem antes da cristianização dos seus seguidores. Ou em outros termos: traduzir o diabo parece mais fácil que traduzir Deus.*

Oscar Calavia Sáez, 1999.

## RESUMO

A dissertação tem como foco o “Tratado de Hechicerías y sortilégios”, do frei Franciscano Andrés de Olmos, produzido na Nova Espanha, em 1553. Uma tradução adaptada de outro manual o: “Tratado de Hechicerías y supersticiones”, escrito pelo também franciscano, Martin de Castañega, na Espanha em 1529. Ambas as obras seguem uma tradição da escrita teológica que surgiu por volta do século XIII chamada de demonologia, com específicas singularidades vinculadas ao contexto em que cada tratado emergiu: Castañega escreveu seu tratado visando instruir e alertar o clero, e a população do País Basco e de Navarra, acerca dos perigos do diabo e sua relação com os feiticeiros e costumes supersticiosos. Olmos, por outro lado, adapta este texto e escreve para missionários e nativos da Nova Espanha em um contexto de combate à idolatria, sob argumento de que o diabo influencia em tais resistências e práticas indígenas. Portanto, na esteira da ocidentalização aborígine e de um debate sobre alteridade e demonização da religião dos povos taxados como “selvagens”, este trabalho pretende demonstrar como a mentalidade demonológica foi formulada na Europa e ressignificada para a conversão na América, sobretudo, no tratado de Olmos.

**Palavras-chave:** Demonologia. Andrés de Olmos. Nova Espanha. Idolatria. Feitiçaria.



## ABSTRACT

The dissertation focuses on the “Tratado de Hechicerías y sortilegios” by Franciscan friar Andrés de Olmos, produced in New Spain in 1553. A translation adapted from another handbook: “Tratado de Hechicerías y supersticiones” written by the Franciscan Martin de Castañega in Spain in 1529. Both works follow a tradition of theological writing that emerged around the thirteenth century called demonology, with specific singularities linked to the context in which each treatise emerged: Castañega wrote his treatise to instruct and alert the clergy and population of the Basque country and Navarre about the dangers of the devil and their relationship to wizards and superstitious customs. Olmos, on the other hand, adapts this text and writes for missionaries and natives of New Spain in a context of combating idolatry, arguing that the devil influences such resistances and indigenous practices. Therefore, in the wake of aboriginal Westernization and a debate about otherness and demonization of religion of peoples labeled as "savage", this paper aims to demonstrate how the demonological mindset was formulated in Europe and resignified for conversion in America, especially in the treatise on Olmos.

**Key-words:** Demonology; Andrés de Olmos; New-Spain; Idolatry; Witchcraft

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>1. OS CAMINHOS DO DIABO: A FORMULAÇÃO DA DEMONOLOGIA NA EUROPA</b> .....	<b>19</b>
1.1 Frei Andrés: tradução e ressignificação .....	19
1.2 O diabo e sua história .....	25
1.2.1 <i>Da incongruência à demonologia</i> .....	25
1.2.2 <i>Entre escolásticos e heréticos: baluartes da demonologia</i> .....	31
1.3 - <i>Hechicerías y supersticiones: a singularidade espanhola</i> .....	39
<b>2. UMA AMÉRICA INFESTADA POR DEMÔNIOS: FEITIÇARIA E IDOLATRIA</b> .....	<b>52</b>
2.1. Franciscanos e a captura da alma indígena no Novo Mundo .....	52
2.2. Demônios, idólatras e feiticeiros na Nova Espanha .....	60
2.2.1. <i>Demonizar para dominar</i> .....	60
2.2.2 <i>Frei Zumárraga contra a Idolatria indígena</i> .....	67
2.3 Alteridade: selvagens sob o signo diabólico.....	71
<b>1. O “TRATADO DE HECHICERÍAS Y SORTILEGIOS” (1553) DE FREI ANDRÉS DE OLMOS</b> .....	<b>80</b>
3.1. Prelúdio ao “Tratado de hechicerías y sortilégios” .....	80
3.2– Dualidade: <i>bonum versus malum</i> .....	84
3.3 Feitiçaria e bruxaria.....	96
3.3.1 <i>A ascensão de uma ameaça</i> .....	96
3.3.2 <i>A Feitiçaria em Olmos</i> .....	103
3.4 - O Diabo apresentado aos indígenas.....	107
<b>FONTES</b> .....	<b>116</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>116</b>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação analisa o *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*<sup>1</sup> do franciscano Frei Andrés de Olmos. Tal texto foi concluído em 1553, na Nova Espanha, e visava alertar e instruir os nativos dos perigos do diabo.<sup>2</sup> Uma espécie de apresentação da entidade maligna católica ao nativo, ignorante do repertório mental cristão. Tal texto é uma adaptação de outro manual, o *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones: y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio delas*, escrito pelo também franciscano, frei Martín de Castañega, impresso em Logroño, Espanha em 1529.

O tratado de Olmos recebeu pouca atenção dos historiadores até aqui. Os estudos especializados em seu manual são de Georges Baudot (1990), Fernandes Cervantes (1994) e Fabián Alejandro Campagne (2004). Por conter maior rigorosidade na tradução, organizando uma paleografia fac-similar de forma a demonstrar o texto em nahuatl ao leitor, e sequencialmente sua tradução para o espanhol, adotamos a tradução de Baudot para ser nossa fonte de análise neste laboro.

Para além da importância de refletir sobre a obra de um franciscano e sua experiência no Novo mundo, a relevância do estudo de seu tratado se exprime em ser uma tradução de um tratado espanhol. Isso demonstra o trânsito de um ideário produzido no contexto europeu para uma ressignificação no meio ameríndio, cujo foco é apresentar o diabo para estes nativos. Um diabo cuja configuração se moldou na lida inquisitorial com a feitiçaria e superstições no norte da Espanha, e que recebe adições para a atividade missionária de um franciscano na Nova Espanha.

Isso justifica nossa opção por fazer uma análise do tratado que não se limite a ele. As ideias contidas em seu interior são uma junção de

---

<sup>1</sup> O tratado original de Andrés de Olmos se encontra na Biblioteca Nacional de México sob a catalogação: Ms1488, vol. VIII.

<sup>2</sup> A saber, utilizaremos as denominações: “Lúcifer”, “maligno”, “Diabo”, “Satã”, ou “Demônio” ao longo deste trabalho sem almejar pontuar a cronologia etimológica com que cada uma foi aparecendo na esteira da História. Tratam-se simplesmente de variações narrativas que visam a melhor qualidade plástica na dinâmica do texto, evitando assim, repetições de um único termo.

particularidades mesoamericanas, as quais não devemos ignorar, com uma tradição há muito discutida pelos religiosos que antecederam Olmos, e que tem suas raízes no período medieval. Trata-se de uma tradição demonológica: um *corpus* teológico sistematizado que toma forma em tratados, manuais ou sermões que explicam e definem a agência diabólica no mundo, seus limites e seus poderes.

Destarte, o ideário franciscano na Nova Espanha, ou mais especificamente, o manual de Olmos, não é apenas fruto da singularidade na lida dos europeus com a cultura, hábitos e crenças dos povos nativos da América, mas também, em conjunto dele, uma ressignificação da demonologia do velho continente.

Portanto, o aspecto mais estruturante deste trabalho, qual seja, o de demonstrar a travessia de uma demonologia medieval para a América moderna, está no processo de demonização da crença do outro que antecede a ação evangelizadora. Primeiro, detecta-se que o diabo é o responsável pela ignorância nativa, fundamentando o segundo passo: a conversão destes nativos à fé cristã, num contexto de batalha dualística do bem contra o mal. Quer-se neste laboro demonstrar as especificidades deste choque cultural, sem nos desprendermos de um ideário que atravessa o tempo no que tange ao avanço católico em novas regiões: o diabo como importante instrumento de conquista, conversão e domínio.

Neste sentido, a necessidade em escrever sobre o diabo em terras ameríndias apenas faz sentido quando analisamos esta tradição anterior. Obviamente que o contexto de missão, catequese e conversão que colocavam missionários e nativos frente a frente naquela terra já nos dá boas pistas de tal ação, no entanto isso limitaria o olhar historiográfico anulando o ideário que atravessa o contexto de expansão da fé católica. Deste modo, dividiremos este trabalho em três partes, como as que seguem.

No primeiro capítulo, sob um viés de longa duração, analisaremos a história do diabo e da demonologia com o intuito de perceber as nuances de sua trajetória. Queremos compreender os motivos pelos quais este diabo imaginado na Alta Idade Média, que tinha pouca potência de ação, desprezível espaço nas

artes e não afeiçoado às práticas mágicas de feitiçaria, se transforma no catalisador dos males terrenos e tão arraigado na realidade, de forma a ser aterrorizador nos fins da Idade Média e, sobretudo, nos tratados de demonologia como de Olmos.

Para tanto, observaremos alguns contextos na esteira da história medieval, sobretudo dois, que podem ter sido impulsionadores na difusão de uma mentalidade sobre o diabo: a formulação de um pensamento persecutório no embate contra às heresias, e a sistematização de estudos teológicos sobre o tema a partir dos escolásticos, cujo nome viria a ser debatido mais tarde como demonologia.

O viés historiográfico que alinha estes dois fenómenos – perseguição e formulação intelectual – como grandes gatilhos do frenesi demonológico que adotamos, é o que formula Alain Boureau em seus estudos especializados sobre a escolástica e demonologia. Também é o que se segue nos escritos de Jeffrey Burton Russel, Robert Muchembled e Jacques Le Goff. O estudo do imaginário das mentalidades é compreendido por Muchembled como:

[...] uma espécie de maquinaria escondida sob a superfície das coisas, poderosamente ativa, porque cria sistemas de explicação e motiva igualmente tanto ações individuais quanto comportamento de grupos.<sup>3</sup>

Tal viés de análise – das mentalidades - foi germinado ainda no início do século XX com Johan Huizinga, e mais tarde, na primeira fase dos *Annales*, com Marc Bloch e Lucien Febvre, alcançou maior propriedade e profundidade apenas na terceira geração nos idos de 1960, sobretudo com Le Goff. Sustentada na ideia de que o estudo das representações, valores e cultura que formam o imaginário é inerente ao mundo concreto, existe uma forte crítica a essa linha de abordagem histórica, que descende de um panorama ainda maior, qual seja da pós-modernidade e à viragem cultural.

Para Cornelius Castoriadis, “[...] toda sociedade cria seu próprio mundo, definindo o que é real e o que não é. A sociedade, nesse sentido, é apenas um

---

<sup>3</sup> MUCHEMBLED, 2001, p.9.

sistema de interpretação do mundo, criado por ela mesma”.<sup>4</sup> Esse tipo de interpretação, feita por Castoriadis, gerou um debate sobre a relativização da verdade histórica. Eis aí onde jaz a maior crítica à pós-modernidade. Preocupamo-nos com tais exames a esta abordagem seguindo os escritos de Roger Chartier, ao inferir que:

[...] toda representação do mundo social é construída pelos interesses do grupo que a elaborou, sendo necessário observar as representações e discursos a partir da posição social de quem os utiliza [...], assim como existe luta econômica pela hegemonia da sociedade, também existe luta de representações, cada grupo tentando impor seus próprios valores aos outros.<sup>5</sup>

Deste modo, queremos inferir que o imaginário não é algo independente da realidade que o produziu. O mundo é preenchido por símbolos que fornecem sentido à existência dos grupos e fazem o intermédio do visível ao invisível, sobretudo nas sociedades que são fortemente marcadas pela presença religiosa em seu cotidiano, como na Idade Média. O *Symbolon*, do grego, designava duas partes, que antes separadas, haviam sido reunificadas, o que exprime para Ronaldo Amaral:

[...] sua forte relação com a visão analógica do mundo, reinante entre os medievais, que viam a realidade das coisas e dos seres, não neles mesmos, na sua existência fenomenológica, mas em sua correspondência com seu original transcendental, em que eles existiam de forma mais verdadeira, perfeita e absoluta.<sup>6</sup>

Portanto, compreender este campo do ideário que rege determinada sociedade faz-se de caráter fundamental para a análise de como esta mesma sociedade lida com o mundo material ao seu redor. Indivíduos que interpretam eventos a partir da subjetividade de sua natureza humana e do universo mental que construiu, mas que produzem ações objetivas, materiais. Deste modo, as perseguições heréticas ou a evangelização de nativos que serão precisamente tratados aqui se englobam no que escreveu Chartier: uma luta de representações, e de imposição de valores de um grupo sobre o outro.

---

<sup>4</sup> SILVA, K. V. e SILVA, M. H. Verbete: Imaginário. In: **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2006, p.216.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> AMARAL, Ronaldo. **Santos imaginários, santos reais. A literatura Hagiográfica como fonte História**. São Paulo: Intermeios, 2013, p.32.

Voltando à organização do trabalho, por fim, no último subcapítulo, após compreendermos a formulação deste *corpus* demonológico, partiremos para a região em que o tratado de Castañega foi produzido, no intuito de refletir o contexto de onde Olmos adaptaria seu manual, qual seja, a região espanhola de Navarra e País Basco.

De início, já queremos alertar o leitor a respeito de Frei Martin de Castañega. Não foram encontradas quaisquer informações mais profundas de sua trajetória de vida, demais obras, atividades como inquisidor em Vizcaya, etc. Nossas fontes bibliográficas que também já se desdobraram sobre o assunto também acusam tal lacuna em sua história, o que é uma infelicidade, mas nos motiva a seguir pesquisando.

Também devemos salientar que não foi nosso foco comparar o tratado de Castañega capítulo a capítulo com o de Olmos. O que pretendemos aqui é outra comparação: o de seu contexto de produção, a necessidade de sua escrita, sua encomenda, a temática dos seus textos, seu público-alvo com à experiência mesoamericana, buscando compreender os motivos pelos quais Olmos sentiu necessidade de adaptar tal demonologia.

No segundo capítulo, a atenção será realocada para a América espanhola, questionando principalmente sobre espaço que teve o diabo nestas terras, sobretudo na evangelização franciscana. Para tanto, primeiro será preciso compreender a afirmação da Igreja Católica após a conquista militar espanhola na Nova Espanha, e o período de missionação que se segue.

A presença da Igreja na América foi, sobretudo, para a conversão indígena como fiéis católicos e súditos da coroa espanhola, destarte, queremos pensar como esta população autóctone foi vista por esta lente europeia e como sucedeu a experiência entre estes mundos diferentes, com o destaque para suas percepções religiosas distintas. Neste tocante, tentaremos demonstrar como o diabo é inserido como bode expiatório dos desafios que os missionários têm com a resistência indígena, haja visto que o desconhecimento dos mesmos da crença cristã, e suas múltiplas religiosidades politeístas, são reconhecidas como enganos do demônio.

Em consonância a este tema, dois conceitos serão escolhidos para nortear nossa análise do diabo nestas terras: alteridade e idolatria. Sobre o primeiro aspecto, escreveremos sobre como “o outro” – indígena – é taxado como selvagem ou bárbaro, aquele que ainda não conhece a civilidade, fora do padrão ocidental que se encaixe no modelo do que se compreende como correto. Logo, em contraste com o europeu católico, o indígena e seu repertório mental, o panteão dos deuses de cada cultura aborígene recebe um estigma demonizador, pois aquilo que não se encontra em justaposição ao Deus católico, dentro do raciocínio da dualidade cristã, apenas pode ser inspiração diabólica.

É a partir desta discussão sobre alteridade, deste olhar para o “outro” diferente do “eu cristão” que nosso segundo conceito – idolatria – poderá ser compreendido. Se a questão da alteridade é um problema de cunho abstrato, que se desenvolve na mentalidade dos personagens envolvidos, é no conceito de idolatria que esta abstração ganha peso na materialidade nos eventos. A forma com que os indígenas expressam suas crenças, seja nos totens, objetos sagrados em geral, templos, rituais, são vistos dentro dos paradigmas que a Igreja católica irá compreender como idolatria. Motivo esse de perseguição aos nativos, sobretudo aos sacerdotes e curandeiros, taxados como feiticeiros ou bruxos.

É, portanto, neste conjunto que o diabo se mostrará presente na América, pois que o crime de idolatria não é senão um crime de adoração a tal entidade, segundo a lente católica. Em suma, para nos conduzir neste percurso onde alteridade, idolatria e demonologia se encontram na América colonial, partimos da linha de Laura de Mello e Souza, Anderson Roberti dos Reis e Serge Gruzinski, dialogando com demais historiadores.

Em último detalhe, como expoente na lida com a idolatria, escolhemos analisar num subcapítulo quem provavelmente foi mais rigoroso perseguidor de índios idólatras: Frei Juan de Zumárraga, o primeiro bispo do México e também Inquisidor na Nova Espanha. Para demonstrar a historicidade de suas ações e como elas se relacionaram com o “ingresso” do diabo nestas terras, discutiremos entre outros autores, com María Elvira Bueno Serrano e Saulo Goulart.



Por fim, após analisar o contexto do primeiro manual – o de Castañega – e ter compreendido a demonologia europeia e sua ressignificação na Nova Espanha, analisaremos nosso recorte: o *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* de Olmos. A ideia é refletir sobre como nossas discussões dos outros dois capítulos dialogam com este manual. Para tanto, separamos a fonte em três eixos de análise: 1- dualidade; 2 – feitiçaria e bruxaria; 3 - diabo.

A dualidade é pertinente ao pretexto da batalha do bem contra o mal, enraizado na consciência cristã. Se em algumas religiões politeístas a questão do mal está difusa em várias entidades e não canalizada em apenas uma figura, o monoteísmo cristão não poderia conceber que o único Deus que existe pudesse deter uma parcela de maldade. O diabo então, é necessário para expiação dos males do mundo.

A partir deste debate, traçaremos algumas noções sobre a culpabilidade do homem sobre o mal, a interferência do sobrenatural no cotidiano como explicação de fenômenos sem explicações, a agência do diabo, por Santo Agostinho e outros doutos da Patrística que se fazem presentes no manual de Olmos.

O pensamento dualístico é cerne e devemos refletir de sua larga influência na expansão da Igreja católica, pois que apesar das nuances e mudanças de seus atores, bodes expiatórios, desde os tempos de Agostinho – em que havia uma forte demonização do panteão romano - à Olmos, a Igreja Católica se proclamou como catalisadora do bem, representante de Deus numa batalha contra o mal, o diabo, encarnado na crença dos pagãos, povos que não professassem de sua crença.

Tal noção de dualidade será trabalhada aqui num diálogo entre este macro universo da dualidade católica (como supracitado) com o microuniverso esboçado no tratado de Olmos. O frei adapta de Castañega capítulos em que se sobressai o princípio da dualidade, como o: “De cómo ay sacramentos en la yglesia cathólica y en la diabólica execramentos”<sup>7</sup>. Deste modo, visamos analisar

---

<sup>7</sup> OLMOS, fray Andrés de. **Tratado De Hechicerías Y Sortilegios**. In: BAUDOT, Georges. “Tratado De Hechicerías Y Sortilegios”. México: UNAM, 1990, p.33.

esta lógica dual entre Deus e diabo; Salvação e danação; graça e pecado; anjos e demônios, etc.

O segundo eixo é o da feitiçaria e bruxaria. A Europa da passagem do século XV para o XVI, onde se encontravam Olmos e Castañega, vivia uma onda persecutória às bruxas. Como analisaremos no primeiro capítulo, a Espanha destoa deste frenesi, mas não escaparia das discussões sobre o tema. Partindo do ponto que Olmos escreveu seu manual contra a feitiçaria e superstições, devemos questionar quais foram os fenômenos por ele examinados, para que adaptasse de Castañega uma série de escritos relativos à feitiçaria basca e navarra. Sobretudo, visamos questionar qual correlação Olmos compreendeu haver entre a bruxa do norte espanhol, com o indígena idólatra e seus rituais nativos.

Novamente numa dinâmica de conflito entre macro e micro, para além das especificidades da feitiçaria em Olmos, queremos questionar quais noções atinentes ao universo da magia, os inquisidores da América trouxeram consigo da Europa? Por quais transformações a noção de feitiçaria teve de passar – pois não representava demasiada ameaça no primeiro milênio na Europa – para adquirir *status* de heresia e desencadear uma onda persecutória pelo velho continente? Para responder estas perguntas e formular os caminhos da feitiçaria rumo ao Novo Mundo, recorreremos a historiadores que muito se debruçaram sobre o tema, como os já citados Souza e Russel, Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, Jean Delumeau e Julio Caro Baroja, entre outros.

Fechando a análise, nosso terceiro eixo visa compreender, à luz do tratado, um dos protagonistas de nosso laboro: o diabo. Em todos os títulos de capítulos do tratado de Olmos surge “diablo”, “demônio” ou “diabólico”. Produziremos neste capítulo uma reflexão sobre um diabo reconfigurado na Nova Espanha, as novas roupagens que assumiu, por vezes em contraste, ou outras, em consonância com aquela da demonologia europeia.

Em suma, propõem-se formar uma metodologia que busca o conflito entre o macro e o micro, as continuidades do medieval, bem como suas rupturas; as mentalidades estruturais do pensamento cristão, com as especificidades da conjuntura de cada espaço e tempo na sua historicidade singular. Visamos

analisar a missão e combate à idolatria indígena, somada a uma cosmovisão demonológica que descende de pensamentos da Europa Medieval, e que se exprime ressignificada no manual de Andrés de Olmos.

## 1. OS CAMINHOS DO DIABO: A FORMULAÇÃO DA DEMONOLOGIA NA EUROPA

### 1.1 Frei Andrés: tradução e ressignificação

Frei Andrés de Olmos foi um franciscano, pregador, inquisidor e linguista, que chegou à Nova Espanha em 1528 a mando do Imperador Carlos V, então rei da Espanha. Antes disso, já tinha sido inquisidor de bruxas no norte espanhol (1527), na região de Vizcaya, enviado sob as ordens do mesmo rei, em ofício conjunto de Juan de Zumárraga<sup>8</sup> e Martin de Castañega:

No Novo Mundo, Olmos foi dos mais profundos conhecedores de algumas línguas nativas (mexicana, totonaca e huasteca), sendo inclusive responsável pela primeira gramática *nahuatl* sistematizada por um europeu, tendo produzido diversas obras em terras coloniais, tais quais a *Arte de la lengua mexicana* (1547), o *Tratado sobre los siete pecados mortales* (1551-52), um compêndio transcrito de vários textos dos *huehuehltlatolli*; o *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* (1553), entre outros.<sup>9</sup> Em suma, Georges Baudot divide a vida de Olmos em quatro fases:

[...] la época de España y de la delicada redada contra las brujas de Vizcaya; los once años pasados en tierra náhuatl en pos de una civilización vencida; los catorce años de permanencia en tierra totonaca para predicar la nueva fe, pero también para estudiar y meditar; los quince últimos años dedicados a evangelizar y a organizar la Huasteca, una de las regiones más difíciles de la Nueva España.<sup>10</sup>

Por fim, Olmos projetou-se a um novo caminho, com destino à Pánuco e Tampico, em 1554, onde ficaria até sua morte aos 85 anos, no ano de 1568.

O *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* foi uma “tradução adaptada” de outro texto, o *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías y vanos conjuros y abusiones: y otras cosas al caso tocantes y de la*

<sup>8</sup> Zumárraga foi o primeiro Bispo da Nova Espanha, sendo também quem tomou frente da Inquisição Episcopal na mesma região entre 1536 e 1543.

<sup>9</sup> Segundo Amos Segala, seria Olmos que estabelecería a primeira gramática (1547), sendo difundida e usada pelos outros missionários de sua ordem. SEGALA, Amos. **Literatura náhuatl: Fuentes, identidades, representaciones**. México: Editorial Grijalbo, 1990.

<sup>10</sup> BAUDOT, 1990, p.21.

*posibilidad y remedio delas*, escrito pelo já citado Franciscano Martin Castañega, editado em Logroño, Espanha, em 1529.<sup>11</sup>

O tratado de Castañega fora produzido a mando do Bispo de Calahorra, Alonso de Castela, visando alertar inquisidores, padres e leigos do norte espanhol (sobretudo em Navarra e país Basco) sobre os enganos que o diabo poderia promover. Haja vista a relativa influência da caça às bruxas dos países vizinhos, somado a forte persistência de resquícios supersticiosos desta região espanhola, o diabo foi visto como protagonista das perturbações de uma população e clero tão pouco instruídos da fé católica e muito arraigada em costumes pagãos. Deste modo, o tratado de Castañega, bem como os tribunais e foros instituídos visaram se valer de uma maior presença da religião católica e, logo, do controle da coroa espanhola nestas terras.

O próprio Olmos não esconde que optou por utilizar o tratado de seu conterrâneo para produzir o seu próprio, escolhendo cotejar o que fosse mais interessante e útil à sua experiência missionária com os feiticeiros em solo ameríndio:

[...] tomé el trabajo de sacar del dicho libro lo que pareció hazer más al caso para éstos [...] añadiendo en lengua mexicana algunas otras cosas o maneras que experiencia muestra diuersas aver o exercitar los hechizeros en esta nueva España.<sup>12</sup>

Essas adaptações são de modo geral atinentes às experiências missionárias de Olmos em solo americano: escritos sobre os nativos, discussão sobre a culpabilidade destes ou não de seus pecados (a rigor, a idolatria), “apresentação” do diabo aos índios, concomitantemente à incorporação desta figura maligna às figuras da cosmogonia aborígene.

Ambos os tratados – de Olmos e Castañega - fazem parte de uma tradição teológica escrita desde o século XIII chamada de demonologia. Apesar do termo “demonologia” ser reconhecido como verbete apenas no século XVIII, alguns historiadores, como mais recentemente Alain Boureau, discutem sobre o

---

<sup>11</sup> O Tratado de Castañega referenciado está inserido na obra de Fabián Alejandro Campagne. CASTAÑEGA, Martin de. **Tratado de las supersticiones y hechiccerías**. Edición con estudio preliminar y notas de Fabián Alejandro Campagne, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997.

<sup>12</sup> OLMOS, fray Andrés de. **Tratado De Hechicerías Y Sortilegios**. In: BAUDOT, Georges. “Tratado De Hechicerías Y Sortilegios”. México: UNAM, 1990. p.71.

crescimento da produção dos tratados que formalizam uma discussão sobre a entidade maligna de algum modo.<sup>13</sup> Além de Boureau, Robert Muchembled e Jeffrey Burton Russel destacam o papel da escolástica na fomentação dos debates acerca dos escritos demonológicos a partir do século XIII, tema crucial que daremos destaque no andamento deste trabalho.

Na América, o conhecimento da língua nativa foi, sem dúvida, ferramenta crucial para a evangelização e domínio das elites indígenas. Ideia percebida por Frei Olmos ao produzir uma gramática nahuatl em sua *Arte de la lengua Mexicana*.<sup>14</sup> Boa parte do que escreveu Gerónimo de Mendieta em sua *Historia eclesiástica indiana* foi obtida a partir do conhecimento desta obra de Olmos, o qual inclusive refere-o como um habilidoso estudioso das línguas totonaca, huasteca e mexicana.<sup>15</sup> Além disso, Mendieta também se ocupou de outra contribuição de Olmos: os registros dos *huehuehlatolli*, tradições orais mexicanas de instrução moral sobre normas de conduta e iniciação dos jovens às crenças nahuas. Miguel León-Portilla explica:

Los Huehuehlatolli, testimonios de la antigua palabra, se conocen también como pláticas de los ancianos. Su temática comprende, entre otras cosas, consejos de los padres a hijos e hijas; discursos de los señores y sabios; palabras de los sacerdotes em circunstancias particularmente importantes, desde ele nacimiento, ingreso a la escuela, iniciación en la guerra, matrimonio, y en, todos los momentos particularmente significativos a lo largo de la vida hasta el de la muerte.<sup>16</sup>

Comparado a outros cronistas de sua época, como o próprio Mendieta, Bernardino de Sahagún – outro compilador dos *huehuehlatolli* -, Bartolomeu de

---

<sup>13</sup> Segundo Bruno Galeano de Oliveira Gonçalves (USP) a “menção mais antiga de ‘demonologia’ [está] no ‘A dictionary of English language’, de Samuel Johnson, de 1755 [...]” que define o termo como uma espécie de discurso acerca da natureza do diabo. GONÇALVES, Bruno Galeano de Oliveira. **Uma ilha assombrada por demônios – A controvérsia entre John Webster e Joseph Glanvill e os desdobramentos filosóficos e religiosos da demonologia na Inglaterra da restauração (1660-1680)**. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2012.

<sup>14</sup> Atualmente, *Arte de la lengua mexicana*, se encontra em cinco exemplares em bibliotecas da Espanha, França e EUA. Foi editada pela primeira vez apenas em 1875 na França e sua edição mais recente é de 1993, produzida por Ascensión Hernández e Miguel León Portilla.

<sup>15</sup> Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, (1597) Colección Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997.

<sup>16</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Cantos y crónicas del México Antiguo**. MADRID: Dastin, 1986, p.236-237.

Las Casas, ou Toríbio de Motolinía, pode se dizer que Olmos recebeu pouca atenção dos estudos de América Colonial. Quando estudado, recupera-se de a historicidade de sua contribuição como primeiro gramático da língua nahuatl, mas pouca atenção se dá ao tratado contra feitiçaria, obra também pioneira, já que possivelmente seja a primeira demonologia a aportar na América. Georges Baudot, que produziu a tradução facsimilar que utilizamos neste trabalho foi o mais importante estudioso do frei.<sup>17</sup> Analisou suas obras do campo da gramática, bem como este manual demonológico voltado à feitiçaria na Nova Espanha, o qual nos ocuparemos aqui.

Muito foi discutido – inclusive ao longo do Concílio de Trento – sobre o uso das línguas aborígenes para a evangelização, seja nas pregações ou na escrita de obras. Ao traduzir o manual de Castañega do castelhano para o *nahuatl*, percebemos de qual lado Olmos está nesta discussão. A postura do frei era compartilhada por muitos franciscanos, mas entrava em conflito com uma outra parcela de religiosos, como o bispo de Santo Domingo, Ramirez de Fuenleal, que argumentava ser a língua indígena incapaz de representar a totalidade dos conceitos da fé cristã aos gentios.<sup>18</sup> Esta questão da tradução e o uso das línguas com que os religiosos se preocuparam de debater em tal época é de grande relevância no contexto de choque entre as culturas europeias e ameríndias.

Há de se compreender, que a ideia de tradução que temos hoje difere-se muito do período Moderno na Europa. Se hoje existe uma certa preocupação em manter a fidelidade entre uma língua e outra, tal noção demonstra certa relatividade naqueles tempos. Roger Chartier toma nota do que o *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) escreve sobre o verbo “transladar”: “Vale algunas veces interpretar alguna escritura de una lengua em outra; y tambien

---

<sup>17</sup> Georges Baudot, iniciou sua vida acadêmica na Universidade de Toulouse obtendo a licenciatura em letras Hispânicas em 1956 e seu Doutorado em 1975. Em toda sua carreira estudou a Mesoamérica e sua historicidade, com ênfase nos primeiros cronistas.

<sup>18</sup> SUÁREZ, Iraís Hernadez. **Fray Andrés de Olmos: su horizonte de enunciación.** Cuadernos de trabajos - Universidad Veracruzana, 2005, p.26.

vale copiar”.<sup>19</sup> Percebe-se uma atribuição subjetiva ao tradutor em um caso, e noutro, uma ação mais mecanizada. O autor continua sobre os tradutores:

A tradução, na verdade, sempre implica uma apropriação especial de textos. Há diversas razões para isso. Primeiro, há a personalidade do tradutor, para quem a tradução era muitas vezes uma entrada para a carreira nas letras. Para alguns, a tradução era simplesmente uma atividade profissional; para outros, era uma tarefa da qual foram encarregados, mas que podia tornar-se também um ato literário.<sup>20</sup>

Chartier também utiliza pensamento de Jean Chapelain sobre tradução e parafraseando-o no intuito de demonstrar que em tal período não vigorava uma única forma de traduzir, mas a liberdade subjetiva do tradutor em, a seu modo, definir o que excluir, adicionar, reinterpretar do texto original:

E o que digo a você sobre tradução não deve levá-lo a acreditar, porém, que ela me subordinou; pois embora eu seja a favor da fidelidade, que dá essência, e posso me gabar de ter a observado religiosamente de maneira como estou lhe dizendo, marchando no mais estrito rigor, apesar disso, reservando-me a necessária autoridade, eu transpus, reestabeleci, cortei, acrescentei, uni, separei, reforcei e enfraqueci o discurso, mudei as metáforas e as frases que não combinam com nosso francês e deixei de fora do trabalho termos forçados [...].<sup>21</sup>

Com a liberdade de não fazer uma simples tradução integral do texto original do tratado espanhol, mas escrevê-lo em *nahuatl*, adaptando e adicionando algumas ideias, Olmos deve ter compreendido que os valores de cada um dos dialetos integravam um universo de saberes próprios de cada cultura. No entanto, estas adaptações da tradução, trouxeram consigo desafios entre as línguas: como traduzir a palavra “inferno” ao idioma nahua se não existe a noção de um único lugar no além que condene os mortos por seus erros na terra? Ou ainda, como traduzir “Deus” ou “diabo”, se não existe na cultura nativa uma única entidade catalisadora do bem ou do mal, como pregavam os ocidentais? A historiadora María Elvira Bueno Serrano reflete:

La falta de palabras precisas para expresar en español el universo indígena dificulta su comprensión. Por ejemplo, desde la llegada de los españoles la palabra ‘tlatoani’ se tradujo como señor, y ‘hueytlatoani’ como rey. Evidentemente los conquistadores debían expresar en su idioma el significado de

---

<sup>19</sup> OROZCO, S. *Tesoro de la lengua castellana, o española, s.v “transladar”* (1611) Apud CHARTIER, Roger. **A mão do autor e a mente do editor**. 1. Ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.179.

<sup>20</sup> CHARTIER, 187-188.

<sup>21</sup> Idem, p.189.



dichas palabras, y como el conocimiento se va integrando por un proceso de analogías, equipararon el concepto 'tlatoani' a lo que era su estructura señorial castellana, aunque la estructura política y social prehispánica no tenía nada que ver con la europea. [...] Lo mismo sucede con la palabra "demonio". Los declarantes posiblemente usaban la palabra náhuatl téotl, cuyo significado es dios, deidad, pero fue traducida como demonio porque, para los españoles, las antiguas deidades indianas eran personificaciones del diablo.<sup>22</sup>

Mesmo para nosso trabalho, a palavra “traduzir” encontra seus limites ao se tratar da atividade que se propôs Olmos, bem como tantos outros “tradutores” europeus que se dispõem à essa tarefa. É neste sentido que no título deste laboro preferimos adotar a palavra “ressignificação”, não apenas para aludir às questões singulares com que a demonologia se desenvolve na América, mas também em outros temas ou conceitos europeus que foram reconfigurados para facilitar sua recepção na cultura nativa.

Nas palavras de François Hartog, “[...] entre o narrador e o destinatário existe, como condição para tornar possível a comunicação, um conjunto de saberes semântico, enciclopédico e simbólico que lhes é comum”.<sup>23</sup> Se traspusermos para a Mesoamérica o conceito de “desvio sistemático” que Hartog trabalha em seu *Espelho de Heródoto*, podemos perceber esse esforço ocidental em tentar procurar símbolos do universo ameríndio em comum, para facilitar a comunicação e, por conseguinte, seu domínio.<sup>24</sup> Questão essa que perpassa pelo debate da alteridade, que também nos ateremos mais tarde. Neste sentido, o máximo que os evangelizadores e cronistas puderam fazer - para se fazerem entender - foi tentar explicar suas noções de mundo comparando o mais próximo possível com o ideário aborígene.

Tanto sua gramática, quanto seu Tratado de feitiçaria, foram escritos para a leitura de missionários e escuta de nativos. A oratória, deste modo passa a ser

---

<sup>22</sup> SERRANO, María Elvira Bueno. **Indígenas em la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga**. México, Azcapotzalco, 2009, p.117.

<sup>23</sup> HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: UFMG, 1999, p.49.

<sup>24</sup> Hartog em sua obra, trabalha especificamente com a alteridade e a etnologia grega – sobretudo em Heródoto - frente aos povos vizinhos, e em nenhum momento cita a questão americana. No entanto, achamos que sua noção de alteridade nos serviu para refletir neste outro contexto, salvo de anacronismos factuais, de forma mais metodológica.

imprescindível dentro dos sermões e homilias, tentando alcançar o indígena em sua cosmogonia a fim de convertê-lo. Como escreve Suárez:

Estos textos que no fueron concebidos para tener al indio como lector sino como escucha, fueron escritos por Olmos para que el predicador los leyera en voz alta a sus feligreses indios; el lector a quien iban dirigidos era el fraile que necesitaba un discurso traducido y adaptado —en la lengua que los índios entendían— ya que constituyó en la perspectiva franciscana el recurso idóneo para convencer mejor a los indios a cambiar de vida.<sup>25</sup>

Se o motivo maior da evangelização era o de converter o indígena ao catolicismo, o objetivo específico do *Tratado de hechicerías y sortilegios*, enquanto discurso, era o de convencer o nativo da existência do diabo, para que a luta contra o mal da idolatria fizesse algum sentido para ele. Deste modo, Olmos adiciona narrações próximas ao universo de seu público alvo, como a aparição do diabo em Cuernavaca, ou de características deste aparelhando-o com animais sagrados como o jaguar, para dar uma consistência de verossimilhança e câmbio de símbolos em comum à narrativa. Doravante, o diabo que Olmos apresenta aos seus ouvintes e leitores se por um lado é resultado de um discurso ligado à demonização da cultura nahuatl, também é fruto de uma mentalidade anterior à chegada no Novo mundo.

## 1.2 O diabo e sua história

### 1.2.1 Da incongruência à demonologia

A construção de uma mentalidade sobre o diabo não se explica em si mesma. O debate teológico sobre sua formulação é essencial, e é nosso principal norteador, mas não podemos nos esquecer de que este processo esbarra em outras esferas. Existe um horizonte que acompanha tal saga: após um longo período de feudalismo marcado pela descentralização política, o desafio é o da unificação da autoridade religiosa e política no Ocidente.

Algumas questões que serão incluídas neste subcapítulo (umas brevemente, outras mais detalhadas), como: a catequização, os sermões, a

---

<sup>25</sup> SUÁREZ, 2005, p.55.

escolástica, as cruzadas, a Inquisição, ou a demonologia, fazem parte de um processo histórico, qual seja, o da tentativa de unificação do poder religioso e político visando torná-lo hegemônico a seus opositores. A história do diabo acompanha este processo, passando por igual unificação no que tange ao entendimento desta entidade – aqui a demonologia se ocupa -, refletindo como grande catalisador de tudo que poderia oferecer perigo a supracitada hegemonia católica.

O diabo, os demônios e o problema do mal existem na consciência cristã desde seu germe de descendência hebraica. Contudo, esse pensar diabólico não ultrapassava os limites da discussão doutra, isto é, não era necessariamente um problema ou preocupação para a sociedade, nem mesmo a arte lhe dava considerável espaço até o século XIII.<sup>26</sup> Não estamos inferindo que houve uma total ausência de figuras malignas na mentalidade medieval anterior a este século, mas, o contexto de uma Europa que ainda respirava crenças politeístas de múltiplas culturas, fazia com que um diabo coeso com o *cânon* cristão, com características definidoras de sua ação, ainda não estivesse sedimentado no imaginário das populações, majoritariamente iletrada.<sup>27</sup> Robert Muchembled esclarece:

Um primeiro milênio cristão não fora suficiente para erradicar crenças e práticas múltiplas, que serão chamadas de “populares”, no sentido mais amplo do termo: elas não são apanágio do povo, pois encontram-se muitas vezes partilhadas pelas elites dirigentes, inclusive por homens da Igreja. A linha divisória coloca-se mais entre a ínfima minoria que sabe ler o escrito religioso latim, para meditar sobre ele, e o resto da sociedade, que se estende por uma escala que vai da norma ortodoxa a práticas de sincretismo entre a mensagem bíblica e as antigas tradições de origem pré-cristã.<sup>28</sup>

O Diabo discutido entre os eruditos católicos não ocupava a mente das pessoas comuns na Alta Idade Média, e isso se devia ao próprio acesso ao conhecimento sobre esta entidade. A Teologia não era o campo mais íntimo dos

---

<sup>26</sup> BOUREAU, Alain. **Satã herético: o Nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330)**. Campinas: Unicamp, 2016, p.18.

<sup>27</sup> Alain Boureau, Historiador da escolástica defende que “a obsessão pelo diabo não constitui um traço essencial do cristianismo medieval, e sim que ela começou subitamente entre 1280 e 1330” (Ibidem).

<sup>28</sup> MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do diabo: séculos XII-XX**. São Paulo: Bom texto, 2001, p.23

cristãos comuns, justamente por estarmos falando de uma sociedade iletrada. A liturgia explanada oralmente nos sermões era a que alcançava maior público e, ainda assim, como escreve Russel “[...] uma variedade de liturgias existiu nos primórdios da Igreja, e a padronização só se tornou comum do século IX em diante.”<sup>29</sup>

O fundamento dos sermões era o de ilustrar aos ouvintes situações de provações de fé, de como manter-se no caminho correto, mais que isso, as consequências do extravio influenciadas pelo demônio: a danação eterna da alma. Os demônios tinham, então, essa função disciplinar e catequética que os padres católicos utilizaram como ferramenta de instrução de seus fiéis, sobretudo a partir do século XIII com a formação das ordens mendicantes, como veremos noutro momento. Como conclui Russel ao analisar os sermões de Gregório: “[...] qualquer pecado abre um poro na mente pelo qual espíritos maus podem entrar.”<sup>30</sup>

A partir do século IX, representações do diabo se difundiram com a popularidade “[...] dos sermões e histórias das vidas de santos nas quais os poderes do mal fizeram papéis conspícuos”.<sup>31</sup> O diabo passou a aparecer com mais frequência em cenas de exorcismos feitos por Jesus, na tentação de Adão e Eva e do próprio Cristo, e em demais representações artísticas das passagens bíblicas.

A fé católica ainda estava em expansão na Europa no limiar da virada do milênio. O tempo da conquista política de territórios pagãos, por parte dos católicos, não acompanhava o tempo da inscrição de seu repertório mental na consciência dos povos convertidos. O diabo católico, discutido pelos doutos e, sobretudo pela tradição agostiniana, ainda se mesclava com a difusa figura das entidades politeístas da cultura popular europeia.

Na esteira de cristianização dos povos europeus do século V ao XII, elementos da cultura pagã foram ressignificando o conceito do diabo cristão. Neste período, um diabo “folclórico” prevalecia sobre o teológico. A narrativa do

---

<sup>29</sup> RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer: o diabo na Idade Média**. São Paulo: Madras, 2003, p.117.

<sup>30</sup> Idem, p.149.

<sup>31</sup> Idem, p.123-124.

monge de Chapeaux, Raoul Glaber, esboça este contexto. Acordado de seu sono, o monge avista no pé de sua cama o demônio e caracteriza-o como um anão, cheio de cicatrizes, olhos negros, boca proeminente, barba de bode, orelhas peludas, costas corcundas.<sup>32</sup> O diabo não lhe faz mal, apenas o assusta. Estas características satíricas – diabo anão – e de impotência, parecem remeter muito mais à cultura popular do que aquela defendida pelos eruditos de um diabo senhor dos males e pavoroso.

Muchembled escreve que existiam até o século XII diferentes descrições sobre o diabo, variando de uma população para outra, e que revelavam as especificidades culturais de cada povoado e região. Celtas, germânicos, eslavos, escandinavos, etc., o cristianismo ainda iria produzir nos séculos posteriores à uniformização da concepção diabólica sobre os resquícios da mentalidade desses povos. Este diabo uniforme seria construído, não apenas da doutrina erudita, mas, somado a ela, de elementos dessas outras culturas. “A ‘folclorização’ do demônio lhe atribui, assim, por vezes, traços celtas, tomados de empréstimo a Cernunnos, deus da fertilidade, da caça e do outro mundo”.<sup>33</sup>

Um diabo difuso e folclórico era tão pouco ameaçador.<sup>34</sup> Os poderes diabólicos eram facilmente remediáveis com o sinal da cruz, esconjuros ou no apelo ao nome de algum santo, como a narrativa de São Martin de Tours, São Eleutério, São Gregório, entre outros.<sup>35</sup> Doutro lado, na mentalidade popular, os demônios se misturavam aos seres deformes ou anões (elfos e trolls, por exemplo) e não traziam o pavor, pois estes já estavam familiarizados ao seu cotidiano.

O imaginário popular do primeiro milênio era superlotado de seres encantados, e o diabo cristão era apenas mais um deles e que, muitas vezes, poderia carregar características cômicas. A forma animalesca e monstruosa viria

---

<sup>32</sup> MUCHEMBLED, 2001, p.22.

<sup>33</sup> Idem, p.24.

<sup>34</sup> Devemos ponderar que não existia uma crença paralela, ou religião devotada, ao deus Cernunnos que teria perdurado até o fim da Idade Média como uma seita anticristã, como quis a egiptóloga Margaret Murray em seu *The Witch-Cult in Western Europe*. O que houve foi a incorporação de elementos de uma divindade pagã à entidade católica produzida a partir do atrito entre as duas crenças, sobretudo na iniciativa dos dominantes de demonizar a cultura dos dominados.

<sup>35</sup> RUSSEL, 2003, p.148-149.

a ser mais utilizada apenas a partir do século XI, substituindo este diabo caricato do primeiro milênio. Enquanto para os eruditos, na Alta Idade Média, o diabo também foi representado como um anjo caído com asas emplumadas, no século XII, passa a ser asas de morcego, um salto para a monstruosidade que se transformara.<sup>36</sup> Ainda assim, “[...] Faltava, indubitavelmente, ao universo satânico coesão, ordem e poder”.<sup>37</sup> Além disso, faltavam canais de transmissão para difundi-lo. As ordens mendicantes, o conhecimento sistematizado nas universidades e as perseguições heréticas preencheriam estes canais mais tarde.

Até o século XII, a própria Igreja Católica não tinha como preocupação central punir as tradições da mentalidade popular. Estas eram tidas como um desvio da fé verdadeira e deveriam ser denunciadas e advertidas, mas não perseguidas sistematicamente. Tomemos o exemplo das práticas mágicas que até este século não eram associadas às práticas diabólicas. Robert Muchembled esclarece:

O silêncio, ou a relativa indiferença dos eruditos e dos Teólogos a respeito das tradições mágicas populares, até o século XII, faz crer que a Igreja Católica não se sentia, em absoluto, agredida pelas convicções supersticiosas do povo, e muito menos por uma eventual contra-religião satânica, que seria denunciada com furor três séculos depois.<sup>38</sup>

Os séculos XII e XIII são emblemáticos para a história da Igreja Católica na Europa. Superficialmente, podemos elencar algumas ações ocorridas nestes séculos apenas para melhor ilustrar o que se desenhava naquele tempo. No século XII ocorre o estabelecimento dos sete pecados capitais; dos sete dons do espírito santo; dos sete sacramentos; a chamada santa Inquisição é instituída (1184);<sup>39</sup> e, no século XIII: a instituição da confissão auricular anual (1215); formação das ordens mendicantes (franciscanos 1209, dominicanos 1216, mercedários 1218, agostinianos 1243); século de vida e obras de Tomás de

---

<sup>36</sup> Idem, p.125.

<sup>37</sup> MUCHEMBLE, 2001, p.29.

<sup>38</sup> Idem, p.21

<sup>39</sup> Anita Novinsky escreve que ainda que não haja um momento exato que marque o estabelecimento da Inquisição, podemos inferir como um marco relevante o Concílio de Verona (1184), quando houve a nomeação dos bispos para realizarem visitas às paróquias suspeitas de heresia. (1985, p.15).

Aquino (1225-1274) e a retomada de Aristóteles; o amadurecimento da escolástica nas primeiras Universidades, etc.

Especialmente o século XIII seria o divisor de águas para compreender a mudança na mentalidade medieval sobre o diabo e sua potência de ação. Teólogos e juristas produziram cada vez mais conhecimento acerca dos domínios maléficos dando-lhes um caráter mais ameaçador que outrora. Destarte, como nenhuma mudança na mentalidade se faz independentemente das mudanças do mundo concreto, a pergunta seria: o que determinou a entrada em cena de um diabo apavorante neste século?

A resposta para essa questão se dá de forma conjuntural, isto é, precisamos compreender o contexto do período, qual seja: a repressão às heresias medievais como forma de afirmação da autoridade cristã e defesa de sua hegemonia política e religiosa. Segundo Anita Novinsky, a ideia de heresia reside em uma “[...] ruptura com o dominante, ao mesmo tempo que é uma adesão à uma outra mensagem.”<sup>40</sup>

Apenas para introduzirmo-nos ao tema, façamos a seguinte reflexão: no fim da Idade Média, a bruxaria era vista pelos católicos e, sobretudo pelos inquisidores, como a pior das heresias por nela concernir o pacto com o diabo e, logo, a traição a Deus. Consequente, a caça às supracitadas bruxas apenas foi possível, após serem conciliados dois essenciais pilares: a doutrina e a perseguição.<sup>41</sup> A perseguição às bruxas ocorreria torrencialmente apenas a partir do século XV com o aparato do poder laico, mas, a doutrina a antecede e se encontra na formulação teológica, sobretudo escolástica das universidades, séculos antes.

Assim, para a compreensão de como o diabo ganhou espaço na mentalidade europeia medieval, nós temos um caminho a percorrer: desde a formulação das doutrinas teológicas sobre o diabo – a demonologia, de fato – em detrimento das ameaças heréticas, ao ápice da presença do demônio na terra e consequentemente a pior das heresias: as bruxas. Neste trajeto, é preciso

---

<sup>40</sup> NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. 3<sup>o</sup> ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.11.

<sup>41</sup> BOUREAU, 2016, p.12.

destacar três momentos cruciais: 1) a influência escolástica; 2) a repressão às heresias 3) a bula do Papa João XXII (1326/27).

### 1.2.2 *Entre escolásticos e heréticos: baluartes da demonologia*

A partir do final do século X, a Europa experimentou algumas transformações importantes: progressos técnicos como o arado com rodas e o uso mais recorrente de moinhos de água; um aumento populacional nos campos e um desenvolvimento de sua circulação; o impulsionamento do comércio e dos centros urbanos. É neste revitalizado meio urbano que interesses culturais e intelectuais ganhariam fôlego nos séculos posteriores, o intelectual da Idade Média germina com as cidades, segundo Jacques Le Goff.<sup>42</sup>

Na passagem do século XI para o XII, as escolas urbanas se sobrepuseram aos claustros monásticos. Deste modo, os centros do conhecimento começavam a se aproximar de um público maior, uma vez que *a priori* estavam isolados. Além disso, tem início um esforço de renovação ou, ainda, sistematização da teologia, na produção de sumas e manuais como fez Pedro Lombardo em seu *Quatro livros da sentença*, obra que vigorou como oficial até o século XVI no ensino teológico.<sup>43</sup>

Das escolas monásticas se desenvolveram as primeiras universidades, voltadas às chamadas artes liberais, isto é, a medicina, o direito e a teologia. O termo “teologia” aparece pela primeira vez exatamente neste século XII empregado por Abelardo (1079-1142). Jacques Le Goff explicita: “[...] a teologia se tornou uma ciência, segundo o critério da Idade Média na qual é ‘científico’ aquilo que ensina nas universidades.”<sup>44</sup> Enquanto Bolonha concentrava as disciplinas de direito e Salerno as médicas, era em Oxford e Paris que os principais conflitos da fé católica foram debatidos. Inácio e Luca escrevem que a universidade Medieval enquanto instituição:

---

<sup>42</sup> LE GOFF, Jacques. **Los intelectuales de la Edad Media**. Barcelona: Ed. Gedisa, 1996, p.9.

<sup>43</sup> INÁCIO, I, C; LUCA, T, R. **O pensamento Medieval**. São Paulo: Editora Ática, 3º ed. 1994, p.49.

<sup>44</sup> LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média. Conversas com Jean-Luc Pouthier**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p.91.



[...] era o baluarte da fé e da Igreja, o instrumento dos papas, reis, prelados e das ordens religiosas, que delas obtinham um novo estamento clerical formado por especialistas e oficiais academicamente treinados. Instruídos no cânone e nas leis civis, tais homens tornaram-se auxiliares valiosos para o ascendente poder da Igreja e das monarquias.<sup>45</sup>

O escolasticismo (séculos XI, XII e XIII) presente nas escolas e universidades conduziu à elevação do nível intelectual e criticidade de seus integrantes, tendo como princípio metodológico a razão dentro dos limites que a Teologia e Filosofia centrada em Deus permitiria. A escolástica de Tomás de Aquino (1225-1274), o mais influente dos escritores deste período, ajuda-nos a compreender esta elevação da intelectualidade racional ao topo das qualidades do homem cristão:

Quanto mais o homem faz uso do seu intelecto, mais aberto ele se torna, acessível a Deus e a si mesmo. [...] Em suas obras Aquino construiu um edifício onde fé e pensamento racional se harmonizavam. Ele sustentou que o mundo criado, que incluía a natureza, o homem, a sociedade e todos os objetos, era disponível para a investigação racional e devia mesmo ser investigado.<sup>46</sup>

Doutro lado, Jeffrey Burton Russel escreve que é exatamente esse novo apreço à razão que fez “avanços possíveis na diabolologia [...]”<sup>47</sup>, criando novos perigos e angústias no pensamento cristão. Dois dos pensadores deste período que talvez mais contribuíram para o avanço do diabolismo à luz da razão escolástica foram Santo Anselmo (1033-1109) e o já citado Aquino.<sup>48</sup>

Santo Anselmo, prior e abade de Bec na Normandia, foi um dos fundadores da escolástica. Escreveu, dentre muitas, uma obra dedicada sobre o mal: *A queda do Diabo* (1085-1090). Anselmo foi, segundo Russel “[...] o primeiro teólogo cristão a confrontar a natureza da maldade e outras perguntas com um processo racional logicamente sistemático”.<sup>49</sup> Atento à questão da maldade, inferiu em sua obra relações do diabo, Adão e livre-arbítrio, criando questões

---

<sup>45</sup> Idem, p.55.

<sup>46</sup> Idem, p.77.

<sup>47</sup> RUSSEL, 2003, p.154.

<sup>48</sup> Utilizaremos tanto o termo “Diabolologia” quanto “Demonologia” para aferirmos ao estudo teológico sobre o Diabo. O primeiro é mais utilizado por Jeffrey Burton Russel e o segundo por Robert Muchembled, Alain Boureau e Carlos Roberto Figueiredo Nogueira.

<sup>49</sup> Idem, p.156.

acerca da origem do mal propriamente dito. Russel analisa a sistemática de Anselmo e a explica:

A queda de Adão pode ser, pelo menos, indireta e parcialmente explicada pela tentação oferecida pela serpente, mas na queda de Satanás nenhuma maldade pré-existente obscurece a pergunta. Perguntando como Lúcifer caiu, nós indagamos como a maldade inicialmente entrou no Cosmos [...]. A escolha de livre-arbítrio poderia ter-se originado com Adão. Mas não pode ser usada para a serpente que estava no Éden e que o tenta. Qualquer mal era constituído no Cosmos e era então uma culpa direta de Deus, ou era o resultado de uma escolha voluntária anterior. E é aqui onde a tradição cristã introduziu o Diabo, como um dispositivo para explicar a existência do mal moral antes de Adão, sem fazer com que Deus seja o responsável. Isso porque Anselmo cuidou da origem do mal em um tratado, com o Diabo no lugar de Adão: o permitiu isolar a questão do por que e como o mal moral entrou no cosmos. Se o primeiro mal moral – o pecado de Lúcifer - foi causado por quaisquer condições preexistentes, então Deus continua responsável por isso. Agostinho, com a sua ênfase no poder divino e predestinação, nunca foi capaz de desatar este nó.<sup>50</sup>

A resposta de Anselmo é que Lúcifer negou a graça Divina por sua espontânea vontade. No entanto, ele assim fez não para ser igual a Deus, mas para conseguir suas realizações a partir de sua própria potência de agir independente de outro ser. Para Anselmo, Deus tinha concedido ao Diabo, tal como fez a todas suas criações, consciência própria e liberdade de escolha. Russel traduz o raciocínio de Anselmo:

O pecado voluntário de Lúcifer introduziu o mal moral no mundo. Desejando a expansão do mal, ele tentou Adão e Eva. [...] Pecado é a deserção consciente, voluntária do padrão de Deus no Cosmos. [...] Pecado Original é chamado assim, [...], porque ele existe na origem de cada pessoa, assim que ele ou ela adquirem uma alma racional. Como resultado do pecado original, Deus concedeu ao Diabo limitados poderes para tentar e castigar a humanidade, mas Lúcifer manteve estes poderes sob o comando de Deus e não tem nenhum direito (*jus*) sobre nós. Tudo que obtemos como resultado do pecado, nós devemos a Deus e não ao Diabo.<sup>51</sup>

Conforme os limes católicos foram se expandindo, os contatos com outras sociedades e culturas se tornaram frequentes. O esforço dos escolásticos em promover um refinamento teológico de sua fé sedimentada em argumentos

---

<sup>50</sup> Idem, p.156; 158.

<sup>51</sup> Idem, p.161; 162.

racionais – como Anselmo e Aquino –, tinha muita relação com a ameaça de outras crenças. Judeus, muçulmanos e hereges eram pertinentes preocupações à hegemonia católica na Europa. Segundo Russel, destes, os hereges pareciam os mais perigosos, pois eles não eram declaradamente contrários ao cristianismo como os muçulmanos, por exemplo, mas aceitavam seus dogmas, direcionando-os para outros caminhos, outro ponto de vista. Deturpavam a ordem coesa que a ortodoxia escolástica tanto buscava.<sup>52</sup>

O estabelecimento da Inquisição se insere neste contexto de ameaça herege a supremacia das doutrinas católicas. No Sul da França, duas heresias despertaram a atenção da Igreja: os albigenses e os cátaros. Ambas, “[...] constituíram-se numa espécie de Igreja contra a Igreja de Roma”.<sup>53</sup> Da mesma forma que os teólogos escolásticos se esforçavam para unificar a imagem do diabo para solidificar a fé cristã e, logo, sua instituição, é nesta ideia de unificação que jazia também a Inquisição Medieval: excluindo cruelmente aqueles que se opunham, ou ainda, abalavam a unidade católica com sua igreja paralela e logo, herética.<sup>54</sup>

Dentre as heresias, o dualismo cátaro durante o século XIII se destaca por seu impacto considerável no pensamento acerca do diabo, seguindo raízes gnósticas e conferindo a ele um poder destoante do que foi refletido pelos teólogos católicos. Segundo Alain Boureau, a posição destes dualistas era: “[...] é o diabo, demiurgo maléfico, que governa o mundo povoando-o de demônios”.<sup>55</sup> Inserir o diabo como governador deste mundo em lugar do Deus criador, não poderia ter boa recepção às concepções do alto clero, pois contrariava, neste ponto, a premissa de Anselmo de que o diabo apenas tem sua agência sob a permissão divina.

---

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> NOVINSKY, 1985, p.16.

<sup>54</sup> Contra os hereges foi criada a “Inquisição Delegada” pelo Papa Gregório IX designando eclesiásticos aos lugares “infectados” pela heresia. Em 1219, Domingos de Gusmão (criador da ordem dominicana) organizou a “Milícia de Jesus Cristo” para formar a vanguarda na batalha contra os apóstatas, sendo também os pioneiros na aplicação de técnicas de tortura neste contexto. Quanto ao caso particular da heresia albigense, esta seria exterminada em 1218 na cruzada promovida Papa Inocêncio III e seus sobreviventes dizimados na Inquisição em 1229. FRANCO JÚNIOR, Hilário. **As cruzadas**. 6º Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, p.65.

<sup>55</sup> BOUREAU, 2016, p.118.

Somado a isso, a Universidade de Paris, desde 1241, já havia condenado a ideia da criação do diabo como entidade maligna. Boureau analisa que o perigo que o dualismo apresentava neste caso era o de contrariar a lógica cristã e escolástica de que Deus criou tudo com essência benéfica.<sup>56</sup> Desta forma, contrariava também um dos paradigmas mais reverenciados da teologia cristã durante a Idade Média: o livre-arbítrio, formulado por Agostinho na patrística e reafirmado por Anselmo e Aquino na escolástica.

Novamente em contraponto ao dualismo cátaro, o próprio Aquino, em seu tratado, *De malo* (1272), concorda com a condenação feita pela universidade parisiense, assinalando categoricamente que a escolha pelo pecado foi ação voluntária do próprio diabo:

Alguns modernos tiveram a audácia de assegurar que o diabo foi mau desde o primeiro instante de sua criação, certamente não por sua natureza, mas pelo movimento do livre-arbítrio que o fez pecar. Mas esta posição foi condenada por todos os mestres que ensinavam, então, em Paris.<sup>57</sup>

Este tratado, *De malo*, foi, segundo Boureau o “[...] primeiro grande texto de demonologia escolástica”.<sup>58</sup> Tal diagnóstico do historiador se sustenta ao analisar os artigos do tratado de Aquino que compreendem esclarecimentos sobre o diabo, sua natureza, fisionomia, agência, capacidade ou limites de poder:

As questões da obra referida de Aquino são: “[...] artigo 1: ‘Os demônios tem um corpo ao qual estão naturalmente unidos?’; [...] artigo 2: ‘Os demônios são maus por natureza ou por vontade?’; Artigo 3: ‘O diabo, pecando, desejou ser igual a Deus?’; Artigo 4: ‘O Diabo pecou, ou poderia ter pecado no primeiro instante de sua criação?’ [...] artigo 5: ‘O livre-arbítrio, nos demônios pode voltar-se ao bem após o pecado?’; artigo 6: ‘O intelecto do diabo, após o pecado, é envolto em trevas de modo que ele possa sofrer erro ou ilusão?’; artigo 7: ‘Os demônios conhecem o futuro?’; artigo 8: ‘Os demônios conhecem os pensamentos em nossos corações?’; artigo 9: ‘Os demônios podem mudar os corpos por uma mutação de forma?’; artigo 10: Os demônios podem deslocar os corpos?’; [...] artigo 11: Os demônios podem modificar a parte cognitiva de nossa

---

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> AQUINO, Tomás. *De malo*, Questão XVI, *De demonibus*. Edição Leonina, t. 23. Roma, 1982, pp.279-334, apud BOUREAU, 2016, p.119.

<sup>58</sup> BOUREAU, 2016, p.117.

alma quanto ao seu poder sensitivo ou exterior?'; artigo 12: 'Os demônios podem modificar o intelecto do homem?'

São questões características de um tratado ou manual demonológico, que estariam presentes séculos depois, no *Malleus Maleficarum*<sup>59</sup> ou mesmo na obra central deste trabalho, o *Tratado de hechicerías y sortilegios*<sup>60</sup> Como demonstra Boureau acerca da demonologia “[...] Um dos sinais concretos da emergência de uma nova disciplina se encontra na redação de tratados específicos, que transmitem um saber ou uma experiência cumulativa”.<sup>61</sup> Outros tratados demonológicos que viriam a ser produzidos mais tarde foram: “La Demonomanía de las brujas (1580) escrito por Jean Bodin; “El Disquisitionum magicarum” (1599) do jesuíta Martín del Río; “El Discours execrable des sorciers del burguiñón” (1602) de Henri Boguet, entre outros.

Assim, apesar do demônio ter precedentes teológicos muito antes da escolástica, uma “ciência do demônio” chamada de “demonologia” só viria a ser produzida neste novo movimento intelectual.

[...] só podemos falar de demonologia quando uma disciplina autônoma se vincula não apenas ao modo de existência e de ação dos demônios, mas também, e sobretudo, às relações que eles estabelecem com os humanos e às técnicas de discernimento dos maus espíritos que permitem distinguir o possesso de um inspirado.<sup>62</sup>

Neste sentido, o momento crucial para o início da demonologia reside na associação do diabo aos heréticos e, mais precisamente, na associação da feitiçaria com a heresia, que resulta na bruxaria. Há um marco para isso: a bula do Papa João XXII: *Super illius specula*, promulgada entre 1326 e 1327.<sup>63</sup> A bula

<sup>59</sup> O *Malleus Maleficarum*, ou “Martelo das feiticeiras” foi escrito em 1487 pelos inquisidores dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger, talvez o manual mais popular de viés demonológico já escrito. Com intenção de combater as bruxas na região alemã, os autores pediram autorização do papa Inocêncio VIII para a criação de tal obra, tendo seu pedido aceito a partir da bula *Summis Desiderantis Affectibus*.

<sup>60</sup> BOUREAU, 2016, p.117.

<sup>61</sup> Idem, p.23.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Existe uma linha historiográfica que trata o início da Demonologia apenas a partir do século XV. Esta é a concepção de Agostinho Paravicini Bagliani e Pierrette Paravy, por exemplo, que se embasam nos escritos de João Fründ, sobre as bruxas de Valais (1410), no *Formicarius* do dominicano João Nider entre outras demonologias do século XV. (BOUREAU, 2016, p.24) Nesta dissertação, acreditamos haver maior consistência na linha de pensamento de Alain Boureau que defende que a demonologia alcançou

prometia excomungar os praticantes da magia e transparece concretamente aquilo que já vinha causando incômodo ao Papa: os necromantes (invocadores de demônios). Seis anos antes de sua promulgação, o papa já preocupado com estas ameaças, reuniu dez teólogos e canonistas para argumentarem sobre a possibilidade de “[...] qualificar a invocação dos demônios e a prática da magia como heresia”.<sup>64</sup>

Pouco mais de um século após a feitiçaria ter se tornado um crime de heresia a partir da Bula supracitada, tinha início o fenômeno da caça às bruxas que perduraria até meados de 1750, estendendo-se por boa parte da Europa e para além dela, investigando, torturando e condenando, em sua esmagadora maioria, mulheres. O processo poderia culminar na absolvição, prisão, banimento, ou execução da inquirida queimando-a na fogueira ou morte na forca. Os processos eram levados a cabo por tribunais eclesiásticos, mas em sua maioria – ao menos a partir de meados do século XVI – por tribunais seculares, dirigidos pelo Estado, principados, ducados, etc.<sup>65</sup>

Não existe apenas um único motivo que impulsionou esse holocausto, ou ainda, este feminicídio. Como Brian Levack aponta, a caça às bruxas tem uma questão multicausal que engloba o surgimento “[...] de novas ideias sobre bruxas e uma série de mudanças fundamentais no direito penal como precondições necessárias para a caça às bruxas, [...] mudanças religiosas, além das tensões sociais, como causas mais imediatas.”<sup>66</sup>

A caça às bruxas enquanto análise histórica, pode ser analisada em diferentes vieses, o jurídico, social, cultural, religioso, econômico, etc. Ainda que seja impossível dissociar o tema, e pesquisar apenas um destes, nos atemos aqui a como a mentalidade demonológica se espalhou neste contexto, se

---

sua potência na Modernidade graças as suas raízes teológicas e filosóficas medievais. Seguindo Boureau, acreditamos que o historiador deve perceber as continuidades do cristianismo Medieval na era Moderna, para além das rupturas que o marco da modernidade e suas luzes nos tentam a enxergar.

<sup>64</sup> Idem, p.17.

<sup>65</sup> LEVACK, P. **A Caça às bruxas na Europa Moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.1.

<sup>66</sup> Idem, p.3.

transformando, se ressignificando por onde os perseguidores de bruxas ou feiticeiras estivessem.<sup>67</sup>

A mentalidade demonológica é a essência da caça às bruxas. O motivo primeiro de tal afirmação consiste em que durante o processo inquisitorial, no qual a acusada se submetia às confissões – mediante tortura – era designado como crime de bruxaria não tão só após o inquisidor ouvir sobre a produção de feitiços e unguentos para o amor, por provocar a lascívia nos homens ao trair suas esposas, ou causar a morte de recém-nascidos, mas, a bruxaria residia na obtenção de tais poderes e inspiração para tais ações a partir do pacto com o diabo e na iniciação nos encontros nos sabás.

A crença nos sabás das bruxas foi compartilhada por muitos europeus e afirmadas pelas acusadas sob tortura. A ideia de uma seita satânica que conspirava contra a Igreja Católica, talvez tenha sido o principal motor de propulsão da histeria contra as bruxas. Bem como muçulmanos e judeus tinham sua própria igreja e por isso eram reprimidos, mais ainda deveriam ser sufragados os adeptos da igreja do diabo. Levack disserta sobre uma das crendices sobre o que ocorria nestes encontros sabáticos:

[...] tendo feito pacto com o Diabo, reuniam-se periodicamente com outras bruxas – às vezes às centenas ou aos milhares – para executar uma série de rituais blasfemos, obscenos e abomináveis. Nessas reuniões, o Diabo aparecia sob várias formas, junto com os demônios secundários. As bruxas frequentemente lhe sacrificariam crianças, fariam banquetes com os seus corpos e outros pratos intragáveis, dançariam despidas e teriam relações sexuais com o Diabo e as outras bruxas. Numa determinada hora, durante tais reuniões, uma paródia da cerimônia cristã da Eucaristia teria lugar [...].<sup>68</sup>

A relação Diabo e bruxaria se estendeu das celas de confissão e tortura, aos sermões dos padres, ao campo artístico - como nas xilogravuras de Hans Baldüing Grien - e aos manuais e tratados demonológicos, como o de Kramer e Sprenger – o *Malleus Maleficarum* – e de forma um tanto quanto singular,

---

<sup>67</sup> Ainda sobre as múltiplas possibilidades que a caça às bruxas proporciona à pesquisa, Silvia Federici ofereceu-nos há pouco tempo um grandioso estudo sobre a caça às bruxas e sua relação com o patriarcado, interligando o tema de forma inovadora com a relação da privatização das terras e a acumulação do capital primitivo no período mercantilista. “Calibã e a Bruxa” foi publicado no Brasil pela editora Elefante em 2017.

<sup>68</sup> LEVACK, 1988, p.26-27.

alcança os manuais dos espanhóis Castañega e Olmos, como veremos mais tarde. Em suma, esse diabo que influência e pactua com as bruxas descritas nos manuais demonológicos e insistido pelos inquisidores nas salas de tortura, foi fruto das discussões escolásticas dos demonólogos se esforçando em dar coerência à esta entidade multiforme e em constante transformação

Tentamos até aqui traçar os caminhos da formação de uma mentalidade demonológica dentro do campo intelectual que influencia, em graus distintos, os letrados, sobretudo nosso principal autor: Andrés de Olmos. Neste sentido, desenvolvendo uma análise que tenta dialogar entre o estrutural e o específico, trataremos agora de pensar como esta demonologia que abarca as discussões doutas, o universo da feitiçaria e caça às bruxas, penetra em solo espanhol.

### **1.3 - *Hechicerías y supersticiones: a singularidade espanhola***

Século XVI, pleno ápice da caça às bruxas na Europa, mas, não em toda a Espanha. Se na região germânica ou francesa a culpa pela degradação do mundo recaiu sobre as bruxas e seu pacto diabólico, isso não ocorre com a mesma proporcionalidade na região Ibérica. Seu contexto histórico produziu outros bodes expiatórios: os judeus e os muçulmanos. Segundo Novinsky:

Os reinos espanhóis passam no correr do século XV por graves crises políticas e econômicas. Guerras fratricidas, peste, miséria abatem-se sob o povo espanhol. Para fazê-lo aceitar passiva e resignadamente sua sorte e desviar as atenções das verdadeiras razões da crise, a minoria responsável pela direção da sociedade encontrou uma causa: os judeus.<sup>69</sup>

A Inquisição espanhola foi criada exatamente para suprimir este povo, ao passo que acompanhava um momento de unificação dos reinos espanhóis. Fernando e Isabel subiram ao trono em 1474, instituíram tribunais da Inquisição por toda Castela. Em 1483, autorizavam o estabelecimento em Aragão, Catalunha e Valência. Todos criados com o objetivo central de eliminar judeus e muçulmanos “à medida que se hasteava a bandeira de um só território, uma só lei, uma só religião”.<sup>70</sup> Em último detalhe, a Inquisição espanhola dos reis católicos diferenciava-se da Inquisição da Idade Média. Enquanto no período Medieval a Igreja esteve na vanguarda de suas ações, na Espanha o Papa Xisto

---

<sup>69</sup> Idem, p.27.

<sup>70</sup> Idem, p.22.



IV transferia a responsabilidade aos reis espanhóis para nomear os inquisidores a partir da Bula *Exigit sinceræ devotionis*.<sup>71</sup>

Se na maior parte do território espanhol as perseguições incidiram sobre judeus e muçulmanos, o mais próximo que a ameaça das bruxas alçou nesta região foi no Norte, na fronteira com os franceses, onde o imaginário sobre bruxas e sabás encontrou fertilidade nas zonas bascas, além de Navarra e os Pirineus catalães. No entanto, foi perceptível a apatia da alta cúpula religiosa de Navarra, e, sobretudo de Castela, frente a estes casos. Carlos Roberto Figueiredo Nogueira explica que no ano de 1527, em Navarra, o Licenciado Lombera, responsável pelos casos de bruxaria de Arraiz, assim escrevia: “[...] nos negócios de bruxos e bruxas houve alguma dilação [...] E nos pareceu que não deve ser tratado pelo Santo Ofício”.<sup>72</sup>

As particularidades da Espanha para com a bruxaria se revelam ainda mais no discurso do bispo de Pamplona, em 1611, ao responder para o Inquisidor geral sobre os casos de uma possível “epidemia de bruxaria” na jurisdição de Logroño:

Realmente senhor Ilmo. Tenho para mim por certo com todas as demais razões que existem e foram verificadas, que neste negócio não há tanto mal verdadeiro como se encarece... ainda que exista algo é ficção e ilusão (...) de gente ignorante que falaram destas matérias, e aprendidos os termos delas pelo que ouviram e da comunicação que tiveram do que como disse, aconteceu em França.<sup>73</sup>

Acrescenta-se à questão da singularidade o fato de que a população basca ainda era vista como *gentis*, pelo prelado de Castela. Este pensamento apenas reforçava a ideia de que aquela região necessitava de um esforço maior por parte do clero no que tange a instrução religiosa da fé e suas doutrinas: “[...] uma consciência de uma falta de evangelização adequada, e de que a única

---

<sup>71</sup> SERRANO, 2009, p.48.

<sup>72</sup> IDOATE, 1973, pp. 66-67 apud NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **O Nascimento da Bruxaria**. São Paulo, 1995, p.121.

<sup>73</sup> A. H. N. Madrid. *Inquisición*. Leg. 1679, exp. 2.1º, n. 31. Fl. 1r apud NOGUEIRA, 1995, p. 122.

maneira de lutar contra a superstição era buscar uma autêntica conversão cristã”.<sup>74</sup>

Portanto, para os inquisidores e doutos cristãos espanhóis, a ação do demônio sobre essas regiões não era o de presidir rituais como os importados da França, mas, o de influenciar na resistência de uma mentalidade supersticiosa daquele povo. A ausência de uma sistemática perseguição, numa escala francesa, tem muita relação com o caráter cético no modo em que os religiosos interpretavam o problema da bruxaria:

[...] desde 1526 la Inquisición venía enviando instrucciones para que los inquisidores fueran **más moderados y menos crédulos con todo lo relacionado con las brujas y sectas diabólicas**. Así, por ejemplo, en 1538 el Consejo de la Suprema Inquisición se dirigió al inquisidor de Calahorra Fernando de Valdeolivas para señalarle: “Estad advertido **de no creer todo lo que dice el Malleus Maleficarum**”.<sup>75</sup>

Apesar de certo ceticismo com que os Inquisidores e alto clero espanhol lidaram com a bruxaria, ela não foi simplesmente desacreditada. Vejamos como a onda persecutória atingiu esse grupo ainda que em menor grau.

A Inquisição de Zaragoza foi a primeira a executar uma bruxa na Espanha, em 1498, e foi uma mulher chamada Gracia del Valle. Depois, em todo o século XVI, este tribunal queimaria mais duas pessoas por bruxaria. Entre 1480 e 1530, seis casos aparecem no tribunal de Valência. No entanto, entre todas as regiões Ibéricas é Vizcaya e Navarra que chamam a atenção. Num único ano – 1507 – mais de 30 bruxas vizcaynas são processadas e 29 de Navarra são queimadas pelo tribunal de Logroño.<sup>76</sup>

No entanto, em 1521, Adriano de Utrecht, Inquisidor Geral do Santo Ofício, já mostrava preocupação quando recebeu notícias de bruxaria vindas de

<sup>74</sup> Idem, 1995, p.125.

<sup>75</sup> Grifos nossos – REGUERA, Iñaki. *La Inquisición española en el País Vasco: el tribunal de Calahorra, 1513-1570*. San Sebastián: Txertoa, 1984, p.251 apud DÍAZ, Iñaki Bazán. **El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?** eHumanista Volume 26 Volume 26, 2014. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5562696>. Acesso em 12 Jan. 2018.

<sup>76</sup> ALBEROLA, Eva Lara. **Hechicera y brujas en la literatura española de los siglos de oro**. Valencia : Publicacions de la Universitat de València, 2010, p.93.

Jaca e Ribagorza. O Inquisidor ordenava que os bruxos e bruxas confessassem seus pecados e que os inquisidores agissem com misericórdia, o que já exprime o contraste com a rigurosidade que as outras regiões europeias exerciam. Quatro anos depois, em 1525, Adriano recebia informes de que “[...] había muchos brujos y brujas en Navarra”.<sup>77</sup> A relação de Adriano com a bruxaria na Espanha tem seu fim quando este desiste de levar a cabo os casos navarros para o Conselho Supremo e os designa para a decisão de uma junta de teólogos que se encontrava em Granada.

Destarte, o ano de 1526 foi decisivo para o desenrolar das questões sobre bruxaria na Espanha. Foi neste ano que a junta de Granada referida por Adriano, formada por dez teólogos, discutiu sobre o possível surto de bruxaria nas redondezas de Navarra. A explicação encontrada pelos teólogos para o fenômeno, é que ela estava inculcada na ignorância do povo navarro e na falta de ação evangelizadora naquela região.

Em concomitância, as incursões de bruxaria de Navarra e País Basco também eram uma forma do poder da coroa espanhola fazer-se presente em tal região, que estava longe de mostrar total fidelidade à realeza de Castela.<sup>78</sup> Neste sentido, seja com a perseguição dos judeus e muçulmanos - que atraiu mais destaque em outras áreas -, seja no esforço evangelizador e de investigação das superstições e bruxarias no Norte, o objetivo central era o de sustentar a unificação do poder da coroa católica.

Jack Gibbs escreve que um dos dez teólogos, Arcilla, defendia que deveria ser feita uma seleção de bons pregadores franciscanos e dominicanos para o envio ao norte espanhol, reforçando que o problema da região era a pouca instrução de seu prelado: “[...] Para él [Arcilla] es evidente que muchos de los daños sufridos resultan de una falta de disciplina entre el clero”.<sup>79</sup>

Gibbs acrescenta que foram seis as principais questões discutidas em Granada acerca da bruxaria em Navarra, e em outras regiões do norte espanhol.

---

<sup>77</sup> GIBBS, Jack. **La inquisición y el problema de las brujas en 1526**. AIH. Actas II (1965). Disponível em: [https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/02/aih\\_02\\_1\\_029.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/02/aih_02_1_029.pdf) Acesso em 26 Dez. 2017, p.332.

<sup>78</sup> Idem, 1995, p. 128.

<sup>79</sup> Idem, 2017, p. 335.

Resumidamente, eis os pontos: 1) Se as bruxas atuavam apenas ilusoriamente ou se seus feitos eram reais; 2) Se a bruxa, após ter confessado seus atos, deveria ser mantida em cárcere inquisitorial ou levada ao tribunal para receber sua pena; 3) Como proceder no caso da bruxaria ilusória; 4) Se o crime de bruxaria deveria entrar na jurisdição da Inquisição sob o argumento de ser um atentado sobre a fé; 5) Se as confissões das bruxas eram válidas na sua individualidade ou se fazia necessário testemunho de terceiros; 6) Da eleição dos bons pregadores para o envio à Navarra.

Para Fabián Alejandro Campagne, estes religiosos da junta trabalhavam com variadas possibilidades: a da existência dos voos noturnos ao Sabá e o da mera ilusão sobre tal feito. O aragonês Pedro Ciruelo, ao escrever seu *Tratado de Reprobación de supersticiones y Hechicerías* (Salamanca, 1538) também admitia as duas possibilidades. Por fim, a conclusão da junta sobre a bruxaria em Navarra é dissertada por Gibbs:

[...] parece justo decir que todos los miembros están de acuerdo sobre la necesidad de castigar duramente cualquier caso probado de brujería, y que para condenar a una persona por ser brujo o bruja es necesario que haya renegado y que exista algún pacto entre tal persona y el Demonio. La investigación y el castigo de casos viene dentro de la jurisdicción eclesiástica, y la Congregación afirma la supremacía de los tribunales inquisitoriales en esta materia. Sólo cuando hay sospecha de otros delitos civiles, tales como el homicidio o el chantaje, puede ser relajado el preso. Cuando faltan pruebas fehacientes, el tribunal inquisitorial puede recurrir a otros castigos menos severos, sobre todo en casos de arrepentimiento, confesión espontánea, e ilusión. Tales castigos serían la abjuración pública de los errores cometidos, penitencias, asistencia a misas, confesiones, etcétera, pero sin confiscación de bienes.<sup>80</sup>

Navarra, bem como outras regiões (Vizcaya, La Rioja, Álava, Guipúzcoa e Burgos) estavam desde o século XII sob jurisdição da diocese episcopal de Calahorra e La Calzada.<sup>81</sup> Já o Tribunal Inquisitorial do distrito de Calahorra fora instalado apenas em 1491, e em 1499 mudava-se temporariamente para Durango, até 1502. Em 1507, o tribunal reapareceria em Durango até 1509,

---

<sup>80</sup> GIBBS, 1965, p. 336.

<sup>81</sup> DÍAZ, 2014, p.18.

quando se estabelece em terras riojanas de Calahorra. Apenas em 1570 que se estabelecerá fixamente em Logroño.

Enquanto perdurava o Tribunal de Calahorra, sua jurisdição cobria: La Rioja, o País Vasco, Navarra (a partir de 1521), Cantabria, o norte de Soria (zona norte) e o noroeste de Burgos. Além disso, devemos levar em conta a distinção entre os tribunais seculares e os da Inquisição no que tange ao tratamento com a bruxaria, como escreve Florêncio Idoate: “[...] los seculares juzgan las muertes y daños materiales en general, mientras que los inquisidores analizan lo estrictamente religioso.”<sup>82</sup>

No mínimo curioso é que já em 1466, o Rei Enrique IV de Castela ordenava a perseguição de casos de feitiçaria e bruxaria na província de Guipúzcoa entre os alcaides da irmandade. O que a provisão real do monarca assinalava era sobre a existência de indivíduos que se utilizavam de pactos demoníacos para realizar malefícios. Nas palavras de Díaz, “se estaban dando los primeros pasos para dar carta de naturaleza a la locura de la brujomanía o la creencia en la existencia de sectas satánicas que realizaban ceremonias y ritos nocturnos impíos, irreverentes y sacrílegos.”<sup>83</sup>

Além da provisão dada por Enrique IV à perseguição de bruxas e feiticeiras em Guipúzcoa, os reis católicos, em 1479, concediam poder aos alcaides de Vizcaya para perseguir feiticeiras. “Años más tarde, en 1526, con la promulgación del Fuero Nuevo de Vizcaya, la justicia ordinaria fue autorizada a actuar ex officio contra las hechiceras (título 8, ley 1).”<sup>84</sup> Contexto sob o qual Castañega ganha destaque, como dissertaremos mais adiante.

Existem alguns processos que nos demonstram a ideia de *maleficium* nesta região e neste período, como o de María San Juan de Garonda (1508). Esta mulher da vila vizcayna de Munguía era parteira e foi acusada por haver suspeitas de “[...] que había ligado dos personas, y que había dado [a] otras

---

<sup>82</sup>IDOATE, Florencio. **La brujeria en Navarra**. 1978. Disponível em: <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/10/56/06idoate.pdf>. Acesso em 05 Jan. 2018, p.63.

<sup>83</sup> Idem, 2014, p.21.

<sup>84</sup> Idem, p.29.

bebidas, yerbas y polvos para hacerse preñadas y para amores”.<sup>85</sup> María fora levada ao tribunal de Durango pelo Inquisidor Juan de Frías, no qual recebeu denúncias do fiscal do tribunal de participar de uma seita de adoradores de demônios e de pactuar com o diabo. As acusações feitas a esta parteira, sua associação com o demônio, os remédios de amor, fazem parte de uma mentalidade europeia íntima ao tema da demonologia e da bruxaria. Díaz escreve: “El fiscal había activado el imaginario de la histeria brujomaniaca que fue ganando terreno a lo largo del siglo XV hasta alcanzar carta de naturaleza en tratados como el *Malleus Maleficarum*.<sup>86</sup>

As parteiras foram uma das principais suspeitas nos casos de bruxaria na Europa pelo alto índice de mortalidade dos bebês (a culpa recaía sobre elas). Kramer e Sprenger dedicaram sua atenção a estas mulheres na Questão XI do *Malleus*: “Que as bruxas parteiras matam, de várias maneiras, o concepto ao nascer, ou provocam o aborto; ou se não fazem a oferenda de recém-nascidos aos demônios”.<sup>87</sup> No fim, María, a acusada, foi relaxada ao braço secular perdendo seus bens e, em 1508, executada.

Outro caso é o de Pedro Fernández de Villegas que, em 1515, descreve em sua tradução de *Infierno* de Dante, um processo de adoradores de demônios em Amboto, comarca de Duranguesado. Na obra, nomeia tais adoradores como *xorginas* (grafia basca para Bruxas). Segundo Díaz, as acusações inseridas por Villegas eram aquelas que competiam ao universo do *maleficium*, como as pragas em plantações e, além disso:

[...] adivinaciones y encantamientos, cabalgatas nocturnas, mudar de forma (raposa, gata, etc.) y participar en ceremonias de homenaje al demonio en conventículos satánicos, en los que se hacía presente bajo la figura de un “cabron” o un “mulo grande y feroso”.<sup>88</sup>

Os casos de María e Villegas, a provisão de Enrique IV em Guipúzcoa e, mais tarde, dos reis católicos, nos levam a refletir se os casos foram de certo modo isolados e as provisões foram ignoradas para se constatar a

---

<sup>85</sup> Idem, p.23.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> KRAMER; SPRENGER. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 25<sup>o</sup> edição, 2014, p.155.)

<sup>88</sup> DÍAZ, 2014, p.24.

desnecessidade de uma perseguição mais severa. A resposta remete-nos ao que Nogueira preconizava: o filtro singular espanhol concebeu as práticas mágicas diferentemente do modelo de bruxa que seus vizinhos europeus teorizaram em seus tratados e discursos persecutórios. Parece-nos que a preocupação do alto clero espanhol para com as regiões bascas e navarras estavam menos ligadas a este modelo europeu, e mais ao engano demoníaco da superstição.

Na Espanha, esse diabo tem relação direta com as tradições populares – superstições ou alegações de feitiçaria - graças à insistência em inserir esta entidade por parte do clero católico, pois que a sistematização demonológica não é proveniente do meio popular, ainda que, invariavelmente, venha a se misturar, ela é criada a partir de imposições, seja pelas descrições nos tratados, seja mediante processo inquisitorial e tortura, como escreve José Pedro Paiva:

A noção de que os poderes de curadores, feiticeiros e bruxas tinham raízes diabólicas não é de origem popular. Não se pode dizer que a este nível a intervenção diabólica fosse marca dominante das crenças existentes. Normalmente só depois de pressionados com insinuantes perguntas, por vez durante sessões de tortura, os réus da Inquisição confessavam pactos com o Diabo [...]. Nota-se ainda, em abono desta tese, que noutros contextos culturais onde as doutrinas do diabolismo propostas pelas elites não infestaram os processos judiciais, ou pelo menos não foram seu alvo central, e onde a realização de sessões de tortura não se aplicava, as narrativas populares não continham referência a ‘sabás’ e eram escassíssimas as alusões a pactos com o diabo.<sup>89</sup>

Neste sentido, no início do século XVI, no bispado de Calahorra, com a preocupação da resistência de crenças supersticiosas que remontavam a um passado de raiz pagã, as autoridades políticas e religiosas “[...] exigían buscar una solución más allá de la mera represión confiada al tribunal de la Inquisición”.<sup>90</sup> Foram casos de taxados de manifestação herética, feitiçaria e bruxarias ocorridas nos séculos XV e XVI que acentuaram a preocupação das autoridades:

[...] herejes de Durango durante el reinado de Juan II de Castilla; el surgimiento de la brujería a partir del reinado de Enrique IV de

<sup>89</sup> PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p.149.

<sup>90</sup> DÍAZ, 2014, p.19.

Castilla y su apogeo a comienzos del reinado de Juana I con el foco del Amboto; la persistente presencia de hechiceras/curandeiras/herbolarias a lo largo de toda la Baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna [...].<sup>91</sup>

O pensamento do alto clero espanhol com relação à resistência das superstições nas terras bascas e navarras era de que a ignorância, não apenas do povo comum, mas inserida também na precária instrução dos religiosos desta região, fazia com que o demônio ali se manifestasse com mais facilidade. Deste modo, os casos de bruxaria eram equivocadamente levados a cabo por inquisidores também pouco instruídos. Díaz resalta o problema da má formação e conduta dos padres desta região, especialmente de Vizcaya (terra onde Castañega possivelmente fora Inquisidor):

Precisamente este clero de la diócesis de Calahorra no se caracterizaba por una buena formación religiosa, ni hacía gala de un comportamiento moral acorde a su condición sacerdotal, en especial por lo que a las provincias vascas se refiere y de forma muy particular en el caso de Vizcaya. En efecto, era un clero, especialmente el rural, que participaba de los modos de vida, costumbres y mentalidad de sus feligreses: asistía a bailes, presenciaba festejos taurinos, bebía en las tabernas, participaba en reyertas y cohabitaba con mujeres. En este sentido, la figura del clero concubinario estaba muy extendida en la diócesis.<sup>92</sup>

Jean Delumeau fez um retrato acerca do problema da pouca instrução afligida pelo clero católico de determinadas regiões, destacando o absentismo e o concubinato de alguns párocos. Mesmo no século XV, havia dificuldades, por parte dos padres, em ler textos bíblicos, de não saberem compreendê-los e de repassá-los aos fiéis, minando quaisquer frutos que pudessem germinar na vida do cristão.

Na região de Flandres, Delumeau escreve, era perceptível a deficiência no catecismo, dogmas e sacramentos. Deste modo, o ponto de intersecção entre o problematizado pelo historiador e nossa análise da bruxaria no norte da Espanha é o fator da ignorância dos religiosos católicos de tal época, em pleno

---

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> DÍAZ, 2014, p.29.



século XVI, “[...] el occidental médio se hallaba cristianizado sólo superficialmente”.<sup>93</sup>

Dom Alonso de Castela, ao encomendar um tratado à Martín de Castañega – como veremos adiante - deixa explícita sua preocupação com a falta e instrução dos religiosos no norte da Espanha:

Y como en algunas partes deste nuestro obispado, permitiéndolo Dios Nuestro Señor, hayan padecido estos años pasados, tantos errores de supersticiones y hechicerías, y más, que algunos eclesiásticos y personas de merecimiento y letras han seido afrentados y penitenciados por la Santa Inquisición, por no estar bien introductos y dotrinados en la materia de las supersticiones y engaños diabólicos, por ser matéria exquisita.<sup>94</sup>

Essa gente ignorante aos olhos de Dom Alonso já teria causado grandes danos e equívocos com relação á bruxaria em 1525, punindo e executando acusados sem a instrução necessária para tal: “La impresionante escena de la quema de brujas en Burguete (en junio de 1525), tal vez más de una decena, es un episodio inédito prácticamente. Parece que el espectáculo se repite en otros puntos, incluido Pamplona”.<sup>95</sup>

Destarte, a solução para o problema da ignorância e inadimplência do clero - e do povo Navarro - em relação à fé católica e suas doutrinas -, não era pensado a partir da repressão, mas por meio da evangelização. Por isso, Carlos I, em 1527 “[...] solicitaba a los provinciales de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo que enviaran a Vizcaya predicadores [...]”.<sup>96</sup> Esses religiosos responsáveis pelo caso de Navarra deviam investigar cada caso acusado de bruxaria e, segundo as recomendações daquela junta de Granada, quando encontrassem, deviam mediar uma:

[...] construcción de una ermitã llamada Santa Cruz de los Angeles en el lugar donde se habían juntado los brujos y brujas, y allí se dirán misas de vez en cuando con una procesión" para que sea nuestro señor loado donde tanto a sido offendido" [...] Los culpables irán a misa todos los días de fiesta y también

<sup>93</sup> DELUMEAU, Jean. **La leyenda de la edad media cristiana**. In “El catolicismo de Lutero a Voltaire. Editora Labor”, Barcelona: 1973, p.198.

<sup>94</sup> CASTAÑEGA, Martín de. **Tratado de las supersticiones y hechiccerías**. Edición con estudio preliminar y notas de Fabián Alejandro Campagne, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997, p.12.

<sup>95</sup> IDOATE, 1978, p.12.

<sup>96</sup> DÍAZ, 2014, p.31.

durante la semana, y llevarán pequeñas cruces de palo para combatir las tentaciones diabólicas. Para ayudarles a bien vivir será necesario predicarles sermones sencillas en su lengua enseñándoles las cosas de la fe y reprobándoles sus errores pasados. Los inquisidores mandarán que no se junten estas personas secretamente, y que hagan la señal de la cruz muchas veces cada día y noche.<sup>97</sup>

Por fim, Dom Alonso opta por uma alternativa ainda mais elucidativa: a produção de um manual sobre a agência do diabo, seus enganos, ilusões e superstições diabólicas, escrito em castelhano e não em latim, para que sua leitura fosse ainda mais acessível àquele clero pouco instruído. Este manual, como é sabido, é o *Tratado de las supersticiones y hechiccerías*, escrito por frei Martin de Castañega, impresso em Logroño, em 1529, editado por Miguel de Eguía.

O tratado tem uma natureza didática, perpassa por questões como: “Cuáles Son Los Ministros De La Iglesia Diabólica”,<sup>98</sup> “De La Adoración Y Reverencia Que Hacen Al Demonio Sus Ministros”;<sup>99</sup> “Como Los Demonios Participan Con Sus Ministros Y Familiares”<sup>100</sup> ou “De Los Conjuradores E Conjuros Supersticiosos De Los Endemoniados”<sup>101</sup>. A clareza que reveste tais questões transparece ao público alvo do tratado: um clero que vivia sob enganação do demônio e, por isso, não zelava pela ortodoxia católica, prestando-se às superstições.

A singularidade espanhola estava associada à sua concepção sobre o universo mágico que destoa do restante da Europa. As características do *Sabbat*, tais quais: inversão de valores cristãos e de suas doutrinas ou as orgias noturnas na presença do diabo, não fazem parte da mentalidade ibérica no fim da Idade Média e início da modernidade. A bruxaria era tida como “[...] uma ilusão diabólica, mas onde não intervinha o diabo teológico [...]”<sup>102</sup>, estava muito mais ligada às superstições particulares da sua região.

---

<sup>97</sup> GIBBS, 1965, p.338.

<sup>98</sup> CASTAÑEGA, 1997, p.57.

<sup>99</sup> Idem, p.81.

<sup>100</sup> Idem, p.93.

<sup>101</sup> Idem, p.173.

<sup>102</sup> NOGUEIRA, 1995, p.124.

Portanto, se por um lado a histeria das bruxas não ganhou notório espaço na Espanha, não se pode dizer o mesmo do papel do diabo nesta região. Mesmo no século XVII, em que a discussão sobre a existência de bruxas na Espanha já havia sido superada - como Salazar Fríaz diagnosticara “[...] No hubo brujas ni embrujados hasta que se habló y se escribió de ello”.<sup>103</sup> – o diabo não é desacreditado, muito pelo contrário, sua potência de ação permanece causando horror, como por exemplo nas não poucas possessões demoníacas, como explica Marcos Antônio Lopes Veiga ao escrever: “Um dos casos mais conhecidos na Espanha foi o do convento de San Plácido (Monasterio de la Encarnación) ocorrido em 1628 em Madrid no qual teve lugar uma possessão coletiva de 26 internas.”<sup>104</sup>

Portanto, a Espanha pode não ter abrigado um pensamento anti-bruxas tão forte como seus vizinhos, mas a mentalidade demonológica foi consideravelmente consistente. No caso de Navarra e País Basco, o argumento era de que satã se fez presente, de maneira a influenciar na ignorância deste povo. Um pretexto que a Igreja e a coroa encontraram de se fazer presente em regiões distantes, que se seguiu à risca, e que gerou a necessidade de um manual que em seu conteúdo apresentava o demônio e seus riscos à um povo, cujo resquícios pagãos – em forma das ditas superstições e feitiçarias - ainda deveriam livrar-se.

Doutro lado, na América, Frei Andrés de Olmos compreendeu que exatamente este contexto assemelhava-se à sua missão na Nova Espanha e que a demonologia de Castañega, portanto, o auxiliaria na lida com os nativos. Aos olhos daqueles católicos, o diabo é o catalizador do problema do mal e da ignorância dos povos – seja na ignorância basca ou indígena. Satã precede a Deus neste processo, pois antes se detectava a influência demoníaca, para depois punir ou converter.

---

<sup>103</sup> MAURY, Alfred. **Persistência dos ritos pagãos**. In *Magia e Astrologia* (1860). São Paulo, 1972, p.66.

<sup>104</sup> VEIGA, Marcos Antônio Lopes Veiga. **Sob a capa negra. Necromancia e feitiçaria, curandeirismo e práticas mágicas de homens em Aragão (séculos XVI e XVII)**. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, 2011, p.141.

Ao analisar a demonologia espanhola e compará-la à americana, Laura de Melo e Souza infere: “a distância entre uma bruxa basca e um índio idólatra podia passar por muito pequena para um espanhol do século XVI”<sup>105</sup> A demonologia inserida em Castañega é carregada de uma missão evangelizadora, cujo público alvo são pessoas pouco instruídas da fé católica e imersas no que chamou de superstições. Por fim, esta mentalidade demonológica que exclui os sabás das bruxas, mas que inclui o tema da superstição e feitiçaria se lança ao Atlântico no fim do século XV e desembarca na América, tema de nosso segundo capítulo.

---

<sup>105</sup> MELLO E SOUZA, 2009, p.26.

## 2. UMA AMÉRICA INFESTADA POR DEMÔNIOS: FEITIÇARIA E IDOLATRIA

### 2.1. Franciscanos e a captura da alma indígena no Novo Mundo

No empreendimento conquistador americano, dois elementos foram fundamentais: a Igreja e a coroa. Elliott escreve que a Igreja católica assegurava “[...] a sanção moral que elevava uma expedição de pilhagem ao nível de cruzada, enquanto a aprovação do Estado era necessária para legitimar a aquisição de senhorio e de terra”<sup>106</sup>. Porquanto, o aval para a distribuição, povoamento ou ações missionárias das terras conquistadas era cedido pelo poder real. Os reis católicos de Castela, Fernando e Isabel (1474-1504), afirmaram esse poder implantando-o nas políticas da conquista americana, envolvidos anteriormente numa mentalidade que colocava sua monarquia em posição favorável para tal ação:

[...] O humanismo do Renascimento e uma religião revivescente com fortes nuances escatológicas forneciam ideias e símbolos que podiam ser explorados para projetar novas imagens da monarquia, como a de líder natural numa grande empresa coletiva – a missão divina de eliminar os últimos resquícios do domínio mouro e de purificar a Península de quaisquer elementos de contaminação, um prelúdio da difusão do evangelho aos recantos mais longínquos da terra.<sup>107</sup>

O Estado real enxergou inicialmente o índio das novas terras sob o modelo do direito romano, taxando-o como bárbaro e infiel, logo, passível de ser escravizado. Doutro lado, os teólogos argumentavam que não havia como o índio ser rejeitador da fé, pois que este era ignorante da mesma, não a conhecia e por isso seu *status* deveria ser o de pagão. Apenas em 1500, a rainha Isabel declarava os índios como livres, excluídos da escravidão. Como sabemos, este veredito foi contornado pelos colonizadores, promovendo a escravidão

---

<sup>106</sup> ELLIOTT, J. H., A conquista espanhola e a colonização da América. In: Bethell, Leslie (org.), **História da América Latina**. 1998. Vol. 1: América Latina Colonial, São Paulo/Brasília, Edusp/Fundação Alexandre Gusmão, p.143.

<sup>107</sup> Idem, p.144.

aborígene àqueles que resistissem ao avanço europeu, o que perdurou até 1542, quando a *encomienda* fora abolida.<sup>108</sup>

Quanto aos “conquistadores”, a partir de 1508 os colonos de Santo domingo espalharam-se por novas regiões, colonizando Porto Rico (1508) e Jamaica (1509). Diego Velázquez aventurou-se encontrando a maior ilha das localidades, Cuba. Havana seria o porto central das idas e vindas dos viajantes substituindo Santo Domingo. Neste bojo de contínua procura de novas terras e ouro, em 1519, enquanto Pedrarias Dávila encontrava a terra que batizara de Panamá, Hernán Cortés, no mesmo ano, aportava no México.

Destarte, no curto espaço de tempo entre 1519 e 1540, ocorreu o processo de conquista espanhola sobre os indígenas em diversas áreas da América e o estabelecimento de sua hegemonia, como Cortéz sobre os Astecas de Montezuma (1521), Pizarro aos Incas (1533), entre outras, como Quito (1534) e Bogotá (1536). Conquistar significava, nos moldes espanhóis, muito além de colonizar: “[...] assaltar, saquear e seguir adiante. A conquista no primeiro sentido dava primazia à ocupação e exploração de terras.”<sup>109</sup>

Apesar de nosso foco não ser a conquista material da América, isto é, de seu território, da criação de instituições políticas fundadas, mas da consciência indígena, esta análise exprime também a materialidade conflitiva do universo político da ocidentalização da América, não se resignando apenas à uma história do imaginário. Assim como Gruzinski escreve sobre o estudo das idolatrias, não devemos, portanto, limitar a uma questão “[...] das mentalidades, dos sistemas intelectuais e das estruturas simbólicas, mas considerar igualmente as práticas, as expressões materiais e afetivas que lhe são intrínsecas.”<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> REIS, Anderson Roberti dos. **Da idolatria indígena à conversão cristã no México do século XVI**. Uma análise da obra de frei Toríbio Motolinía. Dissertação de Mestrado em História Cultural. UNICAMP, p.47.

<sup>109</sup> ELLIOTT, 1998, p.138.

<sup>110</sup> GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização do México espanhol. Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.224.

A atuação católica que culminou na quase completa desintegração das culturas nativas, já se mostrava infiltrada nos assuntos das navegações e dos povos conquistados desde meio século anterior à chegada na América:

Nas bulas *Romanus Pontifex*, do Papa Nicolau V (1455), e *Cum dudum affligebant*, de Calisto III (1456), por exemplo, o papado centralizou seu interesse nos problemas humanos e religiosos das populações conquistadas, enquanto ao mesmo tempo conferia legitimidade às conquistas. No caso das Índias espanholas, as bulas *Inter caetera* (1493) e *Eximiae devotionis* (1493 e 1501), de Alexandre VI, *Universalis ecclesiae* (1508), de Julio II, e *Exponi nobis* (1523), de Adriano VI, outorgadas à coroa de Castela, definiam o arcabouço básico do trabalho de evangelização católica na América.<sup>111</sup>

Tanto na Espanha, quanto na América espanhola, a Igreja se organizava em bispados. Dioceses iam se firmando de acordo com as conquistas militares e seu interesse para cada região em particular. Além de se constituírem de um centro autônomo onde ocorriam as principais decisões de ordem administrativa, eram também responsáveis pela obra missionária, legislação dos sínodos diocesanos e pelos seminários. Por fim, ainda tinham a função de executar ordens advindas da administração superior, no que tange às colônias conquistadas: o Conselho das Índias.

Quanto ao plano mais restrito e local, as paróquias eram a base da organização da Igreja. Adaptou-se ao modelo missionário da América com os integrantes das ordens religiosas e suas unidades (*doctrinas*).

As doutrinas desempenhavam as tarefas de civilização e proselitismo dos nativos, inclusive o ensino das doutrinas do cristianismo a adultos e crianças colocando restrições a certos sacramentos, ficando atentos a certas práticas idólatras e reprimindo-as, organizando as vidas sociais dos *convertidos* e assim por diante. As paróquias assumiram a tarefa pastoral de transplantar e proteger a verdadeira Fé na comunidade espanhola.<sup>112</sup>

O clero católico no contexto ultramarino organizava-se de forma geral entre os seculares e regulares. Os cuidados com a administração das paróquias e dioceses sob a égide dos bispos eram responsabilidades do clero secular. No entanto, desde o século XIII, com a criação das ordens

---

<sup>111</sup> ELLIOTT, 1998, p.522.

<sup>112</sup> Idem, p.529.

mendicantes, uma nova ala cristã se imbuía de levar a palavra de Deus para além dos claustros medievais e, no contexto moderno, levar a evangelização aos novos povos que desconheciam a cristandade com uma aspiração missionária. Em 1522, o papado conferia às ordens regulares, “autoridade ilimitada (*omnimoda*) para conduzir o trabalho pioneiro de conversão e de administração paroquial”.<sup>113</sup>

Os religiosos das ordens mendicantes foram vistos pelos monarcas como mais adequados às missões na América, já que estavariam mais próximos à uma prática pastoral de congregação que os demais religiosos. A escolha dos monarcas pelas ordens mendicantes pode ter sido ocasionada pela consciência de que estes detinham uma mentalidade de “missão aventureira” de pregação do evangelho, e não tinham ambições econômicas devido ao voto de pobreza.

114

O envio destes missionários era, sobretudo, uma decisão da coroa. O recrutamento que determinava se o padre poderia partir para a América era feito a partir da decisão do comissário-geral, ou vigário-geral da ordem, ou procurador para as Índias. No caso franciscano e agostiniano, este comissário funcionava como o intermediário entre a sede da ordem na Cúria de Roma e as colônias americanas, além de ser também a “ponte” entre a ordem na América e a Coroa castelhana. Após este processo aceito, o padre partia para Sevilha, Cádiz, Puerto de Santa Maria, Jerez de la Frontera, ou San Lúcar de Barrameda para aguardar a aprovação vinda da *Casa de La Contratación* e assim concluir sua partida ao Novo Mundo.

Terminada a conquista política de Cortés (1519-1521), a conquista espiritual – que também tem seu aspecto político – se iniciava. Em 1522, o Papa Adriano VII promulgava a bula *Exponni novis* ou *Omnimoda* que segundo Serrano:

La Bula autorizaba a los frailes para realizar las actividades que considerasen pertinentes en la conversión de los infieles, para mantener la fe católica y la obediencia a la Iglesia Romana, y

---

<sup>113</sup> BOXER, C. R. **A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770**. 1989. Lisboa, Edições, p.85.

<sup>114</sup> ELLIOTT, 1998, p.529.



para ejecutar todas las acciones episcopales que les pareciera convenientes, siempre y cuando no hubiere obispos en un diámetro de dos días de camino para llegar al lugar donde residiera uno.<sup>115</sup>

Os franciscanos foram a primeira ordem a chegar ao México (1524), os chamados “Doze” liderados por Martín de Valência.<sup>116</sup> Estes homens estavam imbuídos de aprender rapidamente a língua nativa e do dever catequético especialmente voltado para as crianças, para que estes, por sua vez, ensinassem aos adultos. Apesar de a catequese ter sido um aparato forte dos franciscanos na lida com as crianças indígenas, os adultos tiveram uma educação católica apenas superficial, ou nem isso.<sup>117</sup>

O método mais comum de ensinar orações era o de procurar palavras que tivessem a sonoridade parecida à língua nativa. Outro método de catequese foi pelas figuras: cenas religiosas eram pintadas em lenços (além de quadros e afrescos) e utilizados nos sermões e catequese. Como Karnal escreve: “o mundo indígena aprendeu o mundo cristão por meio de imagens e cenas. Incorporou-se um Cristianismo Imagético à percepção indígena”.<sup>118</sup>

O batismo foi outro elemento fundamental na catequese. A concepção católica da época acreditava que se alguém morresse sem ter sido batizado iria ao inferno, ou ao limbo, no caso das crianças. Houve como solução imediata: o batismo de um número exorbitante de indígenas num curto espaço de tempo.<sup>119</sup> Corrobora a essa pressa na salvação das almas a questão da escatologia franciscana, “[...] um mundo que deveria terminar logo implicava tornar todos batizados [...]”.<sup>120</sup>

---

<sup>115</sup> SERRANO, 2009, p.60.

<sup>116</sup> Posteriormente vieram os dominicanos em 1526 e os Agostinianos em 1533.

<sup>117</sup> KARNAL, 1998, p.42.

<sup>118</sup> Idem, 208.

<sup>119</sup> Os batismos em massa desencadearam uma série de discussões no seio católico. Em 1537 o Papa Paulo III promulgava a bula *Altitudo vini Consilii*, embasado na preocupação com a real efetividade dos batismos coletivos promovidos pelos franciscanos. A bula então exigia que o batismo deveria ser feito a cada pessoa por vez, benzendo-a, exorcizando-a e unguendo-a com óleo. Os franciscanos, por outro lado, argumentavam que era impossível tal cumprimento devido ao número massivo de indígenas a serem batizados e também pelos poucos ministros dedicados ao batismo, confissão, etc. SERRANO, 2009, p.108.

<sup>120</sup> Idem, p.210.

No desenrolar da afirmação cristã em solo ameríndio, a deidade do plural panteão indígena ia se desmoronando, conforme os atritos com os europeus se acirravam na busca incessável pelo ouro e com o fim da conquista militar. Anteriormente, já na queda de Tenochtitlán em 1519, instalava-se um princípio desnorteador do sentido da vida do indígena, pois que o reinado do Deus sol estava extinto.

Deixe-nos morrer, então,

Deixe-nos morrer, então,

Pois nossos deuses já estão mortos. <sup>121</sup>

Contudo, o tempo das transformações das mentalidades não acompanha o tempo dos fatos. Karnal lembra do que disse Andrés de Olmos: “os índios não pareciam se lembrar de vinte anos de catequese”.<sup>122</sup> Além disso, a resistência ao cristianismo está ligada a associação que os próprios nativos fizeram do número altíssimo de mortes por doenças (como a varíola), com a introdução da doutrina dos padres acontecendo concomitantemente. A crença cristã para além de ser estranha aos olhos indígenas parecia aos olhos de muitos nativos também como ameaçadora.

Sob este aspecto, a conquista política e militar dos espanhóis havia ocorrido, mas a batalha da Igreja católica contra tal persistência da religiosidade nativa ainda estava no seu início. As tentativas de conversões viriam acompanhadas da destruição das práticas religiosas e cotidianas das populações americanas:

Os templos eram sistematicamente destruídos, os códices e quipos, queimados, e os sacerdotes nativos, perseguidos. Em consequência, o próprio curso da vida quotidiana foi drasticamente modificado. Basta pensar nos efeitos que tiveram a imposição de regras cristãs de casamento (a definição de novos tabus sexuais, o banimento da poligamia) ou o enterro dos mortos. <sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> *Libros de los Coloquios de los Doce*, em Walter Lehmann, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, 1949, p.102; igualmente em León-Portilla, *El Reverso de la Conquista*, p.25. apud ELLIOTT, 1998, p.199.

<sup>122</sup> KARNAL, 1998, p.210.

<sup>123</sup> Idem, p.218.

Um impactante exemplo da desintegração da cultura nativa promovida pelos europeus foi o caso do assassinato de um sacerdote de Tlaxcala por crianças que foram educadas por franciscanos: “Essas crianças, andando em bandos, destruíam ídolos e protestavam contra práticas pagãs”.<sup>124</sup> A humilhação e até mesmo a pena de morte ao indígena “pagão” era muitas vezes decretada quando havia a insistência em práticas como do homossexualismo, incesto ou adultério: “os adúlteros, por exemplo, eram queimados, apedrejados, enforcados ou recebiam golpes de tacape até a morte, ou tinham as cabeças esmagadas sob o peso de uma grande pedra”.<sup>125</sup>

Muitos destes primeiros franciscanos a aportarem sentiram a influência europeia do cristianismo humanista e do cristianismo milenarista (apocalíptico) em voga no século XV e XVI. Destarte, os religiosos vieram ao novo mundo cientes de uma missão evangelizadora aos indígenas, que significava nesses moldes uma preparação para a segunda e definitiva vinda de Cristo. O novo mundo era uma nova chance de constituir uma evangelização redentora, mais próxima do cristianismo primitivo, que os vícios da Europa deturparam. O próprio Martín de Valência, líder dos doze, foi integrante da custódia – antigo convento - São Gabriel, na Espanha, onde preservavam tal ideal de cristianismo puro, como o voto de pobreza.<sup>126</sup>

Contudo, a qualidade da conversão indígena era questionável. Apesar do número de batismos, ocorridos em massa, ainda sobreviviam vestígios da cultura reincidente dos nativos, como o culto aos deuses, ou práticas cotidianas como a poligamia. J.H.Elliott escreve: “Para alguns missionários, especialmente os da primeira geração, esses contratempos serviram de incentivo para estudar mais profundamente os costumes e crenças de seu rebanho”.<sup>127</sup> Por outro lado, tal deficiência na conversão franciscana, além de gerar severas críticas vindas dos dominicanos, atenuou a batalha contra as chamadas idolatrias.

---

<sup>124</sup> Ibidem.

<sup>125</sup> Idem, 218-219.

<sup>126</sup>FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. **O franciscanismo espanhol em terras americanas: Os irmãos menores na Nova-Espanha do século XVI**. Revista aulas – Dossiê Religião, n.4, 2007, p. 9.

<sup>127</sup> ELLIOT, 1998, p.186.

Ainda que a primeira reação dos religiosos fora de destruir e queimar os vestígios (pinturas ou esculturas) que indicavam “idolatria”, outros, como o dominicano Diego Durán e o franciscano Bernardino de Sahagún, exaltaram a importância de registrar e compreender acerca da cultura nativa:

[...] empenharam com sucesso em aprender as línguas indígenas e em compilar gramáticas e dicionários. A percepção de que a verdadeira conversão exigia uma profunda compreensão dos males a extirpar forneceu, portanto, um grande incentivo para estudos linguísticos importantes e para a investigação etnográfica que muitas vezes, como aconteceu com Sahagún, revelava um alto grau de complexidade em seu uso controlado de informantes nativos.<sup>128</sup>

Tal esforço em conhecer “o outro” não supõe a sua aceitação, mas ainda se formata no contexto de dominação e aculturação no Novo Mundo. Nathan Wachtel elenca dois fenômenos que integraram o processo de aculturação entre espanhóis e nativos: *integração* e *assimilação*:

No processo de integração, os elementos estranhos são incorporados ao sistema indígena, que os submete a seus próprios esquemas e categorias; e mesmo se provocam mudanças no conjunto da sociedade, essa reorganização adquire sentido no interior dos modelos e valores autóctones. [...] no processo de assimilação realiza o fenômeno inverso: a adoção de elementos europeus se acompanha da eliminação das tradições indígenas, submetendo-se aos modelos e aos valores da sociedade dominante.<sup>129</sup>

Como o próprio autor escreve após este raciocínio, existem algumas outras variáveis intermediárias entre estes dois fenômenos, qual seja, dos sincretismos derivados deste processo. Os choques – no plural – que se mantiveram constantes de povoado para povoado na América com o avanço dos europeus produziria incontáveis conflitos no plano político, religioso e cultural de ambas as partes. A que nos apetece é um fio condutor que permearia os dois últimos espectros, mas que legitimava o primeiro: a salvação das almas pela Igreja, representante de Deus e da coroa espanhola, contra o diabo.

---

<sup>128</sup> Idem, p.186-187.

<sup>129</sup> WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF; NORA, P. **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: F. Alves editora, 1995, p.118.

## 2.2. Demônios, idólatras e feiticeiros na Nova Espanha

### 2.2.1. Demonizar para dominar

As práticas da religiosidade pré-hispânica tardiamente chamadas de idolatrias, formavam uma rede de compreensão da realidade cotidiana, explicando o sobrenatural, significando o mundo ao redor e dotando de valor objetos, liturgias, discursos, saberes, lugares, construções, etc. Ronaldo Vainfas divide a idolatria indígena em duas: a “idolatria ajustada” e a “idolatria insurgente”.

A primeira seria inerente ao cotidiano indígena, seu núcleo doméstico “Práticas em que o indígena se mostrava apegado ao passado e à tradição sem desafiar frontalmente quer a exploração colonial, quer o primado do cristianismo”.<sup>130</sup> Onde concernia cerimônias de casamentos, práticas divinatórias e demais ritos que descendiam de seus ancestrais. Vainfas denomina também como “Idolatria plurifuncional” pois que balizava todos os limes sociais da vida, desde seu nascimento até a morte.

A segunda – Idolatria insurgente – ao contrário da primeira, tinha um cunho de hostilidade à imposição europeia, num maior intuito de resistência à exploração colonial e do catolicismo. Vainfas trás como exemplo Martin de Ocelotl, perseguido por dotar “saberes idolátricos”:

[...] Martin teimava em executar antigos ritos proscritos pela Igreja, reunindo vários adeptos, entre os quais alguns "caciques" muito operosos para o funcionamento da ordem colonial. Foi, por isso, julgado pelo bispo Zumárraga, que dispunha de poderes inquisitoriais e desterrado na Nova Espanha, em 1537.<sup>131</sup>

Contudo, o debate acerca da idolatria não nasce com o choque entre europeus e indígenas na Mesoamérica, mas o antecede. Se na América este debate ficou evidente em função do confronto de mentalidades divergentes, com a tradição católica se impondo às outras crenças nativas, é na esteira da longa história judaico-cristã que podemos perceber que a discussão da idolatria

---

<sup>130</sup> VAINFAS, Ronaldo. **Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas américas**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.5, D. 9, 1992, p.30.

<sup>131</sup> Idem, p.34.

sempre esteve presente: “Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra”.<sup>132</sup>

Desde os primeiros séculos de cristianismo houve um esforço muito grande em hostilizar as imagens, os ídolos dos povos pagãos – como o panteão romano - em detrimento da afirmação do pensamento cristão. Seria apenas a partir do fortalecimento da religião católica, após a era dos mártires, que se popularizaram a representação imagética de santos e a construção de basílicas, ocorrendo assim uma transição para uma maior aceitação da imagem dentro do pensamento católico.

Contudo, essa aceitação é válida para os elementos inclusos na alegoria cristã, isto é, a inclusão de imagens de santos é acolhida pela Igreja de uma forma que tal lógica não se aplica aos ídolos pagãos. Jacques Le Goff escreve que o clero fez rígida oposição à cultura popular (a qual ele chama de cultura folclórica) de três formas: 1 – por meio da destruição de seus templos e ídolos; 2 – pela obliteração: sobrepondo a tradição pagã pela cristã, levantando altares em antigos lugares de culto pagão; 3 – pela desnaturação: a crença pagã recebendo um novo significado. Esta terceira vertente está muito atrelada aos processos de demonização, em que ocorre uma associação entre panteões, ídolos, imagens, com a figura do diabo.<sup>133</sup>

Nessa perspectiva, a cultura ocidental dos séculos V ao VIII, apresenta por um lado a aceitação cristã, presente na formação intelectual dos chefes espirituais germânicos e utilizada como meio de ascensão social, por outro a reação da cultura laica, que, recusada pela cultura clerical – destruída, obliterada, e (o que é mais importante) desnaturada - orienta-se para uma reação folclórica que irromperá, a partir do século XI, paralelamente aos grandes movimentos heréticos.<sup>134</sup>

No contexto americano, Anderson Roberti dos Reis divide as ações dos espanhóis frente aos cultos idolátricos indígenas em cinco fases: 1) Inventário; 2) Reconhecimento; 3) Construção conceitual; 4) Destruição material; 5)

---

<sup>132</sup> Ex. 20, 3-4.

<sup>133</sup> LE GOFF, Jacques - **Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia**. In: Para um novo conceito de Idade Média. Lisboa, 1979, p.214.

<sup>134</sup> NOGUEIRA, Carlos, R. F. **Rupturas e permanências, a cristianização dos povos bárbaros**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v.15, nº 29, 1995, p.52.

Substituição.<sup>135</sup> Entre 1514 e 1520, objetos e símbolos nativos receberam suas primeiras ressignificações conforme a ótica espanhola, buscando encontrar familiaridade com o ideário cristão. Daí a aproximação de tais objetos com a idolatria e ao Diabo:

Nessas duas primeiras fases, inventário e reconhecimento, as noções de idolatria começavam a despontar no discurso ibérico sobre o Outro, ainda que de modo pouco definido. [...] Da categoria de objetos múltiplos e pouco decifráveis, os zemíes são transportados a um catálogo mais conhecido, sob os domínios do demônio (“alguns eram como cabeças do demônio”, anotou Bernal Díaz del Castillo).<sup>136</sup>

Portanto, do tempo da segunda expedição de Cortés em diante, os homens que velejaram para a América já vieram preparados para a “constatada” idolatria que iriam enfrentar. Um dos primeiros cronistas que chegaram na América que constatou a presença do diabo em tais terras foi Motolinía, que escreve:

Mas como cada uno tenía su cuidado, como dicho es, aunque lo había mandado, estábese la idolatría tan entera como antes, hasta que el primero día del año de 1525, que aquel año fue domingo, em Tetzoco, adonde había los más y mayores teocallis o templos del demonio, y más llenos de ídolos, y muy servidos de papas o ministros, la dicha noche tres frailes, desde las diez de la noche hasta que amanecía, espantaron y ahuyentaron todos los que estaban en las casas y salas de los demonios; y aquel día después de misa se les hizo una plática, encareciendo mucho los homicidios, y mandádoles de parte de Dios, y del rey no hiciesen más la tal obra, si no que los castigarían según que Dios mandaba que los tales fuesen castigados. Esta fue la primera batalla dada a el demonio [...].”  
137

Com o excerto de Motolinía ficam claros os dois pontos: destruição material (templos, objetos, livros, etc.) e a construção conceitual de uma presença maligna nestes espaços. Reis enfatiza que tanto franciscanos, quanto os religiosos de outras ordens “confiscaram todas as pinturas que lhes pareciam

---

<sup>135</sup> REIS, 2006, p.107.

<sup>136</sup> Idem, p.109.

<sup>137</sup> MOTOLINÍA, Fray Toribio Benavente. **Historia de los indios de la Nueva España**. 7ª ed. Cidade do México: Porrúa, 2001. (Edição, introdução e notas de Edmundo O’Gorman). apud REIS, 2006, p. 29.

contrárias a fé, queimando tudo o que dizia respeito às cerimônias e que era suspeito.<sup>138</sup>

Neste bojo é que se insere também a construção gradual da idolatria nos moldes coloniais. O cenário nos primeiros anos que vieram após à chegada dos franciscanos (1523), dominicanos (1526) e beneditinos (1532) foi de intensa vontade de extirpar a idolatria, sendo as duas primeiras décadas de evangelização com o objetivo prioritário de – além das missas e batismos - destruição de templos e ídolos. Tal processo tem seu final com a substituição dos ídolos ou daquilo que lembrava o antigo culto idolátrico por imagens cristãs. Ronaldo Vainfas escreve:

[...] a demonização das idolatrias era, portanto, elemento tradicional da teologia cristã [...] sendo apenas transposta para o mundo americano recém descoberto. [...] Nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas e efígies, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, em quase tudo os missionários viam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver em seu universo cultural.<sup>139</sup>

A vivência nativa da Mesoamérica, sua religiosidade, ou mesmo seus trabalhos cotidianos, tinham como princípio comum à lida com a natureza em sua volta: o uso de plantas para cura de enfermidades, bem como os cultos à deuses ligados à força deste universo que os rodeia. Aos deuses Yáotl e Quetzacoatl, invocavam-no para obter êxito em combate; à Cipactonal para consultas sobre o destino.<sup>140</sup> Eduardo Natalino reflete que

[...] os deuses mesoamericanos foram descritos e abordados conforme prioridades estabelecidas pelos objetivos missionários ou pelas reformulações na explicação de mundo e de história cristã depois do advento do chamado Novo Mundo. [...] trataram dos deuses e cerimônias dos povos mesoamericanos que foram entendidos como tais de acordo com o repertório de analogias que possuíam – os deuses pagãos e as cerimônias e ritos do próprio cristianismo e do judaísmo [...].<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> REIS, 2006, p.112.

<sup>139</sup> VAINFAS, Ronaldo. **Colonialismo e Idolatrias: cultura e resistência indígena no Mundo Colonial Ibérico**. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: n. 21, vol. 11, set. 1990/fev. 1991, pp. 101-124, p.104..

<sup>140</sup> Idem, 2003, p.240.

<sup>141</sup> SANTOS, Eduardo Natalino. **Deuses do México indígena**. São Paulo: Palas Athena, 2002, p.181.



Sob a ótica missionária imbuída da demonologia, esta mentalidade indígena foi taxada como feitiçaria ou bruxaria, perseguindo e condenando sobretudo os líderes espirituais como sacerdotes ou xamãs, ao passo que também indicavam o caminho da retidão, qual seja, o ilustrado em suas evangelizações. Como Vainfas explica [...] os visitantes agiam como evangelizadores e inquisidores a um só tempo, pois acrescentavam a tarefas propriamente pastorais a função de indiciar os "feiticeiros" mais afamados.<sup>142</sup>

Este filtro ocidental não apenas homogeneizou os diversos deuses ao estigma diabólico, como também condenou os sacerdotes muitas vezes de forma generalizada ao campo da feitiçaria ou bruxaria. Para os nativos da Nova Espanha existia uma separação drástica entre o curandeiro e o feiticeiro. Como explica Gruzinski, para os próprios aborígenes, diferentemente dos curandeiros, essenciais para a vida em comunidade, os feiticeiros ou bruxos, encarnavam o que havia de mal, causavam o engano na sociedade, eram tidos como profanadores, violadores, ladrões, “[...] faziam um uso detestável de seus poderes prodigiosos e que os índios não hesitavam em eliminar fisicamente.”<sup>143</sup>

Havia, no entanto, missionários que não enxergavam como influência demoníaca a idolatria indígena, como o caso do dominicano Bartolomeu de Las Casas. Ainda que favorável à cristianização dos povos nativos, difundia um ideal de não violência aos indígenas, chegando inclusive a denunciar os abusos de muitos colonizadores

A extirpação das idolatrias foi muito fundamentada nas escrituras de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Alguns dos missionários neles inspirados imbuíram a realidade indígena na América de características demoníacas e idolátricas, como escreve Laura de Mello e Souza:

Na *História general de las cosas de Nova Espana*, Sahagún achava que os ídolos indígenas eram representações de demônios reais. No conhecido *Colóquio dos Doze*, já se encontrava presente a demonização das idolatrias [...]. [Diego] Durán via nos ideogramas representações de Satã. O costume inca de enterrar os vivos era tido por Cieza de León, na *crônica del Peru*, como deteminado pelo extraordinário poder que a

---

<sup>142</sup> VAINFAS, 1992, p.29.

<sup>143</sup> Idem, p.234.

ilusão demoníaca ocupava na vida dos gentios, decorrente da falta de orientação religiosa que tinham.<sup>144</sup>

A luta contra o demônio e as idolatrias não ficou só no plano retórico, mas motivou lutas contra populações autóctones e destruições de santuários, ídolos e livros sagrados. A população indígena, apesar de resistir promovendo seus cultos em segredo, rebelando-se militarmente contra os europeus - como o caso em Míxtón, Nova Galícia, em 1541 - sucumbiu ao triunfo católico que impunha um único Deus redentor e uma única entidade demoníaca<sup>145</sup> que concentrava tudo que havia de mal no mundo, percepção dualista de mundo da qual os nativos politeístas não tinham:

A cosmologia das populações andinas não contava com a noção de mal personificada num ser satânico, sendo, ao contrário, dotada de visão "dialética" do universo, na qual forças opostas eram vistas como recíprocas e complementares, necessárias à reprodução da sociedade como um todo.<sup>146</sup>

Temos, portanto, ao longo do século XVI na América colonial, um choque entre uma cultura monoteísta e as plurais culturas politeístas nativas. Estas que fugiam da explicação ou narrativa do ideário cristão, perpassaram por sua lente dentro dos conhecimentos a ela limitados e que ao mesmo tempo legitimava o avanço catequético nestas terras. Como enfatiza Souza: "Procurando colonizar o universo sobrenatural dos indígenas, os europeus acabaram abrindo caminho à sua demonização".<sup>147</sup> É também o que constata Maria Cristina Pompa, mas sobre os escritos dos cronistas e missionários no Brasil:

[o que] apresentam em suas fontes é sua própria imagem deformada no espelho em virtude do processo de tradução [...] toda a leitura da "religião" dos selvagens pelos missionários é feita nos termos de uma "contrafação diabólica" em que o Diabo, símio de Deus, constrói o contraponto infernal da própria divindade.<sup>148</sup>

No entanto, mesmo com todo o empreendimento católico na catequização e na afirmação dos sacramentos, tal processo evangelizador ao longo do século

<sup>144</sup> SOUZA, Laura de Mello. **Inferno atlântico. Demonologia e colonização: Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.36.

<sup>145</sup> Esta entidade demoníaca bem como Deus e os santos católicos passaram por hibridismos no processo de aculturação, dos quais não daremos maior atenção aqui.

<sup>146</sup> Idem, p.39.

<sup>147</sup> Ibidem.

<sup>148</sup> POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: Missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial**. Campinas: Unicamp, 2001, p.9.

XVI tinha diferentes alcances entre a esfera pública e doméstica. É nesta última que podemos traçar maiores exemplos da resistência indígena na sua ancestralidade:

Os rituais da Igreja coexistiam, em muitos lugares, com práticas autóctones. Como, por exemplo, as bebedeiras coletivas que pontuavam todas as celebrações e os banhos rituais que as novas autoridades do *pueblo* tomavam logo após sua designação, sob a direção dos ‘velhos e dos anciães’. A onipresença desses misteriosos detentores da tradição, sempre escondidos sob um plural anónimo (*los viejos, los ancianos*), implica persistências que seria absurdo querer ignorar ou negar. Seja como for, o domínio público mostrou-se mais permeável à cristianização do que a esfera individual e doméstica.<sup>149</sup>

Portanto, o que podemos aludir é que este cristianismo coletivo que reunia milhares de nativos batizados em cerimônias, missas e sermões, revelado no contexto missionário do século XVI, coexistiu com uma resistência indígena que buscava na idolatria o sentido da sua existência, ainda muito conectada em sua ancestralidade. Os pequenos cultos e tradições, segundo Vainfas, iam se hipertrofiando como canais de preservação de uma identidade cultural que foi exposta aos danos do colonizador. Segundo ele, a idolatria se mostrava, portanto, “[...] como resistência surda, a minar no cotidiano os esforços da catequese e da exploração colonialista”.<sup>150</sup>

Uma resistência que incidia substancialmente no ambiente doméstico e de forma concreta, como nas cabaças, estatuetas, pulseiras, plantas alucinógenas, itens em geral que um dia foram utilizados em algum ritual, como do culto ao fogo, de algum parto, ou sacrifícios. Gruzinski disserta:

Assim, da parteira ao curandeiro, do “conjurador de nuvens” ao índio em sua lavoura, em sua casa, na beira do rio piscoso, do guardião da relíquia doméstica ao “devorador de corações[...]” a idolatria tecia sua teia antiga, discreta, transparente, protegida ou quase dos olhares espanhóis, composta de um agenciamento de saberes e práticas que coloca em cena uma realidade indígena, que balizavam o campo da experiência e instauravam uma relação específica com outrem e com o mundo. A idolatria não só fornecia uma resposta para a desgraça biológica e social e a precariedade das condições de vida, como também, e mais ainda, incutia um modo de ver e de agir em contextos tão distintos e complementares quanto a ancestralidade, a produção e a reprodução, o corpo doente, o

<sup>149</sup> GRUZINSKI, 2003, p.226.

<sup>150</sup> VAINFAS, 1992, p.31.

fogo doméstico, a vizinhança, os campos ou o espaço mais recuado do monte no qual se caçavam cervos e se coletava mel selvagem.<sup>151</sup>

Dos momentos em que o combate às idolatrias tenha sido mais enfático na Nova Espanha, talvez fora quando Juan de Zumárraga esteve à frente da Inquisição. Um frei que, assim como os homens de seu tempo, carregou o diabolismo na sua alçada como bispo e inquisidor: “[ ... ] no ha cosa más estimada que poner la bandera de Cristo donde el demonio ha reinado por tanta muchedumbre de siglos hasta el siglo felicísimo de V. M”.<sup>152</sup> No capítulo seguinte, portanto, debateremos a sua influência neste típico combate ao diabo em forma de idolatria produzido em solo americano.

### 2.2.2 *Frei Zumárraga contra a Idolatria indígena*

Apesar do tribunal da Inquisição ter sido instituído no México apenas em 1571, já em 1522 funções inquisitoriais tinham sido atribuídas aos franciscanos que chegaram guarnecidos das bulas dos Papas Leão X e Adriano VII contra a Heresia, no que foi chamada de Inquisição monástica (1522-1533), sucedida pela Inquisição episcopal (1533-1571).<sup>153</sup> Estas diferenciavam-se daquela centralizada que se veria a partir do século XVII, pois continham tribunais autônomos centrados na figura do bispo e eram criados de acordo com a exigência de cada região.<sup>154</sup>

Segundo Richard Greenleaf, neste 1522 - apenas um ano após a conquista - o nativo Marcos Acolhuacan foi processado por amancebamento.<sup>155</sup> Destarte, deram prosseguimento as ações do Santo Ofício, Frei Domingo de Betanzos entre 1527 e 1528, ano em que assume frei Vicente de Santa María.

<sup>151</sup> GRUZINSKI, 2003, p.234-235.

<sup>152</sup> ZUMÁRRAGA, J. "Carta de Don Fray Juan de Zumárraga al emperador. México, 13 de febrero de 1533" Apud SERRANO, 2009,, p. 82.

<sup>153</sup> Os principais processos julgados neste período foram casos de bigamia e blasfêmia. Inclusive, o Rei Carlos V havia proibido o embarque de homens casados sem suas esposas, visto tantos casos de bigamias nas novas terras. FERNANDEZ, José Luiz Soberanes. **La inquisición en México durante el siglo XVI**. Revista de la Inquisición, 1998, nº7 – pp.283-295 – UNAM, p.286.

<sup>154</sup> GOULART, Saulo M. **Juan de Zumárraga e a Inquisição para indígenas no Vale do México (1536-1543)**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011, p.4.

<sup>155</sup> GREENLEAF, R. **Zumárraga and the Mexican Inquisition. 1536-1543**. Washington, Academy of American Franciscan History, 1961, pp. 8-10.

Ano esse também que Frei Juan de Zumárraga estava sendo nomeado primeiro bispo do México e estaria à frente desta Inquisição sete anos mais tarde.

Juan de Zumárraga, natural de Durango, Vizcaya, chegou a América em 1528 sob ordem de Carlos V . O desígnio era referente ao provimento de sua nomeação como primeiro bispo da Nova Espanha, mas apenas em 1535 foi intitulado como inquisidor do México pelo inquisidor geral Alonso Manrique.<sup>156</sup> A marca que Juan deixou a frente de tal posto foi de uma severa perseguição aos índios contra a idolatria. Leandro Karnal escreve que o frei:

[...] sempre lutou por maiores poderes para castigar os índios. Na instrução aos seus procuradores no Concílio de Trento, insiste na ideia que os índios devem ser castigados quando mostrarem renitência na idolatria, e que isto deve ser atribuição da Igreja e não do braço secular.<sup>157</sup>

Tal rigidez com os nativos fora a causa de sua destituição, que teve como principal consequência uma discussão sobre a exclusão dos indígenas da jurisdição inquisitorial, o que seria levado a cabo em 1571, quando foi instaurado o Tribunal do Santo Ofício do México.

A história de Zumárraga antes de partir para Nova Espanha é demasiadamente nebulosa, bem como é de seus conterrâneos Castañega e Olmos. Serrano escreve:

[...] Sabemos que fue nombrado juez comisario en Pamplona para procesar un complicado caso de brujería. Según la version de Torquemada y los franciscanos, Zumárraga recibió a Carlos V tras su legada a España en el monastério franciscano de Abrojo, cerca de Valladolid, de donde era guardián. [...] El ejemplo de pobreza y religiosidad mostrado por el guardián, fue motivo para que el emperador lo enviara como juez en el proceso contra las brujas de Pamplona, a donde acudió acompañado de fray Andrés de Olmos.<sup>158</sup>

Juan, atuou no mesmo caso de bruxas e pertenceu ao mesmo círculo de religiosos erasmitanos que Olmos e Manrique. Talvez, esta proximidade entre

---

<sup>156</sup> Grandes nomes espanhóis precederam Manrique neste cargo, a começar por Tomás de Torquemada que fica a frente da Inquisição até sua morte em 1498. Em seu lugar assume como Inquisidor geral, o dominicano Diego Deza. Em 1505 quem ocupa este posto é Francisco Jiménez de Cisneros. Em 1518 toma posse Adriano de Utrech que sai em 1523 para tornar-se Papa, e enfim, em seu lugar o arcebispo de Sevilla Alonso de Manrique.

<sup>157</sup> KARNAL, 1998, p.147.

<sup>158</sup> SERRANO, 2009, p.72-73.

estes, tenha colaborado para que os dois primeiros tivessem sido enviados para América, onde Manrique nomearia Juan como primeiro bispo. No entanto, sua ida ao Novo Mundo tem pouco a ver com uma procura de feiticeiros, como no Norte espanhol, e tem mais relação em lidar com os abusos de poder dos ouvidores na Nova Espanha, chegando inclusive a excomungar dois deles: Delgadillo e Matienzos.<sup>159</sup> Sua experiência com “hechiceria” condenada como idolatria indígena seria mais enfática quando a frente da Inquisição.

Sobre tal assunto, em 1537, houve uma reunião com os bispos da Nova Espanha de diferentes ordens para discutir os problemas na conversão indígena diretamente ligados à resistência da Idolatria dos índios:

En ese entonces era evidente que la labor evangelizadora de los primeros doce franciscanos no había dado los frutos que esperaban, subsistía la idolatría y los indios no comprendían cabalmente la religión católica. El Colegio de Tlaltelolco tampoco había logrado formar al clero indígena que pretendía. Las diferentes órdenes entendían la labor evangelizadora de forma distinta, incluso en una misma orden existían divergencias significativas. Con el fin de sistematizar y homogeneizar las misiones, Zumárraga envió a la imprenta la *Doctrina breve* y la *Regla Cristiana* en 1543 y 1544.<sup>160</sup>

Destarte, Juan pensava que a cristianização: “[...] había sido más de apariencia que real y si las efigies de las antiguas deidades prehispánicas permanecieran encubiertas, los indios seguirían reverenciando a sus dioses [...]” Tal mentalidade do frei preconizara a demanda de maior rigidez na lida com a idolatria dos índios que atinge seu ápice em 1539, quando irrompe um substancial número de processos desta tipologia<sup>161</sup>

Neste ano se organizou um movimento de rebelião autóctone liderado por don Carlos Chichimecatecuhtli, cacique de Texcoco.<sup>162</sup> A questão do levante indígena já preocupava Zumárraga em uma carta que enviou ao imperador em 27 de agosto de 1529, na qual explicitava que os índios fabricavam armas e estavam esperando uma oportunidade da ausência dos conquistadores para

---

<sup>159</sup> Idem, p.73.

<sup>160</sup> Idem, p.75.

<sup>161</sup> Idem, p.172.

<sup>162</sup> Texcoco, Tenochtitlán e Tlacopán compunham a tríplice de dominação dos mexicas.

atacar os frades.<sup>163</sup> O caso de Don Carlos Chichimecatecuhtli se faz interessante para analisar a revolta dos índios e sua resistência ao colonialismo.

Don Carlos foi condenado por ser “[...] un hereje dogmatizador y había negado sus errores sin pedir misericórdia [...]”.<sup>164</sup> O fiscal responsável por este caso, argumentava que Don Carlos era um idólatra que praticava sacrifícios demoníacos e “[...] persuadía a los índios para no amar a Dios ni acudir a la iglesia a oír su palabra”.<sup>165</sup> As acusações foram levadas à segunda audiência tendo sido condenado à fogueira por Zumárraga.

A vida de Don Carlos sempre foi rodeada pelos espanhóis. Batizado em 1524, como fazia parte da elite local – ascendeu à cacique de Texcoco após morte de seu irmão - adentrou nos estudos católicos com os missionários. No entanto, isso não impediu que fosse denunciado pelo seu próprio povo ao inquisidor Zumárraga. O sacerdote foi morto por defender e espalhar aos seus companheiros indígenas a resistência à dominação europeia, rebelando-se contra os ensinamentos católicos. O perfil de influente agitador dos índios pode ser verificado no seu discurso que convoca uma unidade indígena contra ao domínio europeu:

¿Quiénes son éstos que nos deshacen y perturban y viven sobre nosotros y los tenemos a cuestras y nos sojuzgan? Oíd acá, aquí estoy yo, y allí está el Señor de México, Yoanitzi, y allí está mi sobrino Tezapilli, Señor de Tacuba, y allí está Tlakahuehuetantli, Señor de Tula, que todos somos iguales y conformes, y no se ha de ignorar a ninguno de nosotros, que ésta es nuestra tierra y nuestra hacienda, y nuestra alhaja y posesión, y el Señorío es nuestra y a nosotros pertenece, y si alguno quiere hacer o decir alguna cosa, reiámonos dello. ¡Oh hermanos, que estoy muy enojado y sentido! Y si algunas veces nos hablamos yo y mis sobrinos los Señores: ¿quién viene aquí a mandarnos y a prendernos y a sojuzgarnos que no es nuestro pariente ni nuestra sangre, y también se nos iguala. Piensa que no hay corazón que lo sienta y lo sepa, pues aquí estamos, y no ha de haber quien haga burla de nosotros que allí están los señores nuestros sobrinos y nuestros hermanos. ¡Oh hermanos!, ninguno se nos iguale de los mentirosos, ni estén

---

<sup>163</sup> Idem, p.93.

<sup>164</sup> Idem, p.98.

<sup>165</sup> Ibidem.

con nosotros ni se junten de los que obedecen y siguen a nuestros enemigos.<sup>166</sup>

Em suma, Juan de Zumárraga foi um dos grandes expoentes da perseguição católica à idolatria indígena, tendo aberto mais de cento e quarenta processos, alguns dos quais - como de Don Carlos - chamaram atenção pela brutalidade com que os conduziu.<sup>167</sup> Caráter esse que foi decisivo para sua destituição em 1543, substituído pelo visitador Tello de Sandoval que já era inquisidor em Toledo. Juan não estaria mais a frente da Inquisição, mas o avanço católico continuava a relegar à cultura indígena no campo da selvageria ou da incivilidade.

### 2.3 Alteridade: selvagens sob o signo diabólico

Na América, a Igreja procurou canais para difusão de sua verdade e simultânea extinção da concepção religiosa dos nativos por meio dos pilares: catequização e evangelização. Tarefa com infinitas dificuldades, como uma que sugere Gruzinski: como fazer entender e ver seres, figuras divinas e planos do além sem nenhum equivalente nas línguas indígenas ou nas representações locais, senão por aproximações que deturpavam seu sentido e forma? <sup>168</sup>

O *Mictlán* era um lugar gélido para onde os nahuas acreditavam ir depois de mortos. Foi taxado pelos ocidentais como o inferno. O *ilhuicatl*, apenas um dos treze níveis do além vida nahua fora ilustrado como o céu nas pregações católicas. Bem como o Deus cristão foi aparelhado ao *In tloque in nahuaque* – o mestre do próximo e do terremoto; e a Virgem Maria à deusa mãe Tonantzin.<sup>169</sup> Quanto ao diabo, já fora referido como *tizitzimit*, *tlacateculotl* ou *hombre-búho* pelo próprio Olmos, mas o mesmo frei não deixa de usar as denominações castelhanas reproduzidas de Castañega sobre a entidade: “[...] se nombra, se

---

<sup>166</sup> AGN, Ramo Inquisición, "Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del fiscal en su nombre contra don Carlos, indio principal de Texcuco. Propositiones heréticas", vol. 2, exp. 10, fs. 308v – 309 Apud SERRANO, 2009, p.103.

<sup>167</sup> FERNANDEZ, 1998, p.286.

<sup>168</sup> Idem, p.273.

<sup>169</sup> Ibidem.



llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel, Diablo, Demonio, Satán.”<sup>170</sup>

Novamente, nenhuma dessas “adaptações” passou sem qualquer confusão ou má interpretação, pela obviedade destas concepções serem diferentes em conceito e construídas por sociedades com valores próprios. Laura de Mello e Souza, ao descrever o processo de alteridade que envolveu as grandes navegações escreve que “[...] os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro [...] o Novo Mundo deveria muito aos elementos do imaginário europeu, sob cujo signo se constituiu.”<sup>171</sup> Como exemplo disso, a historiadora escreve que Colombo percebeu as novas terras a partir de leituras de obras como o *Livro das maravilhas* de Mandeville, um universo muito arraigado no imaginário medieval com a temática das expedições ao Oriente.

Devemos lembrar que a percepção do europeu em relação ao indígena, como Souza enfatiza, fora vista como uma "outra humanidade, como animais e como demonios" (2009, p.79) e que estes três modelos não foram configurados cronologicamente, mas sobrepostos no mesmo tempo, confundindo-se entre um e outro. A depreciação primária à sociedade ameríndia não os adequando em igualdade ao olhar colonizador, mas como um "bárbaro" ou "selvagem", talvez tenha sido o primeiro passo da dominação espiritual, qual seja cultural, deste continente.

A discussão sobre qual seria a natureza dos índios levantou debates entre juristas e teólogos. Em Burgos (1512) chegariam a conclusão de que “[...] los indios eran bárbaros y, por tanto, podían ser concebidos como esclavos por naturaleza”.<sup>172</sup> Contudo, pouco mais de duas décadas depois, na bula *Sublimis Deus* (1537), o Papa Paulo III reconhecia “[...] los indios no sólo poseían almas

---

<sup>170</sup> OLMOS, 1999, p.13.

<sup>171</sup> MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.34-35.

<sup>172</sup> SERRANO, 2009, p.112.

que había que salvar del paganismo, sino también eran hombres libres a quienes no se les debía esclavizar ni despojar de sus tierras.”<sup>173</sup>

François Hartog, ao estudar como os gregos – sobretudo em Heródoto – discursavam, narravam sobre os outros povos, percebe que os atributos ou características atribuídas a eles eram formuladas a partir de um estigma de “não-gregos”, isto é, como estes “outros” se diferenciavam e por conseguinte eram inferiores à um padrão etnológico grego. Hartog denomina esse mecanismo de “diferença e inversão”.<sup>174</sup> Tal visão verticalizada do civilizado sobre o bárbaro ou selvagem, pode ser observada na Mesoamérica com o adicional diabólico que o mundo grego não detinha, se espalhando por todo o continente, atravessando as diferentes ordens missionárias: franciscanos entre os mexicas, dominicanos e agostinianos no vice-reino do Peru ou jesuítas na colônia portuguesa.

O cronista português Pêro de Magalhães Gândavo demonstrava, no Brasil do século XVI, esta visão europeia, rotulando como selvagem o *outro* nativo, ao escrever que os índios do Brasil não pronunciavam o F, o L e o R, e concluía que não possuíam Fé, Lei ou Rei. Ainda que a formulação pareça uma alegoria sobre a língua dos aborígenes, traduz a concepção do cronista frente a estes povos. O distanciamento do índio do modelo de humanidade europeia na análise de Gândavo é ainda mais eloquente quando retrata os ritos antropofágicos dos mesmos: "usando nesta parte de cruzezas tão diabólicas, que ainda nelas excedem aos brutos animais que não tem uso da razão".<sup>175</sup>

No Vice-Reino do Peru, a batalha contra as idolatrias compreendia a procura das *huacas*, representações das divindades – ídolos - ou mesmo lugares de adoração, que também foram demonizados; e na configuração dos sacerdotes aborígenes em agentes satânicos e feiticeiros:

El hechicero entra a hablar con la huaca, tenían aquel lugar bien aderezado los criados de la huaca, ponían una manta muy pintada y muy grande como velo para que no viese el pueblo al hechicero. En cuanto que le hablaba a la huaca y cuando la hablaba, respondía la huaca recio para que el pueblo la oyese y lo que le pedía y quería dar. Algunos dicen que las mas veces

<sup>173</sup> Idem, p.112-113.

<sup>174</sup> Idem, HARTOG, 1999, p.74-78.

<sup>175</sup> GANDAVO, Pedro de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil**, p.137 apud MELLO E SOUZA, 2009, p.92.

no respondía el demonio sino que el hechicero fingía la voz pero los indios afirman estotro que el demonio respondía por cosa muy averiguada y después de oída la respuesta y engañoso oráculo que muchas veces y las más mentía.<sup>176</sup>

Além de expressar a influência do diabo nos ídolos e nos sacerdotes, missionários enxergavam-no nas manifestações naturais da região. Em Arequipa, 1600, tremores na terra seguidos por relâmpagos foram explicados pelos padres agostinianos como uma resposta de Deus e sua ira à resistência peruana em seus cultos idolátricos. Segundo o historiador Eduardo Ruz Torres, no mesmo ano, cinzas do vulcão em Guayna Putina recaíam pela cidade e foram interpretados pelos religiosos católicos como uma ação do demônio. Na Nova Espanha, sacerdotes chamados de conjuradores de nuvens, acreditavam ter o controle da chuva e do afastamento de geadas. Em suma, todo este aglomerado de relação natureza com o sobrenatural, como escreve Gruzinski, era “[...] como se o imenso espaço do céu e dos ventos e seus mecanismos caprichosos continuassem pertencendo ao âmbito da idolatria”.<sup>177</sup>

José de Acosta (1540-1600), cronista jesuíta no vice-reino do Peru, comparava em sua obra *Historia natural y moral de las Indias* (1589) a cultura aborígene dos Andes com o paganismo greco-romano, no sentido de que ambas cosmovisões eram de influência diabólica e precisaram ser combatidas com a conversão cristã. Neste sentido, Sebastián Sánchez escreve que: “[...] al ámbito propio de la demonología, consideramos que Acosta aportó elementos tomados de la tradición cristiana mixturizados con su propia observación de la realidad americana.”<sup>178</sup>

Para além de Acosta, ou outros cronistas importantes das colônias espanholas, como Diego Durán ou Sahagún, outro missionário que perseguiu severamente práticas idolátricas em solo americano – chegando inclusive a torturar acusados - fora Diego de Lando. Lando atuou na Península de Yucatán,

<sup>176</sup> SAN PEDRO, Fray Juan de. La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560). Málaga: Editorial Algazara, 2007, p. 170-171 apud TORRES, Eduardo Andrés Ruz. **A fórmula demoníaca entre jesuítas e agostinianos nos Andes peruanos do século XVI**. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2015, p.134.

<sup>177</sup> GRUZINSKI, 2003, p.232.

<sup>178</sup> SÁNCHEZ, Sebastián. **Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta**. Revista Complutense de Historia de América. Vol. 28, 2002, 9-34, p. 12.

no México, entre 1549 e 1563, e nomeado bispo da respectiva diocese em 1572. Sob o pretexto de suprimir a cultura do outro, Lando “foi responsável por mandar queimar muitos documentos dos maias, ou “códices” como são chamados hoje, que registram costumes e crenças indígenas”.<sup>179</sup>

Se temos em Bartolomé Las Casas um exemplo de missionário que denunciava tal violência contra os nativos, podemos conferir que este tipo de posicionamento não era comum entre os religiosos nas colônias. A opressão europeia sobre a indígena rumou na direção religiosa e militar, muitas vezes concomitantemente. O missionário franciscano Frei Antonio Margill de Jesús, que atuou no México no final do século XVII, sintetiza isso em seus dizeres:

Em nenhum reino, província ou distrito desse vasto continente americano, conseguiu-se reduzir índios sem que a pregação do Evangelho e a adulação dos missionários fossem reforçadas pelo medo e pelo respeito que os índios têm dos espanhóis.<sup>180</sup>

Ou ainda como pensava Padre Francisco de Figueroa: “[...] a brutalidade inata e os costumes completamente bárbaros desses índios exigem a justo título que eles sejam primeiramente dominados, disciplinados e subjugados.”<sup>181</sup> Neste âmbito da alteridade, o olhar europeu lançado sobre os ameríndios perpassava pelas comparações entre os dois continentes. A metrópole ilustrava a civilidade, de onde o colonizador encarregado da palavra divina viera, e a colônia - mundo invertido - deveria agir passivamente aos empreendimentos dos conquistadores e religiosos por tratar-se de terra selvagem, rodeada de demônios ou mesmo descrita como o inferno:

O Novo Mundo era inferno sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório sobretudo por sua condição colonial. A ele, opunha-se a Europa: metrópole, lugar da cultura, terra dos cristãos. Na Europa pois, o Céu era mais próximo, mais clara e inteligível a palavra divina. Na colônia, tudo se esfumava e se confundia [...].<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> BOXER, 1989, p.63.

<sup>180</sup> Constantino Bayle, SJ, in “Missionalia hispânica”, vol.8 (Madri, 1951), pp.419-20 APUD BOXER, 1989, p. 94.

<sup>181</sup> Constantino Bayle, SJ, in “Missionalia hispânica”, vol.8 (Madri, 1951), pp.418-9 APUD BOXER, 1989, p. 93

<sup>182</sup> SOUZA, 2009, p.107.

A América era a terra para onde se refugiaram os demônios expulsos da Europa, como pensava o demonólogo caçador de bruxas Pierre de Lancre (1553 – 1631). Terra onde os recém-chegados avistaram canibalismo, rituais de sacrifício, poligamia, cultos à diversas divindades, uma mentalidade religiosa que nada se assemelhavam ao dualismo cristão, enfim. O estudo da alteridade no confronto de europeus e indígenas na América, perpassa substancialmente pelo elemento do demoníaco.

“Onde o diabo não existe é preciso inventá-lo”.<sup>183</sup> A frase da historiadora remete à estratégia de dominação católica sobre as diversas culturas ameríndias em contato com o europeu, o que resulta na demonização de seu panteão e na difusão do rótulo de bruxaria aos curandeiros que utilizavam matéria da natureza para obter curas para doenças ou ministrar rituais.

Como vimos no primeiro capítulo, o diabo no imaginário católico passou por muitas ressignificações, todas elas atreladas às questões do mundo concreto. O diabo presente na mentalidade dos evangelizadores na América não destoava desta dinâmica. Ele foi reconfigurado a partir do confronto com as novas culturas que os europeus encontravam em suas missões.

Sobre as missões nos Andes peruanos, por exemplo, Ana Rachel Portugal escreve: “[...] a palavra “demônio” [...] foi traduzida como *çupay* pelo jesuíta Diego Gonzalez Holguin, enquanto o frade dominicano Santo Thomas fez a diferenciação entre o *alli zupay* (anjo bom) e o *mana alli zupay* (anjo mau)”.<sup>184</sup>

Os relatos da presença demoníaca em terras americanas eram ainda mais reforçados com os processos julgados. Assim como os processos de caça às bruxas na Europa, as interrogações dos tribunais na América seguiam uma lógica em que os depoimentos se encaixavam com a pretensão dos interrogadores, ou seja, sob tortura, tanto a acusada de bruxaria no velho continente, quanto o curandeiro na América, confirmava o discurso que próprio interrogador elaborou na esperança de ter sua punição abrandada.

---

<sup>183</sup> PORTUGAL, Ana Raquel. **Quando os demônios chegaram**. p.1, 2014, disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos-revista/quando-os-demonios-chegaram>, acesso em 27/05/2019.

<sup>184</sup> Idem, p.2.

Vários curandeiros indígenas, sob condições de tortura, confessavam ter obtido poderes mágicos do diabo por meio do pacto ou mesmo a partir de relações sexuais com ele. Segundo Portugal, uma nativa dos Andes chamada Juana Ycha, acusada por manter relações com o diabo teria se beneficiado com poderes de cura e adivinhação.<sup>185</sup>

Ademais, os rótulos demoníacos traduzidos em palavras tinham seu poder na ação persecutória dos tribunais. Restringir o rico repertório mental que tinham os nativos de diferentes regiões no grande continente americano, à uma noção dualista católica de mundo, legitimava, ao mesmo tempo que simplificava a operação. Saulo Goulart explica:

Os termos “demonio”, “diablo” ou “idolo” efetivavam a mudança dos valores, conformando a diversidade dos enunciados em valores alheios ao próprio relato – transposição do arcabouço linguístico cultural evocado nas falas dos inquiridos para categorias apreensíveis e menos confusas à lógica inquisitorial. Dinâmica esta que tornava possível o funcionamento jurídico dos processos operáveis, exclusivamente, em seus próprios termos. Em resumo, esse jogo na tradução dos interrogatórios ampliava as deformações do que estava sendo dito pelos réus e testemunhas, ao mesmo tempo que justificava a ação inquisitorial ao proporcionar uma leitura herética das manifestações indígenas.<sup>186</sup>

Na inquisição episcopal contra idolatrias, presidida por Zumárraga, o processo contra Baltasar de Culhuacan ilustra a substituição da nomenclatura dos deuses nativos por "demonio" ou "diablo", bem como se refere às imagens, tótems ou objetos sagrados como ídolos:

Le dijeron a este confesante que en un patio, que se dice Púxtlán, está enterrado un ídolo (...), y que en un sitio que se dice Ylucaititlan está enterrado una figura de otro demonio (...), y que en otro sitio que se dice Teteumapa, dentro en el agua, están cuatro demonios, y que otro sitio que se dice Tecinancingo está enterrado otro ídolo (...), y en Talchico está enterrado la figura de Ochilobos, y la de Quetzalcóatl, y que oyó decir que el que se dice Uchinaval está un atambor que se dicen que es de

---

<sup>185</sup> Ibidem.

<sup>186</sup> GOULART, Saulo. **A inquisição entre homens e deuses: santo ofício, evangelização e política punitiva na nova espanha (1521-1545)**. Tese de doutorado - Unicamp, 2016, p.125.

oro y unas trompetas de piedra que son de los demonios (...).  
187

O que se mostra é que a invenção do diabo em terras americanas apresentou subsídios para uma destruição material dos objetos e templos nativos, e também a substituição de seus valores, não apenas na catequização sistemática posterior, mas desde o princípio do conflito, limitando Quetzalcóatl, Ochilobos, Huitzilopochtli entre tantas outras divindades à "demonios". Como conclui Laura de Mello e Souza, este choque cultural demonstrou que a questão dos colonizadores católicos em combater o mal na América "[...] não era simples retórica, mas índice da mentalidade onde o plano religioso ocupava lugar de destaque, mostrando-se presente nos mais diversos setores da vida cotidiana".<sup>188</sup>

Num mundo onde real e sobrenatural se misturavam, a linha divisória entre magia e religião era muito tênue. O esforço da demonologia, entre outros aspectos, era, portanto, justamente estabelecer as características da ação do demônio tanto em sua forma, quanto em sua ação no cotidiano da sociedade cristã, para que a superstição pagã - seja ela na Europa ou América -, não se confundisse com a doutrina verdadeira católica. Na prática, a credence do outro é a antiversão da verdade a ser seguida. O outro é diabólico, o que sempre nos remonta ao debate da alteridade, segundo Laura:

Na Europa, bruxos e bruxas constituíram esse *outro* que a cultura opunha a seus padrões, identificando-os, para alguns, com a anti-sociedade, ou com o estado de natureza. Na demonologia de que se trata aqui - referida à alteridade americana -, a relação heterológica se verificaria sobretudo pela negação: nomeava-se e se classificava o Outro ameaçador com os elementos negativos e detratores por excelência disponíveis no âmbito da cultura dos conquistadores e colonizadores da América. Se a descoberta de novos mundos pôde revigorar os simbolismos do maravilhoso, foi capaz também de fortalecer a demonologia europeia.<sup>189</sup>

Por fim, esta demonologia de raiz europeia ressignificada na América pode ser demonstrada nas figuras de Olmos e Castañega: "[...] Olmos aplicava

<sup>187</sup> AGN, Inquisición, vol. 42, exp. 19 (antes exp. 18), f. 147v. apud GOULART, 2016, p.153.

<sup>188</sup> MELLO E SOUZA, 1993, p.22.

<sup>189</sup> Idem, p.25.

aos idólatras do Novo Mundo o discurso de Castañega sobre os desviantes bascos, reutilizando as contribuições da demonologia em suas próprias investigações sobre a civilização asteca".<sup>190</sup> Elementos contidos em manuais de bruxaria da Europa reaparecem nos tratados americanos: bruxas que voam, pacto com diabo, remédios para cura, amor e alucinógenos. Partimos, portanto, ao último capítulo deste laboro.

---

<sup>190</sup> Idem, p.27.



## 1. O “TRATADO DE HECHICERÍAS Y SORTILEGIOS” (1553) DE FREI ANDRÉS DE OLMOS

### 3.1. Prelúdio ao “Tratado de hechicerías y sortilégios”

O *Tratado de Hechicerías y sortilégios* foi escrito pelo frei franciscano Andrés de Olmos, na Nova Espanha, e apesar de não se ter dados de quando começou sua redação, sabe-se que ter concluído em 1553. Este manual é a síntese de um movimento de demonização das culturas nativas da Mesoamérica, e está muito envolvido com o contexto de afirmação da autoridade católica, seja ela em seu viés político, com a expansão da coroa espanhola, seja no religioso, pelo quanto importava a massiva captura de novos fiéis à igreja.

Dos vinte e quatro capítulos do tratado de Castañega, Olmos adaptou nove e inseriu outros dois, totalizando onze repartições em sua obra. Vejamos o sumário de ambos os escritos:

<b>Tratado de Castañega</b>	<b>Tratado de Olmos</b>
- Epístola proemial enderezada a su Reverendísima Señoría.	- Exortación al indiano lector
- La provisión de su Reverendísima Señoría.	I - De como el demonio desea ser honrado
- Argumento y protestación del autor.	II - De las dos yglesias y congregaciones de este mundo y de la naturaleza y potencia y astucia del demonio
Capítulo 1. Que el demonio siempre desea ser honrado y adorado por Dios.	- Del templo y naturaleza, potencia y astucia del diablo
Capítulo 11. Que dos son las congregaciones e iglesias deste mundo.	III - De cómo ay sacramentos en la yglesia cathólica y en la diabólica execramentos
Capítulo III. Que como hay sacramentos en la Iglesia Católica, así hay execramentos en la Iglesia Diabólica.	IV - Quales son los ministros del demonio
Capítulo IV. Cuáles son los ministros de la Iglesia Diabólica.	V - Porqué des tos ministros del demonio ay más mugeres que hombres
Capítulo V. Por qué destos ministros diabólicos hay más mujeres que hombres.	
Capítulo VI. Cómo los consagrados al demonio pueden andar por los	

<p>aires.</p> <p>Capítulo VII. Cómo en diversas figuras pueden andar y parecer los consagrados al demonio.</p> <p>Capítulo VIII. De la adoración y reverencia que hacen al demonio sus ministros.</p> <p>Capítulo IX. De los sacrificios que al demonio ofrecen sus ministros.</p> <p>Capítulo X. Cómo se puede heredar la familiaridad con el demonio.</p> <p>Capítulo XI. Cómo los demonios participan con sus ministros y familiares.</p> <p>Capítulo XII. Que los saludadores no son hechiceros, y qué virtud sea la suya.</p> <p>Capítulo XIII. De la virtud que los Reyes de Francia muestran tener para curar los lamparones.</p> <p>Capítulo XIV. Que el aojar es cosa natural y no hechicería.</p> <p>Capítulo XV. Cuáles experiencias de los médicos no son supersticiosas ni sospechosas.</p> <p>Capítulo XVI. De las nóminas y reliquias no supersticiosas ni sospechosas.</p> <p>Capítulo XVII. Que no es lícito quitar unos maleficios con otros.</p> <p>Capítulo XVIII. De la derrisoria e ignominiosa excomunión, que contra las criaturas sin razón se suele fulminar.</p> <p>Capítulo XIX. De los conjuradores y conjuros supersticiosos de las nubes y tempestades.</p> <p>Capítulo XX. De los conjuradores y conjuros supersticiosos de los</p>	<p>VI - Cómo los consagrados al demonio pueden andar por los ayres</p> <p>VII - De como en diversas figuras pueden aparecer los ministros del demonio</p> <p>VIII - De la reverencia que hazen al demonio sus ministros</p> <p>IX - De los sacrificios que al demonio ofrecen sus ministros</p> <p>X- De cómo se puede heredar la familiaridad del demônio</p>
---	--

<p>endemoniados.</p> <p>Capítulo XXI. De los conjuro~; lícitos y católicos para los maleficiados o hechizados.</p> <p>Capítulo XXII. De los conjuros católicos y devotos para las nubes y tempestades.</p> <p>Capítulo XXIII. Declaración y remedio católico para los arrepticios o endemoniados.</p> <p>Capítulo XXIV. Exhortación católica contra los cristianos simples y curiosos.</p>	
--	--

Portanto, Olmos excluiu mais da metade do manual de Castañega de sua escrita. Victória Ríos Castaño, ao analisar o manual alude que Olmos provavelmente adaptou apenas as partes que condenavam o diabo e levantavam questões pertinentes às superstições e feitiçarias, o que seria útil na luta contra a idolatria de influência diabólica na Nova Espanha. Sobre os capítulos excluídos Castaño escreve:

Los capítulos siguientes seguramente los considera no tanto irrelevantes si no contraproducentes para su argumento, ya que divulgar ceremonias y ritos de hechiceros y brujas europeos podría arrastrar en Nueva España, donde el peso y el alcance de la Inquisición no es tan poderoso ni severo y los casos de idolatría indígena siguen vigentes, a que más personas cayeran en las redes del diablo.<sup>191</sup>

A partir da leitura e análise do tratado, dentre várias possibilidades que poderíamos escolher para analisar o documento, decidimos por sistematizar três eixos temáticos presentes para tratamento individual de interpretação e para facilitar a organização do laboro: a dualidade no ideário católico; a feitiçaria e

---

<sup>191</sup> CASTAÑO, Victoria Ríos. **El tratado de hechicerías y sortilegios (1553) que avisa y no emponzoña de fray Andrés de Olmos**. *Revista de Historia de la traducción*, n.8, p.1-9, 2014. Disponível em: [www.traduccionliteraria.org/1611/art/rios.htm](http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/rios.htm) Acesso em 15 Abr. 2017, p.5.

bruxaria em contexto na Europa, e que foi trazida e ressignificada na América sob novas e específicas roupagens; e o diabo.

Destarte, optamos por não apresentar o tratado conforme a ordem de seus capítulos, mas dividindo-o sobre estes três eixos que o balizam. Contudo, importa reforçar, *a priori*, como Olmos organizou seu texto adicionando e excluindo capítulos de seu tratado inspirador: o *Tratado de las supersticiones y Hechicerías*, de Castañega.

Olmos, logo nas primeiras linhas de seu manual, destaca a influência de frei Martin de Castañega, referindo que o propósito que seu conterrâneo encontrou ao escrever seu manual em Logroño, foi compartilhado por ele na Nova Espanha. Das temáticas urgentes para ambos, Olmos exalta a feitiçaria, conjuros, abusos e superstições. O frei deixa explícito que cotejou de Castañega o que julgou necessário para lidar com a confusão que o diabo teria causado no cotidiano indígena por meio dos feiticeiros, os “espirituales médicos” , como vez ou outra denomina.<sup>192</sup>

Ainda em seu prólogo, relata que veio à Nova Espanha junto de Frei Juan de Zumárraga, em 1528, tendo recebido notícias sobre feitiçaria. Utilizando-se da escritura bíblica em Jeremias, argumenta a urgência de sua viagem e empreendimento:

[...] Dios muestra claro al obrero de su viña a arrancar primero las malas yerbas de los vicios, heregías hechizerías y abusiones y supersticiones, y después [fol. 388v] a plantar las virtudes y poner en la yglesia personas buenas y suficientes, porque, como dize la glosa ordinaria sobre las otras palabras, no podían ser edificadas buenas obras si primero no se destruya a las malas [...].<sup>193</sup>

Faz-se interessante analisar que este pensamento que Olmos retira da Bíblia, e que embasa seu manual, bem como sua missão catequética de expansão do catolicismo, faz parte de um movimento de opressão contra as religiões e cultos dos nativos. Isto é, os missionários, ao desembarcarem em terras americanas e se depararem com o outro, partem para um esforço primeiro

---

<sup>192</sup> Olmos, Andrés de. **Tratado De Hechicerías Y Sortilegios**. In: BAUDOT, Georges. “Tratado De Hechicerías Y Sortilegios”. México: UNAM, 1990, p.3.

<sup>193</sup> Idem, p.4.

de eliminar a crença em contraste, e depois preocupam-se em impor a sua cultura e religiosidade. Oscar Calavia Sáez escreve neste sentido:

[...] nas fronteiras do cristianismo, em territórios de missão, o diabo sempre precede a Deus. A diabolização das religiões pré-missionárias vem antes da cristianização dos seus seguidores. Ou em outros termos: traduzir o diabo parece mais fácil que traduzir Deus.<sup>194</sup>

Esta diabolização é espinha dorsal do Tratado. Ela exprime o trato do europeu com a cultura nativa que se estendeu na sua frente. É um conceito que se desdobrou no sincretismo com que Olmos se apropriou, para embutir um caráter demoníaco aos deuses e criaturas do universo real e imaginário nativo.

A partir deste momento, portanto, iremos analisar a singularidade da fonte e sua conjuntura americana, dialogando com uma estrutura maior para compreender este processo de imposição cultural e religiosa. Faremos tal esforço refletindo sobre os princípios do ideário religioso dominante destes missionários, qual seja: a **dualidade** que divide o mundo entre bem e mal, pecado e salvação; a **feiticeira** como afronta à Deus; e o **diabo**, que quanto mais a igreja se esforçava em mantê-lo na marginalidade, mais tornava-o centro das atenções.

### 3.2– Dualidade: *bonum versus malum*

O ser humano e a sua faculdade da imaginação. Esta capacidade que transcende a experiência concreta e imediata que o rodeia, fazendo criar o abstrato, um universo paralelo à realidade, porém sem desvincular-se dela. Como reflete Karen Armstrong, desde as civilizações mais remotas, o motor de nossa imaginação é a busca do sentido da existência:

[...] inventamos histórias que permitem situar nossas vidas num cenário mais amplo e nos dão a sensação de que a vida, apesar de todas as provas caóticas e arrasadoras em contrário, possui valor e significado.<sup>195</sup>

Seguindo o raciocínio de Armstrong, no intuito de fornecer respostas para questões cotidianas, tais quais os fenômenos da natureza – chuvas,

<sup>194</sup> SÁEZ, Oscar Calavia. **Deus e o Diabo em terras católicas**. Taubaté: GEIC/Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas de Práxis Contemporâneas, 1999, p.101-102.

<sup>195</sup> ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Companhia das letras, 2005, p.8.

tempestades, terremotos, erupções, o sol - e questões emblemáticas, como a morte, muitas sociedades buscaram na sua imaginação respostas que escapavam a seus sentidos, como a criação de divindades e de lugares no além-morte.

No entanto, muito mais que dotar a vida de significados e promover respostas para a ansiedade humana, a criação de universos sobrenaturais, e de mitos, também regulam seu comportamento, sua postura diante do mundo real com a finalidade de tentar controlar, tornar palpável os fenômenos deste mundo. Na Babilônia Antiga, por exemplo, a magia e a religião não eram conceitos distintos, mas sinônimos, uma forma que para além de compreender o mundo, visava domesticá-lo, tornando-o favorável para seu grupo. Os magos constituíam esta casta sacerdotal que interligava questões do mundo concreto, dotando-lhes de significado que tinha origem no sobrenatural.<sup>196</sup> Na América, como vimos, sacerdotes também simbolizavam este canal entre o mundo material com o espiritual e abstrato.

De diferentes maneiras e percursos, muitas religiões mono ou politeístas ditaram políticas e fundaram reinados embasados no universo mítico, no além-vida, em deuses que tomam forma de reis para governar, nas formulações de *corpus* doutrinários seguidos por fiéis, em profissões de fé, paraísos e submundos, rituais e cultos que interligavam o mundo real com o sobrenatural.

O cristianismo, a partir de sua trajetória religiosa e política construída ao longo da expansão pela Europa no primeiro milênio, constituiu, concomitantemente às suas ações concretas, um ideário acerca do sobrenatural com mudanças e ressignificações de elementos do campo abstrato. Tal abstração parte do plano concreto e se mistura com o abstrato, dando sentido e forma, pois que a vida carnal e mortal na verdade é o caminho pelo qual se busca a imortalidade da alma no pós-morte.

Tal crença, que seria mais tarde regimentada na forma de instituição católica, herdou de outras religiões seu ideário e se desenvolveu mesclando-se numa espécie de hibridismo com outras culturas. Descendeu da tradição judaica

---

<sup>196</sup> ALBEROLA, 2010, p.20.

em detrimento da influência romana, se baseou no dualismo neoplatônico, ressignificou valores ao longo dos tempos em seus respectivos contextos históricos, sendo reavaliada por distintos líderes intelectuais no seio da igreja, tais como Agostinho de Hipona na patrística ou ainda mais tarde com Tomás de Aquino, na escolástica.<sup>197</sup>

Influenciada por suas raízes hebraicas e com os diálogos da teologia com a filosofia helenista, sobretudo no contato de Agostinho com o neoplatonismo, a mentalidade cristã foi alicerçada sob princípios de dualidade, sobretudo do bem *versus* mal. Esta dicotomia comporta uma série de elementos que fazem parte do pensamento católico, como suas entidades: Deus e Lúcifer, anjos e demônios; ou mesmo fenômenos do próprio mundo terreno, mas que se interligam de alguma forma com ações sobrenaturais: corpo e alma, pecado e salvação, vida e morte.<sup>198</sup>

Todo este conjunto lançou bases em contínuas ressignificações para a compreensão do universo mágico que engloba a feitiçaria, os sortilégios, os milagres, as visões, ou a heresia das bruxas. Esta visão dual, como veremos, será o argumento máximo para a dominação de povos não cristãos, legitimando atos violentos como a Inquisição, as cruzadas ou a submissão dos povos indígenas à fé dos colonizadores. A este último fenômeno é que daremos destaque. O *Tratado de Hechicerías y sortilégios* se insere neste campo dualístico em todo seu conteúdo.

Andrés de Olmos, bem como todos os primeiros missionários no Novo Mundo, realizaram trabalhos, como disserta David A. Brading, constituídos numa ênfase de confronto, uma espécie de batalha espiritual, de “[...] guerreros cristianos que luchaban contra enormes fuerzas, por derrocar un deslumbrante Imperio pagano”.<sup>199</sup> Esta dualidade, expressa na batalha do bem contra o mal, constitui-se na base do pensamento cristão e argumento máximo da expansão de seus domínios e conversão dos povos conquistados, como vemos na lida de Olmos na Nova Espanha.

---

<sup>197</sup> ROSA, 2010, p.12 – 20.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> BRADING, 1991, p.40.

El bien y el mal, virtud y pecado, constituyen en el horizonte de Olmos dos categorías dominantes indiscutibles, cuya presencia podría adquirir matices particulares en las peculiares condiciones del mundo indígena; Olmos partió de este principio dominante y se afanó por advertir las características específicas que el mal (del que debía prevenir a los indios) adquiriría en estas tierras. En este mismo orden de ideas, para el franciscano la idolatría era el resultado de los engaños que el demonio hacía desde tiempo atrás a los habitantes de este Nuevo Mundo ya que colocó su concepción de idolatría en la lógica del mal y del demonio, como contraparte del bien y de dios. Bajo la concepción agustiniana del bien y del mal, en la que éste es visto como negación del bien, se oponen también una serie de conceptos que mantienen la misma relación: orden-desorden, luz-oscuridad, salud-enfermedad, diosdemonio, latría-idolatría, virtud-pecado. Este eje cognitivo irrefutable mantuvo a Olmos en la convicción absoluta de la idolatría de los indios mexicanos: incuestionable desde el momento en que todo aquello que no pertenece a dios es irremediamente del demonio y que le condujo a conocer sus peculiares manifestaciones para encontrar la mejor arma para combatirla.<sup>200</sup>

No capítulo “De las dos yglesas y congregaciones de este mundo y de la naturaleza y potência y astucia del demônio”<sup>201</sup>, o frei demonstra, de maneira explícita, a dualidade do pensamento cristão ao separar que na terra existem duas congregações: a boa e a má. De um lado, a Igreja Católica com seu único Deus, única crença, onde os fiéis confessam seus pecados e recebem o batismo. Em contraste, está a morada do diabo, “casa del hombre-búho”, onde vivem os descrentes, não pertencem à Igreja Católica, não possuem uma única crença e não recebem os sacramentos.

Se por um lado Castañega usa esta dualidade: uma igreja de Deus e outra do diabo, para explicitar que aqueles de Navarra e terras bascas que persistirem em cultivar suas superstições estão comportados na congregação maligna, o mesmo faz Olmos, adicionando “casa del hombre-búho”, justamente para esclarecer ao indígena que sua crença, seu conjunto de valores são respectivos à igreja nefasta. O jogo de dicotomias se mistura à questão da alteridade aqui, o outro “não católico” é o ignorante da fé verdadeira, da igreja verdadeira, pois que está no lado obscuro.

---

<sup>200</sup> SUÁREZ, 2005, p.83-84.

<sup>201</sup> OLMOS, 1990, p.23.



Do mesmo modo, noutro capítulo, “Se cómo ay sacramentos en la yglesia cathólica y en la diabólica execramentos”,<sup>202</sup> segue com o enredo dicotômico: sacramentos e “execramentos”. Para Olmos, estes “execramentos” parecem-se com sacramentos católicos, mas não o são, pois contém influência do diabo: circuncisão, feitiçaria e festas. Vejamos esta contraposição entre ambos:

Ellos, ellos, los verdaderos Sacramentos sólo se administran en la morada de Dios, para dar la gracia, para ser socorrido por su gloria. Pero, aquel que recibe los Execramentos no hace nada bueno, cae más bien en la descreencia que se llama infidelidad, un grandísimo pecado, nada se le parece.<sup>203</sup>

Olmos, bem como Castañega, inferem em seus manuais: “se dedica a muchas fiestas”.<sup>204</sup> Compreendemos, no primeiro capítulo, a preocupação da Igreja católica e da coroa espanhola em relação ao norte espanhol em oprimir manifestações populares destoantes da crença cristã, por carregarem ainda resquícios de paganismo, e que foi sob esta demanda que o manual de Castañega foi encomendado. Já na América, podemos aludir qual fora a necessidade de adaptar este excerto sobre as festas se visualizarmos o contexto missionário e, em particular, um caso que o próprio Olmos viveu. Em 1539, Don Luis, príncipe de Mactlactlán, declarou a Olmos que haviam celebrado a festa de Panquetzalitli – festival de origem Asteca dedicado à deidade Huitzilopochtli. Segundo a historiadora Serrano, nesta festividade os indígenas haviam:

[...] bailado y cocinado los manjares propios de la festividad; también una gallina en memoria de los muertos o "demonios" como lo hacían en tiempos passados. [...] Uno de los testigos que interrogó Olmos mencionó que algunos solían enterrar la gallina o perro que mataban en honor a los dioses, pero el declarante no sabía si seguían haciéndolo, ya que el cacique les había mandado que comieran los animales en lugar de enterrarlos.<sup>205</sup>

A demonização das festividades e, logo, a supressão latente sobre elas em detrimento da imposição de um conjunto de sacramentos católicos – tal qual

---

<sup>202</sup> Idem, p.33.

<sup>203</sup> Ibidem.

<sup>204</sup> Idem, p.103

<sup>205</sup> SERRANO, 2009, p.138-139.

o batismo -, demonstra a dualidade na imposição da conversão cristã: “[...] Esta era la justificación ideológica del establecimiento de su dominio”.<sup>206</sup>

Adiante, sob a mesma sistemática, desta vez Olmos difere a morada de Deus da morada do diabo em “del templo y naturaleza, potència y astúcia del diablo”.<sup>207</sup> Na primeira, o ensino é realizado em público e em segurança, onde a palavra de Deus constrói uma boa vida, edificando-a. Quanto a morada do diabo, os ensinamentos são feitos escondidos, em reuniões secretas, e instigam as pessoas a realizarem sacrifícios.

Sabes que en la morada de Dios se aprende bien en público, y con seguridad se aprenden ahí todas las buenas palabras para conocer a Dios, para creer en Él, obedecerlo y para enmendarse, para alcanzar bien el cielo. Pero en la morada del Diablo sólo a escondidas son las palabras, sólo en secreto se reúnen los malvados, los engañosos. El (el Diablo) los llama que sean de su parte, para al lado suyo derramar por todas partes palabras de engaño, para engañar, inducir a error a los desdichados, para seducir a los que se hallan debilitados, enfermos, acaso para maltratar a los hombres que no quieren apartarse de Dios.<sup>208</sup>

Em grande parte destes capítulos em que se sobressai a questão da dualidade, Olmos cita Santo Agostinho (354-430 d.C.) para embasar sua dicotomia. Neste último, sobretudo, apresenta a própria ideia do santo sobre o problema do mal, elencando quatro motivos pelos quais Deus permite que o Diabo engane as pessoas: 1 - A crença na fé verdadeira não estar forte o suficiente no coração; 2 – É necessário que existam hereges para que os cristãos sejam reconhecidos (baseando-se em São Paulo); 3 – Livre-arbítrio; 4 – Deus é misericordioso e não abandona o “mundo dos vícios”. Façamos um diálogo com a construção da dualidade em Agostinho para cotejá-lo com Olmos.

Agostinho formulou questões para compreender o problema do mal em contraste da benevolência divina: “[...] se existe uma única origem ontológica de tudo – Deus, que criou tudo do nada [...] como não atribuir a Deus a origem do mal?”<sup>209</sup> Apesar de ter sido o principal responsável por inserir o dualismo neoplatônico na mentalidade cristã, este dualismo, e junto dele o contexto da

---

<sup>206</sup> Idem, p.157.

<sup>207</sup> OLMOS, 1990, p.27.

<sup>208</sup> Ibidem.

<sup>209</sup> COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 Lições sobre Santo Agostinho**. 4<sup>o</sup> Edição, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014, p.35.

penetração da filosofia helênica na teologia, não se inauguram com o douto de Hipona, mas precedem a ele. Deste modo, para compreendermos a resposta que o santo aplica a reflexão acima, devemos antes compreender este ideário dicotômico que ele herda, o acompanha, e faz influenciar outros pregadores, tais como Olmos.

O dualismo é uma forma de pensamento que separa duas partes de um determinado objeto, em contraste, em antagonismo. Platão, em seu célebre *Fédon*, separa o homem entre *coisa* e *ideia*. Para o filósofo, a realidade sensível, mutável, temporal e tudo que é corpóreo são inerentes ao mundo das *coisas*. Enquanto a realidade divina, imutável, presente na alma do homem e, sobretudo eterna, estão no mundo das *ideias*. Acredita-se que o dualismo é anterior a Platão e remonta a Pérsia e Índia antiga. Contudo, é apenas a partir do grego que ocorre a sistematização de sua fórmula teórica.

Esse dualismo platônico tem sua essência dual mantida, mas sofre mutações ao longo dos séculos devido à interpretação de seus leitores e respectivas influências de seu tempo histórico. Os gnósticos - seitas dissidentes cristãs que formularam suas próprias concepções aos temas relacionados a Cristo – foram, talvez, os primeiros a abrir passagem do dualismo neoplatônico para a mentalidade cristã, nos primeiros três séculos de nossa era. Para eles: “[...] o mundo criado era mal. Seguindo o pensamento helênico, os gnósticos desprezam o corpo, encarando-o como uma prisão do espírito”.<sup>210</sup> Mesmo depois do desaparecimento dos grupos gnósticos em detrimento da ascensão do *cânon* cristão, as ideias duais entre corpo e alma - o desprezo de um pela importância asceta da outra - permanecerá dialogada entre os primeiros pais da Igreja.

A introdução da filosofia helênica na cristandade – sobretudo do neoplatonismo –, é característica essencial da patrística, uma doutrina nascida durante o Império Romano, que apresentava os evangelhos com uma roupagem greco-latina que vigorou durante a Idade Média. Segundo Inês C. Inácio e Tânia

---

<sup>210</sup> ROSA, Wanderlei Pereira da. **O dualismo na Teologia Cristã. A deformação da antropologia bíblica e suas consequências**. Dissertação de Mestrado: Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010, p.17.

Regina de Luca, os padres deste movimento partiam do pressuposto de que “[...] a sabedoria pagã era obra da razão e, enquanto tal, também uma obra de Deus, os Santos Padres utilizaram a filosofia a serviço da fé, tentando elaborar uma filosofia cristã”.<sup>211</sup> Vejamos como a introdução da filosofia helênica influenciou na dicotomia cristã, como inferimos acima.

Tertuliano de Cartago (160 -220), o primeiro a escrever uma Teologia em Latim e um dos doutos mais influentes da patrística, escrevia que “[...] o verdadeiro servo de Cristo deveria se apartar do mundo”.<sup>212</sup> Em seu *De cultu feminarum*, defendia que mulheres usassem véus, que zelassem por sua virgindade e condenava a lascívia do ato sexual, sobretudo as segundas núpcias, argumentando que a salvação deve ser trilhada por meio da abstinência. Em suma, demonstrava as heranças do dualismo, ao separar as coisas de Deus às coisas do mundo.

Orígenes de Alexandria (185-254), discípulo de Clemente de Alexandria (150-215), também insistia nesta dicotomia, sobretudo entre a alma e o corpo. Escrevia: “[...] a alma é preexistente, o corpo para ela é um castigo e a salvação se constitui na libertação da alma do corpo, o que se dará na morte deste último”.<sup>213</sup> Orígenes, tinha convicção que a castidade era o caminho ideal para alcançar a redenção, pois a dedicação ao casamento impossibilitaria o serviço exclusivo a Deus. Novamente, o corpo, sendo algo material, logo mortal, e o matrimônio, pertencente ao mundo, são extravios do caminho que realmente importa: o da salvação da alma. Segundo o teólogo Wanderley Pereira da Rosa, essa visão dualista neoplatônica, tanto em Tertuliano, quanto em Orígenes:

[...] introduziu no pensamento teológico cristão uma tendência, que se tornou mais forte com o passar dos séculos, de se renegar aspectos da cultura, frequentemente chamados de as “coisas do mundo”, criando, por sua vez, um Cristianismo espiritualizado, com dificuldades de lidar com o corpo, com os prazeres, com a sexualidade, com o riso. Eis o nosso paradoxo: o necessário diálogo com a cultura Helênica introduziu na Teologia cristã o dualismo platônico que, por sua vez, tornou o Cristianismo resistente às manifestações culturais sempre que estas não se originavam nele ou possuíam elementos não

---

<sup>211</sup> INÁCIO, I, C; LUCA, T, R. **O pensamento Medieval**. São Paulo: Editora Ática, 3º ed. 1994, p.19.

<sup>212</sup> ROSA, 2010, p.20.

<sup>213</sup> Idem, p.25.

compatíveis com a visão tradicional da Igreja em dada época e local.<sup>214</sup>

Os mártires dos primeiros dois séculos de perseguição romana aos cristãos se tornaram símbolos máximos da fé, justamente por entregarem suas vidas terrenas em prol da vida redentora que suas almas alcançariam. Após o Édito de Milão, em 313 d.C., em que o Imperador Constantino decretou o fim das perseguições, outra forma dos religiosos abnegarem da vida terrena, que não mais o martírio, era o da vida monástica, nos claustros, renunciando seus bens materiais.

O corpo é uma culpa. Eis a máxima que talvez exprima melhor o florescimento do dualismo no cerne da cristandade. E é aqui que retornamos a Santo Agostinho. Após receber todo este arcabouço já discutido pelos seus doutos antecessores, dialogar com o gnosticismo maniqueísta, converte-se como cristão após diálogos com Ambrósio. Enfim se aprofunda nos neoplatônicos, como Plotino (204/5 – 270 d.C.), e daí o bispo de Hipona produz escritos sobre a culpabilidade do homem e seu livre-arbítrio para responder o problema do mal, posto no primeiro parágrafo deste subcapítulo.

O paradoxal quadro se desenhava desta forma: existe um Deus que criou tudo no universo, e existe neste universo a maldade; portanto, se o princípio da criação é o ato livre do amor divino, como explicar o mal no mundo? Podemos analisar o caminho que Agostinho trilhou em direção à resposta desta questão em duas ideias: ausência e culpa. Vamos à primeira. Segundo o filósofo Marcos Roberto Nunes Costa:

[...] para Agostinho, no universo criado e governado por Deus não há espaço para o mal físico, e o mal não pode ser definido com uma substância, visto ser toda a natureza um bem. O mal, ao contrário, caracteriza-se por uma ausência do que deveria ser, ou pelo que ele não é; é uma corrupção que arrasta ou leva tudo em direção ao não ser. Portanto, o mal é a corrupção, e com tal não tem consciência ontológica, é simplesmente “não ser” ou “nada”.<sup>215</sup>

Assim, o mal não é criação de Deus, pois tudo criado é bem. A transgressão ou corrupção deste bem criado é o que se denomina o mal. Não

---

<sup>214</sup> Idem, 23-24.

<sup>215</sup> COSTA, 2014, p.36.

se pode delegar a Deus a criação do mal, haja vista que este não é natureza de criação, mas ausência. Restava saber o que leva o homem a esse “não ser”, e aqui encontramos nossa segunda ideia: a culpa. Costa destaca que será na obra *Sobre o livre arbítrio* que Agostinho tratará de tal questão:

[...] a causa ou origem do mal está no livre-arbítrio da vontade humana. O conceito-chave para entender esse momento está na palavra “pecado”, que traz em si uma conotação moral, ou a ideia de culpa (*malum culpae*) ou responsabilidade, por apresentar o pecado (o mal) como fruto do abuso da livre vontade, ou do mau uso da vontade livre por parte do homem.

<sup>216</sup>

O homem corrompe a criação divina (o bem) por meio do livre-arbítrio que Deus lhe deu, carregando assim para si, a culpa, o pecado. Deus é protagonista do bem, enquanto o mal tem apenas no homem sua agência, já que é ele que produz voluntariamente e assim, carrega tal fardo. O homem, único ser dotado de racionalidade dentre os seres viventes, decide por sua conta transgredir o bem criado. Jaz aí maldade. Deste modo, Agostinho, “servindo-se do conceito neoplatônico de mal, como privação, defecção, ausência ou distanciamento do bem – não ser –, define o mal justamente como o distanciamento ou afastamento de Deus, por parte do homem [...]”.<sup>217</sup>

Com estes escritos fundamentados no dualismo neoplatônico, Agostinho lançava as bases do pensamento teológico cristão que permaneceria influente por toda a Idade Média e desembarcaria na Modernidade. O mal em oposição ao bem, o caminho da salvação em contraste do pecado ganharia força junto da expansão da Igreja pela Europa e cruzaria rumo a América. Não por acaso, tais ideias se fizeram presentes no tratado de Olmos que separa uma Igreja de Deus e outra do diabo, sacramentos e “execrimentos” e, sobretudo, encara a catequização como uma batalha contra o mal na Nova Espanha.

Caso exemplar de tamanha reverberação das ideias agostinianas sobre este confronto ao maligno na teologia da Idade Média encontra-se nas ideias de dois eruditos cristãos que, em regiões opostas do globo, dialogaram suas convicções ligadas à patrística, nos limites do Oriente e Ocidente: Dionísio, o

---

<sup>216</sup> Idem, p.36-37.

<sup>217</sup> Idem, p.37.

areopagita e Gregório, o grande.<sup>218</sup> O primeiro, Dionísio, monge sírio que escreveu por volta de 500, reafirmava que a maldade não é natureza dos demônios:

[...] os anjos caídos foram criados bons, como tudo mais no Cosmos, e como anjos eles receberam todo dom benévolo coincidente com seu *status*. A maldade não é inerente à matéria, ao corpo, aos animais, ou ao interior de qualquer coisa que exista. Ela procede da vontade de fazer o mal, de anjos e seres humanos caídos, os quais livremente usaram o livre-arbítrio para desejar o que não é bom, o que é irreal.<sup>219</sup>

Se por um lado Dionísio reproduziu o “livre-arbítrio” de Agostinho em seu argumento sobre o problema do mal, de outro ele inovou inserindo uma noção mística do cristianismo, ao elaborar “[...] a primeira descrição detalhada da hierarquia celestial, na qual os anjos são organizados em três hierarquias de três graus cada uma.”<sup>220</sup>

Gregório, o Grande (papa de 590 a 604 d.C.) foi, segundo Russel, o escritor mais influente do período, responsável por transmitir as ideias monástica do Oriente ao Ocidente. Herdeiro das ideias de Agostinho enxergou o mundo “[...] como um campo de batalha [...]. Se em qualquer momento retirarmos nossa atenção, os demônios enxamearão o campo de batalha e nos agarrarão.”<sup>221</sup>

O ponto de intersecção entre Gregório e Dionísio encontra-se na supracitada hierarquia celestial. Gregório adapta a sistematização angelical de Dionísio e a difunde para o Ocidente, com a adesão por parte de outros doutos inclusive, tais como Isidoro de Sevilha e Pedro Lombardo. Talvez, a principal diferença deste misticismo entre Gregório e Dionísio seja no lugar que o diabo postula. Na mística celestial gregoriana, o diabo foi o primeiro ser da criação divina, e por isso, ocupava o posto mais alto da hierarquia enquanto anjo:

---

<sup>218</sup> Um terceiro erudito também poderia ser citado, se referirmos à herança Agostiniana do Livre-arbítrio: João Damasceno (675-750), um dos mais influentes escritores do Oriente que escreveu: “[...] Mas se somente um Deus existe, de onde vem o mal? [...] Bondade e maldade existem, mas somente a bondade é real; a existência da maldade consiste na privação da bondade. Maldade é somente uma perturbação da ordem natural. Tudo que existe é bondade; qualquer maldade que existe nas criaturas é uma falha criada por suas próprias ações voluntárias” (RUSSEL, 2003, p.34).

<sup>219</sup> RUSSEL, 2003, p.32.

<sup>220</sup> Idem, p.28.

<sup>221</sup> Idem, p.94.

Serafim.<sup>222</sup> Na queda, a lógica dada foi a de que o mais poderoso dos anjos se tornou, conseqüentemente, o governador do submundo e de sua legião de seguidores, os demônios menores. Essa organização de Gregório se sobrepôs a de Dionísio como modelo durante toda a Idade Média, inclusive na escolástica.

223

Em suma, o ideal cristianizador com uma ênfase bem clara na guerra contra o mal, contra o diabo, demonstrava permanentemente a dicotomia dos dois caminhos: a danação, o pecado, o diabo em oposição ao bem, as virtudes, a salvação. Nogueira sintetiza este cenário:

O Demônio é o personagem determinante no processo de cristianização. O antagonismo entre o Bem e o Mal, estabelecido pelos primeiros padres da Igreja, acentuou-se com a necessidade de doutrinação, os processos pedagógicos mostrando uma ênfase muito maior nos perigos do Mal que nas excelências do bem. O nome Satã aparece sessenta e sete vezes e o de Cristo sessenta e três no *Gran Catéchisme* de Canisius. O Mal é a presença angustiante e vivenciada em todas as experiências da consciência humana: “O Cristão ocupou-se, por longo tempo, mais do Demônio que de Deus.”<sup>224</sup>

Desta forma, o diabo foi assumindo mais propriedade no cenário cristão, conforme as demandas de expansão exigiam. Foi postulando cada vez mais espaço nas artes medievais como a literatura, pintura ou esculturas, e assim se perpetuando no imaginário coletivo. Portanto, é impossível pensar a expansão da fé católica e sua entidade redentora (Deus), sem o seu antagonista: o diabo.

Oscar Calavia Sáez escreveu que essa natureza unilateral de um Deus cristão que concentra em si apenas o bem, tornava-o dependente do diabo, pois parecia carecer de que alguma entidade deveria representar o mal em prol de uma dinâmica catequética. Define Sáez: “A arte Medieval postulou em todas

---

<sup>222</sup> A hierarquia Celestial de Gregório compreendia nove ordens de anjos, cada uma delas em graus de distanciamento decrescente a Deus: Serafins, Querubins, Tronos, Dominações, Virtudes, Poderes, Supremos, Anjos e Arcanjos (RUSSEL, 2003, p.89).

<sup>223</sup> Apesar de terem criado a hierarquia celestial, Dionísio e Gregório não se ocuparam com uma hierarquia dos demônios, esta organização seria descrita apenas no século XI com Michael Psellos (1018-1078) em Constantinopla, onde difundiu ideias sobre o dualismo e o “livre-arbítrio” de Agostinho. Não daremos maior dedicação a esta sistematização, pois ela foi pouco creditada pela Igreja, por acabar mesclando muitos elementos da cultura popular destoantes da tradição cristã (RUSSEL, 2003, p.39).

<sup>224</sup> DIEFFENBACH, *Der Zauberglaube der XVI en Jahrhunderts nach den Katechismen Dr. Martin Luthers und P. Canisius*, p.7 apud NOGUEIRA, 2004, p.239.



suas manifestações a onnipresença do diabo, e acabou assim expressando um cristianismo endiabrado em que o sagrado não passava de ser um transunto do seu Contrário.”<sup>225</sup>

Sabemos, portanto, que na essência da dualidade cristã está Deus e o Diabo como personificações do bem contra o mal. Deste modo, ao longo da expansão cristã, bodes expiatórios foram criados para materializar esta dicotomia: a luta contra o maligno se fez contra hereges, judeus, mouros, e demais grupos destoantes da doutrina católica, obstáculos a salvação do cristão. Destes, interessa-nos a luta contra os “hechiceros” indígenas, que estava atrelada ao seu contexto próprio americano de extirpação da idolatria, porém também derivada de uma mentalidade de perseguição à feitiçaria e bruxaria na Europa.

### **3.3 Feitiçaria e bruxaria**

#### *3.3.1 A ascensão de uma ameaça*

O tema da feitiçaria é motor de propulsão não apenas dos manuais de Castañega e de Olmos, como também é o motivo da ida do segundo à Nova Espanha por ordem real. Desde o prólogo de seu texto, Olmos carrega a ideia de combater os feiticeiros, ou os “espirituales médicos”, como assim por vezes denomina.

A ideia de feitiçaria, bem como de bruxaria, não está imune às transformações do tempo. Tal conceituação, ou rotulação do sujeito: feiticeiro ou bruxo, passou por ressignificações a partir de cada nuance histórica e isso definiu o quão ameaçador estas categorias seriam para a ordem social vigente na Europa, qual seja, de uma sociedade católica. Perpassar por esse processo de transformação é de extrema importância para depois compreender qual é a “Hechicería” que Castañega visou descrever em seu tratado e que doutro lado Olmos reproduziu.

A feiticeira na Alta Idade Média foi uma figura caracterizada por possuir poderes de cura de enfermidades, produção de remédios para o amor e promover previsões. Por outro lado, também podia arruinar plantações, conferir

---

<sup>225</sup> SÁEZ, 1999, p.43.

ilusões aos homens, utilizar talismãs e objetos no uso da magia. Estes poderes, segundo discriminação do próprio clero da época, poderiam ser em prol de benefícios ou de caráter maléfico.

A presença da feiticeira na sociedade esboçava a sua necessidade social, mais do que sua expurgação. Carlos Nogueira sintetiza: “[...] os homens da Idade Média necessitam da presença da feiticeira como terapeuta de seus males físicos e sociais”.<sup>226</sup> E completa: “A feitiçaria medieval, em sua evolução no imaginário da coletividade europeia, acaba por constituir-se em ofício altamente solicitado.”<sup>227</sup>

Necessária e, até este momento (Alta Idade Média), longe das perseguições. Isso se deveu muito à descrença em seus poderes por parte de um clero que as configurava com os status de farsa. Tomemos como exemplo o *Canon Episcopi* do século IX, que reflete sobre as práticas mágicas:

Eis o motivo que os padres em suas paróquias devem pregar com toda insistência ao povo que deve saber: tudo isto é falso e que tais fantasmagorias são impingidas às mentes dos infiéis, não pelo divino, mas sim pelo maligno espírito... Quem é tão estúpido e tolo para pensar que todas estas coisas, que somente surgem em espírito, acontecem corporalmente...?<sup>228</sup>

A despreocupação da Igreja em perseguir as feiticeiras se mostra também, para além do discurso acima, no nível da punição. Nogueira cita a taxa para absolvição às práticas mágicas promulgada pelo Papa Alexandre IV (1258): “mulheres feiticeiras assim como encantadoras, após abjurarem de suas superstições, em qualquer dos casos acima mencionados sejam taxadas em 6 gros tournois, 2 ducados.”<sup>229</sup> Alfred Maury escrevia que todas as práticas pagãs subsistiam na ideia de magia e feitiçaria reprimidas com penas e penitências, mas que tais punições, *a priori*, se limitavam a determinados tempos de jejum “[...] à pão e água”.<sup>230</sup>

---

<sup>226</sup> NOGUEIRA, 1995, p.36.

<sup>227</sup> Idem, p.38.

<sup>228</sup> *Canon Episcopi*, in Lea, H. Charles. *Materials Toward a History of Witchcraft*, v. 1. New York, 1957, pp. 178-180 apud NOGUEIRA, 1995, p.27.

<sup>229</sup> (A)ntoine (D)u (P)inet. Taxes des parties casuelles des papes. In Lea, H. C. – *Materials...*, p.1071 apud NOGUEIRA, 1995, p. 38.

<sup>230</sup> MAURY, 1972, p.139.

Portanto, a punição ainda era inofensiva se compararmos ao que os séculos posteriores mostrariam. Doravante, a punição à feitiçaria não estava relacionada à sua prática, já que era desacreditada, mas, à crença nesta “farsa” e em suas superstições, o que novamente reforça o descaso da Igreja a uma possível ameaça que a feitiçaria poderia promover aos fiéis.

Apenas a título de comparação, em 1484 o manual contra bruxas de Kramer e Sprenger, o *Malleus Maleficarum*, tinha como título de suas questões o seguinte escrito: “Se crer em bruxas é tão essencial à fé católica que sustentar obstinadamente opinião contrária há de ter vivo sabor de heresia”.<sup>231</sup> Deste modo, temos de ter em mente que o “universo” da magia passou por diferentes interpretações às lentes de religiosos ao longo dos séculos.

Desde a Idade Antiga, as leis romanas já previam punição à feitiçaria quando interpretada como maléfica, como o uso da prática para provocar doenças e até assassinatos. Doutro lado, a prática da magia benéfica, como as de cura, estava inserida na legalidade de Roma e impregnada em seu imaginário, basta lembrar Circe ou Medéia, feiticeiras memoráveis das narrativas de Sêneca.

Tomando o cuidado de não igualarmos a feiticeira do período Antigo com as da Alta Idade Média, podemos perceber semelhanças entre ambas: o envolvimento com poções do amor, da magia que aproxima casais, ou como resume Baroja: “[...] expertas em la magia erótica”<sup>232</sup> ou ainda: “vinculadas aos desejos e paixões amorosas, o que faz com que a feiticeira, além de efetuar elucubrações mágica, intervenha como intermediária de casos amorosos [...]”

233

Em contraste de certa tolerância da Igreja com o “universo mágico” até meados século XIII, a postura muda neste tempo, sobretudo com a bula de João XXII. Mas não é só a manifestação papal que exprime os ares de mudança para com a feitiçaria e o universo mágico. O século XIII foi “[...] una época de

---

<sup>231</sup> KRAMER; SPRENGER, 2014, p.49.

<sup>232</sup> CARO BAROJA, J. **Arquetipos e Modelos en relacion con la Historia de la Brujería**. In Brujologia Congreso de San Sebastian. Madrid, 1975, p.182.

<sup>233</sup> NOGUEIRA, 1995, p.34.

excepcional importância en la transformación espiritual de Europa [...]”.<sup>234</sup> O pensamento de Tomás de Aquino nos revela sinais de mudança na concepção da feitiçaria.

Nogueira lembra-nos da posição de Aquino frente às práticas mágicas: “Um pecado por excesso, oposto ao defeito da irreligiosidade e contrário à virtude da religião”.<sup>235</sup> As práticas mágicas para o douto católico eram a própria manifestação do mal, associada às superstições antigas que remontavam o paganismo: “[...] enquanto o paganismo teve força social, colocou-se a magia como uma das crenças integrantes do sistema religioso pagão, em oposição à religião [...]”.<sup>236</sup> As práticas pagãs, associadas às mágicas formaram a combinação que a igreja buscou exterminar para consolidar seu poder sobre a Europa.

Forma-se então, um corpo teológico-legal que sustenta que a velha bruxa – a feiticeira - não é aquela “[...] adepta de antigos cultos idolátricos [mas] servidora del Demonio, del Demonio con forma física [...]”.<sup>237</sup> Rosse Hope Robbins, escreve:

Antes de 1350, la brujería significaba fundamentalmente hechicería, restos de ciertas supersticiones populares que tenían un carácter pagano porque se remontaban a épocas anteriores al cristianismo, pero no porque fueran la supervivencia organizada de una religión precristiana opuesta al cristianismo. La hechicería o la magia son fenómenos mundiales y tan antiguos como el mundo, sencillamente un intento de dominar la naturaleza en beneficio del hombre.<sup>238</sup>

A bruxa, assim como os judeus e muçulmanos, tornam-se bodes expiatórios dos danos terrenos, obstáculos à salvação da humanidade e o pacto com o diabo é o divisor de águas em sua distinção com a feitiçaria.

Deste modo, o diabo passa de uma abstração erudita para uma ameaça corpórea à população já que este passa a ter um poder real, físico, por intermédio

---

<sup>234</sup> BAROJA, 1975, p.109.

<sup>235</sup> São Tomás de Aquino. *Summa Theologica*; secunda secundae, quaestio XCII, art. I-II. Madrid, 1947 apud NOGUEIRA, 1995, p. 28.

<sup>236</sup> Idem, 1995, p.27.

<sup>237</sup> BAROJA, 1975, p.110.

<sup>238</sup> ROBBINS, Rossell Hope, *Enciclopedia de la brujería y la demonología*, Madrid, Debate, 1991, p.129.

da bruxa. Novinsky escreve que tal crença atravessava diferentes grupos da sociedade medieval:

Lembremos que além do povo a maioria das autoridades (papa, imperadores, magistrados, médicos, acadêmicos) acreditava na demonologia e na bruxaria. Reis, mestres, militares pensavam haver grande poder nos diabos e nas feiticeiras. As bisbilhotices da época, os saraus à noite, os encontros após a missa, as conversas das mulheres que se reuniam para bordar, sempre traziam novos eventos satânicos, criando, não raro, uma atmosfera de paranoia coletiva.<sup>239</sup>

Estes séculos que precedem a caça às bruxas (XIV e XV) são de grande angústia para a sociedade europeia medieval: a peste negra em 1348; a guerra dos cem anos; o avanço turco; o grande Cisma do Ocidente; a cruzada aos Hussitas; bem como a reforma protestante no findar do século XV. Impulsionada pelos sermões escatológicos dos mendicantes e pela criação da imprensa, a propaganda demonológica que já alicerçada nas ideias eruditas como discutimos anteriormente ganhou ainda mais força, sobretudo quando as penúrias das quais citamos acima são diagnosticadas como um atentado do demônio ao povo cristão.<sup>240</sup>

Sobre este contexto, Jean Delumeau infere: “[...] os lobos, o mar e as estrelas, as pestes, as penúrias e as guerras são menos temíveis do que o demônio e o pecado, e a morte do corpo menos do que a da alma”.<sup>241</sup> Assim, o dever do cristão era o de “[...] desmascarar Satã e seus agentes e lutar contra o pecado [e com isso] diminuir sobre a terra a dose de infortúnios de que são a verdadeira causa.”<sup>242</sup>

Sob este cenário europeu da baixa Idade Média é que a grande caça às bruxas da modernidade entrou em cena. É o período de formulação de uma mentalidade sobre a bruxaria, isto é, a feiticeira, que a partir do filtro da

---

<sup>239</sup> NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria L. T. (orgs). **Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: EDUSP, 1992, p.76.

<sup>240</sup> DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p.216.

<sup>241</sup> Idem, p.44.

<sup>242</sup> Idem, p.32.

demonologia católica recebe o estigma de bruxa. A bruxa diferencia-se<sup>243</sup> da feiticeira primordialmente porque a primeira pactua espontaneamente com o diabo para produzir seus feitos que são contrários à fé católica:

Para o entendimento da bruxaria europeia, como vimos, é necessário ter em mente que esta envolve, *a priori*, um pacto demoníaco; e que uma contínua legislação por toda a Europa esforçou-se para diferenciá-la de outras práticas mágicas – pois a bruxaria representava o grande mal, não sendo apenas uma prática herética, contrária à religião –, mas também a repudiou, trocando a boa ortodoxia pela adoração do Mal, incidindo na abominação das abominações, o nefando crime de apostasia.  
244

A bruxaria já foi lida de diversas formas por diferentes intelectuais, façamos aqui um brevíssimo apanhado dessas correntes. Para Karl Ernst Jarcke (1828) a bruxaria foi uma religião germânica pagã que resistiu ao tempo e foi interpretada como diabólica pelo cristianismo. Na visão do antropólogo Sir James Frazer (1915), existiu uma associação das práticas ritualísticas de todos os tipos a cultos de fertilidade primitivos. Seguindo a linha de Frazer, temos a popular teoria folclorista de Margareth Murray (1921) que analisa a bruxaria como uma sobrevivência do culto ao deus cornudo da fertilidade Dianus.

Sobre estas linhas de pensamento, Nogueira afirma: “[...] o fenômeno histórico da bruxaria insere-se em um sistema mental particular de emoções e crenças.”<sup>245</sup> Portanto, na visão do historiador, esta generalização feita numa linha temporal espaça, de geografias muitas vezes distantes, a busca por uma continuidade entre crenças diferentes, apenas servem para deformar o fenômeno da bruxaria que deve ser pensado dentro de sua especificidade.

Em resumo não se confundindo as inquestionáveis sobrevivências pagãs com a sobrevivência do paganismo, o estudo de suas origens e de seu desenvolvimento até a conformação de uma demonolatria esclarecerá, sobremaneira,

---

<sup>243</sup> No francês há apenas a definição “Sorcière” para as feiticeiras, não as distinguindo das bruxas. Em nossa língua, Historiadores como Carlos Roberto Nogueira Figueiredo, Laura de Mello e Souza ou Ronaldo Vainfas usam a distinção para demonstrar que a feitiçaria tem mais a ver com práticas mágicas, como as da Alta Idade Média ou período Antigo. Já a Bruxa, é aquela perseguida nos fins da Idade Média e Moderna, e se diferencia da primeira por ter como fonte de seus poderes o pacto com o Diabo

<sup>244</sup> NOGUEIRA, 1995, p.47.

<sup>245</sup> Idem, p.51.

a sua presença e suas funções específicas em uma cultura e em seu universo mental respectivo.<sup>246</sup>

Os Inquisidores ao fim da Idade Média entendiam a bruxaria como uma “nova seita” de adoradores do diabo. Tratados demonológicos estavam sendo elaborados e afirmavam sobre a realidade dos feitos das bruxas diferenciando-as dos seguidores de Dianus, como estavam postos no *Canon Episcopi*. Jean Vineti, inquisidor em Carcassone, no seu *Tratatus contra daemonun invocatores* (1450), e Nicholas Jacquierius, inquisidor de Tournay, Bohemia e Lille, no *Flagellum Haereticorum Fascinariorum* (1458) são dois, entre outros tratadistas e teólogos, que contornaram o *Canon* e reforçaram tal diferenciação.

Quando o *Canon* estava superado, novas formulações teológicas começaram a surgir sobre a seita das bruxas, mas o que mais nos interessa é inserção do demônio neste processo:

Os atos maléficos (*maleficia*) constituem atividade puramente secundária na questão da bruxaria, um sub-produto de uma falsa religião. É a noção de que a bruxa recebe seus poderes de um pacto deliberado com o Diabo, que a distingue das outras atividades mágicas. Em troca de seu juramento de fidelidade, ela recebe os meios de executar sua vingança sobrenatural sobre os seus inimigos (ou seja, toda cristandade). Dessa maneira, o caráter essencial da bruxaria não é o dano que ela causa às outras pessoas, mas o seu caráter herético, o culto ao Demônio, que a transforma no maior dos pecados, pois, renunciando a Deus e adorando ao Diabo, aflige toda cristandade, que se vê ameaçada da impossibilidade de conclusão da obra do Redentor e tenta purificar-se, purgando os pecadores através do fogo. Tendo lesado ou não a outras pessoas, a bruxa merece morrer, por sua traição para com Deus.<sup>247</sup>

As perseguições às bruxas de fato têm seu início neste mesmo século XV. A primeira caça às “servas de Satã” provavelmente aconteceu na região suíça de Valais, com execução na fogueira dos acusados, mas é em 1484 com a bula de Inocêncio VIII *Summis desiderantes affectibus* que dá aval a Heinrich Kramer para perseguir e executar bruxas na região de Mainz, Colônia, Trêves, Salzburg e Bremen que a perseguição ganha um *status* oficial.

Ademais, as confissões, obtidas através de torturas denotavam o dispositivo decisivo na formulação do estereótipo e da imagem do *Sabbat* – a

---

<sup>246</sup> Idem, p.59.

<sup>247</sup> Idem, p.64-65.

reunião das bruxas e o encontro com o diabo - nos anos posteriores. Segundo Jean Delumeau: “[...] Entre 1570 y 1630 “ardieron en Europa de 30 a 50 mil hogueras. El número de hereges incinerados es ínfimo en comparación con este inmenso holocausto [...]”<sup>248</sup>

O diabo que na Alta Idade Média podia ser vencido com uma aspersão de água benta, rezas, ou mesmo retratado como um ser cômico e anão, se transforma em uma entidade altamente perigosa à salvação dos fiéis na Baixa Idade Média e princípio da Modernidade. As bruxas eram às principais ameaças no caminho ao paraíso cristão exatamente pelo seu conluio com o demônio.

Existiu, portanto, uma imagem do mundo medieval cristão tardio que separava em duas partes antagônicas: “[...] los cristianos que cultivan el Bien y las virtudes mismas y la formada por los que cultivan el Mal y los vicios. Los servidores de Dios y los del Demonio”.<sup>249</sup> Assim, o medo da bruxa foi disseminado por “[...] pregadores, teólogos e inquisidores [que] desejavam mobilizar todas as energias contra a ofensiva demoníaca”.<sup>250</sup>

### 3.3.2 A Feitiçaria em Olmos

O fenômeno que Olmos constata na Nova Espanha está muito mais para a feitiçaria do norte Espanhol que para o surto da caça-às-bruxas da França ou outra região da Europa onde houve tal psicose. Apesar de Olmos recorrer ao termo “brujo” dezenas de vezes em seu manual, sua pertinência é com as “Hechicerías” que estão ligadas a algo particular ao mundo espanhol, como já discutimos em nosso primeiro capítulo.

A demonologia inserida em Castañega é carregada de uma missão evangelizadora, cujo público alvo são pessoas pouco instruídas da fé católica e imersas no que chamou de superstições. O diabo se faz presente, mas de maneira a influenciar na ignorância deste povo. Doutro lado, na América, Olmos compreendeu que exatamente este contexto assemelhava-se à sua missão na

---

<sup>248</sup> DELUMEAU, 1989, p.208.

<sup>249</sup> BAROJA, 1975, p.98.

<sup>250</sup> DELUMEAU, 1989, p.319.



Nova Espanha e que a demonologia de Castañega, portanto, o auxiliaria na lida da feitiçaria entre os nativos.

Seja em qualquer um dos manuais, é nítido que a perseguição a bruxaria é intrínseca ao pensamento demonológico, ou como escreve Suárez: “La brujería y el demonio son nociones que aparecen indisolublemente ligadas, lo que hace inevitable que al hablar de una se involucre a la otra.”<sup>251</sup>

Ainda sobre outras questões que podem se relacionar ao macro universo demonológico no manual de Olmos, duas merecem destaque: o estigma misógino e os sacrifícios ao demônio. Estes acabam por remontar discursos extremamente semelhantes, como por exemplo, ao *Malleus Maleficarum* publicado em 1484 por Henrich Kramer e James Sprenger, propagando uma certa continuidade a uma linha de raciocínio muito própria da demonologia tardo-medieval e moderna.

No capítulo de Olmos, que é totalmente similar ao de Castañega: “Porqué destes ministros del demonio ay más mugeres que hombres”, existe uma relação de argumentos para demonstrar os motivos pelos quais mais mulheres são bruxas que homens. Expõe que as mulheres são facilmente tomadas pela ira; querem saber das coisas que estão em segredo; falam muito etc. A sequência de adjetivos pejorativos ao feminino é embasada na descendência de Eva, como o primeiro ser da criação a ser enganado pelo diabo:

[...] el Diablo engaña illuy fácilmente a las mujeres: es así porque la primera fue engañada nuestra primera madre, porque no fue el varón que él engañó primero, y porque él sedujo fácilmente a la mujer con falsas palabras.<sup>252</sup>

No capítulo VI do *Malleus Maleficarum* se lê: “Sobre as bruxas que copulam com demônios. Por que principalmente as mulheres se entregam às superstições diabólicas”.<sup>253</sup> Neste capítulo, os dominicanos tecem argumentos que tornam a mulher mais propensa a pactuar com o diabo, a serem bruxas.

Na França, o número das mulheres acusadas em relação aos homens era de 81% entre 1542 e 1679. No sudoeste alemão (1562-1684) entre os acusados

---

<sup>251</sup> SUÁREZ, 2005, p.89;

<sup>252</sup> OLMOS, 1990, p.47.

<sup>253</sup> KRAMER, SPRENGER, 2014, p.112.

82% eram do sexo feminino. Na Inglaterra entre 1560 e 1675 o número é ainda mais expressivo: 92% eram mulheres. No entanto, o curioso destaque é que ao contrário da caça às bruxas europeia em que este discurso misógino levou à um feminicídio demasiado em diversas regiões, no caso espanhol e americano, não existe uma discrepante preponderância feminina nas acusações de bruxaria. De qualquer modo, Olmos reproduziu este discurso.<sup>254</sup>

Outro tema que perpassa o universo demonológico e alça os manuais aqui estudados é o dos sacrifícios que fazem os feiticeiros ao diabo: “De los sacrificios que al demonio ofrecen sus ministros”.<sup>255</sup> Olmos retoma a bíblia com a narrativa sobre Abraão e seu filho Isaac. Deixa claro que sacrifício em prol da crença cristã é de boa vontade, como os mártires o fizeram. No entanto, quando relata sacrifício a outras crenças, sua abordagem é outra, como podemos ver na sua referência aos ocorridos no México (clara adição ao manual de Castañega) ligando-os a um sacrifício ao diabo:

[...] hubo espantosos sacrificios sangrientos, efusiones de sangre, crímenes; mucha sangre se esparcía así en su morada, en México, y esto por todas partes se hacía cuando llegaron los hombres de Castilla. Juntos comían carne de hombres, la comían delante de la gente. No tiene cuenta las cosas que ha hecho para burlarse de la gente el Diablo.<sup>256</sup>

Os ritos da religiosidade nahuatl eram muito calcados em sua realidade agrícola, em ritos de cura de enfermidades e previsões sobre o destino futuro. Sobre as curas, a historiadora Serrano escreve que o sacerdote Don Cristóbal de Ocuituco “confesó haber cortado el pescuezo a una gallina y derramado la sangre al fuego encendido con copal e invocar al "demonio" para aliviar a su hijo.”<sup>257</sup> Isto é, para promover a cura de seu filho, o sacerdote Don Cristóbal de Ocuituco teria feito um sacrifício animal para provocar a invocação do demônio.

O próprio Olmos se deparou com cenário similar em Matlactlán. Ao questionar um indígena chamado Martín Utli sobre suas práticas nativas recorrentes, confessou que para curar a enfermidade de sua filha praticou

---

<sup>254</sup> LEVACK, 1988, p.128.

<sup>255</sup> OLMOS, 1990, p.67.

<sup>256</sup> Idem, 69.

<sup>257</sup> SERRANO, 2009, p.136.

abstinência sexual e fez um sacrifício de uma galinha. Sobre o caso, Serrano infere:

[...] al que interrogó fray Andrés de Olmos, aceptó ante el fraile que el verano anterior había ayunado, según la costumbre antigua, con el fin de que su hija María sanara de una enfermedad. El ayuno consistía en permanecer 80 días "sin llegar a mujer". Después de ese tiempo, el indio sacrificó una gallina con cierto ocote y hule en un camino del "demonio" cercano a su casa, hizo mucho pulque y comida y convidó a la comunidad indígena. <sup>258</sup>

Existe, tanto no caso de Don Cristóbal de Ocuituco quanto em Martín Utli, uma clara cena de alteridade e demonização: aos olhos do europeu, o ritual nativo é uma expressão demoníaca. Bem como também é assim relacionada, a referência que Olmos coteja de Castañega da relação do diabo com as parteiras, que comem e sugam o sangue dos recém-nascidos: “Muchas cosas de aflicción, desdichadas, enseña el Diablo a las parteras, a las que dan a luz a los niños, de tal modo que coman, que sea comida su sangre”. <sup>259</sup>

As parteiras foram uma das principais suspeitas nos casos de bruxaria na Europa, pelo alto índice de mortalidade dos bebês na baixa Idade Média e princípios da modernidade. Kramer e Sprenger dedicaram sua atenção a estas mulheres na Questão XI do *Malleus*: “Que as bruxas parteiras matam, de várias maneiras, o conceito ao nascer, ou provocam o aborto; ou se não fazem a oferta de recém-nascidos aos demônios.” <sup>260</sup>

Em último detalhe, não há qualquer especificidade às parteiras na Nova Espanha que Olmos tenha dedicado maior atenção. Este excerto, bem como tantos outros enumerados aqui, foram reproduzidos do manual de Castañega sem explicitar qualquer experiência nativa. Neste sentido, o manual tem poucas adições ao modelo espanhol, mas podemos percebê-los unindo o contexto de conversão dos nativos do período em que Olmos estava na Nova Espanha com algumas inserções feitas em seus textos. Isto fica mais claro quando o manual refere-se ao diabo, como veremos adiante.

---

<sup>258</sup> Ibidem.

<sup>259</sup> OLMOS, 1990, p.69.

<sup>260</sup> Idem, KRAMER; SPRENGER, 2014, p.155.

### 3.4 - O Diabo apresentado aos indígenas

O diabo tem um trajeto histórico que acompanha a expansão da Igreja católica, se reformulando a partir de cada contexto histórico, como vimos no primeiro capítulo. A medida em que outras culturas e religiões se colocam no *front* cristão, imediatamente a lógica expansionista católica que buscava manter sua hegemonia, somada à sua mentalidade dualista, reservou à religião do outro um caráter maléfico que legitimava o combate. Neste sentido:

A cristianização e a catequização, ao que parece, não se alcançam tanto pela instauração de um culto positivo – o dos novos personagens sagrados – quanto pela definição de um inimigo, em princípio humilde e disperso, depois pessoal e poderoso. Só em parte esse inimigo é tomado da demonologia clássica; na medida em que o cristianismo e seu demônio germinam, este desenvolve um novo caráter e sobretudo uma estatura nova. [...] As primeiras aparições do diabo obedecem a uma lógica bastante simples de inclusão e exclusão: para além do cristianismo não há religião.<sup>261</sup>

Todo o manual é atravessado pelo argumento de combater o diabo, que se faz presente enganando a população ignorante, seja ela navarra (em Castañega), ou os nativos de língua de nahuatl, leitores de Olmos. No segundo caso, que nos interessa aqui, logo no primeiro capítulo: “Exortación al indiano lector”, é redigida uma carta direta ao nativo, um texto em que são expostos esclarecimentos básicos da fé cristã ao indígena, tais quais: a submissão do homem a Deus, as densas características malignas do diabo, a importância do batismo e do diálogo com os padres. Vamos nos ater a ele sumariamente relacionando-o com o contexto diabólico.

Este capítulo do tratado tem sua importância particular, pois se trata de um acréscimo à obra de Castañega, visto que este a publicara em 1529 para outro público leitor, qual seja, os sacerdotes menos instruídos do norte espanhol na lida com a bruxaria. Olmos, portanto, sentiu a necessidade de fazer esta espécie de introdução ao nativo, para que este tomasse ciência dos escritos que viriam a seguir, exortando questões básicas da doutrina evangelizada. As ideias inseridas no “Exortación al indiano lector” possuem todas uma ligação direta com o temor ao diabo. O primeiro tema exposto neste capítulo é o batismo:

---

<sup>261</sup> Idem, 1999, SÁEZ, p.40.

Si de verdad has sido bautizado, si has recibido el agua del único verdadero Dios, llamado bautismo sancto, en su morada entonces has nacido, te has purificado, has sido socorrido. Y por ello has sido salvado de manos de tus enemigos, de los grandes parásitos, de aquellos que se arrastran por la basura, de las bestias carniceras, de los hombres búhos, de los Diablos que cayeron del cielo porque eran orgullosos, presuntuosos, vanidosos, ellos que estaban cerca, muy próximos y al lado del único verdadero Dios, no le han obedecido, han caído desde allá [...] y ahora has olvidado, cuando fuiste bautizado has odiado, despreciado, abandonado al Diablo, al malo [...]Y ahora si de verdad, de buen corazón, perteneces a Dios allá, detrás de ti, detrás de tu espalda, de tu hombro, relegarás al espantoso, al horroroso, al desgraciado, al funesto, al mal, al injusto mundo diabólico.<sup>262</sup>

Assim, o batismo, para além de ter significado o “ingresso” na vida cristã, ou ainda como inferiu Sáez: um culto positivo, é também o único meio de salvação dos males causados pelo diabo, a emancipação de uma outra religiosidade. Adiante o frei trata de ilustrar em seus escritos o poder desta entidade sobre os indígenas: “[...] los hombres-búhos, juntan todos sus poderes, hacen todo lo que pueden, para apoderarse, para hacerse dueños de alguien, para mofarse de él, para gobernarlo, para someterlo, para agarrarlo con lazos [...]”<sup>263</sup> Em seguida, com a finalidade de combater este tenebroso mal, Olmos escreve sobre a postura que os indígenas devem ter perante o Deus cristão:

habrá que conocerlo bien, comprenderlo, amarlo, obedecerlo; en él se pensará, se le llamará, se le buscará para ser bien salvado en su Santa Yglesia en que Dios concede los santos sacramentos para que no se caiga en pecado, para que sea salvado aquel que abre su cofre, su petaca (su corazón, su espíritu), su corazón querido (su alma), y cuando la guerra sobrevenga, destruirá sólo entonces, vendrá a eliminar las bestias feroces, los Diablos [...].<sup>264</sup>

A preocupação de Olmos com a assimilação indígena da fé católica se mostra na ênfase com que escreve sobre o ato de esclarecer dúvidas gerais com um sacerdote, condenando categoricamente que o nativo as esclareça com qualquer outra pessoa, correndo o risco de ser, assim, enganado pelo diabo:

Si algo no entiendes bien, interroga al instante al padre y tampoco te vayas a inclinar ante alguien si primero no lo has

<sup>262</sup> OLMOS, 1990, p.75-77.

<sup>263</sup> Idem, p.75.

<sup>264</sup> Ibidem.

entendido, porque él es representante de Nuestro Señor Iesu Christo; si un ciego guía a otro ciego, los dos caerán en el hoyo, en el precipicio, en el abismo. Así, si alguien viene a interrogar a uno que no escuchó bien, por ello será muy engañado, muy burlado por el Diablo. y aquel hombre que no pregunta al padre, quizá desee hacer cosas buenas y también quizá abrigue pensamientos que lo pierdan, lo atormenten, lo hieran.<sup>265</sup>

Uma das formas de recrudescimento desta imposição europeia sobre a nativa fora a criação da Inquisição na Nova Espanha. Antes mesmo de ser fixado o primeiro tribunal mexicano que contasse com uma ordem homogênea da Inquisição Espanhola (isso ocorre apenas em 1571), os bispos já provinham de delegações específicas para a atividade inquisitorial, como a Inquisição episcopal instituída por Juan de Zumárraga, primeiro bispo da Nova Espanha.

Por último, este contexto inquisitorial acaba por transparecer no Tratado mesclado com a preocupação católica com os malefícios do diabo: “Mucho sabe el Diablo, nació hace mucho, mucho tiempo. Hace muchísimo tiempo que engañó a cristianos que por ello fueron quemados, fueron muertos en la plaza del mercado”.<sup>266</sup> Olmos continua, desta vez, detalhando os suplícios infligidos sobre os pecadores inquiridos:

Algunos con piedras, con palos, con el alacrán y la ortiga, fueron golpeados por los señores, los padres que se llaman inquisidores, por aquello que se llama la Sancta Inquisición que busca lo que anda oculto en la vida de las gentes, o si acaso algún Cristiano quiere alejarse de Dios para hacer cosas malas, o si acaso desea en su corazón cosas impuras como matar a alguien o hacerlo desgraciado para alegrar a su corazón: y así darse voluntariamente al Diablo. Y Dios consiente en que esto se conozca bien para que él, el malo, sea despreciado y juzgado en público, en el templo y en el mercado.<sup>267</sup>

Olmos se detém a narrar brevemente a origem do diabo, desde sua queda do céu, castigado a viver no inferno devido ao seu orgulho, presunção e vaidade. É recorrente que alguns temas tão comuns ao imaginário cristão merecerem uma atenção de Olmos, o qual produz uma explicação em seguida. Um exemplo é o inferno. Diferentemente de Castañega, Olmos explica: “un lugar malo, un lugar

---

<sup>265</sup> Idem, p.77.

<sup>266</sup> Ibidem.

<sup>267</sup> Idem, p.79.

funesto”.<sup>268</sup> Este é um dos exemplos do método mais didático de Olmos, preocupado em explicar termos comuns do ideário cristão ao indígena.

Recorrente também são as descrições sobre as ações que o diabo pode infligir sobre o índio: “[...] apoderar, governar, mofar, causar dano, agarrar com laço, atormentar, horrorosamente queimar com sua cólera”.<sup>269</sup> Em seguida, após discurso aterrorizador, Olmos prepara a solução: a crença em Deus, escrevendo que o diabo (hombre-búho) se enoja quando vê o povo obedecer a palavra de Deus “[...] que instruye, que enseña, que enriquece.”<sup>270</sup> A este verdadeiro Deus, deve-se amar, conhecer, compreender e obedecer, para que não se caia em pecado. O meio para tanto é dado a partir dos sacramentos.

Após este capítulo introdutório, Olmos segue caminhando sobre uma linha tênue que, por vezes, esbarra num raciocínio demonológico nos moldes do que vimos no primeiro capítulo, mas que também demonstra especificidades do mundo americano. No capítulo “Como los consagrados al demonio pueden andar por los ayres”,<sup>271</sup> alerta ao leitor sobre a questão da transmutação do diabo ou de seus feiticeiros em animais, e cita como exemplo o jaguar:

Nunca, en ningún modo, se debe creer que el Diablo, cuando transforma seres, hace con ellos criaturas distintas; son apariciones engañosas; igualmente nunca bajo el influjo diabólico un varón se hará bestia, acaso venado, acaso jaguar, acaso otra cosa [...].<sup>272</sup>

Serrano, ao analisar processos inquisitoriais de Juan de Zumárraga na Nova Espanha, escreve sobre uma acusação de idolatria que recaía sobre um sacerdote nahua chamado Antonio Tacatecle, acusado de fazer feitiçaria e transforma-se em jaguar. Serrano insere uma narrativa de um indígena chamado Xíhuítl retirada do documento “Ramo Inquisição”, que acusava o idólatra: “[...] es público y notorio que el dicho Tacatecle es hechicero y se torna tigre [jaguar] y brujo y todas maneras de animalia que quiere”.<sup>273</sup> Zumárraga leu estas

---

<sup>268</sup> Idem, p.75.

<sup>269</sup> Ibidem.

<sup>270</sup> Ibidem.

<sup>271</sup> Idem, p.51.

<sup>272</sup> Idem, p55.

<sup>273</sup> SERRANO, 1999, p.128.

narrativas sobre a feitiçaria e transmutação como algo de influência diabólica sobre a população indígena, prosseguindo com a condenação do caso.

O diabo, ao longo da expansão cristã na Idade Média, foi dotando novas roupagens que o transfigurava em animais ou seres desformes a partir da demonização de culturas subjugadas pela Igreja Católica. Robert Muchembled lembra que, por vezes, o demônio foi representado com cornos de bode em alusão ao deus romano Pã, ou com o corpo verde em analogia ao panteão dos celtas e teutões. O historiador continua:

A imagem sobre-humana de Satã é, antes de mais nada, uma propaganda produzida pelos doutos e difundida pelos criadores, escritores, eclesiásticos em seus sermões ou em seus contatos com os fiéis.<sup>274</sup>

Apesar da especificidade da relação de Olmos com o panteão nahuatl, traduzido na específica demonização do jaguar – animal sagrado mesoamericano – este precedente de um diabo transforme, tanto na Europa medieval, quanto na América moderna, sugere um ponto de intersecção entre tempos distintos, cujo objetivo, como explicita Muchembled, é propagandear (por meio da catequese, tratados ou sermões) uma imagem do diabo calcada na religiosidade de cada grupo oprimido pelo avanço cristão.

Portanto, se por um lado a associação que Olmos fez entre o diabo e o jaguar estão mais próximos dos casos inquiridos por Zumárraga, por outro, a mentalidade demonizante precede aos eventos americanos: surgem na Europa e são ressignificados na Nova Espanha.

Destarte, Olmos explica também, sobre a possibilidade da transmutação em seres humanos, no intuito de persuadir ou mesmo possuir o homem ou a mulher em ações noturnas, tomando forma de “Varon” ou de “buena mujer”.<sup>275</sup> Olmos continua o tema se referindo aos íncubos e súcubos, mesma descrição que pode ser encontrada no *Malleus Maleficarum*. Novamente, a demonologia europeia presente no tratado americano, ainda que sofrendo ressignificações particulares ao universo ameríndio.

---

<sup>274</sup> MUCHEMBLED, 2001, p.45.

<sup>275</sup> OLMOS, 1990, p.97.



O capítulo “De como el demonio desea ser honrado”<sup>276</sup> é dedicado a apresentação do diabo. Primeiramente, Olmos apresenta o diabo numa sequência de variações relativas à sua nomenclatura: “[...] Se llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel diablo, demonio, sathán”.<sup>277</sup> Em seguida, Olmos tece (o que será recorrente em todo manual) seus adjetivos: mentiroso, enganador e dissimulado. Quase que em uma padronização de discurso, muitas das vezes que Olmos reforça e repete acerca desqualificações do diabo, logo em seguida existe um excerto sobre a importância da crença no Deus verdadeiro, das orações, da Igreja. Dualidade discursiva que já analisamos.

Após, usa a primeira (de muitas que virão) referência bíblica para alicerçar seu pensamento. Apresenta o livro do Gênesis ao leitor para demonstrar um exemplo deste diabo dissimulado que persuade Eva, a primeira mulher a pecar, prometendo-lhe o conhecimento daquilo que está em oculto.<sup>278</sup> Ainda descrevendo um diabo enganador, Olmos destaca a bruxaria e a necromancia. Utiliza-se de exemplos, como do rei Salomão, que edificara muitos templos e invocações dedicadas ao diabo. Sobre a invocação de demônios – os necromantes –, Olmos ainda cita São Cipriano e o rei Saúl, chamado de “lector de destinos”.

A Inquisição de Zumárraga na Nova Espanha lidou com nativos da casta sacerdotal que promoviam adivinhações, taxando-as como diabólicas, como é o caso de Océlotl, sacerdote de Texcoco. Serrano escreve:

Uno de los principales delitos de los que se inculpó a Océlotl, fue el de ser adivino. Océlotl había anunciado a Moctezuma la llegada de los españoles. [...] Ocelotl también era médico curandero. Había atendido a don Gonzalo, señor de Qyechula y a don Pedro, gobernador de México.<sup>279</sup>

É possível que Olmos associou os “espirituales médicos”, os xamãs, adivinhos, líderes religiosos das tribos com que lidou na Nova Espanha, não

---

<sup>276</sup> Idem, p.13.

<sup>277</sup> Idem, p.81.

<sup>278</sup> Idem, p.85.

<sup>279</sup> SERRANO, 1999, p.129.

apenas à heresia idolátrica, mas também com a necromancia descrita na demonologia europeia adaptada de Castañega.

Por fim, Olmos conclui como essas práticas desagradam a Deus. O que denotamos é a adição que Olmos faz ao texto de Castañega neste momento: para demonstrar o quanto as ações do demônio mentiroso enojam a Deus, o autor faz referência à um marsupial típico do México: o “tlacuache”.<sup>280</sup> Estas apropriações que Olmos faz do universo nahuatl pode ser visto em outros momentos como em “hombre-búho”, para se referir ao diabo, numa tentativa de aproximar um discurso europeu à realidade do nativo.

No capítulo, “Quales son los ministros del demonio”,<sup>281</sup> Olmos descreve quem são os chamados “sacerdotes do diabo”, aqueles que prometem submissão a ele por meio de dois tipos de pactos: pacto expesso ou pacto oculto. O expesso é voluntarioso, a pessoa por vontade própria nega a fé católica para aderir à diabólica e o faz a partir de um intermediário “mago, brujos, xurquino” publicamente. Em seguida, utiliza um exemplo específico de sua experiência americana, escrevendo que uma nahual chamada bruxa foi assim queimada, pois aqueles que são “sortílegos” ou “magos”, pagam sua culpa na fogueira pela vontade de Deus.<sup>282</sup> De outro modo, o pacto oculto é feito por aqueles que seguem o pecado, mesmo não tendo consciência do diabo cristão, como os próprios indígenas.

Em suma, Olmos, como escreve Robert Ricard, tem, em sua jornada pela Nova Espanha, a missão de lutar contra a resistência da idolatria indígena manifestada no politeísmo, nos costumes e ritos que os nativos permaneciam praticar e cuja lente de um missionário de seu tempo julgou como influência diabólica. Apresentar, portanto, este diabo para o nativo, seria o primeiro passo para que ele tomasse consciência da perversidade que sua cultura ancestral guardava.

---

<sup>280</sup> OLMOS, 1990, p.89.

<sup>281</sup> Idem, p.41.

<sup>282</sup> Idem, p.109.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dois são os pontos centrais para uma reflexão de conclusão: o percurso do diabo em sua formulação na Europa e caminho para a América, e o contexto de produção de Andrés de Olmos. Primeiramente, podemos concluir que não existia uma mentalidade coesa, ou centralizada num único discurso sobre o diabo na Europa do primeiro milênio, justamente pela heterogênea profusão de crenças populares do período. Esta descentralidade não foi peculiaridade do pensamento demonológico, mas estava interligada ao contexto político de um continente órfão de um Império Romano que ruiu e que se encontrava multifacetado, sobretudo na época feudal, sem um Estado forte, centralizador.

Destarte, quando começam a ocorrer transformações na Europa para uma maior centralidade dos poderes políticos, e principalmente da Igreja Católica, é que esta mentalidade demoníaca começa a ganhar um *corpus* também unificado. Foi no século XIII, com as perseguições aos grupos não cristãos e aos hereges – sobretudo na caça às bruxas -, que o diabo ganha potência de ação e canais de difusão, por meio dos discursos das ordens mendicantes e pela profusão dos tratados demonológicos que visavam explicar os atributos e os perigos desta entidade, por um viés teológico e em alguns casos, jurídico.

A ideia foi demonstrar como as atitudes da expansão cristã – religiosa e política - sobre a Europa, e logo, a repressão aos não católicos, repercutiram na transformação da entidade maligna e que esta relação diabo e catolicismo está muito atrelada à alteridade: o mal é sempre o outro e a missão cristã é batalhar e eliminar este mal. É sob este contexto, político e religioso de afirmação católica – porém com muitas particularidades - que no reinado de Carlos V, na Espanha, frei Martin de Castañega foi solicitado para produzir um manual contra superstições e feitiçarias na região Navarra e do País Basco, adaptada quase três décadas depois por Andrés na Nova Espanha.

Em segundo lugar, no que se refere à nossa fonte, chegamos a mesma conclusão de Victoria Ríos Castaño, quando escreve que pouco podemos captar das experiências missionárias de Olmos pelo manual, e o que se sobressai

fortemente são conceitos da demonologia europeia.<sup>283</sup> No entanto, o frei insere uma retórica de tentativa de proximidade ao universo nahua ao adaptar palavras de modo a demonizar as práticas dos sacerdotes nativos, que se fez interessante para análise, no sentido mais amplo, como fizemos.

Deste modo, ainda que as biografias, tanto de Olmos, quanto de Castañega, ainda estão nebulosas para a historiografia, ao analisar o manual do primeiro, podemos inseri-lo neste movimento de ocidentalização da América, com o adicional demonológico que utilizou para combate às idolatrias. O que foi possível conferir neste caso, foi como este estigma diabólico perpassa pelo contexto de conversão indígena na Nova Espanha - num plano mais geral debatido no segundo capítulo - e nos escritos mais específicos que aparecem em alguns momentos do tratado de Olmos, quando se refere à sua lida nestas terras.

Talvez, a falta de informações sobre a trajetória missionária de Andrés na Nova Espanha tenha dado um caráter de pouca historicidade e remetendo à um viés ensaístico em alguns momentos deste laboro. Quer-se deixar explícito que tal lacuna, não fora deixada sem consciência do autor, e que tal defasagem é compartilhada pela bibliografia exposta aqui.

Sabendo dos limites em que nossa pesquisa se deparou, partimos não para uma análise da vivência de Olmos, mas para o contexto em que o frei estava inserido, atrás de pistas, de possíveis influenciadores de suas ações: as incursões de feitiçaria no norte espanhol, o tribunal episcopal de Zumárraga, as ações evangelizadoras que utilizaram da demonologia como expressão e, num panorama maior, a mentalidade dualística católica que dava embasamento para a existência do diabo.

Por fim, este trabalho levanta possibilidades para que novas pesquisas sobre a demonologia na América sejam desenvolvidas, envolvendo Olmos ou não. Este frei compôs as primeiras levas de missionários franciscanos para a Nova Espanha, depois disso a demonologia ainda seria mais reforçada com os freis que viriam na luta incessante contra a idolatria, como no Peru, nos relatos de Acosta, entre outros missionários. Portanto, esta foi uma tentativa de

---

<sup>283</sup> CASTAÑO, 2014, p.7.

demonstrar a trajetória e desembarque, daquela que possivelmente foi a primeira sistematização de um pensamento demonológico na América: o *Manual de Hechicerías y Sortilegios* de Frei Andrés de Olmos.

## FONTES

CASTAÑEGA, Martín de. **Tratado de las supersticiones y hechiccerías**. Edición con estudio preliminar y notas de Fabián Alejandro Campagne, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997.

KRAMER; SPRENGER. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 25ª edição, 2014.

OLMOS, fray Andrés de. **Arte de la lengua mexicana**. eds. Ascensión Hernández de León Portilla y Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

\_\_\_\_\_. **Tratado De Hechicerías Y Sortilegios**. In: BAUDOT, Georges. "Tratado De Hechicerías Y Sortilegios". México: UNAM, 1990.

## BIBLIOGRAFIA

ALBEROLA, Eva Lara. **Hechicera y brujas en la literatura española de los siglos de oro**. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2010.

AMARAL, Ronaldo. **Santos imaginários, santos reais. A literatura Hagiográfica como fonte História**. São Paulo: Intermeios, 2013.

ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges. **História da vida privada: da Europa Feudal a Renascença**. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

BATAILLON, M. **Erasmus Y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI**. 1986. México, Fondo de Cultura Económico.

BAUDOT, Georges. **Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos**. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 10 (1972), pp.349-357.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

BLOCH, Marc. **A sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 1982.

BOUREAU, Alain. **Satã herético: o Nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330)**. Campinas: Unicamp, 2016.

BOXER, C. R. **A Igreja e a expansão ibérica: 1440-1770**. 1989. Lisboa, Edições 70.

BURKE, P. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

CARO BAROJA, J. **Arquetipos e Modelos en relacion con la Historia de la Brujería**. In *Brujología Congreso de San Sebastian*. Madrid, 1975.

\_\_\_\_\_. **Las brujas y su mundo**. Madrid, Alianza, 1961.

\_\_\_\_\_. **Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)**. Madrid: Sarpe, 1985.

CASTAÑO, Victoria Ríos. **El tratado de hechicerías y sortilegios (1553) que «avisa y no emponzoña de fray andrés de olmos**. *Revista de Historia de la traducción*, n.8, p.1-9, 2014. Disponível em: [www.traduccionliteraria.org/1611/art/rios.htm](http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/rios.htm) Acesso em 15 Abr. 2017, p.5.

CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

\_\_\_\_\_. **A mão do autor e a mente do editor**. 1. Ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2014.

CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios**. São Paulo: Editora EDUSP, 2006.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 Lições sobre Santo Agostinho**. 4ª Edição, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **La leyenda de la edad media cristiana**. In “El catolicismo de Lutero a Voltaire. Editora Labor”, Barcelona: 1973.

\_\_\_\_\_. **O pecado e o medo – a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**. Bauru: EDUSC, 2003.

DÍAZ, Iñaki Bazán. **El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441 1529)?** eHumanista Volume 26 Volume 26, 2014. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5562696>. Acesso em 12 Jan. 2018.

ELLIOTT, J. H., **A conquista espanhola e a colonização da América**. In: Bethell, Leslie (org.), **História da América Latina**. 1998. Vol. 1: América Latina Colonial, São Paulo/Brasília, Edusp/Fundação Alexandre Gusmão.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. **O franciscanismo espanhol em terras americanas: Os irmãos menores na Nova-Espanha do século XVI**. Revista aulas – Dossiê Religião, n.4, 2007.

FERNANDEZ, José Luiz Soberanes. **La inquisición en México durante el siglo XVI**. Revista de la Inquisición, 1998, nº7 – pp.283-295 – UNAM.

FERNÁNDEZ-CAÑADAS. **La quema de brujas de 1507. Notas en torno a un enigma histórico**. In: **Huarte de San Juan**. Geografía e Historia, 17 / 2010.

FLORES ARROYUELO, Francisco José. **El diablo en España**. Madrid: Alianza, 1985.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **As cruzadas**. 6º Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. **As estruturas Mentais**. In: A Idade Média: nascimento do ocidente. 2º Ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GIBBS, Jack. **La inquisición y el problema de las brujas en 1526**. AIH. Actas II (1965). Disponível em: [https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/02/aih\\_02\\_1\\_029.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/02/aih_02_1_029.pdf) Acesso em 26 Dez. 2017.

GINZBURG, C. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

GONÇALVES, Bruno Galeano de Oliveira. **Uma ilha assombrada por demônios. A controvérsia entre John Webster e Joseph Glanvill e os desdobramentos filosóficos e religiosos da demonologia na Inglaterra da restauração (1660-1680)**. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.

GOULART, Saulo M. **A inquisição entre homens e deuses: santo ofício, evangelização e política punitiva na Nova Espanha (1521-1545)**. Tese de doutorado - Unicamp, 2016.

\_\_\_\_\_. **Juan de Zumárraga e a Inquisição para indígenas no Vale do México (1536-1543)**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.



GREENLEAF, R. **Zumárraga and the Mexican Inquisition. 1536-1543.** Washington, Academy of American Franciscan History, 1961.

GRUZINSKI, S. **A passagem do século: 1480-1520: as origens da globalização.** 1999. São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. **A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização do México espanhol. Séculos XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HENNINGSEN, Gustav. **El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española.** Madrid: Alianza Editorial, 2010.

IBAÑEZ, Y. M. **El Tribunal de la Inquisición em México (siglo XVI).** México: UNAM, 1979.

IDOATE, Florencio. **La brujeria em Navarra.** 1978. Disponível em: <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/10/56/06idoate.pdf>. Acesso em 05 Jan. 2018.

INÁCIO, I, C; LUCA, T, R. **O pensamento Medieval.** São Paulo: Editora Ática, 3º ed. 1994.

KARNAL, Leandro. **Teatro da fé – representação religiosa no Brasil e no México do século XVI.** 1998. São Paulo, Hucitec.

LE GOFF, Jacques. **Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia.** In: Para um novo conceito de Idade Média. Lisboa, 1979.

\_\_\_\_\_. **Em busca da Idade Média.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. **Los intelectuales de la Edad Media.** Barcelona: Ed. Gedisa, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Deus da Idade Média. Conversas com Jean-Luc Pouthier.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

\_\_\_\_\_. **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1983.

LEVACK, P. **A Caça às bruxas na Europa Moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LYNCH, J. **Los Austrias (1516-1598)**. 1993. Barcelona, Crítica.

MARTINEZ, Maria Lara. **Brujas, magos e incrédulos en la España dl siglo d' oro**. Madrid: Aldebarán, 2013.

MAURY, Alfred. **Persistência dos ritos pagãos**. In *Magia e Astrologia* (1860). São Paulo, 1972.

MELLO E SOUZA, Laura de. **A feitiçaria na Europa Moderna**. São Paulo: Editora Ática, 2º ed. 1995.

\_\_\_\_\_. **Inferno atlântico. Demonologia e colonização: Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MICHELET, J. **A feiticeira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do diabo: séculos XII-XX**. São Paulo: Bom texto, 2001, p.20-29.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

\_\_\_\_\_. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento da Bruxaria.** São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. **Rupturas e permanências, a cristianização dos povos bárbaros.** Revista Brasileira de História, São Paulo, v.15, nº 29, 1995.

NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria L. T. (orgs). **Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte.** Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: EDUSP, 1992.

NOVINSKY, Anita. **A Inquisição.** 3º ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”.** Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p.149.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: Missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial.** Campinas: Unicamp, 2001.

PORTUGAL, Ana Raquel. **Jesuítas e feiticeiros na sociedade andina colonial.** In: FERNANDES, Eunícia. *A companhia de Jesus na América.* Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013.

RANKE-HEINEMANN, U. **Eunucos pelo reino de Deus. Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.

REIS, A. R. dos. **Da idolatria indígena à conversão cristã no México do século XVI. Uma análise da obra de frei Toribio Motolinía.** Dissertação de Mestrado em História Cultural - UNICAMP, 2006.

RIBEIRO JÚNIOR, João. **Pequena História das Heresias Medievais.** São Paulo: Papirus, 1989.

RICARD, Robert. **La Conquista Espiritual de México – ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572.** 1986. México, Fondo de Cultura Económica.

RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

ROBBINS, Rossell Hope. **Enciclopedia de la brujería y la demonología.** Madrid, Debate, 1991.

ROSA, Wanderlei Pereira da. **O dualismo na Teologia Cristã. A deformação da antropologia bíblica e suas consequências.** Dissertação de Mestrado: Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.

RUSSEL, J, B; ALEXANDER, B. **História da Bruxaria.** São Paulo: Editora Aleph, 2008.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer: o diabo na Idade Média.** São Paulo: Madras, 2003.

SÁEZ. Oscar Calavia. **Deus e o Diabo em terras católicas.** Taubaté: GEIC/Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas de Práxis Contemporâneas, 1999.

SALISBURY, J. **Pais da Igreja, Virgens independentes.** Rio de Janeiro: Scritta, 1991.

SALVATI, G.M. **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico.** São Paulo: Loyola, 2003.

SANTOS, Eduardo Natalino. **Deuses do México indígena.** São Paulo: Palas Athena, 2002.

SERRANO, María Elvira Bueno. **Indígenas em la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga.** México, Azcapotzalco, 2009.

SILVA, K. V. e SILVA, M. H. Verbetes: Imaginário. In: **Dicionário de Conceitos Históricos.** São Paulo: Contexto, 2006, pp. 213-218.

\_\_\_\_\_. Verbetes: Mentalidades. In: **Dicionário de Conceitos Históricos.** São Paulo: Contexto, 2006, pp. 279-283.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SUÁREZ, Iraís Hernandez. **Fray Andrés de Olmos: su horizonte de enunciación**. Cuadernos de trabajos - Universidad Veracruzana, 2005.

TORRES, Eduardo Andrés Ruz. **A fórmula demoníaca entre jesuítas e agostinianos nos Andes peruanos do século XVI**. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2015.

VAINFAS, Ronaldo. **Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas américas**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.5, D. 9, 1992, p. 29-43.

VAUCHEZ, André. **O Homem medieval a procura de Deus**. In: "A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)". Formas e conteúdos da experiência religiosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VEIGA, Marcos Antônio Lopes Veiga. **Sob a capa negra. Necromancia e feitiçaria, curandeirismo e práticas mágicas de homens em Aragão (séculos XVI e XVII)**. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, 2011, p.141.

WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF; NORA, P. **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: F. Alves editora, 1995.