

Entre anjos e demônios: a dialética demonológica de Francisco de Vitoria (1486-1546)

Fabricio de Santana
Universidade Federal da Bahia
Salvador - Bahia - Brasil
fabri_cio17@hotmail.com

Resumo: Este trabalho analisa alguns pontos importantes acerca do pensamento demonológico do dominicano espanhol quinhentista Francisco de Vitoria (1486-1546), os quais nos auxiliam na compreensão das raízes do ceticismo ibérico quanto à magia e à feitiçaria, alicerçado na vigorosa fé nas insígnias católicas entregues pela Providência aos homens como remédio aos males do mundo, além de reinseri-lo no âmbito da lista de importantes escritores humanistas que se debruçavam sobre o tema no ambiente europeu no mesmo período. Para tanto, estudamos a sua *Relectio Sobre a magia* (1539-1540), proferida em 1540 na Universidade de Salamanca, buscando compreender a sua perspectiva sobre a magia e a feitiçaria a partir das heterodoxas práticas das artes mágicas.

Palavras-chave: Magia. Demonologia. Península Ibérica.

Introdução

Em 1540, Francisco de Vitoria (1486-1546) pronunciou a sua conferência denominada *Sobre a magia*¹ (VITORIA, 1960) na Universidade de Salamanca. Além de discutir acerca da magia natural (SANTANA, 2021), o mestre dominicano tece interessantes questões a respeito da influência demoníaca na terra a partir das chamadas artes mágicas. O nítido caráter opositivo presente na sua exposição sobre as magias supracitadas, presente também em outros textos de cunho demonológico, alguns dos quais seus coetâneos (WITZLER, 2020), é insigne da proeminente relação opositiva de suas proposições acerca da magia de natureza científica e aquela de procedência demoníaca.² Esse elemento formal, herança da filosofia escolástico-aristotélica medieval, esteve atrelado às tradições cristãs, judaica e árabe, e ao surgimento das Universidades, as quais serviram de centros que resguardavam os intelectuais responsáveis por repassar os ensinamentos das artes liberais. Estes centros universitários surgiram em Paris,

¹ As *Relectiones Teológicas* de Vitoria eram proferidas anualmente em formato de conferências para toda a comunidade universitária em Salamanca, sobre diversos temas. Estes seguiam o conteúdo ensinado pelo dominicano durante o ano letivo escolar. Sobre a importância que as *Relectiones* alcançaram durante o seu magistério, indico estudo anterior meu em que aprofundo tais questões (SANTANA, 2021).

² Marca indelével que se achava presente na visão erudita sobre o fenômeno da magia e da feitiçaria moderna (CLARK, 2006, p.61).

Bologna e Oxford, em finais do século XII, e difundiram-se nos próximos séculos pela Europa (ROSSI, 2001, p.15). Quanto à Universidade de Salamanca, a primeira na Espanha, importante centro de estudos teológicos onde Vitoria lecionou até a sua morte, foi institucionalizada já no início do século XIII, pelo rei D'Afonso IX de Leão (BELDA, 2000, p.124). Elas unificavam-se ao redor da língua latina e do método escolástico, amplamente utilizado nesse contexto, que se baseou em três importantes elementos, a *lectio*, a *questio* e a *disputatio* (ROSSI, 2001, p.15). A lógica dialética pensada por Aristóteles – personagem de importância central para as disputas escolásticas –, estruturante para a sua concepção de retórica, utilizada também por Vitoria em sua conferência, servia de mecanismo auxiliar ao intelecto, uma vez que, através da *tópica*, orientava os pontos particulares das disputas que deviam ser delimitados dentro do seu campo discursivo.

A *tópica* consistia num emblema de um vasto conhecimento, elencado a partir de diversos argumentos (*promptuaria*) (ROSSI, 2006, p. 416), que tencionava alcançar o saber universal, e conferia ao trabalho do retórico as características necessárias à “dissecação” do objeto analisado nas mais diversas possibilidades, analisando cada uma de suas prováveis particularidades. A escolástica e o seu método dialético, assim como o ambiente universitário medieval em que estavam inseridas, foram amplamente criticados pelos “novos” filósofos humanistas modernos, pois estes condenavam o dogmatismo presente nessas instituições, o apego às extensas leituras dos textos clássicos, sem se aterem ao que viam como essencial, que era discorrer sobre as razões que movimentaram os autores clássicos à escrita (GARIN, 1991). No entanto, a *tópica* presente na retórica teve grande importância, por exemplo, na tratadística mnemónica renascentista, e foi assimilada por Francis Bacon e o seu projeto renovador das ciências no início do século XVII (ROSSI, 2006, pp. 411-412).³ Por outro lado, não podemos esquecer que não houve uma ruptura imediata entre a filosofia clássica e a moderna, pois, o ambiente mágico (SOUZA, 1993) europeu do início da Época Moderna devia diversos de seus elementos à época anterior que desejou eclipsar, e condicionou a escrita de notórias figuras do renascimento concebidas como novos filósofos modernos.⁴

³ Quanto aos *tópica*, “não apenas tem a função de fornecer argumentos nas disputas, mas exerce uma tarefa precisa quanto a ajustar o andamento de qualquer pesquisa, uma vez que ela fornece *um guia para as pesquisas e as interrogações* e uma interrogação correta, conclui Bacon, já é meio conhecimento” (BACON *apud* ROSSI, 2006, p. 411).

⁴ Como os casos dos filósofos-magos-astrólogos citados por Eugenio Garin (1991, p. 126), que também eram homens das “ciências”, a saber, Marsílio Ficino, Cornélio Agripa, Giordano Bruno, Lefèvre d’Etaples,

Assim, a partir desse ambiente conflituoso compartilhado por eruditos europeus, no qual a ciência estava sendo gestada e buscava se diferenciar de pensamentos vistos como supersticiosos, buscamos compreender, a partir da *Relectio Sobre a magia* de Francisco de Vitoria, de 1540, a última que o dominicano espanhol deixou escrita,⁵ como ele se insere na tratadística demonológica moderna espanhola delimitando um campo semântico e epistemológico restritos para a magia natural e, por outro lado, como ele a distingue dos feitos relativos às artes mágicas, sempre vinculadas à agência diabólica. Para isso, em primeiro lugar, discutimos sobre as motivações do surgimento da ciência demonológica na Europa; em segundo, analisamos a aula ministrada por Vitoria à luz de outros tratados também escritos por teólogos espanhóis modernos, com o intuito de entender as similitudes e diferenças sobre o tema das artes mágicas, e como esses escritos podem ter conformado uma visão cética sobre o fenômeno da magia.

A demonologia na Europa e a dialética demonológica em Vitoria

Uma avaliação criteriosa sobre as condições que envolveram o surgimento da ciência moderna na Europa leva em consideração a sua face inóspita, recortada, pois, por um panorama de conflitos políticos, religiosos, sociais, culturais. Ao mesmo tempo em que se pensava sobre o âmbito de alcance e o objeto de estudo do conhecimento humano, um intenso medo movia diversas instituições, civis e eclesiásticas, no combate à magia e aos que a ela recorriam. Nesse sentido, no mesmo espaço, ciência e crença em bruxas foram gestadas (ROSSI, 2001, p. 11). O palco europeu abarcava uma série de personagens singulares, os quais compartilhavam o medo e a angústia presentes numa nova cultura em formação. A religião muitas vezes serviu de força ordenadora para homens e mulheres, e a fé em Deus era o elemento que manteria, para eles, o equilíbrio na vida social. Contudo, a figura do Diabo, o “príncipe” deste mundo (DELUMEAU, 1989, p. 259), foi evocada constantemente como elemento complementar àquele, assim como a respectiva crença em seus poderes, que seguiu sendo compartilhada entre leigos e eclesiásticos, nobres e pobres (SOUZA, 1995, p.7). A demonologia, ciência moderna que se dispunha a resolver os problemas tocantes à presença do demônio no mundo natural, foi nutrida por figuras eruditas, as quais viam no estereótipo da bruxa o

Giovanni Pico della Mirandola, etc., todos defensores de um conhecimento do mundo oculto e, preferivelmente, mágico.

⁵ Pois se conjectura que ele tenha proferido outra para o curso de 1543-1544, sem deixá-la em manuscrito, já com uma condição de saúde bastante debilitada (VITORIA, 1960, p.1223).

elemento catalizador da atuação do anjo decaído. Ao lado das bruxas, os magos também tiveram a sua atuação analisada pelo crivo de inquisidores e teólogos, com intensa desconfiança, a exemplo de Francisco de Vitoria, como veremos a seguir.

O dominicano espanhol, por seu turno, delegou esforços para descobrir em que medida os feitos dos magos eram de fato reais, pois se tornavam cada vez mais notórios no correr da primeira metade do século XVI na Espanha, não só no campo, mas também nas cidades europeias, as quais permaneceram muito próximas uma das outras, quer no âmbito geográfico, quer no mágico. Não obstante, as cidades serviram-lhes de precípua refúgio, uma vez que nelas a população recorria aos seus predicados mágicos para solucionarem todo tipo de necessidade cotidiana (TAUSIET, 2013, p.144). Ao passo que, no campo, a magia recebia uma conotação sobrenatural, na cidade as práticas mágicas eram encaradas como uma espécie de delito, um ato ilegal, por parte das elites letradas (TAUSIET, 2013, p.144). Assim, os feitiçeiros citadinos guardavam certo *status* ocupacional, sendo assemelhados a indivíduos com um nível intelectual mais desenvolvido, aproximando-se, por conseguinte, de clérigos, médicos e astrólogos (TAUSIET, 2013, p.145).⁶ É desse “mago-feitiçeiro”, a princípio, que Vitoria se põe a conjecturar. Seguindo a já conhecida dialética escolástica, ele propõe diversas questões pertinentes ao tema, como se os magos realizavam feitos prodigiosos, ou se poderiam realizá-los, apenas, por meios materiais e naturais, ou ainda se exerciam influência sobre espíritos, demônios, ou qualquer tipo de alma em perdição, etc., e responde que, aparentemente, a natureza dos feitos dos magos eram ilusões, à semelhança do clássico relato sobre as cavalgadas em que mulheres, acompanhadas de Diana e Herodiades, à noite saíam lhes fazendo companhia (VITORIA, 1960, p. 1245). A presença da deusa Diana nos debates sobre a bruxaria ecoa-nos a construção de um estereótipo europeu de teor cumulativo, que a vinculou com as *strigae* ou *lamiae*, palavras que no latim podem ser traduzidas como feitiçeira. A deusa romana foi vinculada a Hécate, a deusa do submundo, a qual possuiria o poder de fazer o mal. Tais deidades foram condenadas veementemente pelo *Canon Episcopi*, redigido em finais do século X (LEVACK, 2006, p. 64)⁷. Vitoria segue as coordenadas propostas pelo documento, concluindo que os sacerdotes deveriam pregar com afincamento e zelo aos seus fieis em suas igrejas para que

⁶ Um bom resumo do arquétipo de mago encontra-se em Levack (2006, p. 37).

⁷ A instrução faz uma análise sobre diversas práticas e crenças, e quanto às supostas bruxas, eram vistas como perversas mulheres, servas do Diabo e seus acólitos. Desse modo, as cavalgadas noturnas tinham como endereço certo o sabá (WITZLER, 2020, pp.76-77).

entendam que todas essas coisas não eram mais que o fruto das ilusões da mente, atribuídas ao Diabo (VITORIA, 1960, p. 1245).

De acordo com Vitoria, os feitos dos magos não tinham justificativa se pensados por meios naturais, tampouco poderiam ser atribuídos à força dos corpos celestes. Neste aspecto ele segue São Tomás de Aquino, o qual acredita que ao lado de uma magia natural haveria uma imaterial – as artes mágicas. Nesse sentido, os magos, em hipótese, teriam de alguma forma poder sobre corpos inanimados; em uma passagem nebulosa, Vitoria afirma que teve notícia de algumas estátuas pertencentes a magos que chegaram a se comunicar respondendo a diferentes questões, coisa que ratificaria a existência de um ser dotado de intelecto (espírito) que a movia (VITORIA, 1960, p. 1245). Os magos diziam movê-las sem empurrá-las, mas, por não serem, as estátuas, sensíveis (*sensibiles*), elas não poderiam estar vivas, o que configura, por sua vez, a existência de um motor extrínseco e vivo (*motore extrínseco et vivente*) causando este movimento, que não pertencia ao domínio natural (VITORIA, 1960, p. 1246).

Disso tudo se depreende que, segundo Vitoria, a resolução da questão seria a comprovação da existência de um poder separado e invisível (*potestatem separatam*). A magia, aqui, é arte, artifício. Com relação às coisas naturais, elas se regem sem a necessidade desses artificios, os quais são usados, amplamente, pelos magos. Assim, partindo dessa condição da agência das “substâncias separadas” nos feitos dos magos, caberia investigar, antes de entrar no conteúdo moral das práticas mágicas em si, coisa que Vitoria não explora nessa *Relectio* inacabada (VITORIA, 1960, pp. 1223-1224), se eles partem do Diabo ou dos anjos bons de Deus.

Sobre se a crença na existência de demônios poderia ser concebida como superstição, Vitoria diz que, com base na Bíblia, a existência deles era mais do que comprovada. Ao contrário estão Aristóteles e os peripatéticos, que chegaram a dizer que os que se acreditavam possessos eram, na verdade, acometidos por um humor melancólico (VITORIA, 1960, p. 1248). Teria surgido com os peripatéticos, inclusive, a ideia de que os demônios foram inventados para inculcar medo naqueles indivíduos perversos, apontando que, após a morte, eles cairiam nas mãos dos demônios, seus algozes (VITORIA, 1960, p. 1248). A superstição era vista pela elite europeia como um termo qualificativo de significado pejorativo, que não se distinguia por qualquer tipo de credo, pois destinava-se à desqualificação de quaisquer crenças que não fossem católicas (WITZLER, 2020, p. 25). As discussões conceituais sobre a superstição possuem as suas bases clássicas em diversos autores, como Cícero; mas, na Idade Média, com teólogos

embebidos pelos ensinamentos de Santo Agostinho, ela passou por um processo de refinamento em que terminou por ser vinculada, definitivamente, à idolatria, desembocando na expressa condenação feita por São Tomás de Aquino. Porém, foi com o teólogo Jean Gerson, na baixa Idade Média, que a superstição demoníaca petrificou-se, juntamente com o vínculo entre qualquer tipo de relação com o demônio e a ideia de pacto (WITZLER, 2020, p. 31). Dessa maneira, a simples recusa da existência de demônios poderia ser vista enquanto uma superstição, com o objetivo de recorrer-lhes para fins escusos, o que confirmaria a hipótese do dominicano da existência dos demônios, já apontada pelos platônicos conhecedores da história socrática do demônio filósofo (VITORIA, 1960, p. 1249).⁸

Vitoria pretende, portanto, provar que as obras dos magos não podem ser tributáveis a Deus, e sim aos demônios, às “substâncias separadas”⁹ que respondem àqueles, e não aos bons anjos. A seu ver, a prova derradeira dessa existência, ele nos conta, é que os “bárbaros” americanos, então encontrados pelos espanhóis, já o conheciam, antes mesmo de sua chegada à América (VITORIA, 1960, p. 1250). A presença do Novo Mundo no imaginário europeu remete-nos a um debate sobre o papel que ele possui no desenvolvimento do pensamento moderno.

Quanto à demonologia, as pesquisas de Laura de Mello e Souza (1993, p. 14) são importantes para compreender o debate, pois, a seu ver, a forma como os europeus visualizaram o continente americano a partir de algumas chaves de interpretação próprias à sua cultura fizeram parte, na realidade, de um processo de incorporação dos elementos da cultura presente nos diversos povos americanos que lhes eram alheias nesse território. Com o início do Concílio de Trento em 1545, os ibéricos demonstraram ainda mais preocupação com seus territórios imperiais, lançando-se num projeto de catequização com objetivos de uniformização da fé nesses espaços (MALDAVSKY; PALOMO, 2018; MARCOCCI, 2011; 2014). Com o arrocho no combate às heresias nos respectivos Reinos Ibéricos, supunha-se que o Diabo, que se achava então na Europa, havia se deslocado em direção à Índia, à América e à África (SOUZA, 1993, p. 24). Essa presença diabólica pode ser vista nos sermões e nas pregações de muitos missionários espanhóis – antes mesmo das deliberações tridentinas, mas continuando logo após seu fim –, como o ilustre jesuíta José de Acosta, que não media esforços para combater as “superstições” e “idolatrias” dos gentios “bárbaros” americanos (SOUZA, 1993, p. 35).

⁸ Inclui-se na lista de crentes na existência dos demônios Hermes Mercúrio como diz em seu *Pimandro*.

⁹ Substâncias separadas da matéria, portanto incorpóreas, causadores de malefícios espirituais.

Outro exemplo foi a atuação de Andrés de Olmos no México (SOUZA, 1993, p. 27). Este, versado na demonologia de seu mestre franciscano, Frei Martín de Castañega, o qual, em 1529, publica o primeiro tratado em língua castelhana, especificamente voltado para o clero local¹⁰, denominado *Tratado de las supersticiones y hechicerias y de la posibilidad y remedio delas*, e que, aliás, pouco antes, participou da repressão ao surto de bruxaria em Roncal de 1527 (WITZLER, 2020, p. 18).

De fato, a proximidade com a América e as práticas mágico-religiosas ameríndias engendrou novos signos diabólicos captados e assimilados pela demonologia europeia (SOUZA, 1993, p. 177) e os comentários de Vitoria sobre a ciência dos ameríndios concernente aos demônios parecem reafirmar este argumento. Os magos ainda assim teriam vocação divina, a seu ver, através de seus feitos se, e somente se, por graça *gratis dada*; seria o fruto de coisas admiráveis permitidas por Deus, as quais estariam, pois, acima da lógica da natureza (VITORIA, 1960, p. 1251). Contudo não se trata de qualquer milagre, como o falar em outras línguas ou a cura, que podem ser feitas, se assim Deus quiser, conforme diz a Bíblia, por pessoas iníquas. O critério de ser um indivíduo bom ou mal isolado não consegue distinguir o que responde à graça *gratis dada* e às artes mágicas. Isso justificaria, por exemplo, a hipótese de que os magos também poderiam fazer coisas boas, sem necessariamente o querer, a exemplo de desfazer feitiços.¹¹ Por isso seria possível entender que o poder mágico adviria de Deus, assim como a graça *gratis dada*. Portanto,

tudo isto parece desfazer o argumento antes citado de São Tomás, o qual quer provar que as obras de magia não se atribuem a Deus ou ao espírito bom; porque os espíritos bons não cooperam com homens na realização de obras ilícitas, como são ordinárias as feitas pelos magos. Repito que seu argumento não procede (VITORIA, 1960, p. 1251).¹²

¹⁰ Pois os párcos eram, muitas vezes, pouco preparados nos saberes da fé que deviam ensinar aos mais simples, os quais achar-se-iam em dupla condição vulnerável, seja pelo desconhecimento dos sacros dogmas católicos, seja pelos infortúnios materiais, os quais compeliavam-nos ao pecado supersticioso. (WITZLER, 2020, p.19).

¹¹ Muitas pessoas recorriam aos feiticeiros e feiticeiras para desfazerem-lhes feitiços, ou aos seus, não só nas cidades modernas espanholas, mas também portuguesas (TAUSIET, 2013, p.70). Para Portugal e os seus espaços imperiais, conferir: Pereira; Reis (2016, p. 52); Paiva (2002, p. 60); Souza, (1986).

¹² "Undevidetur solvi argumentum Sancti Thomae *De potentia* q.6 a.10 Et *Contra Gentes*, lib.3 c.106, quo vult probare quod magica opera non referuntur in Deum, aut bonum spiritum, quia boni spiritus non cooperantur hominibus ad illicita opera perpetranda, quod plerumque fit per artes magicas. Patet, inquam, argumentum non procedere". Tradução nossa. Nesse ponto percebemos que Vitoria, ainda que muito próximo dos argumentos tomistas, pois é um entusiasta da capacidade sintética do teólogo baixo-medieval, que compilou e reconciliou a teologia com a filosofia de Aristóteles, portanto reitera a importância do método de Aquino; ainda assim o critica nos pontos que acha pertinente. Isso seria, de acordo com Juan Belda Planz, a marca indelével da Escola de Salamanca, iniciada pelo dominicano,

Exemplos de indivíduos agraciados – se se seguir os comentários do vulgo que o confirmam, como salienta Vitoria – são os “*saludadores*”. Estes personagens possuem uma vasta história no âmbito das práticas mágico-religiosas modernas, e no terreno ibérico eram quase sempre envoltos por uma visão dúbia. Percebidos como inimigos da medicina natural por alguns sacerdotes (WITZLER, 2020, p. 35), tratam-se de indivíduos que supostamente possuíam a capacidade de curar diversas enfermidades, além de compreenderem as razões para o seu surgimento, distinguindo-as de causas corporais e, por sua vez, naturais, ou da influência de bruxas (TAUSIET, 2013, p. 99). Podemos concebê-los como seus complementares, dentro da lógica binária do pensamento moderno europeu, pois enquanto estas causariam o mal com o seu olhar (WITZLER, 2020, p. 35), por exemplo, os últimos poderiam curar através de palavras e saliva. Entre os seus poderes mágicos estavam a imunidade ao fogo e a capacidade de encerrar ou mesmo iniciar tempestades. De um modo geral, segundo a tradição mítica, um *saludador* era o sétimo filho de um casal que só concebeu filhos do sexo masculino, ou poderia ser também um homem de linhagem real, ou ainda, um que tivesse nascido na véspera do natal ou na Sexta-Feira Santa (TAUSIET, 2013, p. 100). Para Vitoria (VITORIA, 1960, p. 1253), ainda que as notícias sobre os *saludadores* fossem negativas, no que toca ao reconhecimento de comportamentos duvidosos mantidos por eles diante da Igreja¹³, nem por isso poder-se-ia pressupor que este poder ou faculdade não teria sido conferido por Deus mais do que pelos demônios.¹⁴

Um duplo aspecto pode ser retirado desta passagem; o primeiro se refere ao fato de que esta visão mais permissiva com relação aos *saludadores* não foi lugar-comum na visão de muitos teólogos espanhóis do início do século XVI. Martín de Castañega, por exemplo, defendia-os, dizendo ser admissível a hipótese de uma pessoa nascer com o poder de cura através da saliva, apenas, no entanto, por “virtude” natural, com a

defensora de um tomismo aberto, predisposto a debater, ao contrário da antiga tradição medieval, com outros pressupostos do pensamento intelectual que estavam em voga no período (BELDA, 2000, p.221).

¹³ Diversos casos são tratados por Maria Tausiet Carlés (2013, p. 103) sobre os *saludadores* durante os séculos XVI e XVII, em Saragossa. Muitos deles foram denunciados à Inquisição, apesar de, segundo a autora, em 1698 a Constituição Sinodal do Arcebispado de Saragossa ainda prever que, após diligente averiguação do bispo, era possível permitir-lhes seguir com as curas. Entrementes, muitos falsários deambulavam com falsas licenças, em busca de indivíduos que precisassem de seus serviços, sendo, assim, enganados. A Inquisição previa rigorosa punição para os que procedessem dessa maneira, pois, como entendiam, eles envergonhavam a instituição diante do povo.

¹⁴ Aqui não se trata de uma defesa expressa aos *saludadores* feita por Vitoria, mas o dominicano percebe que olhar somente os seus comportamentos (geralmente escusos, ele afirma), se são bons ou maus, no que tange à moral, é argumento insuficiente para dizer de onde vem esse poder de curar, se de Deus ou dos anjos, ou dos demônios, pelo menos quanto ao aspecto “formal”.

ratificação da Providência, ainda que, como ocorria com frequência, os *saludadores* fossem vistos como suspeitos e supersticiosos. Por outro lado, para o franciscano, essa permissividade não era admitida para o caso dos reis taumaturgos franceses, dado que o poder de cura, quer pelo toque, quer pela saliva, era derivado apenas do nascimento, e não por contingência de tornar-se monarca (WITZLER, 2020, p. 35).

Já Pedro Ciruelo condenava com veemência a prática dos *saludadores* e dos *ensalmadores*, pois se suas ações surtiam efeito, isso seria derivado da influência do Diabo e eram corrompidas. Tratavam-se de indivíduos supersticiosos que mantinham ou pacto “tácito”, ou pacto “implícito” com o demônio. Eles agiam, a seu ver, com vistas a enganar aqueles indivíduos que se achavam em intensa dificuldade (WITZLER, 2020, p. 40). Além disso, o segundo aspecto antes mencionado diz respeito ao argumento levantado por Vitoria da fé na força divina, principalmente em meio às tentações e provações impostas pelo demônio aos homens. Se os anjos maus ou demônios possuem o poder para intervir na vida dos homens, os bons também o poderiam, e com a mesma ou maior assertividade; estes seriam os patronos de uma magia boa e piedosa (VITORIA, 1960, p. 1253).

Os anjos poderiam também, quando acionados através de súplicas, curar malefícios (*maleficium*¹⁵) e outros encantamentos feitos pelos feiticeiros, uma vez que, por proporção, aqueles faziam mais o bem que os outros o mal. Ainda por graça angélica, alguns magos valiam-se de palavras sagradas e do sinal da cruz para curar (VITORIA, 1960, p. 1253).¹⁶

Nesse aspecto, percebe-se que Vitoria salienta a influência dos anjos bons, dizendo que eles possuem o poder de conferir saúde, descobrir tesouros e ceder o conhecimento e boas artes aos homens honestos, embora na maior parte das vezes estes seguiam em direção aos anjos maus quando desejosos de fazer coisas miraculosas. O que

¹⁵ Segundo Levack (2006, pp. 6-8) antigas práticas mágicas cobertas de ocultismo, designadas no latim como *maleficia*, foram ressignificadas, pois em seu sentido léxico inicial aquele vocábulo latino designava ações que tinham como veículo ordinário meios naturais, ainda que ininteligíveis, causando infortúnios físicos. No entanto, paulatinamente, a sua semântica foi modificada, acrescida de signos os quais apontavam para uma associação intrínseca entre aquelas ações e a superstição e, por fim, o Diabo. Essa modificação no *status* da magia foi alcançada através do esforço de teólogos escolásticos, como os já citados, que, engenhosamente, visualizando um acréscimo na quantidade de praticantes da magia, apontaram como o principal responsável por isso a relação entre estes e o diabo, relação possível somente através de um pacto. Seriam esses mágicos heréticos e apóstatas.

¹⁶ Assim como “essas mulherzinhas que realmente eu não sei que espécie de coisas fazem com esses signos”. “Ut mulierculaeistae, quaenescioquaehisignificiunt” (VITORIA, 1960, pp.1253-54). Tradução nossa. Portanto, não haveria razões para negar a influência de Deus em boas ações partindo de pessoas de reputação pouco ilibada.

ocorria, na realidade, era uma disputa pelo conceito de magia, pois as artes mágicas não poderiam ser feitas pelos anjos bons, somente os maus. A graça é divina, e não se confundia com elas. As discussões conceituais sobre a origem do poder dos magos, debatidas por diversos filósofos, nesse sentido, eram inúteis (VITORIA, 1960, p. 1254).

Vitoria conclui que semelhantes feitos podem ser alcançados tanto por graça *gratis dada* quanto pelas artes mágicas, e, analogamente, feitas por magos, desde o controle sobre demônios, curar, falar em outras línguas. Contudo, a questão ainda não estava respondida, já que havia obras que não poderiam ser feitas com a primeira e, por sua vez, nem através da última. A ideia de que os magos causam malefícios também corroboraria para isso, uma vez que se aproximavam de anjos maus. Deus e os anjos atuariam intervindo diretamente na vida dos homens não por “causa de uma arte ou ciência, e sim pela piedade, pela bondade, ou ainda por graças próprias” (VITORIA, 1960, p. 1255).¹⁷

Outra prova, na concepção vitoriana, de que as artes mágicas não se confundem com a vontade de Deus é que, como os magos afirmam, elas necessitam de homens que não são acorrentados por suas vontades luxuriosas e, no entanto, muitos deles se valiam dessas magias para conseguir concubinatos (VITORIA, 1960, p. 1255). Além disso, a dimensão de seus feitos geralmente é incipiente, circunscrevendo-se, ordinariamente, ao encontro de pequenos objetos roubados ou os responsáveis pela usurpação – atitude bastante comum quando se recorria aos feiticeiros. Portanto, os espíritos evocados pelos magos só poderiam ser maus, dado que são invejosos por não mostrar-lhes coisas mais grandiosas. Para os renascentistas vinculados ou próximos à “tradição” hermética, havia um entendimento de que existia um conhecimento oculto, o qual bebia de excertos antigos, como o de Aristóteles e seu *Secreta Secretorum*, que foi largamente lido, através de manuscritos, na Europa medieval (ROSSI, 2001, p. 46). Mais especificamente, este tipo de ideia sobre o conhecimento se encontra nos escritos presentes no *Corpus Hermeticum* traduzido por Ficino entre 1463-1464 (ROSSI, 2001, p. 47). O conhecimento das verdades ocultas no mundo natural seria sempre mediado por um mestre, e o discípulo devia-lhe incondicional confiança, na medida em que aquele era o único que poderia guiá-lo ao seu encontro. Nesse sentido, se os magos com a sua sapiência não conseguiam alcançar o conhecimento sobre o *orbe* divino em sua essência, só poderia ser uma ciência fragmentada advinda dos demônios.

¹⁷“Non enim aut Deus, aut boni angelial liciuntur in opera hominum arte et disciplina, sed pietate, aut propria Dei angelorum bonitate et gratia”. Tradução nossa.

Por este motivo a sua ação tinha alicerce no vínculo com espíritos inferiores, que supostamente sabiam bem como a natureza funcionava, sua lógica universal, alcançando resultados miraculosos, principalmente através da magia natural. Esta havia sido estudada na filosofia natural clássica com Pitágoras, Demócrito, Empédocles, e mesmo o Diabo, por sua antiguidade (VITORIA, 1960, p. 1257). Vitoria sintetiza a diferença entre a magia maléfica e a magia natural e como adquirir seus respectivos conhecimentos, dizendo:

[...] pois se o adquirem [os magos] ao modo de ciência ou arte, isto é, por meio de livros ou de mestres, está claro que aquela faculdade não é uma *gratia gratis dada*, e sim que, se não excede a virtude das coisas naturais, pode ser uma particular e secreta medicina física; ou se está por cima dessa faculdade, então é verdadeira arte mágica e demoníaca (VITORIA, 1960, p. 1258).¹⁸

Utilizar-se de palavras desconhecidas e quaisquer outros meios que não estejam conectados diretamente com aquilo que se quer alcançar é indício de arte mágica, para Vitoria. Um exemplo disso seria cortar-se os pelos e os cabelos para se expulsar demônios. Esta ação fugia, de acordo com a doutrina teológica, da sua finalidade. Ao lado desses elementos rituais, a conduta moral também importava para a detecção da presença da magia maligna. A má vida dos magos, para o dominicano, está articulada com a presença das artes mágicas em suas ações, que não estavam em consonância com o arquétipo comportamental preconizado pela Igreja, combativa na correção dos comportamentos vistos como desviantes. Quando se era notória a fama negativa desses indivíduos, era mais fácil identificá-los como feiticeiros (VITORIA, 1960, p. 1259). O aspecto moral surge assim na conformação de um arquétipo comportamental católico que se impõe como norma entre a tratadística específica sobre o tema na Espanha (WITZLER, 2020, p. 99). Embora a presença de diversas ressalvas, Vitoria deixa margem para a dúvida com relação ao suposto poder dos *salvadores*. Se, ao que tudo indicava, eles possuíam um comportamento duvidoso, naturalmente poder-se-ia lhes dizer que eram vinculados aos demônios, e que, portanto, não tinham força alguma. Não obstante, diz Vitoria (VITORIA, 1960, p. 1259): “não o afirmo de modo definitivo; [pois] as graças se dão para o bem comum, e bem pode suceder que Deus queira conceder sua misericórdia por meio dessas pessoas, sejam como sejam”¹⁹

¹⁸ “Si enim habetur facultas per modum disciplinae artis, hoc est, per libros aut praeceptores, manifestum est illam facultatem non esse gratiam gratis datam. Sed si non excedat facultatem rerum naturalium, potuit esse peculiares aut secreta medicina physica. Aut si excedat facultatem naturalem, sequitur quod est vera ars magica et daemónica”. Tradução nossa.

¹⁹ “Sed haec dico non definiendo. Nam gratiae dantur propter bonum commune. Fieri potest ut Dominus illam misericordiam velit impartiri hominibus per istos, qualescumque sint isti”. Tradução nossa.

Esta visão misericordiosa voltada para os desviantes está presente no trato das instâncias de poder episcopal e inquisitorial na Espanha, que viram com ceticismo os delitos de ordem mágica. Ainda que desde fins do século XV e início do XVI em Aragão, e um pouco mais tarde em toda a Península Ibérica, três instituições responsáveis por processar comportamentos tidos como supersticiosos (a corte secular, episcopal e inquisitorial) concorressem na repressão ao delito, no entanto, a instância secular, ligada a cortes superiores sob o comando direto da monarquia, se encontrava numa espécie de autonomia judicial que permitia condenações e processamentos sem grandes embaraços advindos dela. Os crimes envolvendo banditismo e bruxaria, nesse período eram os mais temíveis e os mais passíveis de punições rigorosas²⁰ (TAUSIET, 2013, p. 15). Ao contrário da justiça secular, por outro lado, a corte episcopal era reconhecida pela forma como lidava com os casos envolvendo assuntos supersticiosos, na medida em que havia uma preocupação em investigar os denunciados e buscar provas que demonstrassem a sua responsabilidade pelo possível cometimento de alguma heresia (TAUSIET, 2013, p. 20).

Quanto à Inquisição, ao receber mulheres processadas nos tribunais seculares por crimes de magia no início do século XVII, que passassem pelo tormento até admitirem terem envolvimento com o demônio através de pacto, ainda que não houvesse provas contundentes sobre a sua responsabilidade nestes delitos, resultando, assim, em confissões forçadas, em Saragossa, o Santo Ofício, curiosamente, tratou-as com certa leniência, destinando penas mais brandas como o banimento, e reconhecendo que as confissões conquistadas através de tortura pelos tribunais civis, junto ao perfil humilde destas acusadas, demonstrava a impossibilidade delas serem sequazes do demônio (TAUSIET, 2013, p. 130).

A mudança na atuação da Inquisição na Espanha no sentido de abrandar-se a repressão aos feiticeiros fez parte de uma notável inflexão no trato das práticas mágico-religiosas de homens e mulheres no período, em razão do caso famoso ocorrido na jurisdição do tribunal de Logronho em Zugarramurdi, na região de Navarra, divisa com a França, impulsionado pela atuação cética do inquisidor Alonso de Salazar y Frías²¹.

²⁰ Uma estimativa envolvendo o número de pessoas processadas e condenadas na Europa com base em delitos de magia, assim como um balanço sobre a forma como as instituições com prerrogativa para punir os supostos feiticeiros atuavam no início do período moderno, em diversas regiões, inclusive a Península Ibérica, pode ser vista em Levack (2006, p. 23).

²¹ Ao visitar diversos distritos em Navarra no início do século XVII, inquirindo centenas de acusados de bruxaria na região, muitos deles crianças e idosos, entre estes últimos alguns com idade avançada, que haviam supostamente pactuado com o demônio, Salazar conclui que, embora, de fato, muitos deles

Mas essa modificação de ação pôde ser vista ainda no século XVI, após a derradeira condenação à morte de uma suposta bruxa, em 1535 (TAUSIET, 2013, p. 127). Também colaborou para isso no ambiente ibérico a difusão de escritos cétricos sobre a magia e a feitiçaria, como o de Francisco de Vitoria, aqui analisado. Da mesma forma que alguns tratados demonológicos europeus serviram de combustível para as investidas contra as bruxas, principalmente em regiões mais ao norte da Europa, outros escritos reiteraram a incerteza de sua existência empírica, o que, de certa forma, acabou por minar a própria crença em bruxas. Tais escritos foram lidos não só por eclesiásticos, mas por magistrados e a elite letrada de um modo geral, e serviram de base para a redação de dispositivos legais de instituições como a Inquisição, com o intuito de legislar o tema da magia e da feitiçaria (PAIVA, 2002). Dessa maneira, percebe-se que Vitoria professava um trato ameno para com os desviantes e vendo com ceticismo seus feitos, confiando a Deus que impedisse que o demônio levasse o homem à danação, maneira de agir que ao longo do século XVI e início do XVII, foi se tornando hegemônica entre os representantes das justiças responsáveis pela repressão à magia.

Contudo, se a misericórdia era adotada para os casos de dubiedade envolvendo os curadores, os demais que se tornaram notórios pela expressa vinculação dos magos com maus espíritos, não poderiam ser tratados da mesma forma. Se os demônios fossem controlados, os magos podiam ser punidos, como diz Vitoria sobre o relato de Santo Agostinho no seu *A Cidade de Deus*, mais especificamente sobre o caso de Porfírio, apresentado no Livro X, que aponta para a direção da possibilidade de os demônios serem submetidos por vontade dos magos (AGOSTINHO, 2000, p. 909).²² O relato confirmaria que só através da força poderiam os demônios serem comandados. Quanto ao uso das palavras sagradas para dominar os demônios, Vitoria afirma que, apesar deles odiarem o

compartilhassem crenças e serem feiticeiros profissionais dedicados, por exemplo, a magias de cura, com respaldo mesmo de lideranças locais, inclusive clérigos, eles não faziam parte de um culto ao demônio como se pensava, e, pelo contrário, a própria propaganda inquisitorial, com as visitas anteriores, e o estímulo à denúncia de casos de bruxaria, teria inflamado as confissões desses sujeitos, motivando as intransigentes caças às bruxas que ocorreram naquele período (HENNINGSEN, 1983, p. 364).

²²Santo Agostinho diz que Porfírio, não sem titubear, faz um elogio à *teurgia*, prometendo que esta poderia purificar uma parte da alma, isto é, a que se refere ao espírito ou ao intelecto, e que auxilia o homem a captar a realidade corpórea, e não ao intelecto que aproxima o homem de Deus através da compreensão da verdade inteligível e que, portanto, é divina. Esta *teurgia*, segundo o filósofo romano, consistia numa ciência com ritos próprios que poderia fazer tanto o bem como o mal, entre deuses e demônios, através de ritos específicos, como os *teletas*, dominando-os. No entanto, para Santo Agostinho, tanto a *teurgia*, como as *artes mágicas*, chamadas também de *goecia*, são encantamentos e vaticínios que “estão ligadas a ritos falazes dos demônios que se apresentam com nomes de anjos”, e que cultuavam um falso deus.

nome de Cristo, os magos utilizavam-no e diziam que tinham imenso sucesso em seus feitos, assim como algumas mulheres que apenas com o sinal da cruz logravam bons resultados (VITORIA, 1960, p. 1270). Estes atos, vistos como “meios improporcionados”, isto é, não eram meios adequados para os fins esperados, constituíam uma série de práticas enquadradas na vã observância²³. Para que tivessem efeito, era preciso um ritual em que o tempo, o lugar e a forma dos atos determinassem a sua realidade.

A visão erudita, através da literatura médica, e a tratadística eclesiástica, condenava todos estes meios, usados para evitar ou curar doenças, imputando-lhes a alcunha de superstição por querer intervir na ordem natural e suas virtudes intrínsecas. Os praticantes da vã observância foram, quando processados, julgados pelas inquisições espanhola e portuguesa, que possuíam jurisdição ordinária sobre o delito (PAIVA, 2002, p. 53). Gaspar Navarro em seu *Tribunal de Supersticion Ladina*, redigido em 1631, afirma, por exemplo, que nos casos em que a atuação de médicos na cura de males não surtisse o efeito esperado, a cura religiosa era o único meio adequado para saná-los. Havia determinados tipos de doenças espirituais as quais os doutores não tinham competência para a cura. Daí a necessidade de um clérigo que fizesse exorcismos e aplicasse outros remédios espirituais para curar tais enfermidades (WITZLER, 2020, p. 49). A água benta, por exemplo, deveria ser utilizada antes da ministração do tratamento pelo médico, a fim de evitar a intervenção diabólica, uma vez que o demônio também era um grande conhecedor da natureza e podia usar ervas para o engano. De qualquer forma, a imagem dos médicos já era vista por Navarro como ameaçadora, pela posição que ocupavam pois, de fato, se afastavam da comunidade, pelo seu letramento. Para Pedro Ciruelo, de outro lado, em seu *Reprobación de lãs superticiones y hechicerías*, de 1538, para que não se caia em engano na busca pelos *saludadores*, como muitos faziam após valer-se de todos os remédios dos médicos e da Igreja, a saber, o apelo a Deus e aos Santos, as missas, dar esmolas, fazer jejuns e outras obras próprias à Igreja, ele oferece uma lista de remédios naturais, baseados em ervas encontradas facilmente na natureza, para que os cristãos se automedicassem (WITZLER, 2020, p. 41).

²³ A vã observância consistia numa série de práticas realizadas por indivíduos com o intuito de alcançarem algum tipo de benefício pessoal. Seus praticantes em diversos momentos defendiam que as suas ações estavam de acordo com os preceitos da Igreja Católica, pois se valiam de amuletos e orações costumeiras, mas com frequência as vinculavam com outras práticas não ortodoxas vistas, pela hierarquia da Igreja, como inúteis, falsas e sem fundamento doutrinal algum.

A interpretação de Gaspar Navarro, um pároco rural, divergente da proposta por Ciruelo, que foi um ilustre teólogo e médico catedrático, justamente pode ser entendida pela sua resistência à medicina natural, a qual via imersa em enganos, pois sua atuação junto aos camponeses teria moldado a sua opinião acerca dos conflitos entre medicina e religião e a sua ampla defesa da ministração da cura exclusivamente por sacerdotes, ao passo que, para Ciruelo, os meios naturais para a cura poderiam ser entendidos como legítimos e não se confundiam com vãs observâncias (WITZLER, 2020, p. 49).

Nesse sentido, Francisco de Vitoria parece adotar em sua conferência apenas a opção pela cura religiosa, a exemplo do sinal da cruz, inclusive defendida mais de um século depois pelo frei beneditino Francisco Blasco y Lanuza num dos últimos tratados demonológicos escritos na Espanha, de nome sugestivo, pois sintetiza a discussão concernente à dialética de anjos e demônios proposta por Vitoria: *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, publicado em 1652 – obra devedora da já consolidada demonologia moderna e dos escritos de Martín del Río – após mais de vinte anos de meditação sobre o tema angélico, interrompidos por sucessivos surtos de presença diabólica no Vale de Tena, local onde o beneditino havia sido pároco (WITZLER, 2020, p. 54). Segundo Nara Barroso Witzler (2020, p. 56), o ineditismo de Blasco y Lanuza consiste no paralelismo que ele estabelece entre os dons taumaturgos dos monarcas da França e da Inglaterra e como ele endereça ao monarca espanhol a figura de Rei Exorcista; a então graça, concedida magnanimamente pela Providência, seria singular, a seu ver, porque o monarca podia expelir demônios com o sinal da cruz. A persignação, aliada a outras insígnias sagradas como o rosário, a invocação da Virgem Maria, a água benta, junto aos sacramentos do batismo, a eucaristia, o matrimônio e a extrema unção, unidos, serviram como bons remédios contra os malefícios diabólicos na Espanha, mas também em Portugal, como afirma José Pedro Paiva (2002, p. 56). Não só os clérigos, mas as classes eruditas de um modo geral recorriam a elas, o que teria tornado possível a ausência de pânico ligado à figura das bruxas e ao Diabo, assim como a excessiva confiança em Deus e em seus remédios neste país. Segundo Paiva (2002, p. 56), Francisco de Vitoria teria sido um dos responsáveis por esse ceticismo em Portugal. Embora Vitoria não tenha sido professor na Universidade de Coimbra, a sua doutrina foi amplamente difundida por outro dominicano, Martinho Ledesma que, em 1540, foi professor daquela Universidade. Segundo Juliana Pereira (2017, p. 70), ao assumir a cátedra de Teologia na Universidade de Coimbra, Ledesma adotou a *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino, e teria repassado os ensinamentos adquiridos através de Vitoria para um de seus mais famosos

entusiastas, Frei Bartolomeu dos Mártires. Aliada à doutrina céptica vitoriana quanto às artes mágicas, a incipiente produção demonológica entre os ibéricos auxilia na compreensão do tipo de combate às heresias empreendido em Portugal e Espanha pela Inquisição (PAIVA, 2002).²⁴

Portanto, a concepção céptica em Vitoria apresenta-se na alternativa que ele faz ao tipo de controle exercido pelos magos sobre os demônios, quando recorre às explicações propostas no evangelho de São Mateus, o qual reitera que somente por graça *gratis dadas* pode-se dominar os demônios (VITORIA, 1960, p. 1270).²⁵ Os anjos “superiores” poderiam controlá-los também por virtude natural, consoante a vontade divina. Seguindo São Tomás, ele explica que estes anjos são responsáveis por proteger as pessoas dos demônios, expulsando-os:

Por isso não se pode duvidar que os anjos da guarda procuram sempre que os demônios não se aproximem de seus protegidos para prejudicá-los, e os que conservam as províncias impedem frequentemente os danos e prejuízos que os demônios queriam e podiam causar às cidades, aos campos, aos frutos e demais bens dos mortais (VITORIA, 1960, p. 1271).²⁶

Essa espécie de anjo da guarda, assim como protegiam os espíritos dos fiéis, protegia da mesma forma os elementos de fundamental importância para a vida cotidiana, nas cidades e nos campos, ambos assolados, como achava-se à época, por um sem-número de malefícios perpetrados por feiticeiras e feiticeiros. Embora seja difícil distinguir com nitidez a diferença entre as práticas mágico-religiosas vistas nos campos e nas cidades espanholas do início do Período Moderno, um dos possíveis caminhos para elucidar a questão é reparar que a crença em bruxas, por exemplo, consistia em um fenômeno predominantemente rural e que a magia, na visão das comunidades camponesas, era voltada para o sobrenatural, enquanto nas cidades, mais próximas das instituições repressivas, semelhantes práticas estavam mais propensas a serem

²⁴ Segundo Paiva (2002, p. 19), Marie Tausiet Carlés conseguiu levantar, após um exaustivo estudo, o número de dez tratadistas espanhóis sobre a temática diabólica. Ele mostra que, em Portugal, não houve sequer uma publicação no século XVI sobre o tema. No entanto, como pontua Juliana Torres Rodrigues Pereira (2017, p. 100) em sua tese doutoral, D. Frei Bartolomeu dos Mártires redigiu um tratado em Portugal sobre feitiçaria e superstições no período analisado por Paiva, mas este documento se perdeu. Para o século XVII, existem apenas duas obras, a de Manuel Vale de Moura, *De incantationibus seu ensalmis*, encontrado em Évora, em 1620, e o *Memorial e antidoto contra os pos venenosos que o Demônio inventou(...)*, de Manuel de Lacerda, de 1631.

²⁵ Nesse sentido, Vitoria segue as conclusões teológicas de Santo Agostinho (2000, p. 920) e o seu parecer sobre a atuação de anjos e de homens santos enviados por Deus para com milagres salvar-nos.

²⁶ “Et ita non est dubitandumquinangelicustodessempreprohibeantdaemonesaccedere ad suos clientes, ne noceant eis; et praesidesprovinciarumimpediantfrequenterdaemones a detrimentis et nocementis, quaecuperent et possentinferrecivitatibus, et agris, et fructibus, et aliis, mortaliumbonis”. Tradução nossa.

reprimidas como infrações. Além disso, no campo as bruxas eram vistas como causadoras de diversos infortúnios, desde a morte do gado através de tempestades e relâmpagos, até a devastação de áreas cultiváveis compartilhadas pela comunidade, somado ao dano físico causado às suas vítimas através de toda a sorte de doença, a impotência aos jovens casais e a morte de recém-nascidos, por exemplo (TAUSIET, 2013, p. 145).²⁷

Vitoria (1960) sintetiza na terceira proposição da questão XXIII o *modus operandi* ideal relativo ao tema, de modo a impedir que tais infortúnios acometam os fiéis, recorrendo-se às forças divinas:

Para reprimir os demônios importa muito escolher as palavras e signos que usam os homens, ainda se tratando de palavras santas e signos sagrados. Se prova, porque tendo a Igreja, por autoridade de Cristo, poder sobre todos os demônios, é muito importante empregar para reprimi-los as palavras e exorcismos instituídos pela Igreja, por ter indubitavelmente maior virtude que quaisquer outros signos e palavras (VITORIA, 1960, p. 1271-1272).²⁸

Além disso, a água benta unicamente benzida com os ritos da Igreja, utilizada pelos clérigos exorcistas, poderia expulsar os demônios. Esta proposição era tida como única e certa, já que era intermediada pelos anjos, os quais respondiam a Deus. Contudo, o condicionante era que tudo o que o dominicano havia dito só seria possível se somado à piedade e à fé daqueles que se valem das relíquias dos santos e da persignação, incluindo os magos, sob a ameaça de engano e vã observância se por parte deles se procedesse de forma contrária, como ocorria quando sujeitavam demônios através de pacto. De acordo com Vitoria (1960, p. 1273), o argumento de um pacto que condiciona a dominação e a respectiva manipulação de demônios foi utilizado por pagãos e judeus contra Jesus quando ele expulsava demônios, pois diziam que seus milagres eram fruto da magia, opinião que o dominicano condena com veemência. A ideia de pacto diabólico, formulada com erudição por Santo Agostinho, relaciona a superstição com a idolatria e infere que as consultas e pactos realizados por homens e mulheres com demônios podem ser enquadrados em atos de vontade, por conhecimento e livre deliberação do indivíduo, ou

²⁷ Quanto ao caso português, não faltaram oportunidades para que populares nos campos desejassem fazer justiça com as mãos contra os supostos delitos cometidos por feiticeiros e feiticeiras, uma vez que a elite responsável pelos juizados se mostravam recalcitrantes em não efetivar a vontade popular (PAIVA, 2002, p. 332).

²⁸ "Tertia Propositio: *Ad coercendum daemones virtute divina aut angélica, multum refert quibus verbis aut signis homines utantur, etiam si loquamur de verbis sanctis, aut sacris signis. Probatum. Nam cum Ecclesia habeat auctoritatem Christi potestatem super omnia daemonia, multum interest ad coercendos malignos spiritus uti verbis et exorcismis ab Ecclesia institutis, quae sine dubio maiorem virtutem habent quam quae cumpre alia verba et signa*". Tradução nossa. Grifos do texto.

por ignorância, atuando, portanto, com vanidade. Em suma, para Agostinho, enquanto atos supersticiosos, ambos partiam do pacto demoníaco (WITZLER, 2020, p. 29).

Por conseguinte, homens e mulheres estavam suscetíveis à influência do demônio, mas as últimas que, segundo Vitoria, por sua condição néscia, sujeitavam-se mais a ele visando determinados objetivos, a exemplo da cura para enfermidades, que eram o seu principal alvo. Esta cura milagrosa, na realidade, consistia numa espécie de pacto tácito com o demônio.

[...] como disse Santo Agostinho no livro 2 do *De Genesi ad litteram*, o demônio se intromete nas ações dos homens com muita frequência, sem eles quererem nem saberem, e isto ocorre frequentemente em tais ritos supersticiosos. Deles se servem os homens e, sobretudo, as mulheres néscias, ainda que de boa fé, como remédio para as doenças, porém não há dúvidas que os demônios os atende com o intento de persuadi-los a confiar em coisas vãs, o que, como disse o Santo, é um pacto tácito com os demônios. Note-se que embora Santo Agostinho diga que não se possa saber com quais sinais ou meios se atrai os demônios, já que eles não o ensinam, é certo que interveem e ajudam em toda superstição, e com maior motivo quando por vontade se quer invocá-los (VITORIA, 1960, p. 1276-1277).²⁹

Tais comentários nos remetem à discussão da concepção da mulher como inferior ao homem dentro da tradição teológica presente já nos primórdios do cristianismo, e como se consolidou o lugar-comum da imagem da mulher como submissa ao homem na modernidade a partir de signos mágicos utilizados para tanto. A Bíblia, no livro do Gênese, assegura tal percepção quando afirma que o próprio motivo para o surgimento da mulher tinha sido o benefício do homem (MORA, 2003, p. 30). Nesse sentido, São Tomás de Aquino (2001) segue-a e aponta que a mulher surge *a posteriori* e é dependente da existência do homem, além de basear-se nessas afirmações nos comentários do próprio Agostinho. Segundo a ideia tomista, como foi soprada a alma no corpo do homem por Deus, pois só Deus poderia infundir diretamente a vida num ser material sendo um ser imaterial, e sendo divina a origem da alma, o homem teria sido feito, assim, de sua imagem, constituindo, portanto, “a mais digna das criaturas inferiores” (AQUINO, 2001, p. 415).

²⁹ “Ut ait Augustinus 2 *Super Genesin ad litteram*, quod daemones saepe miscet se hominum operibus, illis ignorantibus et nolentibus. Et sic saepe contingit in istis superstitionibus. Homines enim, et maxime foeminae stultae, bona fide utuntur huiusmodi ritibus et verbis ad remedia infirmitatum. Et sine dubio daemones daemones assistunt operationibus illorum, ut decipiant et persuadeant confidere in rebus vanis. Et hoc est foedustacitum cum daemone, ut Augustinus ibidem dicit. Unde etiam est notandum quod, licet Augustinus dicat quod non potest sciri, nisi ipsis doctibus, quibus signis aut rebus daemones alluciantur, tamen pro certa daemones micent se et adveniunt quibus cumque superstitionibus. Ac intelligunt homines confidere, et maxime si ex intentione velint invocare daemones”. Tradução nossa.

A singularidade do homem perante outros animais, por sua vez, seria a potência que consiste na razão. São Tomás de Aquino (2001, p. 432) admite que é a razão “o fim próximo do corpo humano”, e “é a alma racional e as operações dela” o elemento diferenciador e divino da criação de Deus. À mulher caberia a função da procriação, por isso a sua presença e utilidade junto ao homem, pois, segundo São Tomás de Aquino (2001, p. 435), a ele

[...] se ordena uma operação vital mais nobre, que é o inteligir. E por isso nele, com maior razão, devia haver a distinção entre uma e outra virtude, de modo que a fêmea fosse produzida separadamente do macho; e, contudo, ambos se unissem, carnalmente, para a obra da geração. Por onde, logo depois da formação da mulher, diz a Escritura: serão dois numa só carne.³⁰

Portanto, a concepção de uma debilidade intrinsecamente feminina foi compartilhada em diversos escritos demonológicos redigidos por clérigos, que serviram de base para as conjecturas sobre os supostos poderes das feiticeiras e a sua natural inclinação para o diabólico. Francisco de Vitoria se insere nessa tradição, e no que se refere à possibilidade das mulheres se aproximarem das artes mágicas para se beneficiarem, isso incorreria fatalmente em vínculo diabólico. Não obstante, ainda havia dúvida quanto aos voos noturnos das bruxas, que supostamente ocorriam à noite em ambiente recôndito. Vitoria chama a atenção para os relatos que corriam de que na verdade estas mulheres caíam em transe profundo a partir da influência do diabo, o qual se apoderava de suas mentes enquanto adormeciam, para que pensassem que participavam de voos e encontros demoníacos. Porém, ainda assim, havia vozes de digna procedência que ratificavam a existência de bruxas e de seus feitos prodigiosos, opinião que poderia ser sustentada a partir da experiência (VITORIA, 1960, p. 1283).³¹ O demônio, tido como amplo conhecedor do mundo natural, por sua antiguidade, atuava na mente dos indivíduos através de ilusões incorpóreas, iludindo, por exemplo, o sentido da visão. Isso ocorria, ao menos na maior parte dos casos, segundo Vitoria, com as

³⁰ Como resposta ao porquê de a mulher não ter sido criada antes do homem, e ter sido destinada, como punição, a procriação, “na sua natureza particular, a fêmea é um ser deficiente e falho. Porque a virtude ativa, que está no sémen do macho, tende a produzir um ser perfeito semelhante a si, do sexo masculino. Mas o facto de ser a fêmea a gerada provém da debilidade da virtude ativa, ou de alguma indisposição da matéria; ou ainda, de alguma transmutação extrínseca, p. ex., dos ventos austrais, que são úmidos, como diz Aristóteles. Mas, por comparação com a natureza universal, a fêmea não é um ser falho, pois está destinada, por intenção da natureza, à obra da geração. Ora, a intenção da natureza universal depende de Deus, universal autor da mesma. Por isso na instituição desta produziu não só o macho, mas também a fêmea” (AQUINO, 2001, p. 436).

³¹ Isto porque o *Canon Episcopi* não negava a existência dos voos noturnos, deixando o tema em suspeição.

bruxas, que acreditavam, ilusoriamente, que haviam sido levadas pelo ar, estando, na verdade, imóveis. Seria nesse momento que Deus, mais uma vez, limitaria o poder dos demônios, para que não ocorresse a ruína dos homens, se não atuando diretamente, destinando o serviço aos bons anjos, seus representantes imediatos.

Conclusão

Portanto, a partir das principais ideias de Francisco de Vitoria sobre as artes mágicas, buscamos delinear seu pensamento e estabelecer conexões com o panorama da produção da ciência demonológica moderna na Europa no início da Época Moderna, entrecruzada por questões de âmbito político, social, cultural e religioso, que estavam à época em intensa efervescência. Eventos históricos inéditos haviam sido presenciados na virada do século XV para o XVI, como os primeiros contatos com a América, as culturas que ali residiam e as interpretações que os viajantes europeus começaram a fazer sobre um universo desconhecido. Na Europa, por outro lado, diversos conflitos religiosos condicionaram uma percepção escatológica no pensamento das elites letradas, causando intenso medo de perigos reais, como as epidemias, a fome e a guerra, mas também imaginários, como a figura das bruxas e seus voos noturnos, além de seu suposto vínculo com o Diabo.

As mulheres vistas como feiticeiras, em sua maior parte pobres e iletradas, foram o alvo de repressão por parte das instâncias de poder episcopal, civil e inquisitorial, alimentados por uma produção intelectual masculina crédula quanto à agência do demônio na vida cotidiana dos homens. Estes eruditos formularam uma série de teorias sobre a intervenção diabólica no mundo e seus pensamentos ocasionaram ações concretas, servindo como base para a redação de leis em diversas regiões da Europa. Nesse sentido, entendemos que a produção demonológica de Francisco de Vitoria, cética quando comparada com outros escritos do mesmo período sobre igual assunto, ajudou a conformar uma atuação branda no lidar com as práticas mágico-religiosas não só na Espanha, mas também em Portugal, o que resultou num número relativamente pequeno de processados e condenados à morte por delitos de feitiçaria na Península Ibérica. Isso se deveu, como percebe-se em sua conferência *Sobre a magia*, pela sua argumentação teológica na qual os anjos enviados por Deus mostram-se resignados em defender os homens dos perigosas estratégias dos demônios. Os magos recorriam a estes, através de pactos implícitos ou explícitos, para adquirir vantagens, causar malefícios e enganar

a cristandade. Para impedi-los, Vitoria sinaliza ainda a importância do uso de signos e palavras santas pelos católicos para a proteção contra todo tipo de infortúnio, desacreditando que munido com eles os demônios possam, sem a anuência da Providência, causar tormento aos homens.

BETWEEN ANGELS AND DEMONS: FRANCISCO DE VITORIA'S DEMONOLOGICAL DIALECTIC (1486-1546)

Abstract: In this article, we analyze important points of the demonological theories of the Spanish Dominican Francisco de Vitoria (1486-1546), that help us understand the roots of Iberian skepticism about magic and witchcraft, based on faith in the Catholic insignia given by Providence to humanity as a remedy for the evil in the world. In addition, we sought to reinsert him in the list of important humanist writers who dealt with this theme in Europe during the same period. We study his *Relectio Sobre a Magia* (1539-1540), given in 1540 at the University of Salamanca, to understand his perspective on magic and witchcraft from the heterodox practices of the magical arts.

Keywords: Magic. Demonology. Iberian Peninsula.

ENTRE ÁNGELES Y DEMONIOS: LA DIALÉCTICA DEMONOLÓGICA DE FRANCISCO DE VITORIA (1486-1546)

Resumen: En este artículo analizamos puntos importantes de las teorías demonológicas del dominico español Francisco de Vitoria (1486-1546), que nos ayuden a comprender las raíces del escepticismo ibérico sobre la magia y la brujería, basado en la fe en la insignia católica entregada por la Providencia a la humanidad como remedio para los males del mundo. Además, buscamos reinsertarlo en la lista de importantes escritores humanistas que abordaron este tema en Europa durante el mismo período. Estudiamos su *Relectio Sobre una Magia* (1539-1540), impartida en 1540 en la Universidad de Salamanca, para comprender su perspectiva sobre la magia y la brujería desde las prácticas heterodoxas de las artes mágicas.

Palabras clave: Magia. Demonología. Península Ibérica.

Referências

Fontes

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus. Volume II (livro IX a XV)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 2^o ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

VITORIA, Francisco. **Relecciones Teológicas**, Lyon: 1557. Madrid: La Editorial Católica, 1960.

Bibliografia

BELDA, Juan. **La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el siglo XVI**. Madrid: BAC editorial, 2000.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRESLAW, Elaine. **Tituba, reluctant witch of Salem. Devilish Indians and Puritan Fantasies**. Nova York: New York University Press, 1996.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no principio da Europa Moderna**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente (1300-1800). Uma Cidade Sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GARIN, E. O filósofo e o mago. In: GARIN, E. **O homem renascentista**. Editorial Presença, Lisboa, 1991.

HENNINGSEN, Gustav. **El abogado de las brujas**. Madrid: Alianza, 1983.

LEVACK, Brian, P. **The witch-hunt in early modern Europe**. Pearson, Great Britain. 2006.

MALDAVSKY, Aliocha; PALOMO, Federico. “La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación”. In: PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta; XAVIER, Ângela. **Monarquias Ibéricas em perspectivas comparadas (sécs. XVII-XVIII). Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos**. Lisboa: ICS Imprensa de Ciências Sociais, 2018, pp. 543-590.

MANDROU, Robert. **Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARCOCCI, Giuseppe. “A fé de um império: a Inquisição no mundo português de Qinhentos”. *Revista de História (São Paulo)*, n 164, pp. 65-100, jan./jun. 2011.

_____. “Conscience and Empire: Politics and Moral Theology in the Early Modern Portuguese World”. *Journal of earlymodernhistory*. n. 8, pp. 473-494, 2014.

MORA, Adelina. **Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante La Inquisición. Siglos XVI a XIX**. Madrid: Alianza, 2003.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Notícias, 2002.

_____. Os dominicanos e a Inquisição em Portugal (1536-1614). In: PALACIOS, Arturo Bernal (ed.). **Los dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e Hispanoamericano**. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2006, p. 505-573.

PEREIRA, Juliana; REIS, Marcus. **Agentes do demônio no Arcebispado de Braga: as mulheres acusadas de feitiçaria e suas interações com a comunidade no âmbito das relações de gênero**. Cantareira, v. 24, pp.47-66, 2016.

PEREIRA, Juliana, Torres, R. **Um Arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício português (1559-1582)**. São Paulo. 2017.

REIS, Marcus. **Os diversos mundos das práticas mágico-religiosas a partir das Visitações do Santo Ofício português à América Portuguesa (1591-1595; 1763-1769)**. Revista Ultramares, n° 7, vol. 1, jan./jul., 2015.

ROSSI, Paolo. **Francis Bacon: da magia à ciência**. Londrina: Eduel, Curitiba: Editora da UFPR, 2006.

_____. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Bauru, São Paulo. EDUSC, 2001.

SANTANA, Fabricio, de. **A magia natural na obra de Francisco de Vitoria (c.a. 1486-1586)**. Revista Cantareira, (35). 2021.

SOUZA, Laura de Mello e. **A Feitiçaria na Europa Moderna**. São Paulo: Editora Ática, 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, 1986.

TAUSIET, María. **Urban magic in early Modern Spain: Abacadraba Omnipotens**. Palgrave. England, 2013.

THOMAZ, Luís Filipe. “A ideia imperial manuelina”. In: DORÉ, Andrea; LIMA, Luís Filipe; SILVA, Luiz Geraldo. **Facetas do Império na história: Conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.

WITZLER, Nara, Barroso. **O feminino pelos olhos de demonólogos espanhóis dos séculos XVI e XVII**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2020.

SOBRE O AUTOR

Fabricio de Santana é graduado em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Recebido em 01/08/2021

Aceito em 17/11/2021