



Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Azzurra Rinaldi¹

Deuses, criaturas mágicas ou demónios? As mudanças de pensamento na Idade Média

Gods, magical creatures or demons?
Changes of thought in Middle Ages

Resumo:

Na passagem de tempo de conversão dos pagãos pelos cristãos, ocorreram modificações muito importantes nas estruturas de pensamento e na mundividência medievais. O que se pretende demonstrar neste estudo é como as figuras dos deuses pagãos em contato com a religião monoteísta tornaram-se criaturas mágicas e/ou demónios. Não obstante de um ponto de vista histórico, alguns exemplos serão tirados de obras literárias portuguesas medievais, para também comprovar que a literatura não fica num patamar longínquo da realidade e que pode demonstrar fenómenos pertencentes ao pensamento socio-histórico coevo.

Palavras-chave:

Deuses; Demónios; Paganismo.

Abstract:

In the conversion times of the pagans by Christians, many significant changes occurred in the structures of thinking and medieval worldview. The intent of this study is to analyze how the figures of the pagan gods, became magical creatures and/or demons, due to the contact with monotheistic religion. Beside the historical point of view, this article will take into account examples from medieval Portuguese literary works and proving the ability of the latter to demonstrate phenomena belonging to the socio-historical coeval thinking.

Keywords:

Gods; Demons; Paganism.

¹ Doutoranda em Literatura de Língua Portuguesa: Investigação e Ensino Literatura Portuguesa Medieval - Universidade de Coimbra.

Não se pode falar da Idade Média sem falar do Cristianismo e das mudanças que existiram ao nível do pensamento e crenças. A religião monoteísta começou a sua “obra de conversão” em torno do século IV. A tática utilizada era a de converter em primeiro lugar reis e senhores, para dar o exemplo às classes inferiores de maneira a serem convertidas mais facilmente (Montanari, 2002: 14, 16). Mas no intercâmbio cultural, como recorda Jacques Le Goff (1998: 79), a cultura que se tornou dominante, a do Cristianismo, escolheu da outra, o Paganismo², os traços peculiares para constituir o próprio património.

A conversão não foi um fenómeno linear nem do ponto de vista espacial, nem temporal. Na época Merovíngia ainda se continuava a praticar o culto de Diana, Venere, Júpiter, Mercúrio ou o culto dos elementos da natureza, como o das fontes, árvores e pedras mais altas do nível do chão que, não raramente, vinham encimadas por uma cruz (Delort, 2011: 78). As fontes milagrosas em vez de ser colocadas sob uma ótica mágica pagã – ou seja, relativa a deuses – eram frequentemente cristianizadas e postas sob o vocábulo de um santo. Esta é uma demonstração de como as práticas ancestrais persistiam, mas mascaradas em cultos cristãos (Azevedo, 2000: 22). Outros exemplos deste paganismo escondido resultam nas festas e nas muitas cerimónias do folclore camponês que tinham origem a partir dos ritos solares ou ctónicos que o Cristianismo tentava mascarar com dificuldade (Delort, 2011: 78).

Durante os séculos de passagem do Paganismo ao Cristianismo, muitas figuras da religião politeísta foram assimiladas por esta nova crença. Com efeito, o apagamento do Paganismo foi integrando imagens, ritos e cultos pagãos na nova religião. Observamos, por exemplo, que durante a festa de Natal, em particular no dia anterior, se acendiam fogueiras para o solstício de inverno tornando-se uma prática cristã. Nas igrejas, no dia da vigília, o povo dançava e cantava, comia e bebia, de forma a exorcizar o medo noturno (Beirante, 2011: 174).

O Natal é um exemplo de transposição de uma crença para a outra, mas nem todas as festas foram assimiladas pelo Cristianismo: as Maias ou as Calendas de Janeiro eram proibidas. De facto, as Calendas de Janeiro eram consagradas ao deus Jano³ e os homens mascaravam-se de animais ou seres monstruosos. Tal ritual, enquanto forma evidente de paganismo foi condenada (Beirante, 2011: 175). O mês de janeiro é, de facto, representado na iconografia medieval como Jano de duas cabeças,

² De *Paganus*, habitante de *Pagus*, ou seja, uma região rural romana. A palavra “pagão” e paganismo foram utilizadas por Costantino (306-337) como equivalente de seguidor do politeísmo, em contraste com os moradores das cidades já convertidos. O termo atual traz consigo um sentido de anti-cristão (Azevedo, 2000: 22).

³ Deus indoeuropeu, que na época romana, se tornou deus das transições e do correr do tempo. Janeiro é o seu mês consagrado, como “porta do ano”. Esta particularidade faz com que Jano seja o deus das portas e os seus santuários se localizem em locais de passagem, como arcos, portas e túneis (Chevalier, Gheerbrant, 2011: 501-502).

sentado a uma mesa rica e servido por dois homens, talvez representando o ano velho e o ano novo (Delort, 2011: 118). Qualquer festa, segundo o pai da mitocrítica Gilbert Durand (1989: 212-214), segue um ritual orgiástico em que as normas sociais são abolidas e todas têm a ver com a morte e com os cultos lunares⁴. No Carnaval, vejamos, há a queima o afogamento ou a decapitação da efigie, a Quaresma representa a morte da morte. Na Idade Média, conta o filósofo, queimavam-se as feiticeiras, enquanto representantes das trevas e do mal. O Carnaval é uma síntese de todas as festividades anteriores, nomeadamente: Santo Estevão (26 de dezembro), em que no bispado português da Guarda ordenavam-se falsos reis e rainhas os quais subiam ao púlpito durante a cerimónia religiosa; São João Evangelista (27 de dezembro), Santos Inocentes (28 de dezembro) e São Silvestre (1º de janeiro). O período de Carnaval condensava em si diversos jogos e brincadeiras, uns deles remetiam para os antigos ritos propiciatórios pagãos e eram efetuados mediante o uso das máscaras⁵ (Beirante, 2011: 176-177).

As festas pagãs inverniais – relativas aos dias do solstício de inverno, logo, e portanto ao culto do sol – foram, assim, assimiladas pelas festividades cristãs: Natal, Santo Estevão, São Gonçalo, São Sebastião, o Ano Novo e os Reis (Cristóvão, 2010: 147-148). Mas, de um modo geral, todas as festas que marcam o calendário cristão coincidem com as grandes datas astronómicas, cuja incidência age sobre as atividades rurais. A festa da assunção da Virgem, no dia 15 de agosto, é misturada com os ritos pagãos do fim da colheita, no qual se dançava no novo celeiro para o nivelar (Delort, 2011: 121).

Os rituais destas festas eram propiciatórios para a abundância dos campos, da comida e, de certa forma, continuou a manter-se este sentido subtil na passagem ao Cristianismo. Acreditar nos rituais para a abundância leva a um pensamento religioso pagão que tem a ver com os contatos do mundo terrestre com o mundo das divindades. Na Verdade, estes dois tipos de universos não estavam separados, ou seja, a linha de demarcação entre eles era muito subtil e os encontros entre criaturas “divinas” e os homens eram frequentes. Segundo Levi-Strauss (1996, cit. Cristóvão, 2010: 147), os deuses comunicam com os homens mediante a fertilidade dos campos ou a fecundidade da mulher. O intercâmbio comunicativo acontecia durante as festas.

Além da assimilação das festas, também os antigos deuses foram assim integrados na religião cristã através de uma desnaturalização para, afinal, representar figuras malignas (Baroja, 1961: 64). Os deuses nasceram como seres úteis à

⁴ As Calendas de Janeiro eram realizadas no primeiro dia de janeiro, de acordo com a primeira luação (Cristóvão, 2010: 147-148).

⁵ O Diabo e os demónios são as figuras cristãs da “máscara”. O homem, mascarando-se, esconde a sua verdadeira fisionomia, que é a imagem e semelhança de Deus. Portanto, travestir-se era considerado sacilégio (Schmitt, 1997: 71).

comunidade para resolver os problemas dos humanos, por esta motivação cada deus era associado a diversas tarefas humanas e tinha funções específicas para proteger, curar e prever danos. Os deuses não são pessoas, mas representações de poderes (Romano, 1994: 149, 155).

Baroja afirma (1961: 65) que a aproximação e a englobação dos deuses nos espíritos demoníacos não tinham em conta o que podia ter de piedoso, moral ou honroso nas divindades pagãs. Efetivamente, parece que os diferentes numes foram simplesmente caracterizados como diabos, mas é preciso fazer uma observação: existe uma passagem intermédia que não tem a ver com todos os deuses, mas com divindades femininas menores. Em Portugal, por exemplo, existia a figura da “moura” encantada: uma mulher que ciclicamente entra em contato com os humanos para lhes oferecer tesouros ou reza para ser libertada. Esta criatura está sempre relacionada com um lugar específico, que pode ser uma fonte ou um poço, uma gruta. Normalmente ela é metade animal, mais comumente representada como meio-serpente (Cristovão, 2010: 25-26).

Esta Moura, oferecendo tesouros aos humanos, não é assim tão diferente da Dame Abonde (*Domina Abundi*), a senhora da abundância, que traz riquezas a cada casa onde for bem acolhida. Um “espírito feminino” que come e bebe aquilo que encontra na mesa que esteja previamente preparado para ela (Schmitt, 1997: 155).

É verdade que estas mulheres encantadas foram catalogadas como seres supersticiosos⁶, enquanto iam contra a verdadeira religião, e, logo depois, tornaram-se demónios (Schmitt, 1997: 160), mas talvez seja possível reconstruir uma passagem intermédia entre divindades e demónios, isto é, identificar um período em que as figuras como aquelas acima referidas ficaram num patamar apenas de “mágico” e não demoníaco.

Os seres “divinos” – que se tornaram criaturas mágicas – moravam nos arredores das aldeias, na floresta⁷, no mar. Um reflexo desta mudança está presente na literatura medieval, já a partir das primeiras composições. As cantigas de amigo, por exemplo, aquelas que mais se identificam com as baladas populares por causa da estrutura e da temática feminina, contêm particularidades que identificam a mulher à espera do amigo com a fada. Segundo Maria do Rosário Ferreira (1999: 29), a figura feminina das cantigas de amigo ambientadas num cenário naturalístico são uma presença sobrenatural que pretende ser o destino do homem que encontra.

⁶ Jean-Claude Schmitt (1997: 11) explica que todos os ritos, imagens, representações não cristãs eram catalogados como superstições.

⁷ A floresta em particular é considerada um local mítico, enquanto é um local aparentemente inexpugnável e indomável. Terra de ninguém onde moram animais selvagens e personagens inquietantes. Vários exemplos da importância da floresta como local mágico se encontram na literatura, por exemplo: Brocéliande da literatura arturiana (Zumthor, 1993: 65, 67).

A figura da fada pode ter características positivas, levar a riqueza, por exemplo, mas também tem um lado negativo, quase demoníaco. Tomando como exemplo um outro texto da literatura portuguesa medieval – *O Livro de Linhagens do Conde Dom Pedro* (1340) – encontra-se a *Dama do Pé de Cabra*. Esta mulher achada na floresta por Dom Diego Lopez, é muito formosa, mas tem uma particularidade, o pé de cabra. O senhor apaixonou-se por ela e quer casar, mas para a dama ser a sua esposa ele deve respeitar um interdito: não se benzer.

A particularidade do pé e o facto da impossibilidade do marido de se benzer, faz pensar que a mulher achada na floresta seja uma criatura meio demoníaca. Se formos mais a fundo na análise desta personagem descobrimos que a mulher é uma criatura ligada à fada Melusina⁸. Os contos e as lendas “melusianos” têm um mesmo desenvolvimento⁹: um ser sobrenatural apaixonou-se por um humano, vai ao mundo dos mortais e casa com ele impondo um interdito. O marido costuma não respeitar o tabu imposto, assim a fada volta ao seu mundo (Harf-Lancner, 1989: XIV). Isso é o que acontece também na lenda do livro linhagístico referido.

O tema melusiano da fada amante tem uma origem muito mais antiga. Na verdade, é uma evolução das figuras mitológicas imaginárias do desejo: as ninfas (Harf-Lancner, 1989: 9). Elas tornam-se criaturas mágicas fazendo parte de um imaginário erótico anterior e, por isso, não pertencem ao divino cristão.

O termo “fada” deriva do latim *fatae* indicando a relação com o destino, o *fatum* (Le Goff, 2005: 146). O nome depende do carácter profético das parcas, chamadas também de *tria fata*, tendo as ninfas também um poder profético, conseguiam ler o futuro, elas eram também chamadas de *fatuae*. Com o Cristianismo, e o passar do tempo a imagem da fada assumiu as duas características, erotismo e profetismo.

Mas nem todas as fadas medievais são iguais. A dama do pé de cabra não prevê o futuro, portanto a sua definição é de “fada amante”, no entanto as fadas que oferecem prendas aos recém-nascidos e que preveem o futuro deles são “fadas madrinhas” e estas estão muito mais ligadas com a definição antiga de *fatae*, ou seja, as parcas (Harf-Lancner, 1989: 28). Este último tipo de fada encontra-se na obra *A Demanda do Santo Graal*¹⁰.

⁸ Segundo Gilbert Durand (1989: 156) Melusina é uma figura derivada do mito do mar engolidor e ao mesmo tempo ventre materno: *Mélusine, Mermaid, Merewin* (em nibelungo) representam a feminilidade linguística da água. A água também considerada como símbolo de fertilidade.

⁹ Este tipo de conto possui uma estrutura universal e está presente nas histórias de fadas antigas, nas lendas medievais, mas também indianas, africanas e no *Mil e uma noites* (Harf-Lancner, 1989: 107).

¹⁰ Tradução portuguesa do século XIII do original francês, pertence ao ciclo Post-vulgata da matéria de Bretanha juntamente ao texto *Livro do José de Arimateia*.

O lado demoníaco da Dama do Pé de Cabra verifica-se: na forma particular do seu pé; no facto de ela ser formosa; no interdito de Dom Lopez não se benzer. A beleza da mulher é vista cristianamente como “demónio tentador” que promete oferecer uma boa linhagem e prosperidade. O pacto com o Diabo para obter riqueza não é uma novidade na Idade Média. É comum identificar o pé caprino como um aspeto maligno, enquanto em várias e muitas representações do demónio ele tem este tipo de pé. A particularidade do pedido é que leva a mulher diretamente ao mundo dos demónios. Segundo José Mattoso (1983: 66) a promessa da não se benzer e a sua rutura é uma luta entre o demoníaco e o cristianismo, que é possível traduzir como uma guerra Paganismo-Cristianismo em que a “verdadeira¹¹” religião ganha.

Agora, o pé de cabra, que caracteriza esta fada, é apenas uma das muitas particularidades animais que a Melusina pode ter. Criaturas meio mulher, meio serpente também são comuns neste tipo de contos. O referente demoníaco da especificidade do pé ser de cabra depende da origem do antigo deus dos cultos pastorais, Pan. Este deus apresenta traços instintivos muito fortes, que levam à sua insaciabilidade sexual, que o obriga, muitas vezes à masturbação (Chevalier, Gheerbrant, 2011b: 181). O cabrão para os romanos era símbolo de luxúria, evoluindo para um animal impuro com a necessidade de procriar (Chevalier, Gheerbrant, 2011a: 203), portanto, através mudanças de pensamento, na Idade Média, o deus – caracterizado pelo instinto do cabrão – torna-se um demónio. Incmaro de Reims diferencia os demónios masculinos e femininos e funde os masculinos aos sátiros, faunos e pan, chamando-os de *dusii*, os peludos (Schmitt, 1997: 60).

O ser formosa – portanto atraente sexualmente – ter o pé de cabra, símbolo da luxúria e do demónio e interditar benzer-se leva a fada a ter todas as características de uma criatura demoníaca, um demónio *sucubus*¹².

Através da evolução das mentalidades durante os anos e séculos, as criaturas divinas passam a ser mágicas e conseqüentemente demoníacas. A dama do pé de cabra, na verdade, analisando singularmente os aspetos únicos, não tem nada de

¹¹ Cassiodoro (490-581), no prefácio à obra *Exposition psalorum*, afirma que Deus criou o mundo segundo regras perfeitas, inspirou os homens sábios para que, através de um método racional, a escrita possa ser utilizada para decodificar a Verdade. As religiões pagãs não utilizavam a escrita, mas sim a oralidade e portanto o conceito de verdade não estava cumprido, e o fato da população ter muitas divindades para cada fenómeno natural, implicava uma certa conflitualidade entre os mesmos numes (D’Onofrio, 2011: 70), levando-os a uma imperfeição mais perto dos homens do que dos seres divinos. Assim os cristãos, através do uso da escrita, símbolo de permanência e imutabilidade, começaram a combater os falsos ídolos e a identificá-los como crenças supersticiosas (Rinaldi, 2014: 7).

¹² Incmaro de Reims (806-882) identifica duas tipologias de demónios, os *incubus* (de forma masculina) e os *sucubus* (femininos). A ideia era que estes tinham relações sexuais com os humanos e os nomes eram dados por causa da posição sexual. Com efeito, *incubus* significa “deitar-se sobre” e *sucubus* “deitar-se debaixo” (Schmitt, 1997: 60).

maligno, pelo contrário, ela é a mulher da abundância e da prosperidade. O seu aspeto em parte animal é para mostrar a sua ligação ao mundo natural (Soares, 2011: 13), ou melhor uma pertença a um outro mundo. O interdito já aparece na Antiguidade e Harf-Lancner (1989: 103-104) refere que o primeiro interdito está na lenda de Afrodite e Anquises¹³. A deusa promete amor e proteção a Anquises só se este não revelar o secreto da própria união com a deusa. O tabu é, portanto, uma parte fundamental deste tipo de conto e o facto de Dom Lopez não se benzer depende da nova visão da fada que evoluiu e que a vê ligada a um ser demoníaco, mas na sua origem não era assim.

É preciso ter em conta que esta lenda está inserida num livro linhagístico, texto cujo alcance principal é o de fornecer as genealogias dos nobres, obra mais relacionada com o mundo da realidade do que com o da ficcionalidade. A dinastia originada por esta união mística é aquela dos Haros que gozavam de fama mágica até que Dona Mécia Lopez de Haro (1215-1270/71) foi acusada de feitiçaria quando casou com Sancho II (1209-1248) (Mattoso, 1983: 69).

Ainda, na continuação da lenda – depois da fuga para o outro mundo por causa da quebra do interdito – a dama do pé de cabra reaparece ajudando o filho – que tinha ficado no mundo real com o pai¹⁴. Ela oferece-lhe o cavalo Pardalo para libertar o pai preso pelos mouros. Agora, Pardalo não é um cavalo qualquer ele tem conotações mágicas, que quase lembra Pégaso, o cavalo alado da mitologia grega (Soares, 2011: 16). Este animal pode percorrer enormes distâncias muito rapidamente, quase que parece voar. De facto, o nome Pardalo é muito parecido com o nome do pardal, pássaro (Cristóvão, 2010: 283).

O cavalo Pégaso, filho de Posídon e Medusa, está ligado a água. A demonstração é a raiz do nome Pégaso deriva de *pegé* grego, fonte ou poço. Na Idade Média, este animal mitológico liga-se ao demónio segundo a reinterpretação e a evolução do mito de Zeus, que zangado com Pégaso por ter ajudado Belerofonte a subir no Olimpo, obriga a Quimera a transportar os seus relâmpagos. Desta maneira é que nasce a crença popular de pensar que, quando trovejar, o diabo está a ferrar o seu cavalo (Durand, 1989: 57-58).

Parece que quase todas as figuras mágicas e antes criaturas mitológicas foram assimiladas ao demónio. Sobretudo no período de transição de Paganismo ao Cristianismo é que estas figuras se cristalizaram como diabos. É preciso salientar que a conversão dos “infiéis” não tem lugar numa fração de tempo e espaço bem definido (Montanari, 2002: 11), ou seja, foi uma passagem que demorou séculos e

¹³ Da união com a deusa nasceu Enea.

¹⁴ Normalmente acontece que no afastamento da fada o filho masculino fica no mundo “real” com o pai, no caso de haver também meninas, elas seguem a mãe (Harf-Lancner, 1989: 112). Na lenda da dama do pé de cabra passa-se exatamente esta situação.

que modificou as estruturas do mesmo Cristianismo. Novas figuras, como os santos, passaram a fazer parte da mentalidade cristã, para ajudar na mediação entre Deus, o altíssimo, e os indivíduos. Os deuses eram colocados num patamar inferior em respeito a Deus, eles misturavam-se com os homens e os mitos são um exemplo desta “materialidade” dos numes. Eles, como os demónios¹⁵ depois, mudam de forma, isto é, os humanos não podem ver os deuses no seu aspeto verdadeiro, como afirma o conto de Zeus e Sêmele¹⁶.

Em raros casos os deuses tornam-se anjos. Os ritos fúnebres são exemplos evidentes desta mudança. José Mattoso (1995: 61) afirma que os antigos pagãos acreditavam que o caminho da alma no além estava cheio de perigos, portanto invocavam-se deuses tutelares encarregados de acompanhar o espírito do defunto. Estes deuses guias foram substituídos no Cristianismo por anjos, inspirando a iconografia do espírito divino que recebe num pano ou nos seus braços a alma que sai da boca do defunto.

Na opinião dos cristãos, os demónios dominavam o mundo, portanto, o mundo pagão era o mundo dos demónios (Cohn, 1982: 88). Tudo aquilo que não estava ligado à religião cristã era colocado automaticamente no patamar relativo às superstições. Santo Agostinho (354-430) via as superstições como a sobrevida das crenças e práticas que eram abolidas, portanto todos aqueles cultos e rituais do paganismo. As superstições eram vistas como uma forma de culto que ia contra o Primeiro Mandamento da Lei de Deus, “Não terás outros deuses diante de mim”(Schmitt, 1997: 14-15).

A mimese entre os deuses e os demónios está bem representada na obra do século XII o *Livro de José de Arimateia*¹⁷. Este texto tem um carácter iniciático dos tempos da evangelização, em que se narra a busca dos reis e cavaleiros para serem convertidos (Almeida, 11: 1993) e, em algumas partes, aparece uma sensação de fraqueza da fé que se reflete na constante demonstração – mediante as visões das diferentes personagens – da existência da Santíssima Trindade como sendo parte de uma unidade divina e não uma separação de Deus, e ainda da virgindade da mãe de Jesus.

Em vários trechos da obra, aparece uma sobreposição de deuses aos demónios. Por exemplo, no capítulo XLV encontra-se a imagem de Apolo

¹⁵ Os demónios normalmente transformam-se em animais, a sua representação parece uma marca herdeira dos contos pagãos (Machado, 2006: 420).

¹⁶ Sêmele amante de Zeus foi enganada por Hera que em ciumenta convenceu a princesa a pedir o deus para ele se mostrar na sua verdadeira forma e ela morreu à frente dele.

¹⁷ Tradução do original francês, como a obra *A Demanda do Santo Graal*, pertence ao ciclo Post-vulgata da matéria de Bretanha.

escondendo um diabo que Josefes, filho de José, desmascara com uma agulha, quebrando a cabeça da figura.

Encontram-se também numerosas referências à falsa religião (pagã) e inúmeros exemplos da fraqueza dos numes. O texto apresenta uma imagem bastante redutora dos deuses pagãos, nomeando apenas os mais conhecidos: Júpiter, Mercúrio, Apolo e Saturno. Como se pode notar, faltam os nomes das deusas, ou seja, femininos. Embora, no capítulo LXXXII, apareça o templo de Minerva e uma sacerdotisa, não estão presentes referências diretas à deusa.

O facto de o romance apresentar apenas figuras de numes masculinos resulta numa forma bastante particular, verdade é que as figuras femininas apresentadas são na sua maioria negativas, mas se relacionarmos o texto com a realidade da época é possível notar que as divindades femininas eram causa da corrupção da alma dos indivíduos, em particular das mulheres¹⁸, que cediam à chamada da “deusa” para ir ao sabá¹⁹. O nome da deusa que atraía as mulheres não é fixo, muda com base na geografia em que o ritual do sabá acontecia. Normalmente, liga-se o ritual satânico ao culto de Diana, mas Carlo Ginzburg refere que não era apenas esta a deusa. O autor recolhe vários sínodos em que o nome da divindade é diferente: Perchta, Holda, Abundia, Bensozia, Erodiade e até refere que no culto escocês – praticado entre 500 e 600 – as mulheres identificadas como “bruxas²⁰” teriam ido em forma de espírito às fadas (Ginzburg, 1989: 73). Portanto, mais do que os deuses masculinos apresentados no *Livro de José de Arimateia*, será importante observar a passagem das deusas femininas a criaturas/ espíritos demoníacos.

A história do ritual do sabá aparece muito complexa, não é fácil ir à procura das origens deste cerimonial e nem os estudiosos são unânimes, formulando várias hipóteses. Era mais fácil para os clérigos assimilar este rito ao demónio do que ir à procura das verdadeiras origens. Com efeito, o percurso evolutivo do sabá liga-se a um desenvolvimento da figura da “bruxa” e dos mágicos, mais em geral. Estas pessoas poderosas não apareceram do nada, sempre existiram, o que mudou no

¹⁸ A forte misoginia medieval deu vida sobretudo à imagem pecadora de Eva, o que faz com que a mulher resulte num ser mais débil e tendente ao pecado. São Tomás de Aquino (1225-1274) achava que as mulheres eram seres imperfeitos porque não tinham nascido diretamente de Deus, mas da costela do homem.

¹⁹ O *Canon Episcopali* (século X) constitui o “certidão de nascimento” (como refere Schmitt no verbete dedicado à feitiçaria no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 2006: 426) mas foi no século XIII que as práticas inquisitoriais evoluíram, condenando à fogueira muitas mulheres, acusadas de participação na cerimónia do sabá,

²⁰ Esta palavra é utilizada por uma questão prática, mas o conceito de bruxaria e, portanto, de bruxa apenas se desenvolve a partir do século XIV. Anteriormente estes indivíduos relacionados com o universo mágico eram ou nigromantes ou feiteiros, tendo por base na magia que dominavam, inerentemente sobrenatural ou natural (Giralt, 2011: 18). A bruxa tem poderes inatos oferecidos por demónios, não aprende a “arte” como as feiteiras. Este aspeto distingue as duas entidades, dado que uma tem poderes naturalmente enquanto a outra aprende a arte dos feitiços.

tempo foi a forma como estavam a ser observadas. De facto, o termo “mágico” deriva de *magi*, homens que conheciam em profundidade os poderes ocultos da natureza, isso leva à explicação do substantivo em “realizador de grandes ações” (*magna agentes*). A evolução do pensamento levou ao sentido de mágicos como malfeitores (*male agentes*) que continuavam executar grandes ações, mas com a ajuda dos demónios (Giralt, 2011: 33).

De acordo com Franz Josef Mone (1839), o sabá é apenas uma evolução dos ritos dionisíacos, em que a deformação do deus levou à imagem do Diabo (Mone cit. Cohn, 1982: 135). De facto, o caráter da libido da cerimónia sabática está muito ligado ao ritual dionisíaco, no qual se utilizava unguentos e drogas para permitirem atingir um estado de êxtase (Cohn, 1982: 150).

No entanto, o sabá estava relacionado à magia enquanto se acreditava que as bruxas invocavam os demónios para no fim fazer malefícios. Existiam, pois, dois tipos de magia: a ritual ou cerimonial e o *maleficium*. Já a partir do século X é que aparece uma referência ao sabá (sem ainda ser chamado dessa forma) no texto de legislação canónica *De ecclesiasticis disciplinis*. Neste tempo, os “voos noturnos” não estavam condenados, ou seja, acreditava-se que as mulheres que eram chamadas pela “deusa” levantavam voo para o sabá fossem loucas ou que tivessem sonhos estimulados, isso sim, por demónios. Achava-se que a tarefa dos demónios era a de afastar o crente da “verdadeira” religião e da Igreja mostrando as artes mágicas e, em particular, as artes da magia branca que servia para fazer remédios e medicações (Turmel, 1931: 185-188).

Já a partir do século VI, dá-se uma interpretação cristã da magia, vista como uma transgressão religiosa. A arte mágica maligna, os *maleficia*, eram também mal vistos pelos pagãos, mas neste período a Igreja apenas os considera como superstições e os trata com ceticismo simplesmente mediante a penitência de se nutrir, por um determinado tempo, com pão e água (Cohn, 1982: 196). Com efeito, as mulheres que praticavam voos noturnos eram assim punidas por acreditar de ter participado neste tipo de ritual, quando eram só enganadas pelas ilusões que os diabos engenhavam (Turmel, 1931: 190).

A magia é uma arte fundamental dos demónios e dos deuses, enquanto a prática mágica era uma manifestação do paganismo, ou seja, uma prática de derivação do culto das criaturas malignas, também quando essas forem benéficas. De facto, a magia distingue-se do milagroso. Jacques Le Goff (2005: 10) explica muito bem a diferença entre os dois conceitos, sendo o “milagroso” algo de sobrenatural dependente de Deus e o “mágico”, também na versão benéfica branca, é sempre ligada a algo de demoníaco.

A magia considerada perigosa era a ritual – em que se invocavam os demónios – e é essa que no seu percurso evolutivo se abriu a caça às bruxas efetuadas pelos

inquisidores (séculos XIV-XV). Os voos noturnos das “bruxas” (normalmente falase de mulheres) e as reuniões nos campos para adorar o demónio não é uma novidade medieval. De facto, textos que contam sobre criaturas voantes já estão presentes nos *Fasti* de Ovidio (43 a.C.–18 d.C.) onde figuras de sexo feminino vão à busca de crianças desprotegidas voando. A figura da bruxa, é a *Strix* grega ou a *Strigae* latina, ambas voam à noite (Cohn, 1982: 248-249).

Carlo Ginzburg, na sua obra *Storia Notturna*, faz uma interessante digressão à descoberta das origens do sabá – partindo do culto de Diana – regressa e escava nas camadas folclóricas até colocar em hipótese um substrato euroasiático. O autor refere diferentes lugares em que o rito do sabá era praticado. É possível falar de cultos célticos assimilados pelos romanos como a imagem de Diana/Erodiade nas zonas da Renânia, com a exceção de Toulouse, França continental, o Maciço alpino, Pianíce Padana, Escócia e também, Roménia em que se assiste ao culto de Doamna Zînelor chamada de mesma forma Irodiada ou Arada, respetivamente Diana e Erodiade (Ginzburg, 1989: 80).

Um culto similar ao de Diana encontra-se no sul da Itália, na Sicília, onde nunca chegaram os celtas e ainda na Sibéria e na Lapónia. Estas congruências levam o estudioso a pensar num culto mais antigo que o Romano, e mais que o culto céltico. A semelhança das particularidades do voo noturno, poderia ser ligada aos citas, populações nómades da Ásia central. Com efeito, atrás da imagem da deusa existiria uma estratificação cultural. Segundo as re-figurações de Diana/Erodiade emergem as protagonistas de cultos locais que reevocam a antiga divindade celta de Epona, deusa sentada sobre o cavalo. Ainda, escondida nesta figura, seguiria a divindade da Trácia Bendis, essa era também venerada em Atenas juntamente à deusa Adastreia, ambas identificadas por Diodoro Sículo com as deusas mães de Engyon. Os celtas teriam assimilado estas duas como ninfas da natureza, no entanto no santuário de Brauron venerava-se a Artemide *Agrotera*, ou seja “selvagem” e vestida de urso. Na *Ilíada* (canto X), Artemide é de facto chamada de “senhora dos animais”.

As re-figurações meridionais e mediterrânicas de divindades metade-mulher, metade-animal, são quase sempre em companhia de par de animais: cavalos, aves, peixes, serpentes. Estas nunes foram associadas à “mãe dos animais”, que as antigas populações siberianas dos *yakuti* e *tungusi* veneravam em forma de aves, alces ou corços, considerando-a como protetora dos xamãs.

Estas diferentes divindades, presentes nas várias culturas, pertenciam, sempre segundo Ginzburg, à “Grande Deusa²¹” venerada na pré-história (Ginzburg, 1989: 190-192).

A imagem da mulher vestida com pele de animal está presente no livro da Matéria de Bretanha a *Demanda do Santo Graal* (Capítulo CLXI), em que Morgana, a fada, aparece com um vestido de pele de lobo. A irmã do rei Artur é descrita aqui como “feia” e “espantosa”, em companhia de mais de cem diabos e parece que tinha saído do inferno. De facto, a pele de lobo era utilizada na iconografia greco-latina para representar o vestido de Hades, o deus dos infernos. No entanto a loba Mormolyke pertence a essa mesma mitologia como ama-de-leite do Aqueronte. Seguindo este percurso mitológico, o *Dicionário dos Símbolos* refere que na Idade Média, o lobo é a forma de transformação mais comum dos mágicos para ir ao sabá, enquanto que as “bruxas” levam consigo laços feitos de pele de lobo (Chevalier, Gheerbrant, 2011b: 51).

De acordo com Robert Delort (2011: 13-14), os lobos eram animais que o homem da Idade Média encontrava frequentemente no seu caminho e estavam caracterizados por serem ferozes, combativos e espertos. Estas características geraram o medo dessa besta, que se tornou no folclore um animal que comia as crianças, mulheres e velhos. Portanto, é bem compreensível o porquê desta besta estar ligada ao imaginário demoníaco, derivado por um lado da iconografia pagã e por outro do realismo da vida quotidiana medieval.

O voo efetuado pelas “bruxas” era mental e acontecia durante o sonho. Praticamente, acreditava-se numa duplicação do ego que, enquanto o corpo dormia a alma ia ao cerimonial. Conta-se que se os maridos reparassem na saída da alma, não deviam virar de lado a mulher para não impedir à alma de regressar ao corpo. Agora, a duplicação está também presente no ritual xamânico dos siberianos (Ginzburg, 1989: 192). A existência do “duplo” foi vista pela Igreja como uma crença supersticiosa. Segundo Lecouteaux (1995), no paganismo celta e germânico o homem está perenemente em contato com o lado oculto da realidade mediante os sonhos, aparições e visões. O duplo, a alma, o espírito que se destaca do corpo é o ator da “outra realidade”, uma verdade alternativa mas que não deixa de ser parte da vida quotidiana do homem (Lecouteaux cit. Almeida, 1993: 15).

Os deuses pagãos continuavam portanto a fazer parte da realidade medieval apesar de a população já estar convertida ao Cristianismo. Ainda outros elementos que estão ligados à crença anterior são o nome dos meses e os nomes dos dias da semana. Jean-Claude Schmitt (1997: 80-82) refere que a quinta-feira, *Dies Iovini*, era o

²¹ Esta deusa, acompanhada por animais ferozes, como lobos, leões, serpentes, touros e assim por diante, tornou-se um arquétipo em contraste com a figura do deus masculino, que luta contra os animais, no entanto a Grande Deusa domina-os (Neumann, 1974: 272-273).

dia dedicado a Júpiter. Neste dia os homens não trabalhavam e as mulheres não fiavam; esta prática de descanso da quinta-feira foi considerada uma superstição e foi, portanto, adiada para Domingo, *Dies Domini*, destinado à celebração do culto de Deus e obrigatório a todos. No final do século IV, Teodósio tentou impor uma nova terminologia aos nomes da semana, substituindo os nomes dos deuses pagãos pelos números: prima-feira (atual domingo), segunda-feira e daí por diante. No entanto, esta nova renomeação dos nomes da semana só prevalece na língua portuguesa, nos outros idiomas românicos permanece a maneira antiga e nas línguas germânicas os deuses latinos foram substituídos pelos numes germânicos.

Como se vê a construção da figura do demónio e do seu culto (sabá) é sobretudo dependente das antigas religiões pagãs. De facto, é durante a Idade Média que se cristaliza a imagem de Diabo, até então, nos primeiros livros da Bíblia, a Javé correspondiam as qualidades de bem e mal, que faziam com que Deus se pudesse manifestar terrível ou benéfico. A separação dos dois aspetos em duas essências diferentes, Deus e Satanás correu ao longo dos séculos e é evidente na leitura dos textos bíblicos. A origem de Satanás como maligno é explicável etimologicamente: o termo hebraico satanáas (שָׂטָן *satan*) significa “adversário/adverso”, um adjetivo que caracterizava a personalidade divina de Javé e que, durante os séculos, foi-se isolando adquirindo uma própria autonomia e tornando-se uma figura externa à divindade (Cohn, 1982: 88).

Com efeito, o Diabo é uma invenção tardia e cristã e apresenta-se aos poucos no texto sagrado. É comum afirmar que a serpente da *Génese* (XVI a.C.) seja o Diabo, mas esta é apenas uma interpretação que está no *Livro da Sabedoria* (II-I a.C.) (2, 24). Nos livros bíblicos mais antigos não está presente uma figura pertencente ao Senhor do Mal (Schmitt, 1997: 16, 18). O Diabo, Satanás, foi-se construindo ao longo dos séculos; ele estava acompanhado por demónios menores que se foram mimetizando com os deuses. Os demónios estão presentes nas divindades do mundo antigo e mascaram-se de numes para esconder o “verdadeiro” credo. De facto, o maior crime do Diabo reside na persistência da religião pagã, portanto, quem praticava os ritos e as cerimónias da religião politeísta fazia de forma a que o culto dos demónios se tornasse realidade (Cohn, 1982: 91).

Os deuses, na Idade Média, refletem-se como criaturas demoníacas, ou mágicas, mas sempre caracterizados por aspetos negativos e malignos. O *Livro de José de Arimateia* mostra exatamente este aspeto demoníaco dos deuses. Os demónios escondem-se atrás das imagens dos numes como demonstração que o mundo anterior à vinda de Cristo era governado pelo Diabo e os seus súbditos.

As mulheres “mágicas” têm características demoníacas por causa do aspeto, como a dama do pé de cabra, ou pela maneira de se vestir, no caso de Morgana. O retrato de Morgana – que mais acima se apresenta – descreve a fada acompanhada pelos demónios e sendo feia e espantosa, mas a re-figuração da dama do pé de cabra

não é assim específica, portanto, é apenas através do nosso pensamento que interpretamos aquela figura como demónio ou meio-demónio. De facto, é preciso ir mais além na interpretação desta personagem para ver que esta tem uma origem divina, uma ninfa, que se tornou criatura mágica e que passou a ser demoníaca. Esta dama que se encontra no *Livros de Linbagens* do Conde Dom Pedro não é uma figura nova na literatura, mas tem uma correspondência na literatura francesa, nomeadamente a lenda da importante família dos Lusignan. A Melusina do conto francês é apresentada por Jacques Le Goff (1998: 22) apenas como figura demoníaca.

Sendo a vida quotidiana medieval constantemente ameaçada pela presença do demónio e do pecado, não parece estranho que uma figura assim tão particular fosse automaticamente ligada ao maligno. De facto, tudo o que era contra a religião cristã pertencia à esfera do mal e do demónio. Não apenas as figuras particulares como a dama do pé de cabra, mas também judeus, muçulmanos (quase sempre representados como servos do Diabo) e doentes, em particular os disformes e os loucos (Delort, 2011: 77).

Na literatura medieval galego-portuguesa há um exemplo em que os “disformes” são considerados demónios: a cantiga número 108 do cancionero mariano de Afonso X, o Sábio (1221- 1284), conta da vingança da Virgem a um judeu que não se quer converter ao Cristianismo, então a Mãe de Cristo pune o homem em modo tal que a sua mulher dê à luz uma criança disforme que, como diz a lírica, parece filho de Satanás.

Para concluir é evidente que as divindades pertencentes ao pantéon e também as menores, como as ninfas, sofreram estratificadas modificações até chegar a uma cristalização que coloca estas figuras como ajudantes do Diabo, senão demónios mesmo. A literatura é ajuda fundamental para compreender estas mudanças que acompanham o pensamento da Idade Média. Por fim também Jacques Le Goff (1998: VIII) confirma a importância da literatura medieval para o entendimento da história e da cultura dessa época assim tão longe de nós, idealizada pelo Romantismo e minimizada pelo Renascimento (Montanari, 2002: 272).

Referências

Fontes

Afonso X, o Sábio (1221-1284). *Cantigas de Santa Maria*, vols. I-III. Coimbra: «Acta Universitatis Conimbricensis».

Hare Carter, H. (transcrição) (1967). *The Portuguese Book of Joseph of Arimathea*, Palaeographical edition. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Mattoso, J. (edição crítica) (1980). *Livro de Linhagens do Conde Dom Pedro*, in «Portugaliae Monumenta Historica» vols. 2-3. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.

Nunes, I. F. (Edição crítica) (2005). *A Demanda do Santo Graal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Bibliografia

Almeida, A. C. R. L. de (1993). *O maravilhoso no Livro de José de Arimateia*, Dissertação de mestrado. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Azevedo, C. M. (dir.) (2000). *História religiosa de Portugal*, Vol. 1. Rio de Mouro: Círculo de leitores.

Beirante, M. Â. (2011). *Territórios do sagrado, crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal*. Lisboa: Colibri.

Caro Baroja, J. (1961). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Revista de Occidente.

Chevalier, J; Gheerbrant, A. (1997). *Dizionario dei simboli*, Vols.1-2. Milano: RCS.

Cohn, N. (1982). *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen âge: Fantômes et réalités*. Paris: Payot.

Cristovão, A. (2010). *La Moira Enchantée au Portugal: Mémoires d'un Récit Mythique*. Lisboa: Colibri.

D'Onofrio, G. (2011). *Storia del pensiero medievale*. Roma: Città Nuova.

Delort, R. (2011). *La vita quotidiana nel Medioevo*. Bari: Laterza.

Durand, G. (1989). *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa: Editorial Presença.

Ferreira, M. do R. (1999). *Águas Doces, Águas Salgadas da Funcionalidade dos Motivos Aquáticos na Cantiga de Amigo*. Porto: Granito.

Ginzburg, C. (1989). *Storia Notturna una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi.

Giralt, S. (2011). Magia y Ciencia en la Baja Edad Media: la Construcción de los Límites entra la Magia Natural y la Nigromancia, c. 1230-c. 1310, *Clio y Crimen* (Centro de Historia del Crimen de Durango), 8, 14-72.

Harf-Lancner, L. (1989). *Morgana e Melusina la Nascita delle Fate nel Medioevo*. Torino: Einaudi.

Le Goff, J. (1998). *L'Immaginario Medievale*. Bari: Laterza.

Le Goff, J. (2005). *Eroi e Meraviglie del Medioevo*. Bari: Laterza.

Le Goff, J., Schmitt, J.-C. (2006). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, Vol. 1. Bauru (SP): EDUSC.

Machado, A. M. (2006). *A Representação do Pecado na Hagiografia Medieval – Heranças de uma Espiritualidade Eremitica*, Tese de Doutoramento. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Mattoso, J. (1983). *Narrativa dos livros de linhagens*. Maia: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Mattoso, J. (coord.) (1995). *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Lisboa: JSC.

Montanari, M. (2002). *Storia medievale*. Bari: Laterza.

Neumann, E. (1974). *The Great Mother: an analysis of archetype*. Princeton: Princeton University Press.

Rinaldi, A. (2014). A superstição e a magia na religião cristã da Idade Média, *Revista Labirinto* (UNIR), 20, 5-20.

Romano, R. (dir.) (1994). *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 30, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Schmitt, J.-C. (1997). *Medioevo “Superstizioso”*. Roma-Bari: Laterza.

Soares, A. M. (2011). A Lenda da Dama do Pé de Cabra: do Livro de Linhagens do Conde Dom Pedro de Barcelos a Alexandre Herculano. *Limite* (SEEPLU): 5, 7-30.

Turmel, J. (1931). *Histoire du diable*. Paris: Rieder.

Zumthor, P. (1993). *La Mesure du Monde*. Éditions du Seuil: Paris.

Rinaldi, Azzurra.

Deuses, criaturas mágicas ou demónios? As mudanças de pensamento na Idade Média

www.revistarodadafortuna.com

Recebido: 27 de fevereiro de 2015

Aprovado: 06 de junho de 2015