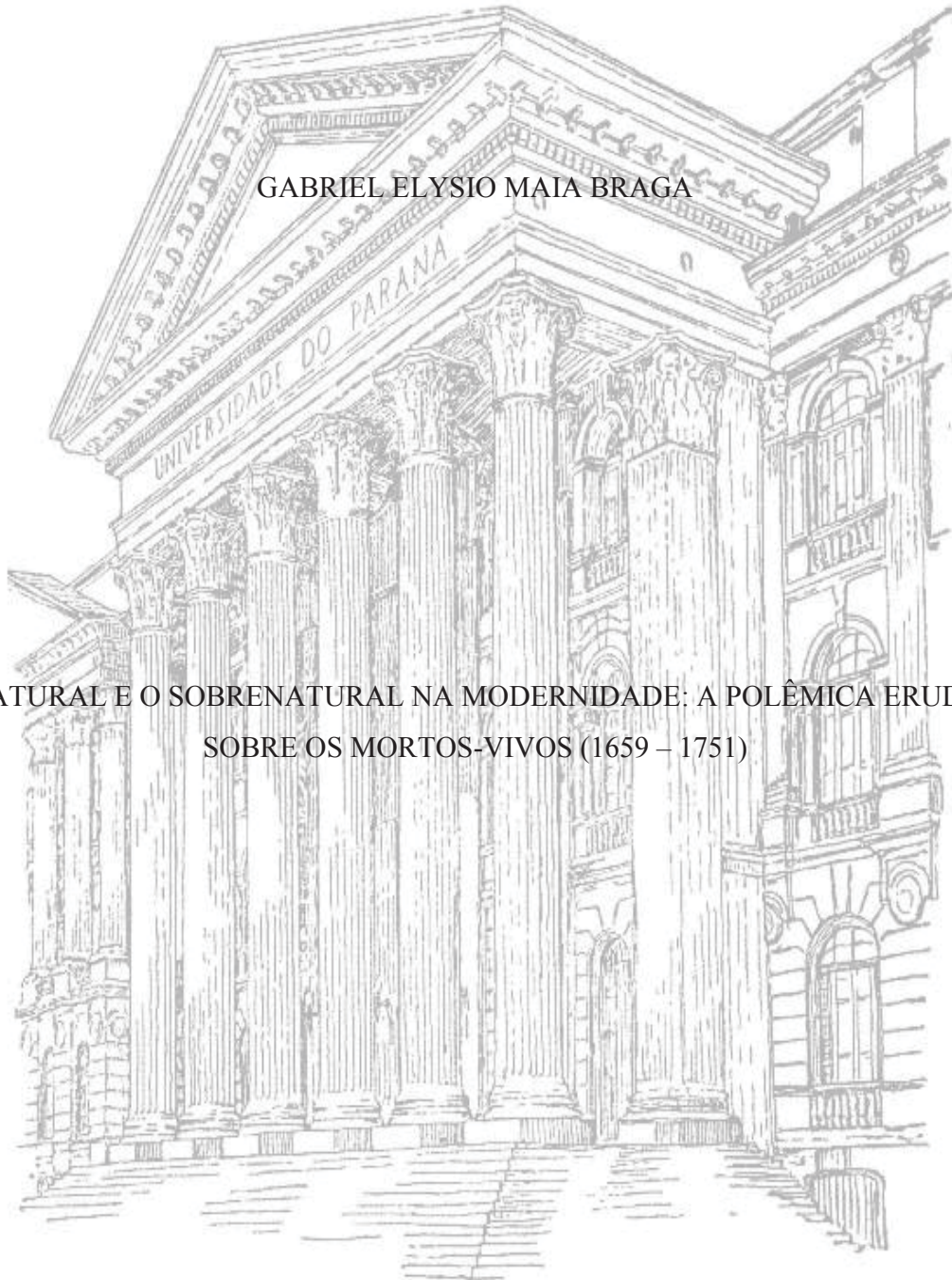


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GABRIEL ELYSIO MAIA BRAGA

O NATURAL E O SOBRENATURAL NA MODERNIDADE: A POLÊMICA ERUDITA
SOBRE OS MORTOS-VIVOS (1659 – 1751)



CURITIBA

2017

GABRIEL ELYSIO MAIA BRAGA

O NATURAL E O SOBRENATURAL NA MODERNIDADE: A POLÊMICA ERUDITA
SOBRE OS MORTOS-VIVOS (1659 – 1751)

Dissertação apresentada à linha de pesquisa Intersubjetividade e Pluralidade: reflexão e sentimento na História, ao Programa de Pós-graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Vosne Martins.

CURITIBA

2017

Catálogo na publicação
Mariluci Zanela – CRB 9/1233
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Braga, Gabriel Elysio Maia

O natural e o sobrenatural na modernidade: a polêmica erudita sobre os mortos-vivos (1659 – 1751) / Gabriel Elysio Maia Braga – Curitiba, 2017.

272 f.; 29 cm.

Orientadora: Ana Paula Vosne Martins

Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Vampiros - História. 2. Demonologia - Sobrenatural. 3. Imaginação (Filosofia). I. Título.

CDD 133.4



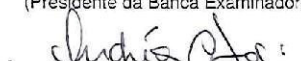
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **GABRIEL ELYSIO MAIA BRAGA**, intitulada: **O NATURAL E O SOBRENATURAL NA MODERNIDADE: A POLÊMICA ERUDITA SOBRE OS MORTOS-VIVOS (1659-1751)**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 23 de Fevereiro de 2018.


ANA PAULA VOSNE MARTINS(UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)


ANDRÉA CARLA DORE(UFPR)


BEATRIZ POLIDORI ZEHLINSKI(PUC Pr)



AGRADECIMENTOS

A seguinte dissertação é fruto de uma pesquisa que se iniciou ainda na graduação, no ano de 2015. Seria impossível, em um espaço tão curto, agradecer a todas as pessoas que contribuíram com o desenvolvimento dessa pesquisa. Assim, por mais que corra o risco de esquecer alguns nomes, gostaria de agradecer a algumas pessoas em particular.

À minha família, em especial meus pais e minha irmã, por estarem sempre ao meu lado, concedendo apoio e entusiasmo.

À minha orientadora Prof.^a Dr.^a Ana Paula Vosne Martins, por ter acreditado no projeto de pesquisa, pela orientação e pelas minuciosas correções ao texto.

À Prof.^a Dr.^a Renata Garraffoni, pelos quatro anos de tutoria no PET-História, que foram essenciais para o desenvolvimento dessa pesquisa, e por todos os conselhos.

Aos professores da linha *Intersubjetividade e Pluralidade: reflexão e sentimento na história*, em especial aos professores Dr. Marcos Gonçalves e Dr.^a Marion Brepohl. Muito desse trabalho se deve às discussões que ocorreram nas disciplinas de seminário.

Às professoras Dr.^a Beatriz Zechlinski e Dr.^a Andréa Doré, pelas críticas, sugestões e comentários no momento da qualificação.

Ao meu avô Joaquim e a Adléa, que sempre expressaram seu apoio em relação às minhas escolhas.

A tio Zé e tia Sérvia por me hospedarem no Rio de Janeiro por tantas vezes e por apoiarem e incentivarem meu percurso acadêmico.

Ao grande amigo e irmão Felipe, cuja amizade foi uma das coisas mais preciosas que a História me trouxe. Aproveito também para parabenizá-lo por todas as conquistas acadêmicas e pessoais.

Aos amigos Karin, GP, Jéssica e Bruno pelas incontáveis risadas, churrascos, piadas e por todo apoio e força que me deram.

A Soraya, parceira sempre presente em descobertas gastronômicas, por te me apresentado melhor ao mundo de Freud.

A Sarah, por me conceder forças, estar do meu lado e sempre me animar, mesmo nos momentos mais difíceis.

A Gabriela, pelas discussões, empréstimos de livros e sugestões de leitura.

Aos colegas de pós-graduação e companheiros de viagem, Gilvani, Rhuan e Evander.

Aos amigos que me acompanharam nos estudos para o processo seletivo do doutorado, Ana Carolina, Michel, Suellen, Ana Paula, Bruno e Brenda. Sem vocês não teria conseguido.

Aos amigos Fernando, Marina, Portilho, Eduardo, pelos inúmeros momentos de diversão e comilança. O apoio de vocês sempre foi muito importante.

Aos amigos Antônio, Aguirre, Mayara, Shirlei, Fabi, Babs, Helo, Letícia, Eloíse, Bárbara, Camila, Yuria, Raquel, Willian, Fred, Lucas, Leslie, Meg, Jean, Sara, Juliane e Tatiane.

*Avec cela, qui est-ce qui croit aux Wampirs ?
Serons-nous tous damnés pour n'y avoir pas cru ?
[Com isso, quem é que acredita nos Vampiros?
Seremos todos condenados por não termos
acreditarmos?]*

Jean-Jacques Rousseau

Aviso

Todas as traduções são livres. Optamos por manter a grafia original das publicações nas traduções.

RESUMO

Essa dissertação tem como tema a produção filosófica sobre os mortos-vivos entre meados do século XVII e meados do século XVIII. Em nossa pesquisa, selecionamos fontes que tratam não somente dos relatos de ataques de vampiros provindos dos Bálcãs, mas também as que apresentam algum tipo de explicação para o fenômeno. Selecionamos como fontes uma carta, um artigo e três dissertações. A primeira, de autoria de Pierre des Noyers, secretário da rainha da Polônia, data de 1659. O artigo foi publicado anonimamente em 1693 no periódico *Le Mercure Galant*. Neste mesmo periódico no ano seguinte foi publicada em duas partes a dissertação de um advogado do Parlamento de Paris, Marigner. Em 1728 foi publicada a dissertação de Michaël Ranft, filósofo alemão, a qual circulou no meio letrado francês. Por último, a dissertação do monge beneditino Dom Augustin Calmet, que quando da publicação de sua terceira edição teve o nome modificado para de dissertação para tratado. Analisamos essas cinco produções em busca das mudanças de sentido nas categorias de natural e sobrenatural e suas relações com a morte e a imaginação. Percebemos ao longo dos séculos XVII e XVIII um processo que denominamos de *controle da imaginação investigativa* que redirecionou os esforços investigativos para a Natureza, contribuindo para o recuo de Satã nos sistemas explicativos sobre o mundo e seu funcionamento. Os vampiros estão incluídos num contexto maior de redução do elemento sobrenatural nas explicações e o desenvolvimento de teorias sobre as potencialidades da imaginação.

Palavras-chave: Vampiros; Imaginação; Sobrenatural; Filosofia; Demonologia; Ciência

ABSTRACT

This dissertation has as main theme the philosophical production about the living-dead between mid-16th century and mid-17th century. In our research, we looked for publications that not only treated about the vampire reports from the Balkans, but also the ones that provided an explanation to the phenomenon. We have selected as sources one letter, one article and three dissertations. The first one, written by Pierre des Noyers, queen of Poland's secretary, dates from 1659. The article was published anonymously in 1693, in the journal *Le Mercure Galant*. In that same journal, one year after, was published Parliament of Paris lawyer Marigner's dissertation. In 1728, was published German philosopher Michaël Ranft's dissertation, which has circulated between French literates. Lastly, the Benedictine monk Don Augustin Calmet's dissertation that, in third edition, has had its name changed for treatise. We have analysed these five productions in search of modifications of meaning in the categories of natural and supernatural and their relations with death and imagination. We noticed, over the 17th and 18th centuries, a process that we nominated *control of the investigative imagination* that has redirected the investigative efforts to the Nature, contributing to Satan's retreat from the explanatory systems about the world and its operation. Vampires are included in a larger context of the reduction of the supernatural in explanations and the development of theories concerning the powers of imagination.

Key Words : Vampires; Imagination; Supernatural; Philosophie; Demonology; Science

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O CONTROLE DA IMAGINAÇÃO INVESTIGATIVA: SABERES, NATUREZA, MEDO E OS VAMPIROS NOS SÉCULOS XVII E XVIII	29
1.1. O CAMINHO PARA O ESCLARECIMENTO.....	30
1.2. O CONTROLE DA IMAGINAÇÃO INVESTIGATIVA NOS SÉCULOS XVII E XVIII..	37
1.3. HISTÓRIA DO MEDO – UM BALANÇO HISTORIOGRÁFICO	44
1.3.1. HISTÓRIA E SENTIMENTOS NO INÍCIO DOS <i>ANNALES</i> : LUCIEN FEBVRE E ROBERT MANDROU	47
1.3.2. JEAN PALOU E A ONIPRESENÇA DO MEDO.....	51
1.3.3. DELUMEAU E A HISTÓRIA DO MEDO NO OCIDENTE	55
1.3.4 HISTORIOGRAFIA DO SÉCULO XXI	61
1.4 O VAMPIRO NA FICÇÃO.	65
2. O PROBLEMA DOS MORTOS-VIVOS NA MODERNIDADE: MUDANÇAS NO CONHECIMENTO DEMONOLÓGICO E A OBSESSÃO PELA MORTE.....	68
2.1. O SABER DEMONOLÓGICO.....	71
2.1.1. MAGIA E BRUXARIA – A INVERSÃO ENQUANTO RECURSO DISCURSIVO	75
2.1.2. O DIABO, A BRUXARIA E A NATUREZA	80
2.1.3. MAGIA NATURAL E MAGIA DEMONÍACA	89
2.1.4. O DIABO E O FIM DO MUNDO – A PRODUÇÃO ESCATOLÓGICA MODERNA ...	93
2.1.5. O DECLÍNIO DA PRODUÇÃO DEMONOLÓGICA – O FIM DA PERSEGUIÇÃO ÀS BRUXAS, OS MONSTROS, E A DESCARACTERIZAÇÃO DA DEMONOLOGIA.	98
2.2. OS RELATOS DE VAMPIROS	105
2.3. A OBSESSÃO PELA MORTE.....	111
3. AS INVESTIGAÇÕES PIONEIRAS SOBRE OS MORTOS-VIVOS: NOYERS, MARIGNER E MICHAËL RANFT	117
3.1. MORTOS-VIVOS NO <i>LE MERCURE GALANT</i> (1693 – 1694)	121

3.2. A PRIMEIRA DISSERTAÇÃO DE MICHAËL RANFT	140
3.3. <i>SECONDE DISSERTATION: PHILOSOPHIQUE</i>	157
3.3.1. AS POTENCIALIDADES CADAVERÍCAS	167
4. DOM CALMET, OS MORTOS-VIVOS E OS VAMPIROS: O EXAME CRÍTICO COMO ARMA RELIGIOSA	177
4.1. A FORMAÇÃO DE UM AUTOR	181
4.2. O CONTEXTO DA PRODUÇÃO DE UMA SINGULAR DISSERTAÇÃO	186
4.3. QUESTÕES METODOLÓGICAS	191
4.4. SOBRE A REALIDADE DA MAGIA E O SABÁ DAS BRUXAS	198
4.5. AS APARIÇÕES DE ANJOS, DEMÔNIOS, ALMAS E A MAGIA	204
4.6. CONCLUSÕES SOBRE AS APARIÇÕES E SOBRE A MAGIA	208
4.7. UM ESTUDO SOBRE OS VAMPIROS	213
4.8. MORTOS QUE RETORNARAM DE SEUS TÚMULOS	217
4.9. SOBRE CORPOS INCORRUPTOS	224
4.10. O PODER DO DEMÔNIO E O SABER MÉDICO	226
4.11. EXPLICAÇÕES PARA O RETORNO DOS MORTOS	231
CONSIDERAÇÕES FINAIS	244
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	254

INTRODUÇÃO

Uma conquista da antropologia moderna não podemos questionar: o reconhecimento de que a magia e a religião não são meramente uma doutrina ou uma filosofia, não apenas o cerne da opinião do intelectual, mas um modo especial de comportamento, uma atitude pragmática impregnada de razão, sentimento e vontade em partes iguais. E um modo de acção, assim como um sistema de crença, um fenômeno sociológico, bem como uma experiência pessoal.¹

Esta pesquisa faz parte de um percurso que começamos a trilhar durante o curso de Licenciatura e Bacharelado em História na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Desde meados de 2014 nos concentramos na pesquisa sobre o medo do sobrenatural, em especial no que concerne à figura do vampiro e as criaturas que a precederam. No início de *História dos Vampiros* (1999), o professor de literatura Claude Lecouteux fez a seguinte afirmação:

Que os *mortos* possam voltar para afligir os vivos é uma *crença* que se perde na noite dos tempos: os fantasmas raramente são animados de boas intenções. O *imaginário humano* encontrou diversas formas para esse pensamento, geralmente pouco conhecidas visto que, a partir do século XVIII, foram suplantadas por aquele vampiro cuja imagem foi pouco a pouco se fixando para resultar no famoso *Drácula*, imortalizado por Bram Stoker (1847 – 1912) num romance que não cessou de ser reeditado e de inspirar escritores e cineastas.²

Vamos nos deter com mais vagar nestas palavras: mortos, crença, imaginário humano e Drácula. A fim de melhor estabelecer nossa pesquisa temporalmente começaremos pelo último. O romance *Drácula* (1897) tem uma importância indiscutível na história da literatura de horror. Seu impacto na cultura de massa ocidental foi tamanho que o termo *vampiro* é automaticamente relacionado àquela personagem. Contudo, o sanguinolento conde e seu percurso literário, que inclui poemas do século XVIII, *O Vampiro* (1818) de John Polidori e diversas outras obras do século XIX, não estão em nossa dissertação. Nosso foco não é o vampiro literário e as mudanças nas narrativas literárias sobre essa personagem. O recorte temporal de nossa pesquisa – finais do século XVII a meados do século XVIII – não abrange as expressões literárias sobre os mortos-vivos. Seguindo uma nomenclatura em língua inglesa defendida por Paul Barber (2010), Thomas Garza (2010) e David Keyworth (2006; 2010), pesquisamos o *vampiro folclórico* e as outras lendas a ele ligadas que consolidaram a imagem do vampiro na Europa ocidental.

¹ MALINOWSKI, B. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 26.

² LECOUEUX, Claude. *História dos vampiros – Autópsia de um mito*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 9. [Grifos nossos].

Procuramos não apenas pelo vampiro antes de *Drácula*, mas o vampiro antes de sua inserção na literatura ficcional. Pesquisamos dissertações e tratados que procuraram esclarecer a *crença* nos vampiros e como seria possível a existência de tal criatura. Devido à grande quantidade de relatos, os autores modernos aos quais recorreremos nesta dissertação apontaram para a impossibilidade de ignorá-los ou tomá-los como falsos sem antes realizar uma atenta análise – ou nos termos do beneditino dom Augustin Calmet, um *exame de circunstâncias*. A questão em torno de criaturas como os vampiros perpassava pelo crer, pelo não crer, pelo duvidar e pelo desconfiar. Em vários momentos os pensadores que aparecem nesta dissertação expressaram em suas obras o desejo de encontrar a *justa opinião*, a verdade por trás dos fatos e, principalmente, combater as superstições.

Em seu *Dictionnaire Philosophique* (1764), Voltaire dedicou um verbete à *crença*. O filósofo comentou sobre uma conversa com um amigo muçulmano acerca de suas crenças nos ensinamentos de Maomé. Ao ouvir a defesa que o amigo fez de sua fé, Voltaire afirmou perceber traços de descrença em sua crença, “pequenas nuvens de dúvida [petits nuages de doute]”³ se levantavam em sua alma, muito embora quando questionado, o muçulmano tenha defendido ardentemente sua fé. O episódio mostrou para o filósofo francês que crer era duvidar. Apesar de o *Dictionnaire Philosophique* ter sido escrito apenas na segunda metade do Setecentos, ou seja, extrapola o nosso recorte temporal, a mesma conexão entre crer e duvidar apontada por Voltaire já podia ser percebida nos autores que analisamos.

Exploramos, portanto, uma mudança de pensamento que começou a conciliar crença e dúvida através de uma atitude muito bem determinada, a investigação. O que antes eram certezas começaram a ser questionadas, sendo investigadas e, por fim, esquecidas e perdidas no tempo. Esse movimento sobre as certezas foi percebido por alguns autores modernos. O filósofo protestante alemão Michaël Ranft (1728), por exemplo, falou sobre as mudanças que já haviam ocorrido e sobre as que ainda ocorreriam dentro da Filosofia Natural. Esse processo tinha, na visão de Ranft, um caminho demarcado, o maior esclarecimento sobre o que chamou de forças ocultas da Natureza. Voltaire também comentou mais tarde sobre as mudanças de certezas em casos criminais, quando, por exemplo, descobria-se que um indivíduo que havia sido condenado

³ VOLTAIRE. Croire. In: _____. *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXVIII, 1829, p. 260. [Tradução nossa].

era, na realidade, inocente.⁴ Havia, portanto, no século XVIII uma clara noção de mobilidade de certezas, ou seja, que as ideias propagadas naquele momento tinham grandes possibilidades de serem modificadas, refutadas ou reformuladas.

Essa noção de mobilidade de certezas marcou uma mudança no imaginário investigativo no período que analisamos em nossa investigação. Nas obras do filósofo alemão Michael Ranft e de dom Calmet podemos perceber que ambos consideravam que no futuro, pensadores estariam mais aptos a compreender os mistérios que a Natureza ainda reservava. Buscaremos igualmente pelas mudanças conceituais e a diversidade de definições para um mesmo termo, pois, em nossa pesquisa consideramos importante a pluralidade de significados presente nas obras para um mesmo conceito.

Buscando referências para analisar essas mudanças conceituais, recorreremos à *história das mentalidades* e à *história cultural da ciência*. A primeira remete aos fundadores dos *Annales* e os seus inspiradores. Os nomes de Lucien Febvre (1878 – 1956), Marc Bloch (1886 – 1944), Georges Lefebvre (1874 – 1959), Antoine Meillet (1866 – 1936) e Robert Mandrou (1921 – 1984) são recorrentes quando se fala das origens do conceito de mentalidades e da sua história. Alguns desses pesquisadores se dedicaram ao entendimento do que denominavam de *instrumental intelectual*.⁵ Foi, porém, nos anos 1960 e 1970 que a história das mentalidades se tornou mais popular na França,⁶ e nos anos 1980 sofreu diversas críticas e reformulações. Um dos autores que pensou em caminhos a seguir utilizando do percurso que a *história das mentalidades* já havia traçado foi Roger Chartier. Em seu livro, *A História Cultural: Entre Práticas e Representações* (publicado originalmente em 1988), compilou artigos e ensaios escritos ao longo da década de 1980. Assim como Michel de Certeau em *A Escrita da História* (1975) e mesmo Michel Foucault em *A Arqueologia do Saber* (1969), Chartier observou uma mudança no fazer histórico, constatou a criação de novos objetos e novas temáticas que, utilizando sua própria expressão, reinventaram a História.

Chartier, neste referido livro, buscou uma melhor definição de um conjunto de metodologias que agrupou com o termo “história dita intelectual”, são elas, *história das*

⁴ *Idem*, Certitude. In: _____. *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXVII, 1829, p. 550 – 551.

⁵ CHARTIER, R. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Tradução: Maria Manuela Galhardo. 2ª ed. Lisboa: Difel, 2002, p. 16.

⁶ “O itinerário intelectual de alguns historiadores dos *Annales* transferiu-se da base econômica para a ‘superestrutura’ cultural, ‘do porão ao sótão’”. Cf. BURKE, P. *A Revolução Francesa da Historiografia: a Escola dos Annales* (1929 – 1989). Trad. Nilo Odália. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991, p. 57.

mentalidades, história das ideias, história social das ideias e história cultural. Partindo da herança dos *Annales*, afirmou que “sob a designação de *história das mentalidades* ou de *psicologia histórica* delimitava-se um novo campo, distinto tanto da antiga história intelectual literária como da hegemonia histórica econômica e social”.⁷ A *história das mentalidades*, contudo, se consolidou a partir da aplicação a novos objetos, dos princípios utilizados na *história econômica* e na *história das sociedades*, ou seja, a confiança nos números e a perspectiva de longa duração.⁸ Faltava, portanto, na opinião de Chartier, um maior refinamento das perspectivas teóricas e metodológicas dessa nova história que se pretendia fazer.

Um dos termos que Chartier se propôs a elucidar foi *história cultural*, o principal tópico de seu livro. Esta forma de fazer história, em suas palavras, “tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos⁹ uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”.¹⁰ A *história cultural*, em sua percepção, deveria trabalhar o simbólico, as leituras de mundo e as representações que frutificam a partir delas. A *história cultural*, portanto, objetiva analisar as diferentes visões de mundo, em diferentes lugares e diferentes épocas. Mesmo internamente às sociedades é possível constatar uma pluralidade de leituras sobre um mesmo objeto. O conceito de Natureza na França dos finais do século XVII a meados do século XVIII¹¹ não foi único, tampouco hegemônico. A pluralidade de significados atrelados a esse conceito implicou um enorme número de interpretações de fenômenos naturais e sobrenaturais, ou aparentemente sobrenaturais, dependendo de cada autor.

A fim de melhor compreender os conceitos, Chartier apresentou uma elaboração do conceito de *representação*, o qual em sua opinião, supera o conceito de *mentalidade*:

Mais do que o conceito de mentalidade, ela [a representação] permite articular três modalidades da relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objectivadas graças às quais uns

⁷ CHARTIER, R. *A História Cultural... Op. Cit.*, p. 15.

⁸ *Ibidem*.

⁹ A percepção histórica aqui é a propagada por Marc Bloch, ou seja, de que a história é a ciência dos homens em seu tempo. Acrescenta-se a isso também, o espaço.

¹⁰ CHARTIER, R. *A História Cultural... Op. Cit.*, p. 16 – 17.

¹¹ Definindo assim, o espaço e o tempo de nossos objetos de pesquisa.

‘representantes’ (instâncias colectivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade.¹²

Se pensarmos no morto-vivo, as representações construídas auxiliaram na redefinição e demarcação do que era considerado natural e sobrenatural e aceleraram o processo de redefinição do significado da morte. Serviram também para os autores estabelecerem sua posição na produção filosófica moderna, o que depende da forma como conduziram suas investigações, como por exemplo, o fato de considerarem ou não na análise a influência do sobrenatural na Natureza.

Os vampiros são, na sua essência, representações do Mal, seja o mal religioso ou o mal filosófico. O primeiro diz respeito ao Diabo. No terceiro capítulo mostramos que a primeira grande explicação para o vampirismo relacionou-os à possessão demoníaca de cadáveres, o combate aos vampiros nesse caso, não se dava no nível intelectual, mas físico, ou seja, eram criaturas que deveriam ser materialmente destruídas. Já o mal filosófico está relacionado ao perigo da imaginação. Os relatos sobre vampiros poderiam despertar sentimentos tão intensos que, na visão dos autores modernos, poderiam causar distúrbios na imaginação. Tais distúrbios poderiam fazer com que as pessoas vissem coisas que não existiam na realidade, ou seja, a lenda do vampiro poderia afetar a própria percepção da realidade. Nossa pesquisa diz respeito, portanto, ao estabelecimento de regras para investigações realizadas pelos homens de letras.

A fim de melhor compreender os apontamentos de Roger Chartier para a *história da ciência* e para a *história cultural*, os pesquisadores brasileiros, Priscila Faulhaber, socióloga, e José Sérgio Leite Lopes, antropólogo, organizaram o livro *Autoria e História Cultural da Ciência* (2012) e convidaram o historiador francês para redigir um capítulo, o posfácio, além de publicarem uma entrevista concedida por ele em 2007. A questão central do livro é a interpretação de Chartier sobre a *função-autor*, essa “ficção que proporciona realidade a uma ausência”.¹³ Sua interpretação é importante para nossa análise da obra de Augustin Calmet. Os outros autores que analisamos não possuíam uma reputação anterior às suas produções sobre os mortos-vivos. Calmet, contudo, já era um autor consagrado na França, o que foi um elemento importante a ser considerado em nossa análise, sobretudo no que diz respeito às recepções negativas de seu tratado.

¹² CHARTIER, R. *A História Cultural... Op. Cit.*, p. 23.

¹³ CHARTIER; FAULHABER; LOPES (orgs). *Autoria e História Cultural da Ciência*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2012, 2012, p. 40.

Em relação às influências interdisciplinares para a metodologia da *História Cultural*, Chartier recorreu a Pierre Bourdieu, Norbert Elias e Michel Foucault. Os dois primeiros por historicizarem acontecimentos e fatos sociológicos e o último por buscar na história a construção de categorias e práticas.¹⁴ Este último ponto é de grande relevância para nossa pesquisa. Buscamos em nossa análise destacar os deslocamentos ocorridos nos conceitos de *morte*, *Natureza*, *Sobrenatureza* e *imaginação*, e ressaltar as novas práticas científicas que se estabeleceram na modernidade. A concepção de Natureza, portanto, é central em nossa análise, pois

Entre 1500 e 1750, a concepção europeia da natureza foi profundamente transformada em todos os seus aspectos: objetos novos foram estudados de acordo com novos modos, por novos indivíduos e em novos lugares.
[Entre 1500 et 1750, la conception européenne de la nature fut profondément transformée dans tous ses aspects : des objets nouveaux furent étudiés selon des modes nouveaux par des individus nouveaux, dans des lieux nouveaux].¹⁵

No posfácio do livro, Chartier traçou o percurso de formação e os paradigmas definidores do que seria a *História Cultural da Ciência*. Apontou um cruzamento de duas tradições, a epistemologia histórica francesa e uma nova *história das ciências* da Inglaterra e dos Estados Unidos. Esta buscava as “determinações políticas, sociais, culturais que têm governado a construção e a comunicação dos discursos científicos”.¹⁶ A epistemologia histórica francesa descontinuou paradigmas e investigou a formação de disciplinas. Uma de suas problemáticas foi a investigação do estabelecimento dos saberes e a constatação do que era considerado científico e não-científico em um dado momento histórico. Partindo desse cruzamento, Chartier destacou três conceitos importantes para uma *História Cultural da Ciência*: Negociação, Convenção e Controvérsia. O primeiro diz respeito às condições que possibilitam a reprodutibilidade de experiências; o segundo define os critérios de prova que permitem legitimar depoimentos; por último, controvérsia não diz respeito apenas a conflitos teóricos, mas também ao “modo como eram consideradas as concepções da produção de saber sobre o mundo natural”.¹⁷

Convenção e Controvérsia são desses conceitos os que mais dialogam com nossa investigação. Ao longo da pesquisa pudemos perceber mudanças nos critérios de prova e na

¹⁴ *Ibidem*, p. 98 – 101.

¹⁵ DASTON, Lorraine. Philosophies de la nature et philosophie naturelle (1500 – 1750). In: PESTRE, Dominique (org). *Histoire des Sciences et des Savoirs*. 1. De la Renaissance aux Lumières. Paris : Seuil, 2015, p. 177.

¹⁶ CHARTIER; FAULHABER; LOPES (orgs). *Autoria e História Cultural da Ciência... Op. Cit.*, p. 118.

¹⁷ *Ibidem*, p. 118 – 119.

autoridade para emitir verdades. Em especial com o trabalho de Calmet, percebemos que não somente a metodologia era importante, mas o tema tinha um valor importante na aprovação de um trabalho. O grande entusiasmo para com a Natureza teve um importante papel na deslegitimação do sobrenatural enquanto âmbito relevante de investigações. Foi justamente a partir das controvérsias envolvendo Natureza e Sobrenatureza que se estabeleceram novas regras para as empreitadas dos homens de letras.

Chartier apontou também três importantes deslocamentos para a conformação deste modo de análise. O primeiro foi muito importante para a definição do tema e do modo de análise desta pesquisa de mestrado, um deslocamento no estudo das disciplinas científicas. Por muito tempo as produções do passado foram classificadas a partir de divisões contemporâneas dos saberes. Ao se procurar uma classificação que respeitasse as categorias utilizadas em um determinado período, foi possível ampliar o próprio conceito de ciência permitindo a revisão de saberes anteriores, contemporâneos e posteriores ao século XVII, período da chamada *Revolução Científica*, conceito que pode ser revisado a partir deste movimento.¹⁸ Este primeiro deslocamento é um ponto importante para nossa análise, pois possibilita uma visão mais ampla sobre as fontes e menos apoiada em conceitos anacrônicos. Entendemos a análise do sobrenatural na modernidade como um fator importante para compreender conceitos como o de natureza e mesmo as percepções religiosas dos poderes de Deus e do Diabo e suas significações nos séculos XVII e XVIII.

O segundo deslocamento destacado por Chartier diz respeito à própria noção de *prática científica*. Passou-se a considerar na pesquisa histórica não somente os trabalhos manuscritos, editados e/ou publicados, como também diversas práticas não discursivas de produção e propagação de conhecimentos. Essa ampliação no conceito de fonte permitiu também uma maior pluralidade de temas de pesquisa.¹⁹ Embora Chartier tenha centrado a análise na forma – o livro manuscrito ou publicado – percebemos também que há uma mudança na percepção de “livros publicados” que tratavam de assuntos que não eram comuns à historiografia. Podemos citar as bruxas, no que diz respeito à crença em sua magia principalmente, os casos de possessão demoníaca, os rituais de exorcismo e os trabalhos sobre os vampiros dos Bálcãs. Estes dois últimos são temas que foram alvo de poucas investidas historiográficas, sobretudo no Brasil. Um dos objetivos desta dissertação é apontar para a legitimidade de temas que, no nível linguístico,

¹⁸ *Ibidem*, p. 119 – 120.

¹⁹ *Ibidem*, p. 120 – 121.

estão ligadas ao *medo do sobrenatural* e as tentativas de racionalizar esse medo através da produção de conhecimento e investigação da temática no geral e de casos isolados, no particular.

O terceiro e último deslocamento elencado pelo historiador consiste em uma mudança de paradigma analítico. Abandonou-se uma simples análise de ideias e teorias a fim de priorizar tensões e oposições internas aos campos dos diferentes saberes e também nas relações entre eles. Foi justamente com este terceiro deslocamento que passou a ser colocada de forma mais enfática a questão da autoria, tão cara a Chartier.²⁰ Foi a partir de tensões e oposições entre as diferentes interpretações dos autores sobre o tema dos mortos-vivos e mesmo de conflitos internos em seus próprios trabalhos que construímos nossa análise. A busca pelo conflito foi destacada por pensadores como Michel Foucault e Michel de Certeau como um novo paradigma historiográfico. Certeau chegou a falar sobre “coincidências imprevistas, as incoerências ou as ignorâncias”.²¹ Os vampiros, pelo menos à primeira vista, realmente parecem uma incoerência em relação à dita *Revolução Científica* e ao racionalismo. Ao ler atentamente as obras, contudo, vemos que o tema dos vampiros foi explicado de diversas formas, relacionado aos mais diversos saberes, em especial, à Teologia, à Medicina e à Filosofia Natural.

Os mortos-vivos sugadores de sangue atingiram notoriedade na França no final do século XVII, embora exista uma carta do secretário da rainha da Polônia, Pierre des Noyers, endereçada a um amigo francês que circulou pelo país a partir de 1659. Os relatos de ataques narravam as atividades dos mortos e os malefícios por eles causados aos vivos. São histórias violentas, macabras e sanguinolentas. Analisamos essas criaturas como sendo causadoras de um medo duplo, tanto o que corresponde ao perigo à vida, quanto o medo das reações sociais causadas pelo pânico e o perigo intelectual que representavam os mortos-vivos. Por se tratarem de seres que não eram nem vivos, nem mortos, mas uma mistura dos dois, sua definição tornou-se um assunto delicado e alvo de diversas controvérsias.

Quando falamos em *perigo intelectual* nos referimos ao perceptível medo dos autores de que tais relatos pudessem chegar à população e causar efeitos de desordem social devido a uma credence acentuada das pessoas. O recurso utilizado por certos letrados foi, primeiramente, o de ignorar os relatos, classificando-os meramente como credices e superstições, não merecedores, portanto, de um estudo mais atento. Essa atitude funcionou relativamente, haja vista que no

²⁰ *Ibidem*, p. 121 – 122.

²¹ CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: _____. *A Escrita da História*. Tradução: Maria de Lourdes Mendes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 78 – 79.

período entre 1659 e 1692 só encontramos uma produção, a carta de Pierre des Noyers, sobre esse terrível fenômeno. Na última década do século XVII a dinâmica do ignorar e do rejeitar sofreu uma drástica alteração. O periódico de grande circulação *Le Mercure Galant*,²² famoso por publicar poemas, contos, notícias de festivais e críticas literárias, imprimiu em suas páginas um artigo sobre os mortos-vivos sugadores de sangue, relacionando-os aos demônios. Com isso, estabeleceu-se um cenário de horror que não era desconhecido dos franceses. Lembremos que algumas décadas antes, a França sofrera com os casos de possessão demoníaca. Ficaram notórios três casos de possessões coletivas ocorridas em conventos nas cidades de Aix-en-Provence (1611), Loudun (1632 – 1634) e Louviers (1643 – 1647). Devemos ainda ressaltar que, embora já estivesse enfraquecida, a caça às bruxas na França só foi proibida no final do século XVII.

Havia, portanto, um histórico de acontecimentos sobrenaturais e diabólicos que ficaram conhecidos pela reação coletiva que causaram. Tanto das pessoas envolvidas e próximas aos casos, como reações eruditas. Lembremos que as primeiras contestações da realidade das possessões datam do final do século XVI por parte de pessoas ligadas à Coroa. Os vampiros também possuíam esse potencial de efervescer paixões – utilizando-nos do termo da época – na população. Essas paixões poderiam ser muito perigosas, ainda mais para uma elite letrada que se amparava no racionalismo cartesiano para encontrar as opiniões justas e combater as chamadas superstições e crendices.

A busca pela *justa opinião* perpassava os novos critérios de investigação. Chartier (2012) destacou que no século XVIII tornou-se preponderante a visão de que a prova somente era dada a partir de certos critérios e operações acordados pela produção científica e filosófica da época. No século XVII, entretanto, ainda era muito relevante o lugar social, que assegurava a verdade.²³ A verdade e a credibilidade estavam relacionadas à posição social ocupada por um indivíduo. As transformações nos estatutos de verdade, contaram com a grande influência de Descartes e Newton, por exemplo, que defendiam que tudo deveria ser colocado à prova.

Embora esses dois estatutos de verdade, um social e o outro investigativo, nos pareçam incompatíveis e até mesmo excludentes, nas obras que analisamos fica claro que os dois coexistiram e eram pensados em conjunto. No caso dos vampiros, por exemplo, os autores que optaram por investigar o tema afirmavam ser impossível negar os relatos como falsos, pois eles provinham de testemunhas de crédito, como por exemplo, emissários da corte dos Habsburgos e

²² Fundado em 1672.

²³ CHARTIER; FAULHABER; LOPES (orgs). *Autoria e História Cultural da Ciência... Op. Cit.*, p. 85.

líderes locais. Os autores modernos deixaram bem claro que, se houvesse apenas narrativas provindas dos camponeses, elas não seriam consideradas como possuidoras de seriedade e poderiam, sem maiores problemas, ser ignoradas e/ou taxadas como superstições. Entretanto, testemunhas de crédito traziam um estatuto de verdade para os relatos. Essa verdade, contudo, não era tida como absoluta. Mesmo sendo reais, o que era narrado deveria ser posto à prova para se entender se tais criaturas realmente existiam ou se as narrativas eram fruto de erros, ou então de problemas relacionados à imaginação. A imaginação poderia fazer uma pessoa ver coisas que não existiam na realidade, porém, para ela, eram verdadeiras e poderiam até causar-lhe mal – em um cenário mais drástico poderia causar até mesmo a morte.

“O século XVIII”, considerou ainda Chartier,

almeja um equilíbrio entre, por um lado, o que há de fundamentalmente coletivo na república das letras, a serviço do projeto coletivo das Luzes, com esta ideia segundo a qual toda descoberta útil à humanidade não pode ser apropriada por um indivíduo singular, e ainda que são formas de troca que constroem as condições da produção científica. Por outro lado, há o reconhecimento da existência de gênios singulares e de propriedades que se deve respeitar. *Trata-se de um momento de tensão entre uma ideologia coletiva do progresso dos saberes, por um lado e, por outro a emergência de figuras singularizadas de escritores como Voltaire ou Rousseau.*²⁴

Outra importante mudança nos critérios de investigação diz respeito ao processo que comentamos no primeiro capítulo e que optamos por denominar de *controle da imaginação investigativa*. Notamos ao longo principalmente do século XVII, mas já em produções do final do século XVI, o exercício de um controle sobre a imaginação que redirecionou os esforços investigativos para a Natureza, considerada como o lugar do *indefinido* e, por isso, merecedora das conjecturas dos filósofos. Com isso há uma alteração nos conceitos de *sobrenatural* e *natural* e uma mudança na dinâmica de interação entre esses dois âmbitos.

Trabalhamos, portanto, com um período de mudança de paradigmas que já ocorria pelo menos desde o final do século XVI. Foi um momento em que a investigação atingiu um novo *status* dentro dos estratos letrados da sociedade. Ao longo dessa dissertação operamos com mudanças nos conceitos de *imaginação*, *superstição*, *Natureza*, *Sobrenatureza* e *morte*. Esta última, cristalizada pelo cadáver, passou a ser explorada de forma mais enfática pelo saber médico. Buscava-se não somente um melhor entendimento sobre o momento da morte, mas também sobre os fenômenos *post mortem* constatados nos cadáveres. As investigações sobre os

²⁴ *Ibidem*, p. 109 – 110. [Grifos nossos].

casos de vampiros e sobre a própria natureza do fenômeno se relacionaram com diversos saberes e contribuíram com importantes discussões, em especial no que diz respeito à morte, à definição de Natureza e à imaginação.

Michel de Certeau (1925 – 1986) em *La Possession de Loudun* (publicado originalmente em 1970), apresentou o conceito de *crise diabólica*. Quando há um acontecimento estranho e inexplicável dentro das categorias existentes em uma dada sociedade e em um dado período, ele tende a ser relacionado, em se falando de uma sociedade fortemente religiosa, ao demoníaco. A *crise diabólica* possui a dupla significação de, segundo Certeau, desvendar o desequilíbrio de uma cultura e ao mesmo tempo acelerar o processo de sua mutação. Observa-se, então, o desenrolar de um processo de confrontação de uma sociedade com as certezas que ela perde e aquelas que ela procura dar a si própria.²⁵ O movimento de perda de certezas e aquisição de outras, portanto, se acentuava durante uma *crise diabólica*.

No caso dos mortos-vivos, enquanto há um grande esforço por parte dos eruditos em se afastar do sobrenatural, surgem relatos que narram acontecimentos fantásticos, de difícil compreensão no que diz respeito às suas causas. É um desequilíbrio, portanto, entre o projeto que redirecionava os esforços imaginativos para a Natureza, e o que ainda era considerado *pensável* – podemos dizer também *imaginável* – por boa parte da população europeia, ou seja, os vampiros.

Tais relatos abalavam certezas sobre a morte e sobre a crença cristã na vida eterna da alma. Os autores que aqui analisamos não recusaram simplesmente os relatos. Como afirmamos anteriormente, por muitas vezes os tomaram como reais, porém, plenos de má-interpretações, de erros. A respeito deste desvio de interpretação é que foram formuladas as discussões sobre as potencialidades da *imaginação* e a necessidade de controlá-la. A imaginação possuía a capacidade de produzir imagens e alterar a percepção dos sentidos, contudo, era uma força que poderia ser domada pela razão através do esclarecimento. O constante estudo, as investigações atentas e, sobretudo, o auxílio – que na realidade se assemelhava a uma espécie de tutela – de pessoas mais esclarecidas, eram destacados como modos de elevar o *esprit* humano.²⁶ O *esprit* mais elevado permitia um maior discernimento quando às sensações, às percepções e às imagens geradas pela imaginação, sendo assim, possível emitir uma opinião justa sobre os mais diversos assuntos.

²⁵ CERTEAU, Michel de. *La Possession de Loudun*. Saint-Amand: Gallimard/Julliard, 2005, p. 15.

²⁶ A palavra francesa *esprit* pode ser traduzida tanto como mente quanto espírito. Em nossas fontes percebemos que há variações no uso deste termo.

Esclarecemos que nossa pesquisa partiu dos conceitos de *medo, morte, superstição e mudanças na representação do Mal*; mas para cumprir com os objetivos propostos, direcionamos a análise para entender as mudanças nos conceitos de *Natureza, Sobrenatureza, imaginação, morte e investigação*. Passamos então, a explicar a estrutura desta dissertação, a fim de uma melhor compreensão de nossos objetivos e de nossa metodologia de trabalho.

O primeiro capítulo, *O Controle da Imaginação Investigativa: Saberes, Natureza, Medo e os Vampiros nos Séculos XVII e XVIII*, trata de alguns conceitos no âmbito da *História Cultural da Ciência* e da *História do Medo* que serviram para melhor definirmos o nosso objeto e nosso modo de análise das fontes. Em primeiro lugar, buscamos definições na *História das Ciências* que nos pudessem ser operacionais, em especial no que diz respeito às mudanças nos critérios de investigação ao longo dos séculos XVII e XVIII. Com isso, destacamos o processo que denominamos de *controle da imaginação investigativa*, que envolve um *redirecionamento de esforços imaginativos* que foram alterando as convenções científicas. A Natureza passou a ser pesquisada em demérito do sobrenatural, mesmo em saberes como a Demonologia, que anteriormente buscava examinar os poderes de Satã.

Percebemos em nossas fontes o medo em dois âmbitos. O primeiro é o que levou os pensadores modernos selecionados à escrita de seus trabalhos, o medo que os povos dos Bálcãs sentiam pelos mortos-vivos que se levantavam de seus túmulos e causavam malefícios para os vivos, em especial para os seus parentes. A escrita sobre estas aparições foi vista e utilizada, em nossa interpretação, como uma arma contra o medo das criaturas fantásticas – mortos mastigadores e vampiros – e contra as superstições que ameaçavam a ordem social. A superstição, assim como a crença excessiva, era vista como uma ameaça. No caso do advogado do Parlamento de Paris, Marigner, que escreveu no século XVII, essa percepção de ameaça é menos explícita, seu discurso possui um forte tom religioso dando muito relevo aos pecados dos povos balcânicos e à punição divina que recebiam. Já nos casos dos autores do século XVIII, o filósofo protestante alemão Michaël Ranft e o beneditino francês Augustin Calmet, a ameaça se dava mais no plano coletivo, uma ameaça ao projeto de esclarecimento desses pensadores que já se percebiam como parte integrante de uma coletividade erudita e esclarecida maior na Europa. A ordem coletiva de Ranft é o protestantismo e sua luta contra as opiniões erradas dos católicos. Calmet foi um pouco diferente, não apenas se colocava na comunidade católica, como também se

posicionava no mesmo patamar de Descartes, Newton e outros que propunham uma renovação dos saberes e dos critérios de investigação.

No segundo capítulo analisamos *O Problema dos Mortos-Vivos na Modernidade: Mudanças no Conhecimento Demonológico e a Obsessão pela Morte*. Nesse capítulo procuramos traçar um mapa mental de diversos conceitos que foram muito importantes para a análise das fontes. Exploramos, portanto, o saber demonológico moderno, atentando especialmente para as mudanças ocorridas ao longo do século XVII, em especial naquilo que diz respeito ao retorno dos mortos como manifestação do poder do Diabo; os relatos de ataques de mortos-vivos provindos dos Bálcãs; e, por fim, a obsessão pela morte. Ao longo do século XVII percebemos mudanças em vários conceitos demonológicos. Uma das percepções mais afetadas foi aquela que se refere ao *poder do Diabo*. Este passou de um poder mais concreto em realizar fenômenos sobrenaturais, para um poder de influência, enclausurado na Natureza. O Diabo foi como que desautorizado de seu poder tão forte conforme relatos e escritos medievais e passou a ser visto como um excelente físico, um grande conhecedor das potencialidades naturais e que por isso poderia realizar *prodígios* que nada tinham de sobrenatural.

Perdendo seus poderes sobrenaturais, o Demônio poderia apenas alterar as percepções humanas a partir de sua influência nos humores e na imaginação. Satã poderia, efetivamente, levar um indivíduo à loucura, fazendo-o acreditar em ilusões que eram por ele enviadas. Para os autores do setecentos o único meio de combater essas ilusões demoníacas era a atenta investigação dos fatos e compreensão dos poderes diabólicos. Nessa última questão entram os relatos de ataques de mortos-vivos. Estes relatos não eram desacreditados por terem vindo de fontes confiáveis – oficiais austríacos –, contudo, deveriam ser compreendidos como sendo problemas da imaginação. Esse movimento de atentar-se mais à investigação foi uma clara influência de autores comumente relacionados à Revolução Científica. Por último, a grande quantidade de dissertações e tratados sobre cadáveres e os sinais da morte nos mostra que este era um tema recorrente para os modernos. Não nos surpreende, portanto, que os vampiros tenham ganhado notoriedade justamente nessa época.

No terceiro capítulo analisamos as fontes mais específicas sobre os mortos-vivos, *As Investigações Pioneiras Sobre os Mortos-Vivos: Noyers, Marigner e Michaël Ranft*. Há quatro produções que datam do século XVII. A primeira é a breve carta de Pierre des Noyers, secretário real da Polônia. O documento foi escrito durante uma viagem para a Ucrânia em que

acompanhava o rei. A segunda produção data de 1693. É um artigo publicado no *Le Mercure Galant*, sem indicação de autoria. Koen Vermeir, historiador francês (2010; 2012), afirmou que o artigo foi escrito pelo próprio Noyers, porém devido às grandes diferenças de abordagem e o distanciamento temporal, não concordamos com a visão desse autor. As outras duas produções foram escritas por Marigner, um advogado do Parlamento de Paris. As duas são parte de uma mesma dissertação que foi dedicada a um amigo. Na primeira buscou esclarecer sua visão de Natureza e classificar todos os seres existentes. Na segunda se dedicou a análise dos mortos-vivos balcânicos e como sua existência seria possível. A dissertação de Michaël Ranft, quinta e última produção analisada neste capítulo, data de 1725, mas foi publicada em formato de livro em 1728. O filósofo protestante buscou compreender o fenômeno somente pela Natureza, negando que Deus e o Diabo tivessem qualquer relação com os casos e defendeu o que denominou de *poderes ocultos da Natureza*.

O quarto capítulo se intitula *Dom Calmet, os Mortos-Vivos e os Vampiros: o Exame Crítico como Arma Religiosa*. Seu foco é na dissertação do monge beneditino dom Augustin Calmet (1672 – 1757), publicada originalmente em 1746. A obra ganhou uma segunda edição três anos depois, entretanto, a versão mais notória é a terceira, que data de 1751. Esta foi ampliada, corrigida e recebeu a alcunha de tratado. Dividido em dois tomos e contendo mais de mil páginas de conteúdo, Calmet buscou compreender o fenômeno a partir da utilização de três metodologias por ele nomeadas, a histórica, a filosófica e a teológica. O beneditino buscou muitas referências históricas, a fim de ressaltar a antiguidade de tais crenças; filosófico-naturais, com o objetivo de explicar o que era a Natureza e as suas potencialidades; teológicas, com enfoque nos poderes de Deus e do Diabo; e médicas, buscando compreender os efeitos *post mortem* de cadáveres e as possíveis confusões que, devido à *imagination frappée*,²⁷ ocorriam nas mentes daqueles que acreditavam nessas superstições, como as classificou.

O tratado de Calmet é uma obra pouco conhecida, fato que se deve, muito provavelmente, pela má repercussão que teve e a associação do nome do autor à credice e ao uso limitado ou prejudicado da razão. Pretendemos analisar sua obra de um ponto de vista epistemológico, não nos limitando somente às suas considerações sobre o vampirismo. O beneditino francês tratou de diversos assuntos relacionados, como a Magia, o poder do Demônio e as aparições de fantasmas. O motivo de tamanha pluralidade de temas residia justamente na sua

²⁷ Termo cunhado pelo próprio autor para designar um mal de imaginação, uma doença que alterava e prejudicava a mente.

definição de imaginação. Calmet considerou os relatos de vampiros reais e falsos ao mesmo tempo. A imaginação, dentro do seu sistema explicativo, criava realidades para as pessoas, o que era um grande problema se havia algum distúrbio ou doença nessa faculdade racional.

Por último ressaltamos que sendo nossa interpretação histórica, não nos filiamos a uma interpretação *circunstancial* dos fenômenos tratados nesta dissertação. Com isso, nos referimos a autores que ao tratarem dos vampiros ou dos mortos-vivos se baseiam somente ao mundo extralinguístico,²⁸ ou seja, pretendem explicar os acontecimentos buscando tão somente a medicina e a biologia para destacar fenômenos biológicos que podem ter originado uma confusão. Tratam a crença em vampiros como se fosse causada por um “lapso de racionalidade” ou ignorância de fenômenos *post mortem* e doenças. Reduzem a explicação apenas a circunstâncias materiais como o enterro prematuro, a atividade natural do cadáver e doenças como a porfíria e a raiva.²⁹ Acreditamos que esta busca demasiado calcada em fatos biológicos e materiais ignora a dinâmica das crenças e as mudanças conceituais ocorridas, como também a flexibilidade do conceito de Natureza na modernidade.

Não nos atemos, portanto, às questões biológicas com o conhecimento que temos disponível nos dias atuais. Consideramos que em nossa análise não seria produtivo dedicarmos um capítulo, ou mesmo um tópico tratando dos fenômenos *post-mortem* e das diversas formas de conservação cadavérica tais como a saponificação e a mumificação natural.³⁰ A conservação natural de cadáveres, o enterro prematuro e o estado catatônico eram temas conhecidos e debatidos pelos autores que estudamos. Há, portanto, uma potencialidade parcialmente inexplorada nas considerações dos homens de letras sobre os mortos-vivos e sobre a imaginação. Concentraremos nossos esforços nas formas como tais fenômenos foram explicados. Há nas fontes elementos suficientes para explicar os acontecimentos relatados, dentro, é claro, do léxico cultural da modernidade. Também é importante a apresentação de provas e mesmo o que era considerado prova. Ressaltaremos igualmente as particularidades de cada autor analisado.

Cabe destacar que esta pesquisa não pretende buscar as origens da crença em vampiros – tal como fez o biólogo Paul Barber (2010) e boa parte da historiografia recente sobre vampiros.

²⁸ Termo utilizado por Clark (2006) para designar o mundo fora do discurso.

²⁹ SANTOS, A.; SANTOS, L.; SILVA L.; LUCINDA, L. *Explicações Médicas Para o Mito do Vampiro*. Revista Médica de Minas Gerais, v. 24.4, p. 526 – 531, 2013, p. 526 – 528.

³⁰ Cf. CROCE, Delton; CROCE JR, Delton. *Tanatologia Forense*. In: _____. Manual de medicina legal. 8ª ed. São Paulo: Saraiva, 2012, s/p.

Consideramos que a crença nessas criaturas não dependia somente de ocorrências circunstanciais, tais como a descoberta de um cadáver bem conservado ou de arranhões na parte interna da tampa do caixão, mas também por conta de um conjunto de crenças em criaturas sobrenaturais que foi sendo alterado pelos confrontos com mudanças nas noções de Natureza e de morte. O mundo extralinguístico em nossa pesquisa não será o único elemento levado em conta na construção de nossa explicação. Pretendemos apresentar o pensável e o impensável no que concerne ao sobrenatural a fim de melhor compreender como os vampiros frequentaram as páginas dos escritos de alguns pensadores modernos.

O vampiro que hoje conhecemos não se originou nos Bálcãs tal como a literatura e o cinema divulgaram, por isso uma análise *circunstancial* não nos serviria. Em outras palavras, não seria muito útil analisarmos somente as circunstâncias materiais que podem ter levado homens e mulheres dos séculos XVII e XVIII a acreditarem em vampiros. Como dissemos, os enterros prematuros e o estado de catalepsia eram conhecidos. Os fenômenos que poderiam conservar naturalmente um cadáver também estavam sendo estudados. O que procuramos nessa dissertação foi estabelecer o contexto de crenças no sobrenatural que permitia com que tal criatura fosse considerada real, assim como o contexto de mudanças conceituais que transformou o vampiro em uma criatura impossível, efeito da imaginação tão somente.

O vampiro é fruto de uma série de interpelações entre saberes e lendas que, posteriormente, foi apropriada pela literatura de horror. Nosso objetivo é analisar as investigações modernas sobre os vampiros e não as possíveis origens circunstanciais daquelas criaturas. Nossa análise é sobre as diferentes percepções e tentativas de explicação por parte dos autores selecionados. Em nossa interpretação os vampiros excederam a classificação de lenda, tornando-se criaturas que possuíam um grande potencial de fazer com que pensadores modernos revisassem conceitos oriundos da Demonologia, da Medicina, da Filosofia Natural e da Teologia. Criaturas que os fizeram pensar e escrever sobre a morte, sobre a vida e sobre as interações entre as duas.

Os vampiros ainda nos fazem pensar sobre a vida e a morte. Os relatos propriamente ditos de ataques de vampiros não são muito diferentes do que temos acesso na literatura e no cinema. Para os vampiros, tudo começa com a morte. Há um grande fator emocional envolvido nesse evento que é a morte. Fato emocional, como destacado por Ranft (1728) e Calmet (1751), que poderia produzir efeitos danosos na imaginação de um indivíduo. Depois de um período de

tempo que varia entre 20 e 30 dias após a morte, o cadáver retornava à vida, não a mesma que antes possuía, mas uma espécie de vida deformada. Sua atividade se exercia em um limitado período de tempo, geralmente, e à noite.

Não há nos relatos, como na posterior tradição literária, a face sedutora dos vampiros. Os vampiros setecentistas retornavam às suas casas para pedir comida e sugar o sangue de seus familiares. Esses mortos-vivos eram, portanto, uma grande ameaça que somente poderia ser contida se medidas específicas fossem seguidas, como uma ação ritualística. Em primeiro lugar, a exumação do cadáver.³¹ Em segundo, a constatação de vampirismo. Esta se resumia na busca por alguns sinais como o sangue ao redor da boca, dos olhos, das narinas e dos ouvidos; o bom estado de conservação; a aparência avermelhada das bochechas; e, por vezes, os olhos abertos.

Quando um vampiro era confirmado, a primeira ação era atravessar uma estaca em seu peito. Tal ato não o matava, apenas o paralisava no caixão. Seguiam-se então, a decapitação e a incineração do corpo. O fogo é um elemento importante no combate aos vampiros. O antropólogo James Frazer (1854 – 1941) escreveu sobre festivais do fogo que datavam do início da Idade Média. Embora a Igreja Católica tenha buscado combater tais festivais, alguns elementos permaneceram ativos na cultura europeia. Nesses festivais o fogo era um elemento utilizado para purificação e limpeza, ele destruiria qualquer elemento que pudesse trazer doença e morte.³² O fogo também nos remete à Inquisição e às condenações de bruxas à morte na fogueira. Bruxas e vampiros carregavam consigo – ou melhor, suas representações – uma série de elementos mortais, malefícios, feitiços e até mesmo a peste para o caso das bruxas; ataques violentos, sangrentos e que propiciavam uma morte rápida, no caso dos vampiros.

Por último, ressaltamos que a figura do vampiro tal como conhecemos hoje, surgiu nos periódicos e nas publicações dos séculos XVII e XVIII. Se não fosse pela disseminação da impressão, ocorrida na Idade Moderna, a lenda do vampiro, tal como a entendemos hoje, não teria sido criada. Apesar de Riccardo (2008) propor que foi na Europa oriental que o vampiro adentrou no sistema de crenças culturais,³³ defendemos que a figura do vampiro surgiu nas publicações do ocidente. Foram elas que modificaram as lendas, transformando-as no que

³¹ Que foi considerada por Gordon J. Melton (2010) como o principal motivo pelo qual o Ocidente concedeu atenção a tais casos. Cf. MELTON, Gordon J. Vampires and the Slavs. in: GARZA, Thomas J. (org), *The Vampire in Slavic Cultures*. San Diego, CA: Cognella, 2010, p. 181.

³² FRAZER, James. The Need of Fire. In: GARZA, Thomas J. (org), *The Vampire in Slavic Cultures*. San Diego, CA: Cognella, 2010, p. 62.

³³ RICCARDO, M. Breve História Cultural dos Vampiros. In: MELTON, J. G. *Enciclopédia dos Vampiros*. São Paulo: M.Books do Brasil, 2008, p. IX.

conhecemos hoje. Chartier (2003) escreveu que, “uma vez escrito e saído das prensas, o livro, seja ele qual for, está suscetível a uma multiplicidade de usos”.³⁴ O vampiro, quando foi apropriado pela cultura escrita, sofreu esta multiplicidade.

Em especial a partir do século XVI, os impressos, que incluem desde panfletos até os livros, desempenharam um “papel fundamental na disseminação da informação e do saber”.³⁵ Podemos afirmar que também foram fundamentais na mutação de conceitos e na transformação e mesmo criação de figuras como o vampiro. A diminuição do uso da língua latina e a preponderância das línguas vernáculas também teve um importante papel no que diz respeito a tornar mais acessíveis as publicações.³⁶ Tão rápido quanto disseminou-se, o vampiro foi combatido também por meio das publicações. Esse combate é o objeto principal dessa dissertação.

³⁴ CHARTIER, Roger. *Leitura e leitores na França do Antigo Regime*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. UNESP, 2003, p. 173.

³⁵ ZECHLINSKI, Beatriz. O Gênero da Cultura Escrita do Antigo Regime. In: _____. *Três Autoras Francesas e a Cultura Escrita no Século XVII: gênero e sociabilidade*. 2012. 229 f. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012, p. 29.

³⁶ CHARTIER, Roger. *Leitura e leitores... Op. Cit.*, p. 183.

1. O CONTROLE DA IMAGINAÇÃO INVESTIGATIVA: SABERES, NATUREZA, MEDO E OS VAMPIROS NOS SÉCULOS XVII E XVIII

Em busca de um melhor entendimento sobre o conceito de Iluminismo e as mudanças no pensamento científico ocorridas no século XVIII, recorreremos à definição de Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985): “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era *dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber*”.³⁷ *Substituição* nos parece uma palavra muito forte para definir a dinâmica entre imaginação e saber. Ao que pudermos observar nas obras selecionadas como fontes para esse trabalho, imaginação e saber tinham uma forte relação, ao menos no século XVIII, no que diz respeito à construção e ao acúmulo de conhecimento. A imaginação foi considerada por Bacon como uma das faculdades racionais, ao lado da razão e da memória.³⁸ Além disso, a imaginação foi considerada, por muitos pensadores ilustrados, como intrinsecamente ligada à saúde do espírito e muito importante para a percepção do mundo pelos sentidos. Uma doença na imaginação, por exemplo, poderia distorcer completamente a compreensão do mundo.

Partindo destas reflexões neste primeiro capítulo discutimos o conceito de imaginação na Modernidade, sua relação com o medo e o processo que denominamos de *controle da imaginação investigativa*, que elabora um redirecionamento dos esforços investigativos e imaginativos para longe do sobrenatural, processo esse que se deu entre finais do século XVI, com as primeiras contestações quanto à veracidade de casos de possessão demoníaca, até meados do século XVIII, quando o sobrenatural já não era mais investigado pelo conhecimento filosófico e/ou científico, passando a ser explorado apenas na literatura. Desenvolvemos esta análise a partir da história dos vampiros no Ocidente, desde a chegada dos primeiros relatos provindos dos Bálcãs na França, até sua absorção pela poesia e pela literatura de horror.

Exploramos, portanto, quatro temáticas nesse capítulo. Em primeiro lugar, buscamos uma melhor definição das mudanças ocorridas no campo dos saberes ao longo dos séculos XVII e XVIII, ou seja, o desencantamento da Natureza, o declínio da demonologia, “a vitória da filosofia

³⁷ ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. O conceito de Esclarecimento. In: _____. *Dialética do Esclarecimento*: Fragmentos Filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 19. [Grifos nossos].

³⁸ CORNEANU, Sorana. & VERMEIR, Koen. Idols of the Imagination: Francis Bacon on the Imagination and the Medicine of the Mind. *Perspectives on Science*, vol. 20, n. 2, p. 183 – 206, 2012, p. 184.

cartesiana”,³⁹ e o desenvolvimento do pensamento ilustrado. Destacamos que não vemos esses processos como sucessivos e independentes. Percebemos as mudanças nos saberes como parte de um conjunto maior de mudanças que devemos comentar para que possamos melhor analisar as fontes nos contextos nos quais foram produzidas.

1.1. O CAMINHO PARA O ESCLARECIMENTO

O advento da ciência moderna é destacado pelo historiador e filósofo italiano Paolo Rossi (1923 – 2012) como um fenômeno característico europeu.⁴⁰ De fato, ao longo do século XVII podemos observar publicações que buscaram alterar diversos parâmetros tradicionais da Filosofia Natural e da Demonologia, em especial no que dizia respeito à investigação de um assunto, a busca pela *justa opinião*, como definiu Calmet, ou como nomeou Descartes, pelo juízo sólido e verdadeiro. Desenvolvia-se neste contexto um conhecimento que visava atender às demandas não apenas de um determinado país, mas, como idealizou o filósofo inglês Francis Bacon (1561 – 1626), de toda a humanidade. Para Rossi, um dos elementos que conectava Bacon, Descartes e Newton, por exemplo, era a consciência de que algo diferente estava surgindo, o que podia ser constatado pelo constante uso do adjetivo “novo” em diversas obras.⁴¹ Diz o autor:

Naqueles anos toma vida e alcança rapidamente a plena maturidade uma forma de saber que revela características estruturalmente diferentes das outras formas de cultura, conseguindo a duras penas criar suas próprias instituições e suas próprias linguagens específicas. Tal saber exige ‘experiências sensatas’ e ‘determinadas demonstrações’ e, ao contrário do que acontecera na tradição, requer que estas duas coisas complicadas *andem juntas* e estejam indissolúvelmente ligadas uma à outra.⁴²

Procuraremos nessa sessão, mapear alguns preceitos investigativos que influenciaram os autores analisados nessa dissertação, principalmente Calmet, que foi um leitor de Descartes e Newton. A análise dos novos paradigmas do saber proporciona um melhor entendimento dos objetivos e mesmo das origens dos questionamentos dos autores e de seus métodos de

³⁹ CASSIRER, Ernest. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 19.

⁴⁰ Ressaltamos, todavia, que em uma historiografia mais recente, trabalhos como o de Kapil Raj (2007) mostram que as chamadas ciências modernas surgiram das trocas e trânsitos entre culturas dos diferentes continentes, não sendo, portanto, exclusividade do ocidente europeu.

⁴¹ ROSSI, Paolo. *O Nascimento da Ciência Moderna na Europa*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2001, p. 12 – 13.

⁴² *Ibidem*, p. 13 – 14. [Grifos do autor].

investigação. Nosso objetivo principal é sublinhar algumas mudanças nas condições de possibilidade e impossibilidade e o estabelecimento de regras para a investigação científica, para a produção do conhecimento.

Em *O Nascimento da Ciência Moderna na Europa* (publicado originalmente em 1997), Rossi defende a tese de uma forte ruptura com o conhecimento medieval na Modernidade que foi um elemento importante para o estabelecimento da *ciência moderna*. De acordo com Rossi (2001): “Um dos aspectos característicos das revoluções consiste no fato de que elas não só olham para o futuro, dando vida a algo que antes não existia, mas também constroem um passado imaginário que em geral, tem características negativas”.⁴³ Assim, a chamada *Revolução Científica* buscou se distanciar das formas de produção do conhecimento dos séculos anteriores, ao mesmo tempo em que estabeleceu novas regras e elaborou uma visão positiva do futuro, pois o *acúmulo de conhecimento* tornaria os seres humanos mais aptos a encontrar respostas para os mistérios da Natureza. Não podemos deixar de ressaltar algumas permanências que seguiram consistentes até o século XVIII, pelo menos. Michaël Ranft (1728), por exemplo, ainda falava em forças ocultas da Natureza e não ocupou muitas páginas de sua dissertação para explicá-las ou desvendá-las, tomando-as como algo dado. Ainda havia em sua teoria um espaço reservado ao oculto. Não podemos negar, contudo, que ocorreu uma importante mudança no que dizia respeito ao conhecimento e ao seu acesso. Ele foi se tornando, na visão moderna, cada vez menos perigoso.

No início do século XVII, ainda permanecia influente a filosofia escolástica, que foi combatida por René Descartes (1596 – 1650). Longe de acreditar que a Escolástica era desprovida de razão, a ação do filósofo francês foi a de separar fé e razão, ou seja, tornar a razão independente. Neste mesmo século muitos historiadores notaram o início das grandes mudanças no conhecimento. Uma delas, muito relevante para nossa análise, é a ruptura com algumas ideias do hermetismo do século XVI, em especial no que diz respeito ao valor do *segredo*. Rossi (2001) destacou que há uma importante mudança entre a *magia* da Renascença e a *ciência* da Modernidade em especial em relação à imagem do saber e dos sábios.⁴⁴

No primeiro momento, observamos um saber reservado para poucos, logo, o *segredo* possuía um grande valor social. Ao longo do século XVII esse valor foi se esvaziando, sendo substituído pela divulgação dos trabalhos, pelo afastamento do mistério e do segredo. É evidente

⁴³ ROSSI, Paolo. *O Nascimento... Op. Cit.*, p. 14.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 63.

que essa divulgação não era algo amplo e irrestrito, como nos apontou Joan DeJean (2005), havia uma imagem negativa do público e em especial da crítica – ponto muito debatido na chamada Querela dos Antigos e Modernos.

Anteriormente, portanto, havia imperado “a tese de um saber secreto das coisas essenciais, cuja divulgação poderia trazer consequências nefastas”.⁴⁵ Esta visão foi substituída por uma noção mais universal do saber, que almejava romper a barreira entre pessoas cultas que deviam ter acesso ao conhecimento e as pessoas incultas que poderiam não aproveitá-lo ou compreendê-lo. Calmet (1751) foi um autor que insistiu muito no caráter mais pedagógico da razão, no sentido de que seu trabalho serviria para instruir as pessoas e combater superstições e opiniões errôneas.

Devemos atentar ao *compartilhamento* de conhecimento. O público, então, era visto nos séculos XVII e XVIII como uma força incontrolável e potencialmente perigosa. Ao mesmo tempo, os pensadores expressavam a vontade de que seus trabalhos, ou mais especificamente, de que os conhecimentos por eles produzidos fossem disseminados. Dom Calmet citou como objetivo de seu tratado o ato de *détromper*, que traduzimos como *desenganar*. A população em geral, percebemos, foi vista por ele como um conjunto de pessoas cujas opiniões erradas deveriam ser combatidas à luz dos letrados.

As ciências modernas destacaram o homem acima de tudo: “O pensamento sente-se ainda mais profundamente conquistado, mais apaixonadamente comovido por outra questão: a de sua própria natureza e do seu próprio poder”.⁴⁶ Passaram a ser mais exploradas as potencialidades humanas, em especial as potencialidades do espírito. No *Discurso do Método* (publicado originalmente em 1637), Descartes considerou que todos os seres humanos eram dotados da razão e tinham capacidade para exercer o *bom senso*. Entretanto, não bastava que o espírito fosse bom e capaz, era essencial que se fizesse um bom uso das capacidades mentais.⁴⁷

Neste quesito, para o historiador francês Paul Hazard (1878 – 1944), a razão foi vista como uma fâsca divina, uma “parcela de verdade concedida às criaturas mortais [parcelle de vérité concédée aux créatures mortelles]”.⁴⁸ Quem a possuía estava, conseqüentemente, no caminho da verdade, enquanto a ignorância representava a estupidez e a escuridão. A razão

⁴⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁶ CASSIRER, Ernest. *A Filosofia do Iluminismo... Op. Cit.*, p. 21.

⁴⁷ DESCARTES, René. *Discurso do Método... Op. Cit.*, p. 5.

⁴⁸ HAZARD, P. *La Pensée Européenne au XVIIIe Siècle*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1979, p. 35. [Tradução nossa].

serviu praticamente como uma palavra mágica, nos próprios termos de Hazard.⁴⁹ O uso dessa terminologia é muito interessante, ainda mais tendo em vista nossa abordagem. A “aura” que envolvia a palavra razão possuía um objetivo específico, o de legitimar a enunciação do saber. Certeau (1982) observou diversos deslizamentos socioculturais, utilizando sua nomenclatura, que alteraram certos quadros de referência nos séculos XVII e XVIII, mexendo com as estruturas do crível, ou seja, do que era considerado possível e impossível para uma sociedade.⁵⁰

Um dos pontos de maior destaque nesses dois séculos foi a utilização de um *método*, a fim de se atingir o *saber*. Método, de acordo com o Dicionário da Academia Francesa é a “maneira de dizer ou de fazer qualquer coisa com uma certa ordem & seguindo alguns princípios [maniere de dire ou de faire quelque chose avec un certain ordre & suivant certains principes]”.⁵¹ A edição de 1762 desse mesmo dicionário, acrescenta que método também poderia ser sinônimo de uso. Cassirer (1992) afirmou que o pensamento iluminista “manifesta-se menos por um conteúdo [...] determinado do que pelo próprio uso que faz do pensamento filosófico, pelo lugar que lhe confere e pelas tarefas que lhe atribui”.⁵²

Notamos nas fontes do século XVIII uma atenta preocupação na exposição do método e dos objetivos de cada trabalho. Ao analisarmos em conjunto a análise de Cassirer para entender as proposições de Descartes e do próprio Dicionário da Academia Francesa, podemos concluir que método era considerado um bom uso da razão e das demais faculdades do espírito em prol de um objetivo, a *justa opinião*. O uso e exposição do método garantiam qualidade a um trabalho, pois mostrava o controle do autor sobre a razão, imaginação e memória. Em suma, o método mostrava o domínio do autor sobre seu próprio espírito.

Concomitantemente, a experiência teve seu *status* elevado dentro da cultura letrada. Não bastava mais, como ocorria em construções explicativas anteriores, o manejo intelectual da tradição e uma boa retórica que conseguisse convencer da verdade. Passou a ser uma exigência a materialidade da experiência para a produção do conhecimento, porque poderiam ser replicadas

⁴⁹ *Ibidem*, p. 38 – 39.

⁵⁰ CERTEAU, Michel de. A Inversão do Pensável – a história religiosa do século XVII. In: _____. *A Escrita da História*. Tradução: Maria de Lourdes Mendes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 151.

⁵¹ ACADÉMIE FRANÇAISE. *Le dictionnaire de l'Académie française*, dédié au Roy. Tome second. M – Z. Paris: Chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard, 1694, p. 53. [Tradução nossa].

⁵² CASSIRER, Ernest. *A Filosofia do Iluminismo... Op. Cit.*, p. 11.

e, assim, contribuir para que o conhecimento fosse disseminado. Entretanto, deveria ser observada com cautela, pois os sentidos costumeiramente levavam ao erro.⁵³

Para Certeau, o ateísmo de libertinos seiscentistas, a feitiçaria e a mística são sintomas de importantes transformações nas estruturas sócio religiosas. “As Igrejas”, nas palavras do autor “se torna[ra]m inaptas para promover referências integrativas à vida social”,⁵⁴ fato que auxiliou na transformação do conhecimento, tornando-o mais aberto e inclusivo, poderíamos dizer. Mesmo com o afastamento de Deus, apontado por Romano (2003) e o enfraquecimento do poder da Igreja, principalmente sobre a produção do conhecimento, Certeau avaliou uma série de permanências, elementos do campo religioso que foram levados para o campo científico e traduzidos como um culto à razão, ao político, à consciência e ao progresso. “O século XVIII apresenta, em todo caso, esta transposição das estruturas religiosas para os discursos filosóficos”.⁵⁵ A faceta política recaía sobre o papel do Estado, este surgia como “a mediação social da salvação comum”,⁵⁶ papel anteriormente ocupado pela Igreja. A consciência funcionava como um instinto moral e o progresso responsável pelo aperfeiçoamento da humanidade revela uma linha temporal de desenvolvimento da razão.⁵⁷

A construção do conhecimento, ou seja, o caminho que os estudos deveriam seguir, tinha como objetivo alcançar a verdade. Descartes formulou algumas regras em *Princípios da Filosofia* (publicado originalmente em 1644), *Regras Para a Direção do Espírito* (publicado pela primeira vez em 1684)⁵⁸ e no *Discurso do Método*. Nessas duas obras deixou explícitas suas convicções para a promoção do encontro do homem com o saber verdadeiro. A escolha por esse autor se justifica por querermos melhor explorar o contexto francês, objeto principal de nossa pesquisa.

Um ponto muito importante foi o incentivo à *dúvida*. O primeiro princípio do conhecimento humano, para Descartes, era que a fim de encontrar a verdade, dever-se-ia colocar tudo em dúvida:

⁵³ Assim pensava Descartes. Cf. COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 64.

⁵⁴ CERTEAU, Michel de. *A Inversão do Pensável... Op. Cit.*, p. 157.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 178.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 180.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁸ Entretanto pesquisadores apontam que sua redação data do final da década de 1620.

Porque fomos crianças antes de sermos homens, e porque julgamos ora bem ora mal as coisas que se nos apresentaram aos sentidos quando ainda não tínhamos completo uso da razão, há vários juízos precipitados que nos impedem agora de alcançar o conhecimento da verdade; [e de tal maneira nos tornam confiantes que] só conseguimos libertar-nos deles se tomarmos a iniciativa de duvidar, pelo menos uma vez na vida, de todas as coisas em que encontrarmos a mínima suspeita de incerteza.⁵⁹

Descartes propôs uma liberdade de pensamento, no sentido de que não se deveria limitar o conhecimento a apenas uma arte ou uma única forma de saber. Afirmou também que teve “sempre um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para [...] caminhar com segurança nesta vida”,⁶⁰ ou seja, conhecer os assuntos nos quais desejava se aventurar, para que pudesse questionar, duvidar, estudar e sanar dúvidas mais livremente. A segunda regra por ele exposta dizia que “importa lidar unicamente com aqueles objetos para cujo conhecimento certo e indubitável os nossos espíritos parecem suficientes”,⁶¹ pois havia perigo em se tratar os assuntos mais difíceis e escusos.⁶² Isso não significa que Descartes desencorajava o estudo de assuntos polêmicos, muito pelo contrário, estes estudos foram incentivados pelo filósofo. A diferença é que ele defendia o uso do método para que o pesquisador não caísse no erro.

Este perigo, portanto, não poderia limitar a busca pelo conhecimento. A finalidade dos estudos, para o filósofo, deveria ser a “orientação do espírito para emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara”⁶³ sem que fossem deixadas de lado opiniões consideradas menos seguras. Sobre isso explicou um pouco mais na quarta máxima de sua moral provisória desenvolvida na terceira parte do *Método*. Afirmou pretender “ser o mais firme e resoluto que pudesse em minhas ações, e não seguir com menos constância as opiniões mais duvidosas”.⁶⁴ Por esta última máxima sofreu duras críticas de alguns contemporâneos mais ortodoxos. A principal contribuição de Descartes foi a defesa da investigação, contanto que ela ocorresse orientada por um método que pudesse ser exposto e que visasse a busca pela opinião justa.

A questão da busca pelo conhecimento perpassava a imaginação e suas potencialidades. A produção de imagens, característica dessa faculdade racional, era importante para a abstração

⁵⁹ DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 27.

⁶⁰ *Idem*, *Discurso do Método... Op. Cit.*, p. 13 – 14.

⁶¹ *Idem*, *Regras Para a Direção do Espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 14.

⁶² “Por isso, é melhor nunca estudar do que ocupar-se de objectos de tal modo difíceis que, não podendo distinguir o verdadeiro do falso, sejamos obrigados a tomar como certo o que é duvidoso, porque então não há tanta esperança de aumentar a instrução como perigo de a diminuir”. Cf. *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁴ *Idem*, *Discurso do Método... Op. Cit.*, p. 29.

que fora defendida por Descartes. Devido a esse conceito de imaginação, ela também era vista como perigosa, contudo, sua utilização não foi sempre vista como algo negativo para a construção do conhecimento. De fato, autores como Descartes, Michaël Ranft e Augustin Calmet destacaram a imaginação como uma importante faculdade do espírito. Deveria, contudo, ser utilizada com cautela, seguindo um método e, no caso de Calmet, sob a autoridade da Igreja e de Deus. O monge beneditino acreditava que se a intenção da pesquisa fosse pura e verdadeira, Deus auxiliaria na busca por respostas. O bom uso da razão através da utilização de um método, conforme defendido por Descartes, era equivalente à subordinação a Deus em Calmet. Tanto o primeiro quanto o segundo, para os respectivos autores, faziam parte do caminho em direção ao esclarecimento.

O professor de História da Ciência na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Kapil Raj, mostrou em seu livro *Relocating Modern Science* (2007)⁶⁵ que a criação do que chamamos de ciência moderna, ao contrário do defendido por Rossi, não foi exclusiva da Europa Ocidental, mas sim surgiu em meio à circulação de conhecimentos. Trazendo para nosso objeto esta formulação defendemos que o uso da razão e do método perpassou os mais diversos assuntos. Mesmo o que hoje pode ser considerado devaneio ou, nos termos de Ernest Renan (1865), lapsos do espírito, na época foram considerados assuntos dignos de investigação, ao menos por um grupo restrito de pensadores, como foi o caso dos vampiros. Para além da estranheza que hoje possam causar fora da escrita ficcional ou do cinema, essas criaturas foram importantes para o desenvolvimento dos estudos sobre o corpo, em especial os fenômenos *post-mortem*, tão caros à Medicina Legal.

Ainda sobre a questão da imaginação, devemos atentar não apenas para o seu significado na Modernidade, mas também para o modo como o que denominaremos de *imaginação investigativa* foi controlada. Percebemos ao longo dos escritos demonológicos do século XVII que serão analisados no capítulo seguinte, um *redirecionamento do imaginário investigativo* da Sobrenatureza para a Natureza, que se firmou no século XVIII. Assim sendo, passamos a explorar esse processo, enfatizando a mudança ocorrida em relação aos temas relacionados ao sobrenatural.

⁶⁵ RAJ, Kapil. *Relocating Modern Science: Circulation and the Making of Knowledge in and South Asia and Europe (18th-19th Centuries)*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

1.2. O CONTROLE DA IMAGINAÇÃO INVESTIGATIVA NOS SÉCULOS XVII E XVIII

A imaginação era considerada uma das faculdades racionais do espírito. Apesar do perigo envolvido no seu exercício, autores como Descartes a consideraram importante no processo de aquisição do saber. Consideremos a seguinte afirmação de Rossi (2001):

Para a ciência, portanto, é necessário passar de uma realidade *observável* para outra *não-observável*. Daí é tarefa da imaginação conceber esse segundo dado como semelhante de alguma forma ao primeiro.⁶⁶

Foi justamente nesse movimento de apreensão por analogia que Bacon estabeleceu sua teoria do erro. A imaginação era “um importante ingrediente no aspecto moral, ou mental-medicinal, do projeto epistemológico de Bacon [an important ingredient in the moral, or mental-medicinal, aspect of Bacon’s epistemological project]”.⁶⁷

A imaginação recebe imagens através dos sentidos e as transforma. De fato, a imaginação cria, no cérebro do indivíduo, representações das “coisas sensíveis [choses sensibles]”.⁶⁸ Nisto, o entendimento possui um papel importante. Descartes considerou que “a imaginação recebe ideias muito distintas e o nosso entendimento faz concepções muito claras”.⁶⁹ A imaginação, junto aos sentidos, de acordo com o filósofo francês, era um dos instrumentos do entendimento.⁷⁰

Ocorre, portanto, na imaginação, um movimento de transformação dos estímulos capturados pelos sentidos. Ao utilizar a imaginação se poderia chegar à compreensão, pois ela é o instrumento que compõe as ideias.⁷¹ Voltaire dividiu as faculdades imaginativas em duas, a passiva e a ativa. A primeira estava muito mais relacionada com a memória, retinha imagens e agia independente da vontade humana. A imaginação ativa, por outro lado, agia sobre as imagens recebidas, reorganizando-as e combinando-as, onde ocorria a reflexão e a combinação com

⁶⁶ ROSSI, Paolo. *O Nascimento... Op. Cit.*, p. 241.

⁶⁷ CORNEANU, Sorana. & VERMEIR, Koen. *Idols of the Imagination... Op. Cit.*, p. 184.

⁶⁸ VOLTAIRE. *Imagination*. In: _____. *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXX, 1829, p. 316.

⁶⁹ DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 272.

⁷⁰ *Idem*. *Regras Para a Direção do Espírito... Op. Cit.*, p. 48.

⁷¹ VOLTAIRE. *Imagination... Op. Cit.*, p. 316.

imagens da memória. Para Voltaire, a fonte dos erros era justamente a imaginação passiva, ela levava as bruxas a acreditarem terem ido ao sabá ou relatarem a transformação de um corpo.⁷²

O perigo da imaginação residia justamente na possibilidade de deformação na percepção dos estímulos do mundo sensível. Era importante, nesse sentido, manter a boa saúde da imaginação, algo que envolvia o estudo, o acúmulo de conhecimento e o bom uso das faculdades racionais. O sobrenatural poderia ser perigoso, pois poderia levar noções erradas à imaginação daqueles que não a controlavam e estas noções erradas poderiam comprometer-las, afetando as percepções destes indivíduos. Desde a Reforma Protestante, porém mais forte após a Revolução Científica, podemos perceber uma mudança investigativa em relação ao sobrenatural. No lugar de grandes tratados sobre o poder de Deus, os milagres, o poder sobrenatural do Diabo e os efeitos demoníacos na matéria, passou-se a considerar cada vez mais os fenômenos ocorridos na Natureza.

Mencionamos a Reforma Protestante porque houve a partir dela uma ruptura com rituais mágicos difundidos pela Igreja até então. Ocorreu não somente um desencantamento do mundo, mas um desencantamento religioso.⁷³ De acordo com Luiz Costa Lima “importa sim que o *ethos* puritano concilia o desencantamento estimulado pelo avanço dos conhecimentos empírico e científico com a possibilidade de manter-se dentro do marco da fé”.⁷⁴ Essa faceta é muito forte em Ranft, porém, também é perceptível em Calmet. As reformas ocorridas no catolicismo ao longo do século XVII acabaram por aproximá-lo do protestantismo nesse sentido. Além disso, é vital a influência de autores como Descartes que defendiam a existência de Deus e o colocavam como a causa de todas as coisas, porém não realizavam um exame crítico sobre os milagres já estabelecidos.

Consideremos os seguintes princípios cartesianos:

- 20. Não sendo nós a causa de nós próprios, a causa é Deus, e, por consequência, há um Deus.
- 21. A simples duração da nossa vida é suficiente para demonstrar que Deus existe.
- 24. Depois de termos conhecido que Deus existe, é necessário lembrarmos-nos de que o nosso entendimento é finito e que o poder de Deus é infinito.

⁷² *Ibidem*, p. 319 – 321.

⁷³ NOBRE, R. F. Weber e o Desencantamento do Mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche. In: RIBEIRO, A.; SOBOTTKA, E.; MUTZENBERG, R.; ARENARI, B.; TORRES JR., R. *A modernidade como desafio teórico: ensaio sobre o pensamento social alemão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 142.

⁷⁴ COSTA LIMA, Luiz. Uma Questão de Modernidade: o lugar do imaginário. *Revista USP*, v. 1, p. 44 – 57, 1989, p. 45.

25. É necessário acreditar em tudo o que Deus revelou, embora Ele esteja para além do alcance do nosso espírito.

26. Não é preciso procurar o infinito [...].⁷⁵

O filósofo declarou que Deus existia e era infinito, além disso, os filósofos não deviriam empreender tempo e esforços na compreensão do infinito, pois esse seria inacessível ao entendimento de seres finitos. Logo, podemos concluir que, para Descartes, Deus era um conceito fixo e determinado, sobre o qual não seria produtivo empreender esforços investigativos. Ainda firmou que

se Deus nos concedeu a graça de descobrir coisas que ultrapassam o vulgar alcance do nosso espírito, como os mistérios da Encarnação e da Trindade, não oporemos qualquer dificuldade em acreditar neles, apesar de não os entendermos talvez muito claramente.⁷⁶

Devemos destacar então a diferença entre *infinito* e *indefinido*. O primeiro comportava Deus, onisciente e onipotente que não poderia ser alcançado pelo entendimento humano, assim, só restava acreditar, mesmo sem compreender completamente. Já o segundo termo, foi essencial para o desenvolvimento das ciências. Ciência para Descartes, era o conhecimento dos efeitos pelas suas causas. A ciência poderia apenas agir sobre o *indefinido*. Basicamente, o indefinido era tudo aquilo que não fosse Deus, coisas que “embora algumas vezes lhes notemos propriedades que se nos afiguram não ter limites, não deixamos de reconhecer que um tal facto procede da imperfeição do nosso entendimento e não da sua natureza”.⁷⁷ Assim sendo, tudo o que não fosse Deus, poderia ser alcançado pelo entendimento humano, poderia sofrer um exame crítico, poderia ser investigado pela ciência.

Um dos maiores *indefinidos* que existia, talvez o maior de todos, era a Natureza. Foi para ela que os esforços investigativos se voltaram. Após estabelecermos o que o conceito de *imaginação* significava na Modernidade, sua importância e a busca pelo *indefinido*, passamos a apresentar o significado do *controle da imaginação investigativa*. Entendemos que desde finais do século XVI havia uma tendência investigativa demonológica que buscava se afastar do sobrenatural no *exame de circunstâncias*. Descartes considerou que apenas Deus era *infinito* e incompreensível. Em nenhum momento o filósofo falou que o Diabo também possuiria as mesmas características.

⁷⁵ DESCARTES, René. *Princípios... Op Cit.*, p. 34 – 37.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 37.

De fato, a representação que se fazia do Demônio nos séculos XVII e XVIII já não era a mesma dos tempos medievais. Durante o Medievo houve grandes esforços da Igreja na construção de um Diabo pleno de poderes que seria o inverso de Deus. O problema de se trabalhar com tamanho oposicionismo foi a construção de uma imagem de Satã que possuía tantos poderes quanto Deus, ou seja, os dois seriam similares em termos de poder. Tal similaridade não correspondia, contudo, à história bíblica da origem do Diabo com a queda de Lúcifer, anjo subordinado a Deus. Foi principalmente durante o século XVII que a Igreja se empenhou em tornar menos potente as representações de Satanás. Com isso, o Demônio foi rebaixado da categoria de sobrenatural. Mais especificamente, por mais que fosse uma criatura de origem sobrenatural, seus poderes passaram a ser circunscritos à Natureza.

Assim, o grande *indefinido* que era a Natureza também abarcava Satã e as potencialidades demoníacas. Tendo poderes limitados à Natureza, ele não poderia exercer poder sobre a matéria no sentido de transformá-la. Passou a considerar-se que o Diabo teria um poder apenas de influência, um poder sobre a imaginação. Tal mudança analítica alterou o saber demonológico e as investigações que derivaram dele, tais como as que analisamos nesta dissertação nos capítulos 3 e 4. Esse *rebaixamento* da representação do Diabo e as novas teorias sobre o funcionamento da Natureza fazem parte deste processo de *controle da imaginação investigativa*. Mais uma vez ressaltamos que a imaginação era vista como potencialmente perigosa devido sua capacidade de gerar imagens.

A insistência no poder demoníaco de ilusão acabou por torná-lo um conceito perigoso que poderia colocar tudo em dúvida. Dom Calmet, por exemplo, afirmou em seu tratado sobre os vampiros que os autores que escolheu como suas referências sobre o assunto poderiam estar enganados e/ou iludidos, apesar de reproduzir fielmente diversos trechos de suas obras. O Demônio teria o poder necessário para influenciar suas imaginações, produzindo imagens que os enganassem. Apesar desse poder, o abade ressaltou que as escrituras estariam imbuídas de uma autoridade infalível,⁷⁸ assim sendo, não existiria motivo para que se questionasse os fatos reportados na Bíblia.

O dramaturgo francês Bernard le Bovier de Fontenelle (1657 – 1757) associou a visão de criaturas fantásticas e a crença em mitos como parte da infância da humanidade. Ao utilizar esse termo, o autor se referia a um período em que homens eram, em suas palavras, mais

⁷⁸ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. XVIII – XIX.

ignorantes do que no seu tempo. A imaginação humana nos séculos anteriores havia concebido, de acordo com Fontenelle, explicações fantásticas para diversos fenômenos que não conseguiam reproduzir nem explicar, como trovões ou as ondas do mar por exemplo.⁷⁹ A imaginação era responsável por imagens que “representavam realidades”,⁸⁰ assim, era a imaginação que produzia a percepção da realidade de um indivíduo. Como então ter certeza de que a realidade percebida era a realidade verdadeira?

Duas grandes questões modernas, em nossa visão, foram a do *controle da imaginação investigativa* e a do *redirecionamento dos esforços imaginativos* para a Natureza. Costa Lima afirmou que, na Modernidade, a imaginação foi vista como uma faculdade que necessitava “ser cuidadosamente vigiada pela razão”.⁸¹ Para este autor, os pensadores ilustrados consideravam que a razão se exercia através dos sentidos, do entendimento e da imaginação controlada. O domínio sobre as faculdades do próprio espírito, como comentamos anteriormente, era visto como parte do caminho em direção à verdade e ao esclarecimento

De acordo com Costa Lima, em *O Controle do Imaginário e a Afirmação do Romance* (2009):

O controle apresenta-se sob duas situações. Em princípio, está sempre implícito, pois não há sociedade sem regras, e onde há regras há controle. Mas ele não assume um aspecto visível e marcante se a instituição ou a sociedade que o ativa não está em crise, ou sob iminente ameaça.⁸²

A produção de conhecimento é perpassada por diversas regras internas. Na Idade Moderna isto também era uma realidade. Percebemos, pelo menos desde finais do século XVI, o estabelecimento de uma regra interna similar a uma das propostas de Descartes em *Princípios da Filosofia* (1684): a censura às investigações sobre Deus, ou seja, sobre o *infinito*. A Ele era reservada apenas a crença. Tal censura se expressou em conjunto a um incentivo das investigações sobre a Natureza, que se enquadrava na categoria do *indefinido*.

Houve, portanto, entre os séculos XVI e XVIII, um *redirecionamento de esforço imaginativo* para a Natureza. Trabalhos como os de Newton e Descartes exploraram o que o

⁷⁹ Cf. FONTENELLE, Bernard. De l’Origine des Fables. In: _____. *Œuvres de Monsieur Fontenelle*. Tome Seconde. Amsterdam: Aux Dépans de la Compagnie, 1754, p. 179 – 180.

⁸⁰ DESCARTES, René. *Regras Para a Direção do Espírito... Op. Cit.*, p. 76.

⁸¹ COSTA LIMA, Luiz. *Uma Questão... Op. Cit.*, p. 51.

⁸² *Idem*. *O Controle do imaginário e a afirmação do romance* (Dom Quixote, Les Liaisons dangereuses, Moll Flanders e Tristram Shandy). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, E-Book.

filósofo alemão Michaël Ranft denominaria de poderes ocultos [*pouvoirs cachés*], como a gravidade, como as regras da Natureza, tais como as leis da mecânica. A fim de atingir a verdade, era necessário ter controle sobre as faculdades racionais, em especial sobre a imaginação. Possuir uma imaginação controlada e forte passou a ter dois sentidos com esse processo que aqui destacamos. O primeiro diz respeito à busca pela verdade, a qual só poderia ser completa se o indivíduo estivesse livre dos potenciais erros aos quais a imaginação poderia conduzi-lo. O segundo sentido possui conotação religiosa. Ao considerar que Satã possuía um poder de influência sobre a imaginação, que poderia por meio dela produzir imagens a fim de fascinar uma pessoa, o controle da imaginação tornou-se também uma arma religiosa na luta maior contra o Mal.

Não consideramos que o *controle da imaginação investigativa* seja um poder unilateral ou vertical. Como destacou Rossi (2001), a ciência europeia não nasceu em uma instituição⁸³ específica. Este foi um controle misto, formado a partir da aprovação dos pares, da aprovação real, do apoio da alta hierarquia da Igreja, entre outras formas de legitimação de um trabalho e de um autor. No caso de Calmet, por exemplo, a aprovação real se deu por meio do posicionamento de Luís XIV a seu favor em disputas com outros autores. Autoridades eclesiásticas também influenciaram em outras disputas envolvendo o monge beneditino, na maioria das vezes, favorecendo-o perante seus adversários.

O processo de *controle da imaginação investigativa* causou o *redirecionamento dos esforços imaginativos* para a Natureza, afastando-os do sobrenatural. Este processo, não deixa de ser também um processo de autocontrole e redirecionamento dos próprios esforços investigativos e imaginativos para o âmbito natural, deixando em segundo plano o sobrenatural e mesmo Deus, processo similar ao que Weber viu no sucesso do protestantismo. Pudemos perceber nas fontes que analisamos diversos esforços por parte dos autores no que diz respeito a legitimar seu tema e expor a metodologia por eles utilizada. Além do mais, quem não tinha este controle, ou quem não havia redirecionado seus esforços imaginativos para a Natureza, era visto como mentalmente fraco, como possuindo uma imaginação ferida [*imagination frappée*], ou como alguém detentor de excesso de credulidade. A busca pela *justa opinião*, portanto, pressupunha uma *justa imaginação*, uma imaginação controlada.

⁸³ Cf. ROSSI, Paolo. *O Nascimento... Op. Cit.*, p. 9 – 10.

Acreditamos que o debate público criou um sistema de vigilância que auxiliou no *controle da imaginação investigativa*. Através das disputas e das críticas era possível determinar o que seria um trabalho *bom* e um trabalho *ruim*. Em outras palavras, a República das Letras podia determinar quem possuía controle sobre suas faculdades racionais, quem realizava investigações de qualidade e, por fim, quem estava autorizado a emitir discursos de verdade. Esse sistema de vigilância auxiliava no estabelecimento de diversas travas – nos utilizando da nomenclatura de Costa Lima (2009) – individuais.

Embora a questão da avaliação do controle individual da imaginação tivesse forte relação com a questão do método, pudemos perceber que a utilização e exposição de um método não era suficiente. Porém, ao analisarmos o *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc.* (1751), de dom Calmet, vimos que, apesar de todo o cuidado metodológico do autor, isso não impediu que seu nome fosse relacionado, nas décadas posteriores, à credulidade e ao pouco uso da razão. Além do método, portanto, foi imposto também um controle sobre os temas que poderiam ser investigados. Os vampiros foram um dos temas que sofreram o anátema das publicações dos filósofos com este controle. O grande apreço pelos mistérios da Natureza tornou-se tão forte que, no século XVIII, realizar um tratado sobre os vampiros, por mais que a metodologia estivesse alinhada com as publicações de outros autores, acabou por se transformar em objeto de polêmica. A partir de então os vampiros apenas poderiam frequentar a imaginação literária por meio dos poemas e dos romances.

Costa Lima (2009), ao analisar a afirmação do romance literário, assevera que os mecanismos de controle do ficcional agiam em um “palco internacional”.⁸⁴ Da mesma forma, observamos que os mecanismos do controle da imaginação também agiam internacionalmente e perpassavam diversas instituições. Por nossa pesquisa ter se originado a partir do tratado de Calmet, muitas de nossas considerações concernentes à religião dizem respeito à Igreja Católica. Através de cartas de Bento XIV e da dissertação do padre italiano Giuseppe Davanzati, a instituição pode se posicionar contra a realidade dos vampiros de forma um tanto quanto enfática. O clérigo afirmou que as lendas eram frutos de problemas de imaginação causados pela dieta deficiente dos povos balcânicos.

A dissertação de Davanzati veio em meio a um contexto de *crise diabólica* – conceito de Certeau que citamos na Introdução dessa dissertação. Costa Lima considerou que apenas em

⁸⁴ COSTA LIMA, Luiz. *O Controle do imaginário... Op. Cit.*, E-Book.

contextos de crise os mecanismos de controle se tornavam visíveis. Interpretamos, portanto, a dissertação de Davanzati e a posterior má recepção do tratado de Calmet como efeitos dessa *crise diabólica*, a qual despertou um recrudescimento desses mecanismos. Como dissemos, apesar de, em teoria, ter seguido as regras internas da produção letrada do Setecentos, o tratado de Calmet acabou sendo considerado como uma peça crédula e pouco confiável, o que destoava da reputação do autor, considerado um dos maiores exegetas de seu tempo.

O *controle da imaginação investigativa* foi um processo que estabeleceu o natural como o grande *indefinido*, para o qual todos os esforços investigativos foram direcionados. O objetivo era desvendar os poderes ocultos, na nomenclatura de Ranft, da Natureza:

Da grande tradição da magia renascentista [...] os modernos acolheram uma ideia central: o saber não é apenas contemplação da verdade, mas é também potência, domínio sobre a natureza, tentativa de prolongar sua obra para submetê-la às necessidades e as aspirações do homem.⁸⁵

Ao passo que a Natureza ia sendo explorada, assuntos considerados sobrenaturais, como os casos de ataques de mortos-vivos, bruxas e as possessões demoníacas tornaram-se indignos de esforços investigativos. O *controle da imaginação investigativa* acabou relegando esses assuntos para a ficção. Já em meados do século XVIII os vampiros haviam sido absorvidos pela literatura. O poema *Der Vampir* [o Vampiro], de autoria do poeta alemão Heinrich August Ossenfelder, data de 1748. Há, portanto, um domínio sobre a imaginação que transportou tais assuntos das investigações letradas para a ficção de horror. Há também um importante domínio sobre as emoções, em especial o medo, sobre o qual tratamos a seguir.

1.3. HISTÓRIA DO MEDO – UM BALANÇO HISTORIOGRÁFICO

O que podemos querer de uma história das emoções? Explorando nosso passado, podemos atingir um conhecimento mais profundo sobre nossas emoções no presente. [What might we want from a history of emotions? By exploring our past, we can reach a deeper understanding of our emotions in the present].⁸⁶

O medo nasceu – como dissemos – com o Homem no começo do Mundo, no grande silêncio da Criação. Ele não desaparecerá a não ser com o Homem quando o mundo

⁸⁵ ROSSI, Paolo. *Naufrágio sem Espectador*: a ideia de progresso. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 48.

⁸⁶ OATLEY, K. *Emotions*: a brief history. Oxford: Blackwell Publishing, 2004, p. X. [Tradução nossa].

cessar de existir e a Esfera Redonda virará, vazia de criaturas, no espaço, de frente para um Sol morto.

[La Peur est née – comme nous l’avons dit – avec l’Homme tout au début du Monde, dans le grand silence de la Création. Elle ne disparaîtra qu’avec l’Homme quand le monde aura cessé d’exister et que la Boule Ronde tournera, vide de Créatures, dans l’Espace, froide devant un Soleil mort...].⁸⁷

Não é nenhuma novidade que a Escola dos *Annales* teve grande importância na historiografia do século XX, principalmente no que diz respeito a novas frentes de pesquisa e maior amplitude documental.⁸⁸ Destacamos, entre tantas frentes, a pesquisa histórica com os sentimentos. As relações interdisciplinares da História com a Antropologia e, em especial, a Psicologia permitiram uma visão mais ampliada das relações entre os sujeitos e a sociedade. Não mais o idealizado “grande homem” que, dotado de razão, tomou decisões que definiram os rumos do Estado e da sociedade. A história voltou-se para o indivíduo no qual razão e emoção não consistem simplesmente em um embate, em uma escolha entre um e outro, mas em uma complexa relação de complementariedade e influência.

Um dos fundadores da revista dos *Annales*, Lucien Febvre (1878 – 1956), foi também um dos primeiros historiadores a dar destaque para a ausência de investigação histórica que considerasse os sentimentos. Escrevia-se comumente sobre as histórias de diferentes nações, sobre guerras e eventos de maior envergadura social. Com a abertura ao diálogo interdisciplinar, foi possível pensar em estudos tendo como base diferentes fontes literárias – ficcionais ou não – buscando compreender estruturas de pensamento e a dinâmica dos sentimentos em meio a escritos, tratados, leis, decisões, entre outros. A fim de entender as mudanças historiográficas e traçar um novo horizonte historiográfico, este famoso historiador francês escreveu em 1941 um de seus mais belos artigos – na opinião de seu discípulo Robert Mandrou (1959) –, *La Sensibilité et l’Histoire*, no qual defendeu que o historiador deveria também se voltar para o estudo da vida afetiva de outros tempos, recorrendo para isso, à psicologia e a sua própria imaginação intuitiva.⁸⁹

Pretendemos realizar um balanço historiográfico sobre o medo e relacionar esse sentimento ao processo de *controle da imaginação investigativa*. Partimos do artigo de Lucien Febvre sobre a história dos sentimentos, em seguida ampliaremos a análise para outros trabalhos influenciados pelo cofundador dos *Annales*, como o artigo de Robert Mandrou (1956), o livro de

⁸⁷ PALOU, J. *La Peur et l’Histoire*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1958, p. 115. [Tradução nossa].

⁸⁸ Podemos citar como objetivos principais a “aproximação com as ciências vizinhas” e o “incentivo à inovação temática”. Cf. BURKE, P. *A Revolução Francesa da Historiografia... Op. Cit.*, p. 4.

⁸⁹ FEBVRE, L. *La Sensibilité et l’Histoire: comment reconstituer la vie affective d’autrefois? Annales d’Histoire Sociale*, 1941, nº 3 p. 5 – 20, 1941, p. 5.

Jean Palou, *La Peur dans l'Histoire* (1958), e o mais conhecido destes trabalhos, *História do Medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada* (2009), de Jean Delumeau.⁹⁰

Buscamos por autores que não trataram o medo como um defeito, ou como uma característica negativa de determinado personagem ou evento histórico. Pelo contrário, aspiramos uma abordagem histórica do medo considerando mais especificamente sua problematização filosófica, teológica e demonológica na Modernidade. Nos últimos anos, a partir de 1980 mais precisamente, autores como John Corrigan⁹¹ relatam a ocorrência de uma revolução no desenvolvimento de pesquisas sobre emoções. Tal mudança pode ser averiguada pelo aumento no número de publicações sobre o assunto, em especial a partir de finais dos anos 1980 nos EUA. Destacam-se novos periódicos como o *Social Perspectives on Emotions* (1992) e livros publicados pelas editoras das universidades de Oxford, Cambridge e Nova Iorque que receberam, respectivamente, os selos de *Affective Science*, *Emotion and Social Interaction* e *History of Emotion*.⁹²

Apesar desse cenário relativamente recente, constatamos que há escassas pesquisas históricas sobre o medo do sobrenatural. Tendo em vista este quadro, selecionamos obras que, por vezes, não dialogam de forma direta com o medo do sobrenatural, mas sua relevância não é menor em comparação a outras produções que se relacionam de forma mais direta com este objeto de pesquisa, pois nas diferentes abordagens sobre o medo encontramos considerações relevantes para a nossa análise histórica sobre o medo do sobrenatural.

De acordo com o professor de psicologia da Universidade de Toronto, Keith Oatley, existem três maneiras pelas quais o medo foi analisado pela História. A primeira se relaciona à teoria da evolução. Os ancestrais do *homo sapiens* teriam sobrevivido, além de outros motivos, por uma maior capacidade emocional. A segunda está mais ligada à Psicologia, que analisa as emoções a partir das histórias pessoais, considerando o desenvolvimento cognitivo de cada indivíduo. A última se relaciona com a história das ideias e dos movimentos sociais. Consiste em analisar como diferentes culturas entenderam as emoções, como estas as afetaram e como afetam ainda nos dias atuais.⁹³ Nossa abordagem se alinha a esta última maneira de analisar o medo.

⁹⁰ Esta obra de Delumeau foi originalmente publicada em 1978 e seria o primeiro volume de uma obra maior sobre o medo. A segunda parte, porém, permanece não publicada.

⁹¹ Professor de História da Universidade Estadual da Flórida, especialista em religião.

⁹² CORRIGAN, J. Introduction: Emotions Research and the Academic Study of Religion. In: _____ . (ed). *Religion and Emotion: approaches and interpretations*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 6.

⁹³ OATLEY, K. *Emotions... Op. Cit.*, p. X.

Buscamos nos autores selecionados ferramentas analíticas que nos possibilitassem a análise do medo e das mudanças nas visões acerca deste sentimento no contexto que pesquisamos.

O contexto que analisamos foi permeado por mudanças em diferentes áreas culturais e do saber. Deslocamentos semânticos, mudanças no método de pesquisa e reformas religiosas, por exemplo, podem ser destacados. Em relação ao medo, Delumeau constatou que “na Europa do começo da Idade Moderna, o medo, camuflado ou manifesto, está presente em toda parte”,⁹⁴ por outro lado, na Europa setecentista o combate ao medo era o que se fazia presente em diversas produções. Se considerarmos que “emoções reativas ocorrem quando a aparência do mundo como nós assumimos é atravessada pela realidade [reactive emotions occur when the appearance of the world as we assume it to be is pierced by reality]”,⁹⁵ devemos atentar para os diferentes medos elencados a partir das mudanças nas visões de mundo modernas. Para compreendermos esta alteração na dinâmica do medo dentro de uma cultura letrada europeia moderna, fez-se necessário o estabelecimento de um escopo teórico que nos auxiliou a compreender quais eram os medos deste grupo no contexto que analisamos, como eles eram sentidos e como pode ser modificado o quadro de análise de medos, sobretudo o medo de criaturas ou forças sobrenaturais como fazia a produção demonológica, para um cenário de descrédito de lendas e combate a medos populares, em especial aqueles que possuíam ligação com o sobrenatural.

1.3.1. HISTÓRIA E SENTIMENTOS NO INÍCIO DOS *ANNALES*: LUCIEN FEBVRE E ROBERT MANDROU

Lucien Febvre (1878 – 1956), famoso e influente historiador francês, foi cofundador da chamada escola dos *Annales*. Em 1941, publicou na revista *Annales d'histoire sociale*, um importante artigo para a trajetória da História das Sensibilidades, *La Sensibilité et l'Histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois?* com o objetivo de incentivar os estudos sobre a vida afetiva e as sensibilidades, em cujas bases encontram-se os sentimentos, promovendo um encontro da História com a Psicologia sem abandonar o que chamava de imaginação intuitiva do historiador – conceito que diz ter ouvido em uma apresentação de outro historiador que não foi

⁹⁴ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 1989, p. 54.

⁹⁵ OATLEY, K. *Emotions... Op. Cit.*, p. 4. [Tradução nossa].

nomeado no artigo – que não podia ser utilizada em histórias que considerava impessoais, como a de instituições e ideias de uma sociedade.⁹⁶

Já nos anos 1600 a palavra *sensibilidade* era utilizada para “designar uma certa susceptibilidade do ser humano às impressões de ordem moral [designer une certaine susceptibilité de l’être humain aux impressions d’ordre moral]”,⁹⁷ tais como a verdade, o bem e o prazer. Na virada para o século XVIII se deu um deslocamento semântico, que definiu a sensibilidade como uma maneira especial de se ter sentimentos.⁹⁸ Importante destacar que este não foi o único deslocamento semântico proeminente. Outro deslocamento relevante para nossa pesquisa é o que ocorre no período da chamada Querela entre Antigos e Modernos (1687 – 1715),⁹⁹ a palavra *sentimento* adquiriu o seu sentido mais atual, deixando de lado a sua sinonímia com a palavra pensamento.¹⁰⁰ Havia ainda a oposição entre sensibilidade e ternura. A primeira evocava a sensação e a segunda o sentimento. Sensibilidade ainda se refere, em um vocabulário médico e biológico, a ação sobre os nervos e o sistema nervoso, mas também, é relacionado à vida afetiva.

Para Febvre, a relação entre história e sensibilidade melhor se daria pela atenção às emoções, pois estas tanto são cultivadas e desenvolvidas ao longo do tempo quanto apresentam um caráter momentâneo de resposta a estímulos externos.¹⁰¹ Uma emoção, diz o historiador, “é outra coisa, sem dúvida, que uma simples reação *automática* do organismo às solicitações do mundo exterior [c’est autre chose sans doute qu’une simple réaction *automatique* de l’organisme

⁹⁶ FEBVRE, L. La Sensibilité et l’Histoire... *Op. Cit.*, p. 5 – 6.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 6. [Tradução nossa].

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Principal episódio do que a historiadora norte-americana Jean DeJean denomina de Guerras Culturais dos tempos modernos. A Querela entre Antigos e Modernos se refere a uma série de polêmicas intelectuais ocorridas no âmbito da Academia Francesa. Os debates se deram em torno, especialmente, da superioridade ou não da cultura clássica e da validade do gênero do romance. O termo foi retirado da contemporaneidade. DeJean fez referência às chamadas Guerras Culturais nos EUA durante os anos 1980 e 1990. O conflito deu-se em decorrência da chamada *New Western History*, que realizou uma revisão na história do pioneirismo norte-americano e a marcha para o oeste. Os ataques a esse grupo partiram tanto de historiadores como de setores mais conservadores da sociedade que consideravam esse tipo de história como um ataque ao mito dos pioneiros. Cf. AVILA, A. A História em Tempos de Guerras Culturais: o passado do oeste norte-americano e a luta pública para definir a América nas décadas de 1980 e 1990. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 33, p. 243 – 270, jul. 2011.

¹⁰⁰ Sobre os deslocamentos semânticos das palavras “emoção”, “sentimento”, “sensibilidade” e, de forma metafórica evidentemente, “coração”, que são conceitos tão importantes para uma pesquisa que busca incluir os sentimentos na análise histórica, baseamo-nos especialmente no terceiro capítulo do livro *Antigos contra Modernos*, da historiadora Joan DeJean, *Uma Breve História do Coração Humano*. Cf. DEJEAN, Joan. *Antigos Contra Modernos: as guerras culturais e a construção de um fim de siècle*. Trad. Zaida Maldonado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 121 – 175.

¹⁰¹ FEBVRE, L. La Sensibilité et l’Histoire... *Op. Cit.*, p. 6 – 7.

aux sollicitations du monde extérieur]”.¹⁰² Elas agem na sociedade devido ao seu caráter contagioso e por serem também frutos de séries de experiências de vida.

Ponderamos, portanto, com base neste autor, que as emoções são mutáveis. Além disso, o fato de que diferentes pessoas possuem diferentes experiências de vida, faz com as emoções sejam sentidas de diferentes formas e compreendidas de diferentes maneiras. É justamente na diversidade inerente à sensibilidade que reside a grande dificuldade do trabalho intelectual e analítico com as emoções, em especial com aquelas tão fortemente vivenciadas e constantemente representadas na escrita ficcional, como é o caso do amor e do medo.

Febvre afirmou que a reconstituição da vida afetiva de uma época é algo sedutor e difícil, mas que o historiador não pode desertar de tal tarefa. Não possuindo pretensões de fugir da responsabilidade de historiador, mas também buscando nos afastar de análises que nos conduziram a generalizações, procuramos em nossa análise encontrar traços da vida afetiva e das emoções através de estudos relacionados ao sobrenatural no meio letrado e, em especial, no meio religioso letrado. O medo gerado pelos relatos de vampiros provocou dois efeitos contrários, tanto criou uma espécie de repulsa à investigação do tema quanto incentivou as investigações sobre o assunto. Estas, contudo, devido ao processo que denominamos de *controle da imaginação investigativa*, já não se assemelhava aos trabalhos demonológicos de finais da Idade Média e início da Idade Moderna. Michaël Ranft, por exemplo, buscou construir sua argumentação tendo como base apenas a Natureza. Mesmo Calmet, que muito comentou sobre o âmbito sobrenatural, considerava-o algo fixo e dado, sobre o qual não lançaria nenhuma conjectura.

Em outro artigo, *Pour l’histoire d’un sentiment: le besoin de sécurité* (1956), Febvre explicou um pouco mais sobre suas ideias acerca deste assunto. Esta sua publicação é, na realidade, uma resposta a um artigo do professor suíço Jean Halpérin sobre a “noção de segurança”.¹⁰³ De início o cofundador dos *Annales* estabelece que segurança não seria uma noção, mas sim uma necessidade – e um sentimento – que se exprime tanto no meio espiritual quanto no temporal.¹⁰⁴ Sua preocupação neste artigo é um pouco mais cronológica. Ele deseja traçar a entrada deste sentimento na história através de uma pesquisa de vocabulário.

¹⁰² *Ibidem*, p. 7. [Grifo do autor; tradução nossa].

¹⁰³ *La Notion de Sécurité dans l’Histoire Economique et Sociale* (1952).

¹⁰⁴ *Idem*, *Pour l’histoire d’un sentiment: le besoin de sécurité*. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 11e année, n° 2, p. 244 – 247, 1956, p. 245.

O mais importante nessa sua nota a Halpérin estão nos dois últimos parágrafos. Febvre sustenta que um indivíduo é uno, portanto, critica análises compartimentadas do tipo “Aqui, os negócios; lá as crenças [Ici, les affaires; là les croyances]”.¹⁰⁵ É justamente este caráter de unidade que leva a uma tão grande pluralidade. São as diferentes experiências de vida que levam às diferentes formas de sentir e de compreender o mundo. Febvre adverte ainda a considerar os sentimentos no fazer histórico e não estabelecer separações entre práticas e crenças ao se analisar a vida ou a obra de um indivíduo. A vida de Calmet poderia ser muito suscetível a uma separação marcada pelo seu tratado sobre os vampiros. Porém, seria impossível compreendê-lo sem o auxílio de suas obras anteriores, nas quais já havia estabelecido alguns conceitos e o seu controverso estilo de escrita.

Um dos discípulos de Febvre, Robert Mandrou,¹⁰⁶ publicou o artigo *Pour une Histoire de la Sensibilité* (1959), no qual teceu vários elogios a Febvre. Afirmou observar o surgimento de uma pequena produção influenciada por Febvre, principalmente no que dizia respeito às relações entre arte e morte ou morte e amor no Renascimento.¹⁰⁷ Citou também trabalhos sobre medos políticos, tanto na Revolução Francesa, quanto no contexto das revoluções de 1848.¹⁰⁸ Dois trabalhos que considerou importante no concerne ao medo são *La Peur dans l’Histoire* (1958) de Jean Palou e *Sieben Kapitel aus Geschichte des Schreckens* [Sete Capítulos Sobre História do Medo] (1958) de Friedrich Heer. Publicados com poucos meses de diferença e com temas parecidos, os dois livros eram bastante diferentes e peculiares. Palou se ocupou do medo coletivo na Revolução Francesa e com o Grande Medo além de abordar fenômenos como pestes, aparições de bestas, fantasmas e até mesmo sobre a bomba atômica, assunto que estava em voga na época em que escreveu o livro.¹⁰⁹ Já o pesquisador alemão buscou o medo na história a partir do que Mandrou considera um quadro lógico, o medo de Deus.¹¹⁰

Lucien Febvre e Robert Mandrou foram grandes entusiastas de uma história da sensibilidade que não generalizasse razão nem fé. Contudo, ao mesmo tempo, deveria tomar o indivíduo enquanto um todo. Esta unidade individual não comporta as designações de um ser

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 246. [Tradução nossa].

¹⁰⁶ Considerado por Burke (1991) como um dos “filhos” de Febvre”. Cf. BURKE, P. *A Revolução Francesa da Historiografia... Op. Cit.*, p. 30; 39.

¹⁰⁷ Para tanto, cita o historiador italiano Alberto Tenenti (1924 – 2002).

¹⁰⁸ Como os trabalhos de Georges Lefebvre (1874 – 1959) e Jean Dautry (1910 – 1968).

¹⁰⁹ MANDROU, Robert. *Pour une histoire de la Sensibilité. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 14e année, nº 3, p. 581 – 588, 1959, p. 582.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 582 – 3.

totalmente racional ou emocional. Estas noções foram ultrapassadas por uma visão que não exclui os sentimentos das decisões tidas como racionais. Desenvolveu-se, então, uma história atenta – no sentido de percepção – aos sentimentos, às formas de sentir e suas mudanças ao longo do tempo.

1.3.2. JEAN PALOU E A ONIPRESENÇA DO MEDO

O historiador francês Jean Palou (1917 – 1967) foi membro do comité diretor dos *Annales historiques de la Révolution Française* e pesquisador de destaque sobre os processos de bruxaria na França. Em 1958, publicou um estudo sobre o medo, denominado de *La Peur et l'Histoire*, o qual considerou único no gênero.¹¹¹ Seu estudo, dividido em três partes, teve como foco investigativo o medo coletivo e suas reações sociais. Quando iniciou as pesquisas tinha como objetivo a ampliação dos estudos sobre o que denomina de “la Peur de 1871”, mas o resultado – o livro aqui comentado – foi muito além dos seus objetivos iniciais.

Primeiramente, Palou tentou definir o medo a partir da apresentação de algumas palavras semanticamente similares, tais como inquietação e angústia. Para tanto, citou a psicanalista Juliette Boutonnier (1903 – 1994),¹¹² autora de obras sobre o conceito de angústia. Segundo a psicanalista, a angústia seria um passo além da inquietação, sendo essa última mais dificilmente distinguida do medo. O historiador francês procurou dar uma resposta mais simples para esta questão: “Nós diremos mais simplesmente que a angústia é metafísica e que o Medo é sensorial. [Nous dirons plus simplement que l’angoisse est métaphysique et que la Peur est sensorielle]”.¹¹³

O medo, neste sentido, estaria associado ao lado mais orgânico e animal dos seres humanos, enquanto a angústia seria pertencente ao que nos diferencia dos outros animais. O medo é afetivo, e a angústia, por sua vez, subjetiva.¹¹⁴ A proposta de *La Peur* é, em suas palavras, menos a de fazer a história de um sentimento do que a de expor e analisar as projeções do medo na coletividade.¹¹⁵ Palou tinha a convicção que a história deveria ser sensível ou não seria

¹¹¹ PALOU, J. *La Peur et l'Histoire... Op. Cit.*, p. 9.

¹¹² Autora de trabalhos como, *Contribution à la psychologie et à la métaphysique de l’angoisse* (1945); *Les défaillances de la volonté* (1945); e *La notion d’ambivalence : étude critique, valeur sémiologique* (1972).

¹¹³ PALOU, J. *La Peur et l'Histoire... Op. Cit.*, p. 10. [Tradução nossa].

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

história.¹¹⁶ Portanto, podemos perceber que o autor aspirava a um conhecimento que incluísse os sentimentos humanos.

Na primeira parte, intitulada *La Peur, Phénomène Social*, Palou buscou definir melhor o que é o medo e as possibilidades de sua utilização na pesquisa histórica. “O Medo pode ter duas origens. Ele pode ser real. Ele pode ser imaginário ou imaginado [La Peur peut avoir deux origines. Elle peut être réelle. Elle peut être imaginaire ou plutôt imaginée]”.¹¹⁷ O historiador não poderia estar preocupado apenas com os medos que tivessem origens concretas e materiais, mas também estar atento com a imaginação e sua potencialidade de produzir/inventar medos, preocupação similar às de Descartes, Fontenelle, Ranft e Calmet.

Em nossa pesquisa analisamos produções letradas que buscaram esclarecer um tipo de medo que não possui uma materialidade concreta, sequer uma origem real – poderíamos no mínimo definir enquanto um exagero da realidade –, entretanto, o medo de vampiros produziu resultados materiais. Os autores que são analisados nesta dissertação também conheciam os poderes da imaginação, especialmente no que diz respeito à construção de ilusões e medos, e, por isso, defendiam a importância de uma imaginação controlada.

O medo é tratado em *La Peur* como uma constante, contudo, o autor afirma que ele “não pode se produzir a não ser se houver tempo prolongado [ne peut se produire que s’il y a temps prolongé]”.¹¹⁸ Isso significa que nem a constância deste sentimento, nem mesmo seu possível caráter momentâneo – se considerarmos as reações do sistema nervoso a um objeto que representa perigo iminente – excluem a construção de um medo que tem como característica uma maior complexidade. Devemos, para isso, levar em conta que esta construção é fruto de um processo histórico que soma diversas experiências pessoais e coletivas. A complexidade é o que desperta a atenção dos historiadores. Incluem-se também nesse cenário os escritos filosóficos, como os que analisamos nesta dissertação. Não devemos considerá-los livres de sentimentos, ou mais objetivos do que um livro de ficção. Os autores possuíam pautas próprias que se relacionam com suas vidas pessoais e experiências próprias, as quais, por sua vez, moldaram suas opiniões.

Palou relaciona o sentimento do medo diretamente com a noção de morte, a qual também é construída culturalmente. De acordo com este historiador, seria justamente no momento em que a aspiração à vida se torna o horizonte do pensamento que o medo crescerá e

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 12.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 16. [Tradução nossa].

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 18. [Tradução nossa].

aumentaria sua influência. O medo consistiria então, em uma espera, um aguardar pela materialidade de sua causa, o objeto que desperta temor.

Mesmo sendo um sentimento desordenado é possível observar suas influências na “criação de novas leis [création de lois nouvelles]”,¹¹⁹ por exemplo. É importante frisarmos, visando nosso objeto de pesquisa, que não apenas leis jurídicas, mas também leis naturais/científicas sofreram mudanças e/ou foram criadas em decorrência da força do medo. Jean Palou escreveu isso pensando no contexto que analisou – a França revolucionária e o pós-Revolução. Contudo, também analisou medos contemporâneos, como a Bomba Atômica. Em nosso momento histórico, podemos também analisar o papel do medo na política. Se pensarmos na criação de novas leis, como aponta Palou, conseguimos citar facilmente pelo menos dois casos recentes, o Ato Patriota na França,¹²⁰ aprovado pelo Parlamento após o atentado à redação do periódico Charlie Hebdo; e a Lei Antiterrorismo aprovada no Brasil,¹²¹ visando a segurança durante o período da realização das Olimpíadas na cidade do Rio de Janeiro.

Sobre as causas do medo, Palou afirma que elas são numerosas. O medo pode ter tanto uma causa simples, como uma mais complexa. Leva também a diversas reações físicas e psicológicas. O medo empalidece e pode influenciar momentaneamente nos movimentos do corpo, por exemplo. Por muito tempo, foi visto como doença, ou sintoma de uma doença.¹²² O pesquisador cita Jacques Albin Simon Collin de Plancy (1794 – 1881), autor do *Dictionnaire Infernal* (1818), um livro tardio sobre demonologia com formato de enciclopédia. Nele o medo aparece causador de doença e agitação social.¹²³

É importante atentar, e Palou insiste nisso, que o medo não segue propriamente uma lógica.¹²⁴ Há diversos exemplos na história, como as fontes que aqui serão analisadas, em que indivíduos cultos procuraram encontrar estruturas lógicas para explicar medos, crenças e superstições. Dificilmente chegaram a respostas idênticas, pois a pluralidade e a complexidade

¹¹⁹ *Ibidem*. [Tradução nossa].

¹²⁰ Lei que permitia ao governo uma abrangente espionagem da população.

¹²¹ Nos referimos aqui a lei 13.260/2016, sancionada pela presidenta Dilma Rousseff em março de 2016.

¹²² PALOU, J. *La Peur et l'Histoire... Op. Cit.*, p. 24.

¹²³ COLLIN DE PLANCY, J. *Dictionnaire Infernal: répertoire universel des êtres, des personnages, des livres, des faits, des faits et de choses qui tiennent eux esprits, aux démons, aux sorciers, au commerce de l'enfer, aux divinations, aux maléfices, a la cabale et aux autres sciences occultes, aux prodiges, aux impostures, aux superstitions diverses et aux pronostics, aux faits actuel du spiritisme, et généralement a toutes les fausses croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses et surnaturelles*. 6 edição. Paris: Henri Plon, 1863, p. 524.

¹²⁴ PALOU, J. *La Peur et l'Histoire... Op. Cit.*, p. 25 – 26.

dos medos e de seus percursos pessoais os levaram a encontrar diferentes respostas e modos de análise.

Jean Palou procurou fazer um compêndio de criaturas/personagens causadoras de medo, como lobos, em sua definição, que de tão reais tornaram-se lendários em decorrência de todos os ataques registrados. O medo de lobos era algo tão enraizado na sociedade francesa que nos tempos de Luís XV, mais precisamente em 1767, foi organizada uma grande caçada a eles. Palou destacou mais quatro figuras que poderíamos reunir em uma categoria maior, a dos errantes. Mendigos, saqueadores, boêmios e mesmo os leprosos eram categorias de pessoas marginalizadas na sociedade. Os primeiros eram potencialmente perigosos, pois poderiam tornar-se criminosos. Os boêmios eram filhos da noite – categoria que também abrangia as bruxas – e poderiam ser portadores da peste. Os leprosos seriam os mortos-vivos por excelência, pois já pertenceriam à morte.¹²⁵ Essa dubiedade vida/morte seria um forte elemento causador de medo.

A figura do feiticeiro é talvez a de maior renome nessa seleção. De acordo com o autor, o feiticeiro nasce do medo e do ódio. Nos relatos, ele aparece como alguém que conjura e projeta o Mal. A Feitiçaria foi um fenômeno rural e muito marcado pela presença do gênero feminino. Nas palavras do historiador, “A Feitiçaria é filha da Ignorância e da Miséria [La Sorcellerie est fille de l’Ignorance et de la Misère]”.¹²⁶ Esta frase deve ser lida com ressalvas. Considerar a feitiçaria como fruto da ignorância e da condição econômica precária do meio rural é negligenciar os séculos de produção do saber demonológico e seu percurso na história europeia tardo-medieval e moderna. É evidente que não estamos considerando todos os camponeses da França moderna como leitores assíduos de produções demonológicas. Entretanto, relacionar estes casos apenas à ignorância é deixar de considerar a influência intelectual e ortodoxa do clero, da justiça e de séculos de tradição de pensamento demonológico, bem como o efeito das lendas populares sobre bruxaria entre as populações rurais.

Palou não negligenciou outros tipos de medos, como aqueles que não tinham uma base concreta e material na realidade. Ressaltou que é importante o que chama de medos ilusórios, pois estes podiam ser mais terríveis que os tidos como reais. Esta atenção abre espaço para a pesquisa acerca de medos do sobrenatural. Para o autor, “nos espaços desertos a mente criou os fantasmas [dans les espaces déserts l’esprit créa des fantômes]”.¹²⁷ Porém, como comentaremos

¹²⁵ *Ibidem*, p. 40 – 51.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 51. [Tradução nossa].

¹²⁷ *Ibidem*, p. 55.

melhor no capítulo seguinte, o sobrenatural não é meramente encaixado onde há falta de outras explicações. A opinião de Palou se assemelha muito a abordagem de Fontenelle, ou seja, que o perigo da imaginação residia justamente nas explicações distorcidas que ela poderia conceder.

A segunda parte do livro estabeleceu a ideia de que existem diferentes medos para diferentes épocas. Nos seus comentários sobre o medo nos séculos XIX e XX Palou utilizou suas próprias experiências pessoais. Trata do medo de epidemias, revoluções e o medo do comunismo, muito disseminado pela cultura de massa estadunidense. O autor destacou uma constante humana, o medo da guerra. Relacionando com o contexto que analisamos, a luta contra o Mal e o medo das incursões demoníacas foram, como mostramos, muito importantes para o estabelecimento do *controle da imaginação investigativa*. Proteger a imaginação controlando-a era uma forma de se defender do Demônio.

1.3.3. DELUMEAU E A HISTÓRIA DO MEDO NO OCIDENTE

Historiador do cristianismo, Jean Delumeau publicou diversos trabalhos sobre a Reforma Protestante, a Reforma Católica – também chamada de Contrarreforma – e sobre os conceitos de pecado e culpa e suas relações com a prática confessional. Um de seus mais famosos e instigantes trabalhos é o livro *História do medo no Ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada* (2009), publicado originalmente em 1978. Nele buscou responder às inquietações levantadas por Febvre e Mandrou nos anos 1950, sobre uma história dos sentimentos, balizando-se em três princípios/limites para sua pesquisa: a não exclusividade do medo, o tempo e o espaço.¹²⁸

Uma similaridade entre Delumeau e Palou é a forma com que consideram o medo como um acompanhante histórico da humanidade, “pois não só os indivíduos tomados isoladamente, mas também as coletividades e as próprias civilizações estão comprometidas num diálogo permanente com o medo”.¹²⁹ Assim como Palou destacou que o medo era apenas uma etapa na rota da morte, Delumeau ressalta a consciência que o ser humano possui de sua finitude. Isso mostra uma noção de medo que necessita de um maior período de tempo para ser construída. Não se trata de uma mera reação nervosa, mas de um sentimento constituído frente à consciência da morte. “No entanto, o medo é ambíguo. Inerente à nossa natureza, é uma defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um reflexo indispensável que permite ao organismo escapar

¹²⁸ DELUMEAU, Jean. *História do Medo... Op. Cit.*, p. 13.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 12.

provisoriamente à morte”.¹³⁰ Podemos confrontar este último trecho com a “ideia de autodefesa” de Palou.¹³¹ Delumeau, pertence à terceira geração dos *Annales*, prefere seguir a linha de Febvre que opõe o termo “ideia” ao termo “necessidade”. Para o autor de *História do Medo no Ocidente*, a ambiguidade do medo se mostra justamente na duração de seu desenvolvimento. Pode ser algo construído ao longe de muitos anos – até mesmo séculos – como também atende a necessidades mais biológicas como a autopreservação, ou como prefere chamar, a fuga da morte.

Delumeau diz que o medo é um sentimento difícil de ser analisado historicamente, principalmente quando está ligado ao plano coletivo. Uma das dificuldades é a diferenciação entre medo e angústia. O autor propõe uma categorização mais simples que aquela apresentada por Palou. Neste caso, o medo teria como objeto algo conhecido, enquanto a angústia se relacionaria ao desconhecido, um sentimento mais global de insegurança.¹³² A imaginação possui um importante papel na angústia, por este motivo, “tem sua causa mais no indivíduo do que na realidade que o cerca, e sua duração não está, como a do medo, limitada ao desaparecimento das ameaças”.¹³³

Delumeau considera a angústia como um sentimento derrotado: “o Ocidente venceu a angústia ‘nomeando’, isto é, identificando, ou até ‘fabricando’ medos particulares”.¹³⁴ Delumeau analisa, portanto, o processo pelo qual os medos foram identificados, definidos e estudados, mas também o combate a ele. Quando se tem o nome se tem o controle, diriam os padres exorcistas do século XVII. Esta constatação do autor é importante para compreendermos o processo de combate aos medos e às superstições. O *redirecionamento dos esforços investigativos* para a Natureza também possui como objetivo a derrota do *indefinido*, ou nas palavras de Delumeau, a vitória sobre a angústia.

Delumeau explica que a cidade sitiada à qual fez referência no subtítulo de sua obra é a própria Igreja. A Igreja enquanto poder, não apenas enquanto instituição.¹³⁵ Num dos períodos mais conturbados na Europa, o século XIV, desenhou-se uma grande crise que abalou a estrutura social e mental. O autor tomou então os séculos XV até XVII como o período de uma lenta reestruturação de uma Europa devastada e, concomitantemente, o período de sitio da Igreja. Se

¹³⁰ *Ibidem*, p. 23 – 24.

¹³¹ PALOU, J. *La Peur et l’Histoire... Op. Cit.*, p. 20.

¹³² DELUMEAU, Jean. *História do Medo... Op. Cit.*, p. 33.

¹³³ *Ibidem*, p. 34.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 52.

formos considerar os ataques por ela sofridos deveríamos citar as pestes, a ameaça dos turcos, as marcas deixadas pelo Grande Cisma, marcas que foram aprofundadas com a Reforma Protestante e a descoberta do Novo Mundo.¹³⁶ Estes dois últimos acontecimentos, afirma Certeau (2015), foram também definitivos para o esgotamento do poder unitário da Igreja, juntamente com o afastamento, que ocorria desde o século XV, dos clérigos urbanos, que reforçavam cada vez mais práticas teológico-intelectuais, em relação às massas rurais, que continuaram a guardar práticas populares condenadas pelo poder clerical.¹³⁷

A Igreja, portanto, sentindo-se ameaçada propagava esse sentimento por toda a cristandade.¹³⁸ Podemos citar mesmo a transformação da *heresia* em *cisma*. A primeira era detectada em uma sociedade desequilibrada religiosamente. Devia haver um grupo predominante que apontasse o minoritário como herético. A partir da Reforma Protestante tornou-se mais difícil a sobreposição de opiniões. Não estamos negando a existência de conflitos religiosos, como as guerras religiosas ocorridas na França na segunda metade do século XVI entre católicos e huguenotes. Entretanto, na medida em que o protestantismo foi conquistando mais adeptos e os conflitos passaram para o plano letrado, não mais se podia chamar o outro de herege, mas sim construir verdadeiros tratados para atacar certos pontos da doutrina alheia. Exploraremos melhor estes debates quando realizarmos a análise das fontes, pois nelas sempre aparecem críticas aos que possuíam uma doutrina diferente.

Por outro lado, crenças que estavam fora da religião oficial eram relegadas ao demoníaco. Esta conexão foi feita independente da vertente de cristianismo adotada. Católicos e protestantes escreviam sobre os perigos da heresia. Tudo o que era demoníaco era herético, logo, o herético era também, demoníaco.¹³⁹ Neste caso, católicos e protestantes, enquanto um grupo cristão majoritário, poderiam atacar outras práticas religiosas – sobretudo as populares no meio rural – denominando-as feitiçaria e heresia. Além disso, transformaram-nas em grandes inimigas do poder religioso, criando uma atmosfera de medo, não apenas do julgamento divino, mas também do perigo representado pelo Demônio. Neste último caso, o que estava em questão era um grande medo de si, que levou a um policiamento de si. Segundo Delumeau, o perigo que Satã representava adequava-se muito bem ao medo que o indivíduo possuía de si mesmo. Medo de

¹³⁶ *Ibidem*, p. 42.

¹³⁷ CERTEAU, Michel de. *A Fábula Mística – séculos XVI e XVII*. Volume I. Trad. Abner Chiquieri. 1ªed. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 28 – 30.

¹³⁸ DELUMEAU, Jean. *História do Medo... Op. Cit.*, p. 586.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 592.

cair em tentação ou de ser ludibriado pelos estratagemas demoníacos. Medo este que era combatido através do controle da imaginação, que buscava torná-la invulnerável aos ataques de Satã.

Após a ruptura de Lutero, a Igreja Católica e seus teóricos passaram a tratar com aversão ainda maior a heresia, voltando-se para a procura e identificação de inimigos internos, reforçando o controle. Estas delimitações morais e doutrinárias proporcionaram, na opinião de Delumeau, um sentimento de segurança nos fiéis.¹⁴⁰ Um escopo mais definido sobre os preceitos da religião que seguiam, relacionava-se diretamente com a necessidade de autopreservação. Dessa forma foram diminuídas as inseguranças referentes ao medo cair em erro dogmático por conta da falta de conhecimento dos limites doutrinários. Se por um lado ser cristão tornou-se algo mais seguro com a maior exposição das regras teológicas, por outro ocorreu um aumento da visibilidade de distinções teóricas acerca dos escritos sagrados. Cada vez mais, aumentava o número de trabalhos sobre a interpretação da Bíblia ou querelas teológicas, o que nos permite enquanto historiadores avaliar a pluralidade presente no “ser cristão” na Idade Moderna.

Delumeau classificou o momento histórico pós-reformas como uma “civilização da blasfêmia”, na qual as autoridades civis e religiosas utilizavam seus poderes para disciplinar uma sociedade que vivia às margens da religião oficial.¹⁴¹ Observa-se, portanto, um recrudescimento das práticas cristãs no período pós-reformas – Delumeau utiliza o termo “polícia cristã”¹⁴² – ou seja, a vigilância religiosa tornou-se mais rígida. O controle tornou-se mais presente.

Podemos nos questionar se o mesmo não ocorreu no meio filosófico. A maior exposição dos métodos e o maior controle das temáticas e do direcionamento dos esforços imaginativos pode ter criado um sentimento de segurança em relação às publicações. Segurança que percebemos no prefácio do tratado de Calmet, que considerou que sua obra seria aprovada pela República das Letras devido ao seu rigor metodológico. Suas esperanças, contudo, não foram concretizadas. Apesar de seguro, não pode controlar a recepção de sua obra.

Ao longo do século XVII Delumeau observa um enfraquecimento da influência das reformas religiosas sobre a população.¹⁴³ Neste século, os conhecimentos acerca da Natureza – e o próprio conceito de Natureza – sofreram intensas modificações. Após Galileu, Descartes e

¹⁴⁰ Mais uma vez aparecem consequências da “necessidade de segurança” inerente à humanidade que foi teorizada por Febvre.

¹⁴¹ DELUMEAU, *História do Medo... Op. Cit.*, p. 602.

¹⁴² *Ibidem*, p. 610.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 624.

Newton, houve diversas alterações no estudo sobre as leis naturais fundamentadas na observação e no racionalismo. Delumeau relaciona tais mudanças ao declínio da caça às bruxas. De acordo com ele, os pensadores da época fatigaram-se de procurar os inimigos de Deus, opinião similar à de Gábor Klaniczay (1987).¹⁴⁴ “Satã”, contudo, “não era negado, mas era progressivamente dominado”,¹⁴⁵ assim como a imaginação.

Em *Une Histoire de la Peur* (1991) Delumeau comentou sobre o envolvimento da Literatura, da Psicologia e da Psiquiatria com o medo. Os dois primeiros passaram a se preocupar mais com ele e a Literatura, de acordo com o autor, “progressivamente devolveu ao medo seu verdadeiro lugar [a progressivement redonné a la peur sa vraie place]”.¹⁴⁶ Lugar construído, defendemos, pelo processo de *controle da imaginação investigativa*, que relegou temas sobrenaturais suscitadores de medo à literatura ficcional.

É da opinião do autor que a maior parte das sedições entre os séculos XIV e XVII foi motivada pelo medo, uma verdadeira reação de autodefesa a um medo real, parcialmente imaginário, ou até mesmo, completamente ilusório.¹⁴⁷ Os dois medos que possuíam, nesses séculos, a capacidade de causar sedições espontâneas eram o de ficar sem pão em períodos de fome e escassez e o de impostos excessivos imputados à população, despertando o sentimento de que vidas correriam perigo em um futuro próximo.¹⁴⁸ Estes, entretanto, são medos, sobretudo, de caráter econômico. Explicamos anteriormente que a maioria dos medos que já foram contemplados com análises históricas eram medos políticos. Mas, há igualmente outro domínio com grande potencial de despertar medos e que também já recebeu a atenção de pesquisadores. A economia continua sendo uma grande fonte de medos. As vidas nas cidades sempre foram definidas pelas posses. Uma sobrecarga de impostos poderia – e pode – interferir fortemente nos meios de subsistência. Ainda hoje – embora não possamos pensar nas suas origens em termos de exclusividade do medo – temos grandes manifestações que se iniciam por uma crise econômica, por aumento em cargas de imposto ou do valor da passagem do transporte público.¹⁴⁹

¹⁴⁴ No artigo *Decline of Witches and Rise of Vampires in Eighteenth-Century Hapsburg Monarchy* (1987).

¹⁴⁵ DELUMEAU, Jean. *História do Medo... Op. Cit.*, p. 624.

¹⁴⁶ *Idem*. *Une histoire de la peur. Anales de la Fundación Joaquín Costa*, p. 35 – 42, 1991. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/105076.pdf>> acesso em: 20/05/2017, p. 37. [Tradução nossa].

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 38 – 39.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 39.

¹⁴⁹ Sobre isso tivemos um grande exemplo no Brasil em junho de 2013. As manifestações iniciaram-se devido ao aumento da passagem de ônibus em algumas capitais.

No decorrer de seu percurso de pesquisa acerca do medo, Delumeau conseguiu extrair três importantes conclusões. A primeira diz respeito aos medos coletivos que surgiram e proliferaram em sequência, como o medo de bruxas, de hereges, de blasfemos, de Satã e do fim do mundo.¹⁵⁰ O autor observou uma progressão destes medos a partir do século XIV, culminando no início do seiscentos. Notou igualmente, o acompanhar de guerras, pestes, revoltas e, sobretudo, da violência. Houve vários períodos de sobreposição e enfraquecimento de diferentes medos, dependendo da conjuntura. O que importa nesta dinâmica é a constatação de que “um medo é raramente isolado [une peur est rarement isolée]”.¹⁵¹ Geralmente eles vêm em conjunto, o que levou o historiador ao conceito de *train de peurs*, em tradução, um trem de medos, que levou em diversas ocasiões a um clima de desconforto social. Delumeau afirma que foi justamente esta sua visão que o levou a considerar uma curva ascendente e posteriormente descendente de medos em um período cronológico tão longo.

A segunda conclusão destacada foi, nos próprios termos do autor, uma releitura da Renascença. Delumeau constatou um choque profundo no corpo social europeu devido às agressões acumuladas ao longo do período que abrange os séculos XIV a meados do XVII. Este choque criou um *pays de la peur* [país do medo] que foi fundamental para o desenvolvimento do clima de desconforto, referenciado anteriormente, povoando toda uma civilização com fantasias mórbidas. Assim sendo, o termo Renascença, na opinião de Delumeau, foi apenas uma tentativa de esconder, e de fato nos levou a esquecer os sentimentos que estiveram presentes no *Apocalypse* de Albrecht Dürer, por exemplo, e nos julgamentos de bruxas, cujo ápice não ocorreu na Idade Média, mas sim no início da época moderna.¹⁵²

A terceira e última conclusão é de que na Europa Moderna os medos da elite foram maiores que os medos das massas, o que foi, em sua própria opinião, a parte mais surpreendente de seus estudos.¹⁵³ Com o intuito de comprovar seu posicionamento, Delumeau dá três exemplos. Primeiramente, a figura do Demônio. Em uma análise sobre a cultura popular, o Demônio mostra-se menos inquietante – e em certos casos ele é até mesmo gentil – do que aquele

¹⁵⁰ Houve um verdadeiro surto escatológico no século XVII. Não foram poucos os autores que dataram o fim do mundo para o ano de 1666, com a ascensão do Anticristo. O tema foi muito bem trabalhado por Stuart Clark (2006), em especial na terceira parte de sua obra, em que trata da relação entre demonologia e história.

¹⁵¹ DELUMEAU, Jean. Une histoire de la peur... *Op. Cit.*, p. 40.

¹⁵² *Ibidem*, p. 41.

¹⁵³ *Ibidem*.

propagado oficialmente pela Igreja.¹⁵⁴ No que diz respeito ao catolicismo, esta constatação serve pelo menos até o século XVIII. A Igreja Católica, principalmente com Bento XIV (1740 – 1758), procurou desmistificar a ideia de Demônio da demonologia medieval, subordinando-o a Deus, deixando de vê-lo, portanto, como seu oposto e similar em termos de poder.¹⁵⁵ Em segundo lugar, Delumeau declarou que o mundo rural não via a bruxa com os mesmos olhos que os juízes – tanto os civis quanto os eclesiásticos.¹⁵⁶ Enquanto que para os camponeses a maior temeridade eram os possíveis malefícios – lembremos do medo da agulheta¹⁵⁷ –, para os magistrados era importante descobrir se houvera firmação de pacto demoníaco e participação no sabá, ou seja, se a acusada era ou não agente constituída de Satã. O terceiro e último ponto é a de que apesar de terem existido diversas explosões de ódio contra os judeus na Idade Média, o antisemitismo tomou outra dimensão quando teólogos e pregadores passaram a contribuir fortemente para a sua elaboração, em especial após a segunda cruzada (1147 – 1149).¹⁵⁸

Estas três conclusões revelam, na visão de Delumeau, uma cultura letrada¹⁵⁹ mais atenta às forças demoníacas do que a população em geral. Esta constatação é de grande importância para a análise das fontes de nossa pesquisa. Todas elas foram escritas por homens pertencentes a essa cultura letrada que buscavam esclarecer o que havia de desconhecido em certos assuntos misteriosos que se relacionavam – se não no discurso deles, no discurso que consideravam popular – com o sobrenatural.

1.3.4. HISTORIOGRAFIA DO SÉCULO XXI

Embora os trabalhos sobre o medo na Idade Moderna não sejam muito numerosos, estudos sobre este sentimento na contemporaneidade podem ser úteis na elaboração de conceitos e teorias. Diversos trabalhos tratam de ações governamentais e do papel da mídia no que diz respeito à propagação e à manutenção de medos. Delumeau (1991) mostrou que desde o final da

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ BRAGA, G. *Considerações Sobre a Figura do Vampiro e o Sobrenatural no Século XVIII a Partir da Obra de Dom Calmet (1672 – 1757)*. 104f. Monografia (Graduação em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015, p. 63 – 64, 73 – 74; CEGLIA, F. P. de. The Archbishop's Vampires: Giuseppe Davanzati's *Dissertation* and the Reaction of "Scientific" Italian Catholicism to the "Moravian Events". *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*. v.61, n. 166-167, pp. 487 – 510, jun./dez., 2011, p. 493 – 494.

¹⁵⁶ DELUMEAU, Jean. Une histoire de la peur... *Op. Cit.*, p. 41.

¹⁵⁷ Prática mágica que impedia a consumação do casamento por causar impotência masculina. O medo dessa prática foi trabalhado por Thomas (1991) e Clark (2006).

¹⁵⁸ DELUMEAU, Jean. Une histoire de la peur... *Op. Cit.*, p. 41.

¹⁵⁹ No original, *culture savante*.

Idade Média, com a invenção das armas de fogo, até mais ou menos 1945, com o fim da Segunda Guerra Mundial, o medo preponderante foi o medo de guerras, sucessor do medo da Peste. Com a explosão da bomba atômica em 1945 houve uma mudança na dinâmica mundial do medo. O perigo atômico era sim latente, porém, com o passar das décadas, as guerras tornaram-se cada vez mais distantes geograficamente indo para Coreia, Vietnã, Oriente Médio e o continente africano, afastando-as do imaginário popular no Ocidente. Assim, as atenções se voltaram para questões ambientais, as quais começaram a ser levantadas mais enfaticamente a partir dos anos 1970. Um novo medo, então, desenvolveu-se: a ameaça ao nosso planeta.¹⁶⁰

Considerações importantes sobre como a mídia propaga e inventa medos foram feitas pelo sociólogo norte-americano Brian Glassner em seu livro *The Culture of Fear – Why Americans are Afraid of the Wrong Things?* (publicado originalmente em 1999). O autor analisou o papel da mídia na propagação da *road rage* [fúria de estrada] nos anos 1990.¹⁶¹ Seu principal argumento é o de que a população norte-americana, através da manipulação e “sensacionalização” de dados estatísticos, foi enganada por governos, políticos e meios de comunicação, que levaram as pessoas a rirem de medos reais e a temer perigos frívolos.¹⁶²

Este cenário criou um clima de desconforto social – nos utilizando da expressão de Delumeau (1991) – cujo ponto principal era a antecipação.¹⁶³ A *road rage* foi tratada como um surto, uma praga. O sociólogo, contudo, questiona se é possível denominar como praga algo que possuía, nas estatísticas oficiais, taxa de uma morte ao ano.¹⁶⁴ Isso nos remete à *vampire craze* – termo cunhado por Barber (2010). Eram os casos de vampirismo tão numerosos a ponto de justificarem a denominação de surto? Qual o papel dos periódicos na propagação e no combate aos medos? Esperamos responder melhor a estas e outras questões nos capítulos desta dissertação.

Para completar este cenário de desconforto social em relação ao trânsito, ocorreu o que Glassner chama de *Pygmalion Effect* [Efeito Pigmalião].¹⁶⁵ O termo baseia-se na peça teatral do

¹⁶⁰ Finitude esta ligada à ação do homem no planeta e não mais o fim no sentido apocalíptico.

¹⁶¹ Casos de agressões físicas graves ou mesmo homicídios decorrentes de violência no trânsito.

¹⁶² GLASSNER, B. *The Culture of Fear – Why Americans are Afraid of the Wrong Things?*. New York: Basic Books, 1999.

¹⁶³ O autor aqui se refere à antecipação de assistir ao telejornal já sabendo que será noticiado um novo caso de *road rage*.

¹⁶⁴ “Uma taxa de uma morte ao ano constitui uma praga? [An average of one death a year constitutes a plague?]”. Cf. GLASSNER, B. *The Culture of Fear... Op. Cit.*, p. 4. [Tradução nossa].

¹⁶⁵ Na realidade, o termo foi cunhado pelo psicólogo alemão Robert Rosenthal em seu livro *Pygmalion in the Classroom* (1968). Rosenthal realizou em experimento em uma escola. Selecionou aleatoriamente nomes de alguns

escritor inglês George Bernard Shaw, *Pigmalião* (1913) e faz referência ao fenômeno de que um grande sentimento – neste caso, o medo – pode influenciar a visão acerca de certos fatos, engrandecendo o poder e reforçando a permanência desse medo na sociedade. No caso da *road rage*, vários casos de acidentes e crimes de trânsito que, anteriormente ao “surto” não eram relacionadas à fúria humana, como a direção sob efeito de álcool.

Glassner considera a *road rage* um pseudoperigo. No início de suas investigações, sua hipótese era a de que a grande atenção recebida por esses pseudoperigos provinha do fato de que “dão oportunidades para falar sobre, e talvez retificar, problemas muito sérios para serem enfrentados em sua totalidade [provide opportunities to talk about, and perhaps rectify, problems too big to face in their totality]”.¹⁶⁶ Esta suposição inicial, entretanto, mostrou-se equivocada:

Pseudoperigos representam mais oportunidades de evitar problemas que não queremos confrontar, tais como estradas superlotadas e a superabundância de armas, assim como aqueles que cansamos de enfrentar.

[Pseudodangers represent further opportunities to avoid problems we do not want to confront, such as overcrowded roads and the superabundance of guns, as well as those we have grown tired of confronting].¹⁶⁷

Um grande crítico da culpabilização exclusiva da mídia no que concerne à difusão de medos é o professor da Universidade de Bolonha, Alberto Natale. Em um de seus livros, *Gli Specchi della Paura: il sensazionale e il prodigioso nella letteratura di consumo (secoli XVII-XVIII)* (2008), sugere que a atenção dos pesquisadores se dê também aos consumidores – os quais, em sua visão, não são passivos – e nas leis de oferta e demanda que regem o mercado da informação.¹⁶⁸ Seu objeto de estudo foram produções literárias, livretos com poucas páginas que constituíram boa parte da produção literária entre os séculos XVI e XVIII.

se tratava de notícias sobre atos criminosos, execuções capitais, aparições de monstros, acontecimentos prodigiosos, terremotos devastadores, inundações desoladoras e outras calamidades naturais expostas em formato de crônicas, com uma forte coloração literária (não raro, bem como em prosa, eram compostas em versos)

[Si trattava di notizie riguardanti gesta criminali, esecuzioni capitali, apparizioni di mostri, avvenimenti prodigiosi, devastanti terremoti, desolanti inondazioni e altre

alunos e os entregou aos professores como os que possuíam o melhor desenvolvimento no aprendizado. No final do ano letivo, estes alunos realmente apresentaram os melhores resultados nas provas. Assim, o psicólogo cunhou o termo efeito Pigmalião referindo-se ao quanto as expectativas de terceiros podem moldar condutas.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 8. [Tradução nossa].

¹⁶⁷ *Ibidem*. [Tradução nossa].

¹⁶⁸ NATALE, Alberto. *Gli specchi della paura: il sensazionale e il prodigioso nella letteratura di consumo (secoli XVII-XVIII)*. Roma: Carocci, 2008, p. 7 – 8.

calamità naturali esposte in forma di cronache, con una forte coloritura letteraria (non di rado, oltre che in prosa, erano composte in versi)].¹⁶⁹

Natale apresentou os *specchi della paura* como instrumentos morais. Seguindo o princípio do *exemplum* medieval, eles seriam concebidos como uma forma de demonstração de uma vida pecaminosa.¹⁷⁰ O autor considera o medo

um sentimento que redefine os ambientes do bem e do mal no interior da geografia antropológica e de modo paralelo se configura como um instrumento retorico, útil para organizar o consenso.

[è un sentimento che ridefinisce gli ambienti del bene e del male all'interno della geografia antropologica e in modo parallelo si configura come uno strumento retorico, utile per organizzare il consenso].¹⁷¹

Suas considerações nos fazem pensar no uso moral da figura dos vampiros. Questionamos se há alguma tentativa de fazê-los parecerem um exemplo ou uma punição divina. Além disso, não o medo de vampiros, mas o combate ao medo de vampiros, redefiniu os ambientes de bem e mal, deixando de lado Satã e colocando a imaginação humana descontrolada como o grande mal.

É interessante notarmos como a análise do medo foi se modificando ao longo do tempo, juntamente com o contexto de escrita de cada autor. Febvre escreveu em meio à Segunda Guerra Mundial com um entusiasmo próprio dos *Annales*. Desejava apresentar uma nova forma de produzir o conhecimento histórico que concedesse relevância à sensibilidade e aos sentimentos despertados em diferentes contextos. Indicou uma direção de pesquisa que foi seguida por seu pupilo Robert Mandrou e, mais indiretamente, por Jean Palou. O primeiro promovia os sentimentos com parte da história das mentalidades. O segundo desenvolveu uma obra sobre o medo e as inquietações do período da corrida armamentista. Palou deixa destacar em seus escritos o clima de medo atômico que atingiu grande parte do mundo no período pós-Segunda Guerra. Delumeau apontou os novos caminhos do medo no século XXI e Glassner atentou para o papel dos governos e das mídias nas mais recentes criações e difusões do medo.

Se Febvre e Mandrou abriram o caminho para que pesquisadores se debruçassem sobre a temática dos sentimentos, Palou e Delumeau concederam um importante escopo conceitual para

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 10.

as pesquisas sobre o medo. Palou aponta para a importância e a relevância de medos imaginados e como eles poderiam afetar o mundo material. Daí a importância ao conhecimento demonológico e sobrenatural na Idade Moderna que demos no segundo capítulo desta dissertação. Se a mente humana preenche com fantasmas as lacunas vazias do conhecimento,¹⁷² é necessário conhecer estes fantasmas e que “espaços em branco” vieram a preencher. Assim, poderemos entender os relatos de vampiros. Devemos atentar, também, para quais eram os medos mais comuns ao ocidente moderno, em especial ao que se refere ao cristianismo, sobretudo o catolicismo. Seriam os vampiros um *pseudoperigo* que chegou num *trem de medos* e serviu como um modo de falar de um problema maior de forma indireta? Estariam as análises comprometidas pelo *efeito Pigmalião*?

Os estudos de Natale (2008), Delumeau (1991; 2009) e, podemos acrescentar, Chartier (1976) nos levam a perceber certa morbidade no imaginário social. Seja nos tratados religiosos, nos contos e poemas literários, nos manuais de boa morte ou nos *specchi della paura*, a morte era um tema constantemente exposto e debatido. Pensando em conceitos modernos que se relacionam com a morte e o sobrenatural poderíamos citar o aperfeiçoamento da ideia de Purgatório, que ocorreu apenas no século XVI,¹⁷³ ou os surtos de possessão e a “febre escatológica” do século XVII. Havia então, consumidores suficientes – nos termos de Natale (2008) – para que os relatos mórbidos e sanguinolentos de mortos-vivos violentos dos Bálcãs se propagassem pela sociedade, gerando um clima de incertezas sobre certos conceitos já estabelecidos.

Essa mesma morbidade, apesar de ter enfraquecido no que se refere às investigações científicas, ganhou terreno na literatura. Com o *redirecionamento de esforços investigativos* para a Natureza, criaturas como os vampiros perderam espaço nas publicações ilustradas. Questionamos se sua absorção pela literatura não foi uma forma encontrada pelos Modernos de dominar o medo.

1.4. O VAMPIRO NA FICÇÃO

O vampiro, de maneira mais específica, e o morto-vivo, de maneira mais abrangente, nunca abandonaram a ficção literária e cinematográfica desde que fizeram nelas suas inserções em meados do século XVIII e no início do século XX, respectivamente. Embora o vampiro

¹⁷² PALOU, J. *La Peur et l'Histoire...* Op. Cit., p. 55.

¹⁷³ LE GOFF, J. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995, p. 60.

sempre tenha estado presente no cinema, em especial sob a figura de *Drácula*, recentemente, mais precisamente desde o sucesso obtido pela série de livros e filmes *Crepúsculo*,¹⁷⁴ a temática dos mortos-vivos ganhou nova vitalidade. O retorno dos zumbis, em especial na série *The Walking Dead* (2010 -) é um sintoma desse novo fascínio com os mortos-vivos.

Um dos primeiros textos literários, senão o primeiro, sobre vampiros é o poema *Der Vampir* (1748) do alemão Heinrich August Ossenfelder. A história, narrada pelo vampiro, conta sobre as tentativas do morto-vivo de seduzir uma jovem cristã.¹⁷⁵ É interessante que apenas dois anos depois da publicação da dissertação de Calmet¹⁷⁶ tenha aparecido um poema que coloque em lados opostos vampiro e catolicismo, sendo que o primeiro buscava seduzir uma jovem praticante do segundo. Tal idealização literária nos mostra que o vampiro era considerado uma criatura perigosa para a estabilidade da religião.

O período entre 1797 e 1819 merece atenção de nossa parte. O poema *A Noiva de Corinto* de Goethe foi publicado em 1797. A história se refere a um jovem noivo que viaja para conhecer sua futura esposa. Durante a noite, porém, “ele recebe visitas de uma jovem que o seduz. O noivo descobre que sua visitante noturna é uma alma condenada a sobreviver sugando sangue de homens jovens”.¹⁷⁷ Interessante notarmos que tanto o vampiro de Ossenfelder quanto a vampira de Goethe possuem um forte traço sedutor. Tal traço não se fazia presente nos relatos oficiais. O único fenômeno cadavérico que também foi interpretado como sinal de vampirismo e que pode ter relação com a sensualidade do morto-vivo sugador de sangue é a ereção peniana. Além da observação, contudo, não há casos, pelo menos dentro do repertório ao qual Noyers, Marigner, Ranft e Calmet tinham acesso, de ataques sexuais ou tentativas de sedução por parte dos vampiros.

Entre 1797 e 1801 foi publicado *Christabel*, poema de Samuel Taylor Coleridge que introduziu a figura do vampiro na literatura inglesa. O poema apresenta a vampira Lady Geraldine, que, ao se deparar com a jovem donzela Christabel andando pelo bosque, fingiu ter sido sequestrada por malfeitores. A jovem, então, a convida e oferece abrigo no castelo de seu pai e as duas dividem a mesma cama. Neste momento, a vampira se utiliza de seu poder de

¹⁷⁴ O livro data de 2007 e o filme de 2008.

¹⁷⁵ ARGEL, M. & MOURA NETO, H. *O vampiro... Op. Cit.*, p. 21 – 22.

¹⁷⁶ Lembremos que a primeira edição de sua obra sobre os vampiros possuía a alcunha de dissertação.

¹⁷⁷ BRAGA, Gabriel. De Mastigadores a Drácula – a figura do vampiro nos relatos oficiais e na literatura. *Anais da XII Semana Acadêmica de História – História e Arte: Literatura, Música e Cinema*. Marechal Cândido Rondon: Unioeste, 2015, p. 84.

hipnose para seduzir a jovem. Embora nunca tenha sido concluído, este poema foi a maior influência para a escrita *Carmilla* (1872) de Sheridan LeFanu.

Um fato interessante é que o primeiro romance vampiresco, *O Vampiro* (1819) de John Polidori, foi concebido na mesma noite que o clássico *Frankenstein* de Mary Shelley. O livro foi desenvolvido por Polidori a partir de um conto escrito pelo poeta Lord Byron. Foi o médico inglês que deu ao vampiro sua característica aristocrata. Argel e Moura Neto (2008) mostraram que Lord Ruthven, o vampiro referido pelo título, virou uma verdadeira febre, gerando um grande número do que hoje chamamos de *fan fics*, ou seja, histórias criadas por fãs.

O maior romance sobre vampiros, sem dúvidas, é *Drácula* (1897) de Bram Stoker. O romance serviu como um manual à literatura de vampiros. Stoker retratou diversos aspectos e características do vampiro, como a aversão a objetos religiosos, a necessidade de terra do país natal no caixão e a habilidade de se transformar em um morcego. O livro também estabeleceu na mitologia vampírica o modo como alguém se torna um vampiro. O conde Drácula, contudo, apesar de ser um compêndio de lendas, já possuía um grande distanciamento do vampiro que se apresenta nos relatos modernos.

Após termos tratado do controle *da imaginação investigativa* e do modo como esse processo auxiliou no deslocamento dos vampiros da ciência para a literatura, vamos tratar das mudanças ocorridas no saber demonológico nos séculos XVII e XVIII. Entre os acontecimentos motivadores destas mudanças podemos citar as reformas religiosas, importantes para a análise de nossas fontes; os tratados que mudaram a dinâmica geopolítica dos Bálcãs; e a chegada dos relatos de mortos-vivos – sugadores ou não de sangue – na corte da Imperatriz Maria Teresa da Áustria. O objetivo deste caminho analítico é mapear o pensável e o impensável no que diz respeito ao medo do sobrenatural no período que abrange meados do século XVII a meados do século XVIII.

2. O PROBLEMA DOS MORTOS-VIVOS NA MODERNIDADE: MUDANÇAS NO CONHECIMENTO DEMONOLÓGICO E A OBSESSÃO PELA MORTE

Após estabelecermos nossa abordagem a partir do *controle da imaginação investigativa*, pretendemos destacar algumas mudanças no saber demonológico que se relacionam com esse processo. Analisamos neste capítulo alguns conceitos formulados entre os séculos XVII e XVIII, a fim de melhor compreendermos o repertório dos autores que estudamos, em especial o conjunto de saberes relacionados à figura do morto-vivo. São eles o saber demonológico, com enfoque nas mudanças ocorridas no decorrer do século XVII, em especial no que concerne à questão do retorno dos mortos ao mundo dos vivos e o poder – sobretudo a influência – do Diabo; os casos de mortos-vivos dos Bálcãs, relatados por oficiais austríacos; e a obsessão pela morte.

É importante entendermos as crenças e as formas que foram utilizadas na época para analisá-las para que, assim, possamos atingir uma maior compreensão das obras de Marigner, Ranft e Calmet. Não podemos ignorar que “por trás dessas crenças lendárias ou desses exageros assustadores, advinha-se o medo do outro, isto é, de tudo que pertence a um universo diferente”,¹⁷⁸ portanto, neste capítulo também discorreremos sobre os estereótipos imputados a bruxas, ao Demônio e aos povos dos Bálcãs. Esse mapa conceitual serviu para melhor compreendermos as intenções e os objetivos dos autores selecionados que serão analisados nos capítulos seguintes. Consideramos essencial definir alguns conceitos conhecidos e utilizados pelos próprios autores, levando em conta suas posições na sociedade e as instituições as quais pertenciam. Também é importante destacarmos as mudanças no pensamento demonológico e nos paradigmas de investigação de modo mais geral.

No *Dictionnaire Infernal* (publicado originalmente em 1818) de Collin de Plancy (1794 – 1881), escritor e ocultista francês, é possível encontrarmos uma grande variedade de termos derivados do radical de origem grega, *daemon*:

Demonocracia, governo dos demônios, influência imediata dos espíritos malfeitores, religião de alguns povos americanos, africanos, asiáticos, siberianos, ‘kamtschadales’, etc. que reverenciam o diabo antes de tudo, como por exemplo os Curdos.

Demonografia, história e descrição do que se refere aos demônios. Chama-se de demógrafos os autores que escrevem sobre o assunto, como Bogue, Delancre, Leloyer, Wierus, etc.

¹⁷⁸ DELUMEAU, *História do Medo... Op. Cit.*, p. 73.

Demonolatria, culto dos demônios. Publicou-se em Lyon em torno de 1819 um volume em 12 intitulado *Superstições e Demonolatrias dos Filósofos*. Esse livro foi um pouco ridicularizado, apesar de conter coisas muito boas e verdades sérias. É certo que entre nós, que somos tão orgulhosos de nossas luzes e de nosso progresso, o demônio ainda conta com inúmeros servos. Ao ler-se as sábias páginas de *a Mística divina, natural e diabólica* de Görres, ver-se-á que hoje, no momento em que essas linhas são lidas, há sobre nosso solo, no antro da sociedade, uma turba de demonóltras ou adoradores de demônios, que os rendem um culto tenebroso, que se dão e se engajam a ele e que agem em consequência. É de resto, o resultado lógico e constante de todas as eras filosóficas.

Demonologia, discursos e tratados sobre os demônios.

Demonomancia, divinação por meio dos demônios. Essa divinação é mantida pelos oráculos que a fazem e pelas respostas que dão àqueles que os evocam.

Demonomania, mania daqueles que acreditam sem reservas em tudo o que se conta sobre os demônios e os feiticeiros, como Boguet, Leloyer Delancre, Wierus, etc. um trabalho de Bodin porta o título *Demonomania dos feiticeiros*. Mas ali, essa palavra significa diabrura

[**Démonocratie**, gouvernement des démons, influence immédiate des esprits malfaisants, religion de quelques peuplades américaines, africaines, asiatiques, sibériennes, kamschadales,¹⁷⁹ etc., qui révèrent le diable avant tout, comme par exemple les Kurdes.

Démonographie, histoire et description de ce qui regarde les démons. On appelle démonographes les auteurs qui écrivent sur ce sujet, comme Boguet, Delancre, Leloyer, Wierus, etc.

Démonolâtrie, culte des démons. On a publié à Lyon vers 1819 un volume in-12 intitulé *Superstitions et démonolâtrie des philosophes*. Ce livre a été un peu bafoué, quoiqu'il contienne de très-bonnes choses et de sérieuses vérités. Il est certain que chez nous-mêmes, qui sommes si fiers de nos lumières et de nos progrès, le démon compte encore d'innombrables serviteurs. Qu'on lise les savantes pages de *la Mystique divine, naturelle et diabolique* de Görres, on y verra qu'aujourd'hui, au moment où ces lignes se lisent, il y a sur notre sol, dans les bas-fonds de la société, une foule de démonolâtres ou adorateurs de démons, qui lui rendent un culte ténébreux, qui se donnent et se livrent à lui et qui agissent en conséquence. C'est du reste la suite logique et constante de toutes les ères philosophiques.

Démonologie, discours et traités sur les démons. [...]

Démonomancie, divination par le moyen des démons. Cette divination a lieu par les oracles qu'ils rendent ou par les réponses qu'ils font à ceux qui les évoquent.

Démonomanie, manie de ceux qui croient sans réserve à tout ce qu'on raconte sur les démons et les sorciers, comme Boguet, Leloyer, Delancre, Wierus, etc. un ouvrage de Bodin porte le titre *Démonomanie des sorciers*. Mais là ce mot signifie diablerie].¹⁸⁰

O dicionário de Collin de Plancy se propôs a compilar uma série de – em seus próprios termos – aberrações e causas de erros a fim de reforçar a veracidade da Igreja e apontar as origens de opiniões equivocadas a respeito do sobrenatural. Utilizamos a terceira edição da obra, que data de 1853. O ocultista afirmou que nas duas primeiras edições – 1818 e 1825 – havia centrado seus esforços no combate às superstições, contudo, em sua opinião, no movimento de buscar a verdade teria acabado por se envolver muito com os temas de sua pesquisa e teria se afastado da Igreja. Nesta terceira edição, portanto, buscou resolver este erro e demonstrar que “as

¹⁷⁹ Habitantes da península de Kamchatka, no extremo oriente russo.

¹⁸⁰ COLLIN DE PLANCY, J. *Dictionnaire Infernal... Op. Cit.*, p. 202. [Tradução nossa].

superstições (...) não vêm senão dos desertores da fé (...) [les superstitions (...) ne sont venues que des déserteurs de la foi (...)]”.¹⁸¹ O método desta demonstração de Collin de Plancy era o de encontrar a verdade obscura por trás das superstições destacadas pelos verbetes.¹⁸² Sendo assim, em meio a este processo de procurar o que supostamente estaria escondido ou o que teria sido desvirtuado pelas superstições, o ocultista explorou e descreveu diversas lendas e termos importantes para nossa pesquisa.

Há em toda obra uma constante reivindicação de verdade da fé católica e ataque aos cultos satânicos. Collin de Pancy não deixou de citar importantes teólogos e demonólogos como Boguet e de Lancre – grafado como *Delancre* –, por exemplo. Devido à proximidade temporal, o dicionário consiste em uma importante referência para mapearmos os termos e compreendermos seus significados para a época. A série de termos associados ao demoníaco serviu para melhor compreendermos as diferenças destacadas pelas fontes selecionadas e alguns conceitos que não foram explicitados pelos autores.

Buscamos referências em Robert Mandrou e Pierre Chaunu nos respectivos trabalhos, *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII* e *Sur la Fin des Sorciers*, ambos publicados em 1969. Estes autores descreveram o que denominaram de revolução mental. Esta teria modificado diversos conceitos formulados no Medievo, em especial o saber demonológico e teológico. Pretendemos demonstrar que o chamado declínio da magia e o concomitante desenvolvimento da ciência não consistiram em eventos lineares ou de ruptura com outras formas de saber. Não houve uma relação simples de sucessão. Havia, na realidade, vários pensadores que não levavam em consideração limites bem definidos entre Magia e Ciência, tal como compreendemos esses termos hoje, pelo menos até o século XVII. O que havia era diferentes níveis de crença e ceticismo que procuraremos explorar neste capítulo.

Para tanto procuramos nos aproximar mais da análise realizada por Stuart Clark, especialista em história intelectual e cultural. Em seu livro, *Pensando com Demônios: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna* (2006), Clark buscou compreender não apenas os termos utilizados pelos demonólogos, mas também “como a linguagem autoriza[va] qualquer tipo de crença”.¹⁸³ Propondo, portanto, um tipo diferente de análise sobre a demonologia. Podemos

¹⁸¹ *Ibidem*, p. VII. [Tradução Nossa].

¹⁸² *Ibidem*, p. VIII.

¹⁸³ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006, p. 27.

destacar duas visões tradicionais quando falamos em pesquisas sobre crenças mágicas e a bruxaria: a racionalista e a romântica. A primeira foi “apenas uma versão pura da rejeição, como irracional, de qualquer crença não garantida pela correspondência a um fato objetivo”.¹⁸⁴ Esta visão se assemelha muito ao que encontramos nos autores setecentistas, os quais buscaram estabelecer relações materiais com as crenças em criaturas ou efeitos sobrenaturais. A visão romântica não considera a crença como algo equivocado, esta seria apenas um exagero da realidade. Estas duas formas de análise, entretanto, possuem o mesmo ponto de partida: a referencialidade, ou seja, a correspondência ou não a algo objetivamente real.¹⁸⁵

Ao analisarmos o contexto mental da demonologia moderna, não tivemos a intenção de estabelecer conexões entre as ideias apresentadas pelos autores e o mundo extralinguístico, pois diversos conceitos apenas funcionam se tomados dentro do universo de crenças religiosas. Pretendemos analisar a Demonologia como um saber que se comunicava com a Medicina, a Filosofia, a Teologia e a História, sem necessariamente ser uma relação de concorrência. Neste cenário, as distinções entre realidade e não realidade não teriam grande relevância. Pretendemos destacar as circunstâncias que permitiram com que a magia fosse pensada como real, a fim de compreendermos em que condições os vampiros puderam ser considerados reais. Em que consiste o problema dos mortos-vivos na Idade Moderna e como o combate à crença na sua existência fazia sentido para a cultura letrada e, em particular, para os pensadores cristãos?

2.1. O SABER DEMONOLÓGICO

Duas coisas não poderiam estar mais afastadas, aparentemente, que demonologia e ciência. No entanto, entre os séculos XV e XVIII – deixando de lado algumas questões morais muito consideráveis – as perguntas que dominavam as discussões cultas sobre bruxaria consideraram sua possibilidade como uma ocorrência genuína no mundo físico.¹⁸⁶

A palavra demonologia remete a discursos e tratados acerca dos demônios, de acordo com o *Dictionnaire Infernal* de Collin de Plancy.¹⁸⁷ Contudo, ao se analisar algumas obras demonológicas, se nota que suas pretensões eram mais abrangentes do que as destacadas pelo dicionarista francês. É evidente que a ação, direta ou indireta, de Satã e seus asseclas – humanos

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 29.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 30.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 207.

¹⁸⁷ COLLIN DE PLANCY, J. *Dictionnaire Infernal... Op. Cit.*, p. 202.

ou não – eram o objeto principal das discussões, contudo, não podemos reduzi-las apenas a isto. Defendemos que o saber demonológico influenciou na formulação de outros saberes, como por exemplo, a definição de Natureza, a discussão em torno dos poderes do Diabo e sua extensão sobre a Natureza.¹⁸⁸ Além disso, havia uma variedade interpretativa demasiado extensa para que possamos definir tão brevemente o conceito de Demonologia.

De acordo com Stuart Clark (2006), os livros publicados por demonologistas foram, por muito tempo, negligenciados pelos historiadores. Entretanto, a partir principalmente dos anos 1980, o tema da bruxaria ganhou novos estudos.¹⁸⁹ Grande parte desse esforço se deve à renovação historiográfica gerada pelo feminismo,¹⁹⁰ que proporcionou uma nova fase nos estudos sobre bruxaria, principalmente no que diz respeito aos processos da Inquisição, assim como estudos sobre tratados demonológicos e manuais inquisitoriais, mesmo que em menor número. Esse tipo de fonte abre para uma visão diferente da que foi divulgada tradicionalmente sobre o chamado Século das Luzes. Em pleno século da denominada “Revolução Científica”, mesmo que a perseguição às bruxas tivesse diminuído de maneira significativa na Europa, foi também o auge da escatologia demonológica¹⁹¹ e o início dos relatos sobre ataques de mortos-vivos, por exemplo. O sobrenatural tinha muitos significados e um lugar próprio na cultura moderna. Procuramos entender a transição da Demonologia dos séculos XVI e XVII para os tratados filosóficos do século XVIII que tratavam basicamente do mesmo tema, contudo não mais sob esta rubrica do conhecimento demonológico.

O saber demonológico auxilia a compreensão da emergência dos estudos sobre os casos de mortos-vivos sugadores de sangue no século XVIII, daí retomarmos esta tradição. A demonologia pode fornecer uma chave interpretativa para entender os motivos que levaram homens eruditos à escrita daqueles trabalhos; sobre o que os vampiros representavam no imaginário europeu, em especial para a cultura letrada; e como o estudo sobre os vampiros se relacionava a outras áreas do conhecimento. Lançamos a hipótese de que essas produções tinham sentido para o léxico cultural da época. Foi justamente a procura por este sentido que motivou nosso trabalho anterior, *Considerações Sobre a Figura do Vampiro e o Sobrenatural no Século*

¹⁸⁸ O termo magia, nesse caso, não se refere às propriedades mágicas, mas sim ao conhecimento. Magia natural, portanto, estudaria os conhecimentos antigos sobre a natureza e os efeitos preternaturais.

¹⁸⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 13.

¹⁹⁰ GINZURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. Trad. Nilson M. Louzada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012, p. 11.

¹⁹¹ Trabalhos sobre a vinda do Anticristo e o fim do mundo como descrito no livro de Apocalipse.

XVIII a Partir da Obra de Dom Calmet (1672 – 1757) (2015). Pretendemos agora analisar melhor essas estruturas de sentido com base no saber demonológico e outros elementos próprios à cultura moderna.

Algo a que devemos atentar são as mudanças epistemológicas da demonologia. Buscamos destacar os elementos que caracterizam as produções demonológicas dos séculos XVI e XVII e as mudanças que ocorreram até a virada para o século XVIII. É importante dar desataque para o fato de que

no imaginário europeu, durante os séculos XVI e XVII, a crença em poderes sobrenaturais (transcendentes) se mantinha muito forte, apesar do humanismo renascentista ter iniciado o deslocamento do foco de interesse para aspectos naturais (imanes).¹⁹²

No entanto, o interesse pelos fenômenos naturais por parte dos humanistas, ao contrário do que possa parecer em um primeiro momento, não deslegitimou o estudo de assuntos considerados sobrenaturais, pelo contrário, estes permaneceram e foram renovados, pois se buscou uma melhor definição conceitual e o estabelecimento da diferença entre o Natural, o Sobrenatural e o Preternatural. Ao longo do século XVII, contudo, percebemos que o domínio do Natural foi gradativamente abarcando mais fenômenos, o que praticamente esgotou o conceito, mas também o domínio do Preternatural e, como discutimos no capítulo anterior, reduziu o Sobrenatural apenas às questões da esfera do poder divino.

Os embates entre diferentes vertentes demonológicas passaram a confrontar a extensão do poder do Diabo e a soberania da Natureza. Passou a ser o objetivo principal dos tratados a imputação de responsabilidade de um fenômeno ao Diabo ou então a negação deste poder, alegando, por consequência, que os eventos considerados fantásticos poderiam ser explicados pelo estudo da Natureza, suas potencialidades e regularidades.

No capítulo anterior comentamos sobre as ressalvas de Delumeau (2009) ao termo Renascimento. O historiador ressaltou que sua utilização pode levar a um entendimento equivocado acerca da superação do pensamento mágico. Concordamos que o termo Renascimento pode ocultar certos aspectos culturais da Europa Moderna, em especial o que diz respeito às práticas mágicas e aos estudos do Sobrenatural, pois mesmo com a crítica e as

¹⁹² PIMENTEL, H. U. Demonologia, Bruxas e Estereótipos. *Revista Trilhas da História*. Três Lagoas, v.1, nº2 jan-jun, p. 33 – 54, 2012, p. 34.

inovações do humanismo renascentista em relação às tradições escolásticas, não se pode ignorar que foi justamente neste período que a Inquisição atuou com mais força e que se deu o recrudescimento da caça às bruxas. Para os cristãos a Igreja Católica era um verdadeiro “repositório de poderes sobrenaturais”,¹⁹³ poderes invocados através de rituais e até mesmo das relíquias, da água benta e da hóstia consagrada. Evidentemente nem todas essas práticas eram reivindicadas pelos teólogos – que a partir do século XVI dividiram-se entre diferentes denominações religiosas. Algumas práticas faziam parte de um repositório pagão, resquícios de tempos anteriores que permaneceram, em especial, no meio rural, e que faziam parte da cultura popular, tendo sido agregadas às práticas religiosas oficiais, depois de atribuído um novo significado em conformidade com os preceitos da autoridade clerical.

A Igreja via o sincretismo como uma afronta aos seus princípios, uma verdadeira heresia. Sincrético, aliás, foi uma das categorias de bruxos apresentadas pelo teólogo e inquisidor catalão Nicolau Eymerich (1320 – 1399) em seu manual para inquisidores, *Directorium Inquisitorum* (1376), analisado pelo historiador e antropólogo espanhol Julio Caro Baroja no livro *As Bruxas e seu Mundo* (1971). As outras duas categorias comportavam “aqueles que presta[va]m ao demônio um culto idolátrico” com oferendas e sacrifícios e os que invocavam demônios com a “ajuda de figuras mágicas”.¹⁹⁴ Não foram poucos os teólogos que dedicaram seus estudos às descrições dessas práticas, ao motivo de serem contra a religião e a importância do combate a elas.

Optamos por organizar a exposição deste subcapítulo através de uma divisão entre temas para que possamos melhor compreender o contexto demonológico da Idade Moderna. Longe de aspirarmos a um esgotamento do assunto, apenas selecionamos os temas – dentro de uma grande variedade – que se relacionam ao nosso objeto de estudo, os vampiros da Europa Oriental. O critério para esta escolha são as fontes. Muitos dos recursos discursivos, temas e demonólogos aqui citados por meio das obras de Clark, Thomas e Baroja, estiveram presentes nas obras de Marigner, Ranft e Calmet com o objetivo de encontrar uma resposta para o problema dos vampiros na modernidade.

¹⁹³ THOMAS, K. *Religião e o Declínio da Magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. Trad. Denise Bottmann e Tomas Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 40.

¹⁹⁴ BAROJA, J. C. *As Bruxas e o Seu Mundo*. Lisboa: Vega, 1971, p. 130.

2.1.1. MAGIA E BRUXARIA – A INVERSÃO ENQUANTO RECURSO DISCURSIVO

Magia e Mágicos. A magia é a arte de produzir dentro da natureza coisas acima do poder dos homens, pelo auxílio dos demônios, ou empregando certas cerimônias que a religião proíbe. Distingue-se a magia negra, a magia natural, a *coelestialis*, que é a astrologia jurídica, e a *coeremonialis*. Essa última consiste na invocação de demônios, em consequência de um pacto formal ou implícito feito com os poderes infernais.

[**Magie et Magiciens.** La magie est l'art de produire dans la nature des choses au-dessus du pouvoir des hommes, par le secours des démons, ou en employant certaines cérémonies que la religion interdit. On distingue la magie noire, la magie naturelle, la *coelestialis*, qui est l'astrologie judiciaire, et la *coeremonialis*. Cette dernière consiste dans l'invocation des démons, en conséquence d'un pacte formel ou tacite fait avec les puissances infernales].¹⁹⁵

Sabá. É a assembleia dos demônios, dos feiticeiros e das bruxas em suas orgias noturnas. (...).

[**Sabbat.** C'est l'assemblée des démons, des sorciers et de sorcières dans leurs orgies nocturnes. (...)].¹⁹⁶

Feiticeiros, gente que, com o auxílio dos poderes infernais, pode operar coisas sobrenaturais, em consequência de um pacto feito com o diabo. Geralmente são impostores, charlatães, enganadores, maníacos, loucos, hipocondríacos ou patifes que, desesperados para se dar alguma importância por seu próprio mérito, se tornam notáveis pelo terror que inspiram (...).

[**Sorciers,** gens qui, avec le secours des puissances infernales, peuvent opérer des choses surnaturelles, en conséquence d'un pacte fait avec le diable. Ce n'étaient en général que des imposteurs, des charlatans, des fourbes, des maniaques, des fous, des hypocondres ou des vauriens qui, désespérant de se donner quelque importance par leur propre mérite, se rendaient remarquables par les terreurs qu'ils inspiraient. (...)].¹⁹⁷

Desde os primórdios do cristianismo a Igreja buscou estabelecer-se como a instituição que detinha o monopólio do Sobrenatural. Somente através dela era possível pedir, receber e agradecer as graças divinas. A Igreja se colocava na posição de mediadora das relações entre as pessoas e o Sobrenatural. Em decorrência disso, insistiu constantemente na ilegitimidade de quaisquer outras fontes de comunicação e relação com o Sobrenatural. Seus mistérios poderiam ser explorados apenas pelos clérigos e teólogos, assim, qualquer outro tipo de contato alegado com o Sobrenatural foi rapidamente rotulado como falso ou diabólico. O diabólico foi a explicação preponderante nos tempos da Inquisição, em especial no início da Era Moderna, quando “o diabo e seus sequazes povoaram como nunca o imaginário dos homens”.¹⁹⁸ Além da Igreja, as únicas pessoas que dentro do sistema de crenças que analisamos poderiam ter algum tipo de poder sobrenatural eram os bruxos e as bruxas. Como este poder não poderia provir de

¹⁹⁵ COLLIN DE PLANCY, J. *Dictionnaire Infernal... Op. Cit.*, p. 425. [Tradução nossa].

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 586. [Tradução nossa].

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 623. [Tradução nossa].

¹⁹⁸ RIBEIRO, Márcia M. A Força da Tradição: Demonologia no Século das Luzes. In: _____. *Exorcistas e Demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2003, p. 61.

Deus, pois Ele apenas os concedia à Igreja, o responsável só poderia ser sua contraparte, Satã. Essa visão, ao longo do século XVII, foi modificada e os feiticeiros, como no verbete de Collin de Plancy, passaram a ser tratados apenas como charlatães ou loucos. A própria Magia foi classificada pelo ocultista francês como sendo uma ação que ocorre dentro da Natureza, afastando-a do sobrenatural.

Uma das mais sólidas imagens sobre as bruxas é o Sabá, local onde, acreditava-se, as bruxas renunciavam à fé cristã e passavam a adorar Satanás.¹⁹⁹ Também foi considerado por demonólogos como palco de orgias e outras práticas condenadas pela moral sexual cristã. Muitos foram os autores que alertaram para os perigos sexuais da bruxaria, sendo que um dos principais pontos de perturbação à cultura cristã foi a inversão dos papéis entre os sexos. No Sabá, as mulheres tornavam-se dominantes. As bruxas, portanto, possuíam o poder de inverter a ordem.

Virar a situação social ou sexual de cabeça para baixo e o riso ou ansiedade que isto provocava, só começou a fazer sentido num mundo de hierarquias simplesmente polarizadas e, portanto, 'com papéis invertíveis' (...) (...) ela [a Inversão] perturba o próprio sistema de classificação que lhe dá significado e o faz no mesmo instante em que aquele significado é absorvido.²⁰⁰

A visão polarizada de mundo é importante para compreender não só os argumentos utilizados pelos demonólogos, como também a própria estrutura argumentativa. Havia uma divisão entre os milagres – manifestação divina – e os prodígios e/ou, dependendo do autor e da situação, os malefícios, manifestação demoníaca. Quaisquer fenômenos inexplicáveis eram categorizados numa dessas duas fontes, não havendo espaço para o desenvolvimento de explicações fora desta polarização divino/diabólico. O que se buscava comumente eram os motivos por trás dos fenômenos, os objetivos divinos ou demoníacos de cada evento sobrenatural.

Esta visão marca um modelo explicativo do qual Michaël Ranft²⁰¹ e Augustin Calmet buscaram se afastar em seus respectivos trabalhos. Um traço das investigações sobre o sobrenatural no século XVIII foi a tentativa de classificação dos eventos tidos como sobrenaturais dentro da Natureza e quando isso não era possível, o afastamento do binômio Deus/Diabo se deu pela medicalização do discurso demonológico. Problemas de imaginação, seguindo a

¹⁹⁹ GINZURG, Carlo. *História noturna... Op. Cit.*, p. 9.

²⁰⁰ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 56 – 58. [Grifo nosso].

²⁰¹ Ranft teceu críticas a esse tipo de investigação no início de sua dissertação. Cf. RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 16 – 17.

terminologia utilizada na época, foram explorados para explicar os fenômenos fantásticos, que passaram a ser considerados como alucinações.²⁰²

Para Stuart Clark, nos textos demonológicos a bruxaria “pode ser mesmo um dos exemplos mais extremos de oposicionalismo (sic) na cultura Ocidental”.²⁰³ No livro *Pensando com Demônios* (2006) Clark propôs o debate demonológico a partir de cinco frentes, a linguagem, a ciência, a religião, a política e o contexto histórico. A contrariedade enquanto recurso discursivo foi vital para as reflexões propostas em sua análise linguística. Dentro desse sistema semântico o valor de um elemento, uma bruxa por exemplo, dependia do valor de todos os outros elementos, em especial do valor do seu oposto.²⁰⁴ Na Idade Moderna havia ainda a operação discursiva de se pensar algo sempre com sua antítese, ao seu contrário, a fim de ressaltar os opostos atingindo assim, uma análise mais completa.

A contrariedade não era apenas um recurso argumentativo, estava também fortemente intrincada na cultura letrada moderna, incluindo as artes visuais. Clark cita algumas obras do pintor alemão Baldung Grien, por exemplo, que retratam bruxas como mulheres nuas que olhavam por baixo de suas próprias pernas – de modo, portanto, a inverter a visão tradicional. Acreditava-se que essa prática possibilitava um vislumbre do Demônio.²⁰⁵ Entendia-se, deste modo, a bruxaria enquanto um ato de inversão. Este ato poderia “ter tanto um papel de estranhamento como de esclarecimento”.²⁰⁶

Na formação do conhecimento o ato de inversão remete especialmente ao papel dos contrários naquele contexto, de ressaltarem seus opostos. Em uma tradição pré-cristã, Aristóteles já havia tratado da importância da oposição na construção do conhecimento. A contrariedade, para o filósofo grego, era “a máxima diferença possível (...), a diferença completa”.²⁰⁷ Se voltamos aos pensadores cristãos, a contrariedade remete aos tempos de Agostinho, para o qual o feio, por exemplo, era necessário à ordem.²⁰⁸

²⁰² Calmet utilizou o termo *imagination frappée* [imaginação machucada] para se referir ao problema das alucinações. Cf. CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc.* Tome II. Paris: Debure l’aîné, 1751, p. 61 – 63.

²⁰³ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 34.

²⁰⁴ O qual no caso das bruxas, dependendo do contexto, poderiam ser tanto os padres quanto os magistrados.

²⁰⁵ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 39.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 57 – 58.

²⁰⁷ SILVA, Cláudio H. da. Virtudes e Vícios em Aristóteles e São Tomás de Aquino: Oposição e Prudência. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 5/6, p. 129 – 140, jan/dez, 1998, p. 132 – 133.

²⁰⁸ ECO, U. *História da Feiúra*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record, 2007, p. 44 – 47.

Na tradição francesa o escritor Loys Le Roy (1510 – 1577) afirmou que havia na natureza um desejo pelos contrários, os quais seriam predominantes na percepção de mundo, pois quando próximos ficariam mais claros; e o poeta e padre Pontus de Tyard (1521 – 1605), para quem os contrários sustentariam o mundo. Os padres jesuítas Nicolas Caussin (1583 – 1651), francês, e Juan Eusebio Nieremberg (1596 – 1658), espanhol, concordavam que os contrários eram essenciais à harmonia, logo, a Natureza de Deus exibiria os contrários em prol da manutenção da ordem natural e social. Podemos citar também o bispo inglês Godfrey Goodman (1583 – 1656), o qual declarou, influenciado por Aristóteles e Agostinho, que os contrários seriam melhor reconhecidos por suas contrapartes.²⁰⁹

A demonologia também serviu como um “poder conservador de erigir e manter normas retratando-as em seus opostos demoníacos”.²¹⁰ Para cada prática “do bem”, havia uma prática “do mal”. Se os cristãos tinham a obrigação de adorar a Deus, as bruxas e bruxos existiam para cultuar Satã. Se o mundo recebera o filho de Deus, também receberia o Anticristo,²¹¹ evento que desencadearia a grande batalha do Bem contra o Mal que fora narrada na Bíblia pelo livro do Apocalipse. Para sete virtudes – humildade, generosidade, castidade, desapego, temperança, serenidade e trabalho – existiam sete pecados.²¹² Do lado de Deus os ajudantes eram os anjos, do lado de Satã, os demônios. Os dois lados desta grande batalha cosmogônica foram estudados, contudo, a maior parte da produção demonológica se voltou aos prodígios de Satã, aos poderes concedidos por ele às bruxas nos casos de possessão e na hierarquia infernal – Satã, Anticristo e o Falso Profeta como o inverso da trindade cristã e os demônios como os anjos invertidos.

Percebemos, portanto, que a contrariedade estava fortemente enraizada, não apenas na produção do conhecimento demonológico, mas também na própria visão de mundo cristã. Ela era uma estratégia discursiva popular, funcionava “enquanto estratégia universal de inteligibilidade,

²⁰⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 82 – 89.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 59.

²¹¹ **Anticristo.** Por Anticristo entende-se normalmente um tirano ímpio e cruel, inimigo de Jesus Cristo. Ele deve reinar sobre a terra quando o mundo se aproximar de seu fim [**Antechrist** (sic). Par Antechrist on entend ordinairement un tyran impie et cruel, ennemi de Jésus-Christ. Il doit régner sur la terre lorsque le monde approchera de sa fin. [...] il se donnera pour le Messie et fera des prodiges *capables d'induire en erreur les élus mêmes*]. Cf. COLLIN DE PLANCY, J. *Dictionnaire Infernal... Op. Cit.*, p. 40. [Tradução nossa].

²¹² São eles a avareza, a gula, a inveja, a luxúria, a soberba, a preguiça e a ira. Recebiam o nome de pecados capitais, “pois eram tidos como faltas graves, que mereciam a pena de morte ou capital, por serem gestadas pelas desordens das paixões ou pelos instintos desordenados”. Cf FLECK, Eliane; DILLMANN, Mauro. Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII. *Topoi (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v.14, n. 27, p. 285 – 317, Dec. 2013, p. 296.

bem como uma declaração sobre a constituição real do mundo”.²¹³ O grande ápice da contrariedade, dentro da visão de mundo cristã, se deu entre os séculos XVI e XVII que, não por coincidência, foi quando os demonólogos constataram o aumento de poder do Demônio prenunciando o Apocalipse. Não poderiam existir intermediários entre o Bem e o Mal, uma vez que o mundo era um campo de batalha entre esses dois lados.²¹⁴ Essa constante polaridade era disseminada, não apenas por fazer parte da visão de mundo cristã, mas também por seus fins didáticos. Os contrários se tornaram compatíveis nas narrativas.²¹⁵ No caso da oposição Bem e Mal, caracterizada por uma guerra eterna, a narração beirava o épico.

O caráter didático da *Contentio* – a contrariedade enquanto recurso discursivo – se encontrava na própria construção das frases. Clark a define como a composição por termos, palavras ou mesmo sentenças completas, que possuíam relação de oposição. Havia toda uma atenção à construção das sentenças e posicionamento dos elementos, pois

o contraste semântico entre palavras opostas era obviamente mais perceptível aos ouvintes ou leitores se elas fossem encontradas em posições equivalentes de duas frases ou sentenças identicamente estruturadas (...) a essência da *contentio* era o uso de padrões discursivos para forçar a atenção em significados diametralmente opostos.²¹⁶

Para exemplificar as afirmações de Clark, destacamos a seguinte frase do puritano John Gaule (1603 – 1687) sobre a bruxaria: “a mais maléfica e imediata aversão à grandeza do Bem; e a mais maléfica e imediata conversão para o maior Mal. Pois nela Deus é abandonado e desafiado; e o Diabo é adotado e adorado”.²¹⁷ Nela é perceptível que a frase “a mais maléfica e imediata” se repete a fim de produzir a relação de contrariedade para as sentenças opostas. Após as frases repetidas, encontram-se os conjuntos opostos aversão/conversão e Bem/Mal. Na segunda sentença a proporcionalidade é dada através do par Deus/Diabo. Enquanto o primeiro é “abandonado e desafiado”, o segundo é “adotado e adorado”. Esse exemplo também representa um problema que foi posteriormente enfrentado por teólogos, em especial no século XVIII, a desmistificação da oposição entre Deus e o Diabo a fim de negar a equivalência de poderes entre os dois. Na construção da *Contentio*, os valores semânticos de Deus e do Diabo se tornavam

²¹³ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 87 – 88.

²¹⁴ *Ibidem*, 97 – 99.

²¹⁵ CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: _____. *A Escrita da História*. Tradução: Maria de Lourdes Mendes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 96.

²¹⁶ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 141 – 142.

²¹⁷ GAULE, J. *Select Cases of Conscience Touching Witches and Witchcraft*. Londres: W. Wilson, 1646, p. 18 – 19 *apud* CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 143.

inversamente proporcionais, o que levou muitos demonólogos – assim como alguns teólogos – a considerarem os dois opostos como possuidores de poderes equivalentes.

Importante ressaltarmos que este reino de valores semânticos, do qual a *Contentio* era parte integrante, está longe de ser algo imutável. Os valores dos elementos e seus significados não permaneceram estáveis durante toda a Idade Moderna. No decorrer desse período ocorreram diversos deslocamentos semânticos e alterações nos conhecimentos naturais. Com o processo de *controle da imaginação investigativa*, pensadores eruditos redirecionaram os estudos para as potencialidades da Natureza e criaram diferentes conceitos para determinar o que permanecia oculto, mas que não desejavam relegar a Deus ou à sua contraparte. Anteriormente, a Igreja via apenas duas possibilidades no que concernia às fontes de efeitos sobrenaturais: Deus ou o Diabo.²¹⁸ A partir da desmistificação da contrariedade, pode-se pensar em alternativas intermediárias e até mesmo fora deste sistema de significados inversamente proporcionais.

2.1.2. O DIABO, A BRUXARIA E A NATUREZA

Demônios. O que sabemos de exato sobre os demônios se limita àquilo que nos ensina a Igreja: que são anjos caídos, que, privados da visão de Deus desde de sua revolta, respiram apenas o mal e buscam apenas o dano.

[**Démons.** Ce que nous savons d'exact sur les démons se borne à ce que nous en enseigne l'Église : que ce sont des anges tombés, qui, privés de la vue de Dieu depuis leur révolte, ne respirent plus que le mal et ne cherchent qu'à nuire].²¹⁹

Diabo. É o nome geral que damos a todas as espécies de demônios. Provém de uma palavra grega que designa Satã, caído do céu. [...] se diz *o diabo* para nomear especialmente o inimigo dos homens.

[**Diable.** C'est le nom général que nous donnons à toute espèce de démons. Il vient d'un mot grec qui désigne Satan, *précipité* du ciel. [...] On dit *le diable* pour nommer spécialement l'ennemi des hommes].²²⁰

Satã, demônio de primeira ordem, de terceira segundo Réginald Scott, chefe dos demônios e do inferno, de acordo com a opinião geral; demônio da discórdia, segundo os demonomaniacos, príncipe revolucionário do império de Belzebu.

[**Satan,** démon du premier ordre, du troisième selon Réginald Scott, chef des démons et de l'enfer, selon l'opinion générale ; démon de la discorde, selon les démonomanes, prince révolutionnaire dans l'empire de Belzébuth].²²¹

Por conta de buscarmos o mapa conceitual sobre o sobrenatural e o poder do Demônio para o saber demonológico moderno, é preciso ajustar o foco para a chamada bruxaria

²¹⁸ Cf. THOMAS, K. *Religião e o Declínio da Magia... Op. Cit.*, p. 215.

²¹⁹ COLLIN DE PLANCY, J. *Dictionnaire Infernal... Op. Cit.*, p. 202. [Tradução nossa].

²²⁰ *Ibidem*, p. 210. [Tradução nossa].

²²¹ *Ibidem*, p. 596. [Tradução nossa].

demoníaca, ou seja, na figura demonológica da bruxa que realizava um pacto formal ou implícito com Satã – ou algum outro demônio – e ganhava, em troca, certas habilidades que poderiam ser sobrenaturais ou não, dependendo da interpretação de cada autor. Neste tópico tratamos mais especificamente de duas mudanças ocorridas na imagem do Diabo numa temporalidade ampla. A primeira no século XIII, quando à sua representação foram atrelados grandes poderes, e a segunda, ao longo do século XVII, quando se estabeleceu que Satã nada poderia fazer além do que lhe permitia a Natureza.

A bruxaria demoníaca, de acordo com Clark, “fazia sentido então num mundo de significados estruturados por oposição e inversão; essas eram as condições gerais para se ‘reconhecer’ bruxas”.²²² Não podemos esquecer que por muito tempo o Diabo foi visto com um poder inversamente proporcional ao de Deus, ou seja, um era o contrário do outro. O já citado John Gaule definiu o Diabo como o “Macaco de Deus”. Um ser que tentaria imitá-lo, contudo o faria de maneira inversa, sendo essa uma característica importante para reconhecer o que era obra divina e o que era obra diabólica. Gaule não chegou a considerar o Diabo como servo de Deus, porém sua visão já não reforça completamente uma inversão pura com equivalência de poderes. O “Macaco de Deus” tentaria imitá-lo, porém de uma forma que seria possível para os treinados demonólogos discernir a imitação de uma obra divina real.

Algo sempre destacado era a ironia demoníaca em relação às coisas de Deus. Os demonólogos consideravam que “o idioma principal da ironia demoníaca era certamente religioso. A bruxaria tinha toda a aparência de uma religião própria, mas na realidade era uma religião pervertida”.²²³ Análise muito similar à da professora de historial cultural francesa, Marie-Hélène Huet (1997), sobre o motivo que teria levado padres e pastores modernos a combaterem o vampirismo:

Tal qual uma imagem invertida de Cristo, o vampiro ganha discípulos que, por sua vez, transformarão suas vítimas em novos convertidos. Vampirismo não é somente uma praga, é uma falsa religião. A fogueira de sacrifício não pode falhar em invocar a queima nas estacas de heréticos e adoradores do diabo.

[Like an inverted image of Christ, the vampire wins disciples who will in turn, make their victims into new converts. Vampirism is not just a plague, it is a false religion. The sacrificial burning of vampires cannot fail to evoke the burning at the stake of heretics and devil worshipers].²²⁴

²²² CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios...* Op. Cit., p. 121.

²²³ *Ibidem*, p. 124.

²²⁴ HUET, Marie-Hélène. Deadly Fears: Dom Augustin Calmet’s Vampires and the Rule Over Death. *Eighteenth-Century Life*. v. 21, n.2, pp. 222 – 232, 1997, p. 227. [Tradução livre].

Sobre a utilização da *Contentio* nas produções eruditas sobre os vampiros, trataremos melhor nos capítulos seguintes. Contudo, gostaríamos de destacar que era esse o escopo teórico de Marigner, Ranft e Calmet quando da escrita de seus trabalhos. A partir dele, puderam estabelecer continuidades e rupturas, operando mudanças nos saberes demonológico e teológico.

A gênese dessa inversão foi situada por Alain Boureau (2016) entre 1280 e 1350, período que denominou de *virada demoníaca*. Nesse período “vemos se estabelecerem entre teólogos e juristas teses que afirmavam a eficácia do poder demoníaco sobre o mundo natural e a possibilidade de um complô entre os homens (qualquer homem!) e os anjos caídos”.²²⁵ Tais constatações auxiliaram na propagação do medo do Demônio, que dominou o início da modernidade e a partir do século XIV se tornou uma verdadeira obsessão.²²⁶

O papa João XXII, cujo pontificado durou de 1316 a 1334, foi um grande combatente das invocações de demônios. A partir de seus esforços Boureau observou uma grande mudança: “Treze séculos de cristianismo tinham estabelecido que a heresia residia apenas no pensamento e na palavra, não nos atos”.²²⁷ A bula *Super illius specula* de João XXII, criminalizou diversas práticas mágicas, situando sua origem em um pacto demoníaco.²²⁸ A materialização da heresia em ação modificou a imagem do Diabo e auxiliou na construção de uma representação de Satã plena de poderes. Essa representação foi essencial para a construção do discurso da inversão.

O discurso da inversão possuía também implicações sócio-políticas. O Demônio era, por natureza,positor da obediência e instigador de ódio contra os governantes e a ordem estabelecida. Ele era conhecido por atizar rebeliões e fortalecer o escárnio contra aqueles que estavam no poder. A bruxa, portanto, era vista como uma agente de Satã que, muitas vezes por meio da Magia, realizava atos criminosos contra a população. “A quantidade de crimes relacionados com magia que aparecem nos documentos inquisitoriais aponta para a existência de um imaginário no qual estas crenças ocupavam um lugar importante”.²²⁹

²²⁵ ALMEIDA, Néri de B. Homens e Anjos. In: BOUREAU, Alain. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280 – 1330)*. Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 11.

²²⁶ RIBEIRO, Márcia M. A Força da Tradição... *Op. Cit.*, p. 61 – 62.

²²⁷ BOUREAU, Alain. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280 – 1330)*. Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 17.

²²⁸ *Ibidem*, p. 25.

²²⁹ PIMENTEL, H. U. Demonologia... *Op. Cit.*, p. 35.

Acreditava-se que “as bruxas poderiam destruir a hierarquia marital semeando a discórdia familiar, incitando a promiscuidade e, sobretudo, usando a ligadura²³⁰ para impedir a consumação sexual”.²³¹ Para os teólogos e demonólogos a discussão sobre os malefícios da bruxaria era utilizada para propagar a moral sexual cristã, reforçando a importância e a necessidade da soberania masculina dentro da “hierarquia marital” por eles defendida. Esta subversão feminina era muito bem expressa, no repertório moderno, pela história de Lilith, a lendária primeira mulher que, de acordo com uma antiga crença presente no Talmud,²³² teria surgido antes de Eva. Era, entretanto, muito desobediente e confrontava a autoridade de Adão. Em um dado momento teria abandonado seu companheiro, o que tornou necessária a intervenção de três anjos, Sanvi, Sansavi e Samangelaf para convencê-la a retornar. Lilith, contudo, teria se recusado a obedecer a Deus e, por isso, condenada a ter seus filhos mortos e a se tornar um monstro errante que vagaria à noite. A mulher-monstro teria então declarado guerra contra todos os filhos de Adão e Eva. Durante a Idade Média era comum colocar amuletos com a representação dos três anjos – que passaram a ser considerados como protetores de crianças – em recém-nascidos, para protegê-los da vingança prometida por Lilith.²³³

Clark classificou a bruxaria como um “artifício cultural – um crime que significava certas coisas e implicava certos tipos de comportamento nos suspeitos e acusados de praticá-la”.²³⁴ A bruxaria envolvia a sociedade como um todo. Muitas das acusadas eram mulheres solteiras ou viúvas, logo, estavam fora da esfera de proteção familiar e, por isso, eram vistas como potencialmente perigosas.²³⁵ Na demonologia a mulher era vista como mais frágil e mais propensa ao pecado do que o homem. Diversos autores consideraram o sexo feminino mais propenso à queda. Essa visão estava fortemente enraizada na sociedade, o que pode ser comprovado pelos numerosos casos de denúncias de mulheres por bruxaria que partiram de vizinhos.²³⁶

O medo de uma bruxa estar por perto era apenas o primeiro vagão de um *trem de medos*, pois se acreditava que ela poderia trazer a peste, os malefícios, possíveis revoltas sociais,

²³⁰ Também chamada de agulheta, era uma prática que causava a impotência sexual masculina. Geralmente era utilizada para impedir a consumação de um casamento.

²³¹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 131.

²³² Coletânea de livros sagrados judaicos.

²³³ FLORESÇU, R.; MACNELLY, R. Vampirism: Old World Folklore. In: GARZA, Thomas J. (org), *The Vampire in Slavic Cultures*. San Diego, CA: Cognella, 2010, p. 41 – 42.

²³⁴ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 160.

²³⁵ *Ibidem*, p. 157 – 159.

²³⁶ Diversos casos foram apresentados por Keith Thomas em *Religião e o Declínio da Magia* (1991).

ameaças aos casamentos e também maldições. As acusações, portanto, eram movidas pelo medo e por “percepções culturalmente fundadas na realidade do *maleficium*”,²³⁷ o qual era o oposto do milagre. A diferenciação entre eles, contudo, era bastante conturbada, como podemos perceber no caso da princesa Margarida da Hungria (1242 – 1270), considerada santa pela Igreja Católica. A ambiguidade de seus feitos residia justamente no caráter de castigo de seus milagres. Trazer chuva para impedir que monges continuassem sua viagem e quebrar a roda de uma carroça com o mesmo intuito foram alguns de seus feitos.²³⁸ Os demonólogos atentavam para a fonte do poder e para as intenções com o ato sobrenatural. A interpretação do objetivo final de tal ato – final, pois ele, de início, poderia parecer bom e depois se mostrar um malefício ou vice-versa – era vital para a classificação de sua procedência.

Com o intuito de analisar o poder do Diabo e sua influência na Natureza e na vida humana, os demonólogos precisaram estabelecer fronteiras entre os conceitos de natural, sobrenatural e preternatural, além de definir a extensão do poder do Diabo. De maneira mais geral, percebemos desde o século XVI pronunciamentos de que as bruxas não poderiam realizar nenhuma ação que sobrepujasse o natural.²³⁹ O que não significava que eram menos perigosas ou que seus poderes não pudessem causar mal a outras pessoas. Lembremos que fogo, chuva e doenças, por exemplo, são parte integrante da Natureza. Uma bruxa ter o poder de controlar o clima, portanto, não era tido como algo sobrenatural.

A partir destas considerações, estabeleceu-se que Deus operaria *miracula* [milagre], enquanto Satã apenas poderia operar *mira* [prodígios]. Foi por meio desta palavra que se classificaram todos os efeitos diabólicos, incluindo os poderes dados às bruxas. O problema se encontrava justamente em como diferenciar milagre de prodígio, já que os dois eram, de acordo com os próprios demonólogos, muito similares. Para Clark, “admitir que *mira* confundia-se com *miracula* somente porque o conhecimento nessa área era parcial e falível era produzir um convite aberto ao aperfeiçoamento do conhecimento natural”.²⁴⁰ Acreditamos que foi justamente este convite que Marigner, Ranft e Calmet aceitaram quando decidiram escrever seus trabalhos.

Porém, antes dos autores cujas obras comentaremos nos capítulos seguintes, diversos demonólogos decidiram redigir tratados para definir os limites do poder de Satã, dos demônios e

²³⁷ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 160.

²³⁸ KLANICZAY, Gabor. *Miraculum y Maleficium. Algunas Reflexiones Sobre las Mujeres Santas de la Edad Media en Europa Central. Medievalia*, n. 11, p. 41 – 64, 1994, p. 42 – 45.

²³⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 207 – 209.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 211.

das bruxas. Suas investigações se voltaram ao adverso, à anormalidade. Esta, contudo, não era sempre relegada instantaneamente à responsabilidade demoníaca. Como já sustentamos, havia uma série de estudos que se amparavam na ideia de uma interferência diabólica na Natureza. As anomalias eram dependentes das noções de Natureza e a melhor forma de expressar seus limites e a potência do poder do Demônio, a superioridade divina e até mesmo a potencialidade humana sobre as forças naturais. Clark mostrou em sua obra que é equivocada a ideia generalizante de que eram relegados ao Diabo quaisquer acontecimentos cujas causas eram desconhecidas. Aliás, seria justamente o contrário, imputar a responsabilidade de um fenômeno ao Demônio demonstraria conhecimento de causa.²⁴¹

Na Idade Média e no início da época moderna os demônios eram considerados possuidores de grandes poderes físicos e intelectuais. Muitos foram os autores que descreveram Satã como uma potência plena de conhecimento experimental, rápido, ágil, enfim, detentor de diversas habilidades e saberes, com os quais poderia controlar as propriedades naturais e produzir efeitos aparentemente maravilhosos.²⁴² O médico, ocultista e demonólogo holandês, Johann Weyer (1515 – 1588),²⁴³ considerava que mesmo após a Queda, o diabo teria conservado sua natureza angelical, porém privado de sua onisciência. Além disso, seu conhecimento crescia com o passar dos séculos. Os luteranos Paulus Frisius e Johann Ellinger²⁴⁴ também seguiram essa linha de pensamento em suas publicações. Os conhecimentos adquiridos pelo Demônio, neste caso, seriam puramente físicos. Suas habilidades viriam em decorrência de seu apreço pelos estudos, principalmente nas áreas de astronomia, matemática e religiões.²⁴⁵

Pode-se observar, portanto, que desde finais do século XVI já se orquestravam esforços para pôr fim ao suposto poder absoluto do Diabo. Esse movimento não diminuía a sua realidade, muito menos a realidade de seus feitos e perigos, que muitas vezes eram considerados além das capacidades humanas de compreensão. “Seu poder sobre os corpos terrestres era tão grande que podia deslocá-los à vontade, afligi-los com doenças e outros males, e ocupá-los”.²⁴⁶ Questionamos, entretanto, até que ponto um fenômeno diabólico poderia ser considerado

²⁴¹ *Ibidem*, p. 218.

²⁴² RIBEIRO, Márcia M. A Força da Tradição... *Op. Cit.*, p. 61.

²⁴³ Discípulo de Cornelius Agrippa e autor de *De Praestigiis Daemonum et Incantationibus ac Venificiis* (1563).

²⁴⁴ Sabe-se muito pouco sobre estes autores. Deixaram poucas obras publicadas em alemão em finais do século XVI.

²⁴⁵ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios...* *Op. Cit.*, p. 220 – 221.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 222.

sobrenatural, pois havia um movimento que reforçava a ideia de que não somente Deus era superior a Satã, como a Natureza era o seu limite e único possível campo de atuação.

Outra explicação para a bruxaria e prodígios demoníacos, mas que se afastava do problema do preternatural, era a de que o Demônio seria um verdadeiro mestre das ilusões. No próprio *Malleus Maleficarum* é dito que as pessoas que acreditavam terem presenciado ações demoníacas teriam sido, na realidade, iludidas, já que o Diabo apenas poderia agir na Natureza e com a permissão de Deus. Assim, a explicação baseada na ilusão e no charlatanismo, distanciou o Preternatural das investigações demonológicas. Além do mais, as explicações passaram a considerar que a própria Natureza poderia ser a causa de fenômenos que pareciam ser sobrenaturais e fantásticos, que apenas pareceriam assim ser por não haver ainda conhecimento suficiente sobre todas as propriedades naturais.

Em especial pelo modo como a demonologia tratou a pesquisa sobre os poderes do Diabo, Clark (2006) afirma que é equivocada sua classificação como “ciência oculta”. Seu objetivo principal era estabelecer o que era natural e o que era sobrenatural. Com isso, transformaram Satã, o anteriormente oposto direto de Deus, em um ser subordinado ao poder divino e possuidor de grande conhecimento sobre a Natureza. Clark concluiu que a demonologia é “uma forma de conhecimento natural – para ser exato, uma forma de filosofia natural especializada em fenômenos preternaturais”.²⁴⁷ Em outras palavras, a demonologia buscava os limites do natural, mas também o que poderia aperfeiçoar a Natureza – o Preternatural – que elevava seus limites, mas permanecia nela.

Grande parte do debate sobre os poderes do Demônio também dizia respeito ao poder das bruxas. O desafio para os demonólogos era classificar os fenômenos atípicos dentro de um espectro que envolvia o demoníaco, o divino, o natural e o ilusório. A definição desses quatro âmbitos faz parte do processo de *controle da imaginação investigativa*. O divino foi colocado em segundo plano, afastado da Natureza, a raridade tornou-se a principal característica para as intervenções de Deus no mundo. O demoníaco e o natural se aproximaram cada vez mais, balizados pelo ilusório. A ilusão e o poder de convencimento foram facetas diabólicas que passaram a ser muito ressaltadas nos séculos XVII e XVIII.²⁴⁸ O médico João Carvalhal Ribas (1963) observou em sua tese que desde o século XV já se formulavam críticas ao excessivo poder atribuído ao Diabo. Podemos perceber também, pelo menos desde finais do século XVI, um

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 227 – 231.

²⁴⁸ Cf. CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 231.

esforço na medicalização do discurso demonológico. Weyer, por exemplo, “examinou casos de possessão demoníaca e concluiu que se tratava de distúrbios naturais”.²⁴⁹

As mudanças no saber demonológico andaram lado a lado com as mudanças nos padrões do que era possível e impossível na Natureza. É evidente que essas mudanças não ocorreram rapidamente e não foram acompanhadas por todos. Ribas (1963) e Clark (2006) contrastaram Weyer a Boguet e Bodin, a fim de destacar as diferenças entre uma produção mais crente, que sustentava a realidade da bruxaria, e uma mais cética quanto ao assunto. Os dois franceses viam a bruxaria como um crime e defendiam a realidade da magia. Weyer, por outro lado, não cria na realidade das bruxas e chegou a defender o fim dos julgamentos da Inquisição e imputou os relatos de bruxaria ao poder de ilusão do Diabo. Para ele, as mulheres não possuíam o espírito racional necessário para transgredir, além disso, eram as mais afetadas por ilusões diabólicas.²⁵⁰

A explicação de Weyer era muito similar à do cirurgião Ambroise Paré. Este defendeu a existência de uma série de doenças que dependiam da imaginação para causar seus efeitos no corpo humano. Outros autores como Reginald Scot (1538 – 1599), membro do parlamento inglês e autor de *The Discovery of Witchcraft* (1584), propunham como pena às condenadas por bruxaria não a execução, mas a internação.²⁵¹ As considerações de Weyer e de Paré sobre a imaginação e suas potencialidades foram muito importantes para o posterior desenvolvimento do conceito de imaginação ferida [*imagination frappée*], utilizado por Calmet (1751), e também para as considerações sobre os poderes da imaginação emitidas por Michaël Ranft (1728).

O ceticismo a respeito da bruxaria foi acompanhado por um crescente interesse nos seus sinais e teve influência na transformação desses sinais em sintomas de problemas – ou doenças – de imaginação.²⁵² Devido ao fato de o saber demonológico abarcar essa pluralidade de opiniões e métodos, Clark (2006) o definiu como “intelectualmente flexível”.²⁵³ Com o aumento do ceticismo na produção demonológica, as críticas aos processos da Inquisição foram se tornando gradativamente mais numerosas a partir do século XVII. As principais críticas combatiam falta de salvaguarda aos inocentes, clamavam por mudanças na condução dos processos, em especial

²⁴⁹ RIBAS, João C. *As Fronteiras da Demonologia e da Psiquiatria*. 183f. Tese (Livre-Docente em Clínica Psiquiátrica) - Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 1963, p. 9.

²⁵⁰ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 269.

²⁵¹ RIBAS, João C. *As Fronteiras da Demonologia... Op. Cit.*, p. 10 – 11.

²⁵² Utilizamos o termo “imaginação” no lugar de “mentais”, pois era com esse o termo que a maioria dos demonólogos usava. Ao longo do Seiscentos ocorreu um grande aumento no interesse pela imaginação, suas potencialidades e seus perigos.

²⁵³ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 271.

no que concernia ao fim do uso da tortura como meio de conseguir confissões e, por fim, lamentavam o uso de provas circunstanciais. Classificar a bruxaria como falsa, contudo, não era uma opinião muito comum.²⁵⁴ Calmet, por exemplo, defendeu a pena de morte para as condenadas por bruxaria. Contudo, condicionou a pena às formas mais rígidas de investigação.²⁵⁵ Esta foi uma das palavras norteadoras para Marigner, Ranft e Calmet, principalmente os dois últimos, que buscaram explicações em outras áreas do conhecimento, em particular a Medicina.

Havia, portanto, uma pluralidade mesmo nas contestações. Alguns autores criam que o sabá existia apenas na mente das bruxas, logo seria falso, e outros defendiam que o sabá existia, porém não enquanto um evento corporal, mas sim espiritual, parecido com o que acreditavam os *benandanti*. Mesmo os que falavam sobre a falsidade não tinham uma opinião única, pois a crença no sabá poderia ser fruto da influência do demônio assim como fruto somente de uma imaginação ferida. Podemos pensar ainda nos elementos que facilitavam ou dificultavam as ações demoníacas. Como vimos no capítulo anterior, o fortalecimento da imaginação também era visto como uma forma de defesa contra os ataques de Satã.

Destacamos a existência de uma pluralidade de visões dentro do pensamento demonológico. Em uma delas, Satã era pleno de poder, podendo até conceder às bruxas a capacidade de causarem malefícios. Outra visão mais cética via o Demônio como apenas um grande conhecedor das potencialidades da Natureza, poderíamos até compará-lo a um físico. Isso o permitia operar com uma variedade de fenômenos que poderiam ser combinados com ilusões, causando a impressão de que poderia realizar verdadeiros milagres. Outra visão ainda mais cética, aqui representada por Michaël Ranft, não pensava em Deus nem em Satã na formulação das explicações. A Natureza era a fonte de explicação para quase tudo o que parecia ser fantástico, excetuando o que estava na Bíblia e o que a Igreja afirmava ser um milagre.²⁵⁶

Devemos, portanto, aprofundar o debate que confrontou Satã e Natureza. Tal confrontação acabou por diminuir os poderes do Diabo. Nem mesmo o *redirecionamento dos esforços imaginativos* conseguiu afastar Satã das publicações científicas. Sua aparição, contudo, estava condicionada à realocação de suas potencialidades no âmbito natural. Assim sendo, ocorreu um deslocamento semântico no próprio conceito de Magia. Para isso, exploraremos a

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 274 – 275.

²⁵⁵ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 60.

²⁵⁶ Tal como destacou Calmet. Cf. *Ibidem*, p. XX – XXI

Magia Natural e a Demoníaca para ressaltarmos rupturas e permanências quando analisarmos nossas fontes.

2.1.3. MAGIA NATURAL E MAGIA DEMONÍACA

No que diz respeito à Magia, podemos destacar algumas mudanças no seu significado. No Dicionário da Academia Francesa é definida como a “arte que produz efeitos maravilhosos por causas ocultas [art qui produit des effets merveilleux par des causes occultes]”.²⁵⁷ Na proveniência dos efeitos residia a classificação da Magia entre natural e negra, para este dicionário. A primeira proviria da Natureza, enquanto a segunda, dos demônios. Voltaire, já na segunda metade do século XVIII, definiu a magia como uma ciência “mais plausível do que a astrologia & do que a doutrina dos gênios [bien plus plausible que l'astrologie & que la doctrine des génies]”.²⁵⁸ Suas críticas à Magia residiam no segredo de suas práticas. O filósofo também criticou a ação inquisitorial:

Nada é mais ridículo que condenar um verdadeiro mago a ser queimado; pois se deve presumir que ele poderia apagar o fogo e matar os seus juízes.
[Rien n'est plus ridicule que de condamner un vrai magicien à être brûlé ; car on devait présumer qu'il pouvait éteindre le feu, & tordre le cou à ses juges].²⁵⁹

Da Magia nos dias atuais, devido à influência cultural do cristianismo, principalmente através da Inquisição, e das representações concedidas pela literatura e pelo cinema, restou basicamente sua relação com a noção de bruxaria. No entanto, em séculos anteriores à Inquisição, este termo não possuía o mesmo sentido pejorativo que adquiriu com a disseminação da caça às bruxas. Para os persas, a magia remetia ao conjunto de saberes, um conhecimento universal, já no início da Idade Moderna era entendida como uma forma de conhecimento específica sobre os efeitos da Natureza. De acordo com Clark (2006), ciência e religião contribuíram para o esvaziamento conceitual da Magia. Quando a Inquisição obteve sucesso em se consolidar não apenas religiosa e legalmente, mas também culturalmente, os ataques à Magia tornaram-na uma

²⁵⁷ ACADÉMIE FRANÇAISE. *Le dictionnaire de l'Académie française*. Tome second. M-Z. Paris : Chez Jean Baptiste Coignard, 1694, p. 3. [Tradução nossa].

²⁵⁸ VOLTAIRE. Magie. In : _____, *Œuvres complètes de Voltaire*. Tome 42. Kehl : De l'Imprimerie de la Société littéraire typographique, 1784, p. 3. [Tradução nossa].

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 5. [Tradução nossa].

expressão de tudo aquilo que era considerado irracional.²⁶⁰ Com o advento do racionalismo este estereótipo foi apenas reforçado e aumentaram os ataques ao que os pensadores denominavam de superstições e crendices.

De acordo com Cornelius Agrippa (1486 – 1535), esotérico do início da Idade Moderna e autor de *Três Livros de Filosofia Oculta* (publicado pela primeira vez em 1531), a imagem dos magos fora manchada, pois, acerca da magia,

falsos filósofos se imiscuíram nela, e estes, sob o nome de magos, acumulando por vários tipos de erros e facções de falsas religiões, muitas amaldiçoadas superstições e ritos perigosos, e muitos sacrilégios ímpios, fora da religião ortodoxa, em perseguição da natureza e destruição dos homens, e injúria de Deus, publicaram muitos livros malignos e até ilegais, como os que vemos disseminados hoje em dia, aos quais eles furtivamente prefixaram os nomes mais honestos e o título de magia.²⁶¹

Agrippa considerava a Magia como a forma mais elevada de saber.²⁶² Era a “mais perfeita e principal ciência, a mais sagrada e sublime espécie de filosofia e, por fim, a mais absoluta perfeição de toda a excelentíssima Filosofia”.²⁶³ Ela consistia em um grande conhecimento da Natureza a ponto de permitir ao mágico sua manipulação e a produção de prodígios naturais, o que se encontrava no âmbito da Preternatureza. Não havia influência divina ou demoníaca neste caso, havia apenas a utilização de um grande conhecimento. Essa última assertiva não é apenas baseada em estudos mais recentes, nem em visões que consideram a Inquisição como um grande empecilho ao desenvolvimento científico. Durante a própria modernidade, autores como Paracelso e Agrippa foram grandes defensores da Magia Natural devido ao grau de conhecimento que ela permitia atingir. Eram homens cristãos que não questionavam o poder de Deus, apenas aspiravam melhor defini-lo e compreender as potencialidades da Natureza.

²⁶⁰ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 286 – 287.

²⁶¹ AGRIPPA. Ao R.P.D. Johannes Trithemius, abade de São Tiago nos subúrbios de Herbipolis, Henrique Cornélio Agrippa de Nettesheim envia seus cumprimentos. In: _____. *Três Livros de Filosofia Oculta*. Trad. Marcos Malvezzi. São Paulo: Masdras, 2008, p. 59.

²⁶² “O sistema de magia de Agrippa é uma amálgama de ocultismo grego e romano extraído de fontes clássicas como Plínio, o Velho, Ovídio, Virgílio, Apuleio e, claro, Hermes Trimegisto, além de escritores de período posterior, como Ficino; e a Cabala judaica medieval, derivada dos escritos de Reuchlin e Pico della Mirandila. Agrippa foi talvez o primeiro a integrar essas duas correntes ocultas, que até aquela época eram separadas”. Cf. TYSON, D. A Vida de Agrippa. In: _____. *Três Livros de Filosofia Oculta*. Trad. Marcos Malvezzi. São Paulo: Masdras, 2008, p. 47.

²⁶³ AGRIPPA. Ao R.P.D. Johannes Trithemius... *Op. Cit.*, p. 80.

A Magia Demoníaca, por outro lado, não tinha como objetivo principal o conhecimento natural, nem era um estudo sobre como aprender a realizar um pacto demoníaco, mas sim um saber sobre os poderes e potencialidades de Satã e seus demônios. O estigma desta denominação era que o mago, neste caso, supostamente apelaria aos poderes infernais. Nesse sentido

eram a religião, a moralidade, a ética, então – bem como uma grande dose de competição social e institucional – que separaram os efeitos do mágico (sic) natural dos de suas contrapartes alegadamente demoníacas ou do próprio diabo.²⁶⁴

Considerava-se que esse tipo de Magia era ensinado pelo próprio demônio e praticado sob sua influência.²⁶⁵ A influência do demônio não era negada pelos céticos, porém, alguns filósofos naturais contestavam a realidade dos efeitos da Magia demoníaca. O alquimista Giovanni Battista Della Porta (1535 – 1615),²⁶⁶ por exemplo, chegou a realizar experimentos a fim de rejeitar a afirmação de que bruxas poderiam voar até o sabá.²⁶⁷ Tais efeitos, portanto, deveriam ser frutos de um problema de imaginação, ou seja, as bruxas acreditavam não na realidade, mas nas imagens que suas *imaginações feridas* produziam. Voltaire, no seu *Dictionnaire Philosophique*, colocou que o problema do erro residia justamente na *imaginação passiva*, ou seja, sobre a qual não havia muito controle, visto que ela apenas retinha uma impressão dos estímulos, se assemelhando muito à memória.²⁶⁸ Os efeitos da *imaginação passiva* poderiam ser controlados a partir da reflexão, própria da *imaginação ativa*.

Em finais do século XVI e início do século XVII alguns autores de orientação paracelsiana, médicos principalmente, buscaram explicar certos fenômenos, como os exorcismos, a partir da vertente natural. Não que fossem radicais a ponto de excluírem totalmente Deus dos fenômenos fantásticos, apenas possuíam o desejo de separar o que era trabalho de Deus e o que era fenômeno natural. Algumas tentativas foram feitas a fim de relegar a bruxaria a uma causa médica, tal como o excesso de bile negra e os distúrbios de imaginação, geralmente explicados pela melancolia.²⁶⁹

²⁶⁴ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 310.

²⁶⁵ COLLIN DE PLANCY, J. *Dictionnaire Infernal... Op. Cit.*, p. 425.

²⁶⁶ Autor de *Magia Naturalis* (1584).

²⁶⁷ A referida experiência utilizou como cobaia uma senhora que alegava poder voar após ungir-se. O alquimista e seus assistentes observaram a mulher entrar em transe e bateram nela, para provar pelos machucados que ela, em nenhum momento, saíra do local. Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 314 – 315.

²⁶⁸ VOLTAIRE. Imagination. In : _____. *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXX, 1829, p. 316 – 332.

²⁶⁹ RIBAS, João C. *As Fronteiras da Demonologia... Op. Cit.*, p. 10 – 11; 112.

Foi justamente nesse mesmo recorte cronológico – finais do século XVI e início do XVII – que Mandrou observou a “última grande onda de caça às feiticeiras” e a progressiva substituição de crime de bruxaria por crime de charlatanismo.²⁷⁰ O que este historiador descreveu foi uma verdadeira revolução mental e a analisou a partir do século XVI, período precedente à “Revolução Científica” e ao “Iluminismo”. Um dos pontos principais dessa grande mudança foi o recuo de Satã nos sistemas de explicação sobre a Natureza e uma independência maior desta.²⁷¹ O historiador Pierre Chaunu (1923 – 2009), divide esse processo histórico em três capítulos: a mentalidade tradicional, a onda de processos e as primeiras contestações, sendo o evento que marca este último o caso de possessão de Marthe Brossier.²⁷²

Um dos trabalhos mais referenciados na época sobre o caso Brossier foi o do médico real Michel Marescot (1539 – 1606), *Discours Veritable sur le faict de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque* (1599). Marescot afirmou que a fê era uma graça divina, contudo, a credulidade em excesso seria uma imbecilidade provocada por sugestão de um espírito malfeitor, segundo suas palavras.²⁷³ O caso diz respeito a Marthe Brossier, uma moradora de Romorantin, na França, que pediu ajuda às autoridades da Igreja porque acreditava estar possuída. O caso ganhou notoriedade e a mulher foi levada a várias cidades para ser publicamente exorcizada até chegar em Paris. Sua possessão, contudo, não foi amplamente aceita como verdadeira. Marescot esteve entre aqueles que contestaram a veracidade do caso, colocando em dúvida os casos de possessão já em finais do século XVI, antes das possessões de Loudun. Sendo assim, constatamos que esse processo histórico não seguiu uma linha temporal contínua de progressiva perda de credibilidade. As mudanças na discussão a respeito do poder do Diabo nem sempre seguiram a lógica de “avanço científico”, percepção herdada do Iluminismo. As diferentes vertentes demonológicas propuseram modificações em suas teorias e, por vezes, vê-se uma retomada de pensamentos mais antigos. O importante a deter é a pluralidade da Demonologia dentro de uma mesma nomenclatura.

Interessante ressaltarmos que no mesmo período em que o Diabo era desautorizado e seus poderes realocados para a Natureza, ocorreu também uma febre escatológica, uma

²⁷⁰ MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII*. Trad. Nicolau Sevcenko e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979, p. 19.

²⁷¹ CHAUNU, Pierre. Sur la Fin des Sorciers au XVIIe siècle. *Annales*. Economies, Sociétés, Civilizations. 24^e année, n.4, p. 895 – 911, 1969, p. 896.

²⁷² *Ibidem*, p. 898.

²⁷³ MARESCOT, Michel. *Discours veritable sur le faict de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*. Paris : Par Mamert Patisson Imprimeur ordinaire du Roy, 1599, p. 1.

verdadeira *crise diabólica* de proliferação de casos de bruxaria e de possessão demoníaca. Alguns autores chegaram a destacar o que poderíamos denominar de degradação moral da sociedade. A proliferação de casos de bruxaria era vista como um sinal do fim dos tempos, um prenúncio do Apocalipse. Parte da Demonologia, portanto, buscou se especializar na interpretação de prodígios e no estudo de profecias, em especial as apresentadas no livro do Apocalipse. Ainda relacionado ao poder do Diabo, tratamos agora da escatologia e do conceito de recrutamento satânico, muito sublinhado com a convicção da chegada próxima do fim do mundo.

2.1.4. O DIABO E O FIM DO MUNDO – A PRODUÇÃO ESCATOLÓGICA MODERNA

A interpretação escatológica fazia referência a tudo aquilo que deveria ocorrer com a chegada do fim do mundo, além do julgamento final e a grande batalha entre o Bem e o Mal. Foi à escatologia que recorreram os autores que procuravam uma resposta à questão da proliferação da bruxaria e das possessões demoníacas:

O período de 1550 a 1700 foi, como vimos, o período do florescimento do demoníaco. Para aqueles que viveram nesse tempo, em que havia muitos possuídos pelo Diabo, não foi motivo de surpresa. Pelo contrário, foi esperado. A questão da atividade demoníaca ligada ao fim do mundo, e a convicção de que, enquanto a história se aproximava de seu fim e o retorno de Cristo em julgamento se tornava iminente, Satã seria o mais ativo. [The period from 1550 to 1700 was, as we have seen, the age when the demoniac flourished. For those who lived during that time, that there were many possessed by the Devil, was not a matter of surprise. On the contrary, it was to be expected. The issue of demoniac activity linked with that of the end of the world, and the conviction that, as history drew to a close and Christ's return in judgment became imminent, Satan would be all the more active].²⁷⁴

Os autores escatológicos buscavam explicar essa proliferação a partir do crescimento das artes maléficas ao longo do tempo. Com isso classificaram o seu presente como o auge da maldade e da perversidade. Ao fazer a comparação com o passado a fim de mostrar o aumento das artes maléficas, estes autores passaram a procurar um modo de encaixar este desenvolvimento na história. Dentro de seu repertório conceitual, uma grande elevação da maldade era sinal do final dos tempos, um sinal de que os eventos descritos no livro de Apocalipse estavam próximos de acontecer. Com isso, desenvolveram teorias que interpretassem os sinais apresentados no livro bíblico como o nascimento do Anticristo, por exemplo.

²⁷⁴ ALMOND, Philip C. *The Devil – a new biography*. New York: Cornell University Press, 2014, p. 168.

Diversas interpretações caminhavam para uma constatação de uma degradação, no sentido moral, da sociedade. Crespet (1543 – 1594), demonólogo e teólogo, observava que a fé cristã estava devastada e suprimida. Jean Le Normant (1662 – 1733), eclesiástico, alertou o rei Luís XIII de que a punição de Deus estava próxima, disse ser “um sinal de morte do mundo o fato de a magia e a feitiçaria serem praticadas mais amplamente, mais ousadamente e com mais impunidade do que nunca”.²⁷⁵ Todas essas constatações, ao menos para parte da cultura letrada, levaram ao desenvolvimento de um sentimento de fim de mundo. Se pensarmos no *trem de medos* que o Apocalipse arrastava consigo, não podemos deixar de citar a tão temida vinda do Anticristo, o inverso do Salvador cristão.

Para o teólogo calvinista e jurista Lambert Daneau (1535 – 1590), em seu *A Treatise, Touching Antichrist* (1589), o mundo estava em sua velhice, sendo que o derradeiro fim ocorreria no ano de 1666.²⁷⁶ Através do estudo de Clark podemos observar algumas reações a tal constatação. Se considerarmos o *efeito Pigmaleão*,²⁷⁷ podemos dizer que a obra de Daneau teve grande influência no pensamento deste período. Os casos de possessão passaram a ganhar maior destaque em tratados demonológicos. Em um caso de 1610, a freira Louise Capeau, ou mais precisamente, o demônio que supostamente teria a posse de seu corpo, disse que o Juízo Final estava próximo e era irreversível.²⁷⁸ Até mesmo o já citado cético Weyer acreditava na teoria da velhice do mundo e observava um aumento no poder do diabo sobre as almas humanas.

A aderência ou não a esta teoria, como podemos observar pela cumplicidade do cético Weyer, não dependia da crença nas bruxas. Era possível e não contraditório a um autor considerado cético atacar a Inquisição e, ao mesmo tempo, constatar um problema moral na sociedade, o qual podia ser interpretado como um sinal do Apocalipse. Ressaltamos mais uma vez que o ceticismo quanto à questão das bruxas não era relacionado à crença na existência de Deus, mas sim na extensão do poder satânico. Além disso, o ponto principal das críticas à Inquisição era a forma como os processos ocorriam, em especial o uso da tortura. O Apocalipse entra neste contexto demonológico como uma profecia divina, algo que iria ocorrer, contudo não

²⁷⁵ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 417.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ Conceito desenvolvido pelo psicólogo alemão Robert Rosenthal que diz respeito a influência das expectativas no produto final. Utilizando-nos desse conceito para analisar o contexto demonológico moderno, nos referimos ao fato de que a produção escatológica acabou por influenciar a percepção de “sinais do apocalipse” em eventos que até então não eram vistos dessa forma.

²⁷⁸ Sobre este e outros casos, Joseph Bizouard escreveu 6 volumes de sua obra *Des rapports de l'homme avec le démon; essai historique et philosophique* (1863).

havia consenso sobre quando. Os autores escatológicos de finais do século XVI e início do século XVII se preocuparam com a interpretação de sinais destoantes na sociedade. A bruxaria era vista como uma anormalidade, a proliferação da anormalidade, portanto, deveria ter um significado importante. Para a interpretação escatológica, este significado poderia ser atingido através das profecias sobre o fim do mundo.

A aproximação do momento do fim do mundo abarcava alguns fenômenos, dentre eles destacam-se a aparição de falsos profetas e a vinda do Anticristo, temas recorrentes em produções sobre o Apocalipse. Além disso, como apontou Clark (2006), alguns teólogos constatavam que Satã estava reunindo forças para a batalha final, sendo que uma das características deste recrutamento era o desespero. Com a chegada do fim dos tempos, o Diabo estaria desesperado para ganhar a luta e prevalecer, por isso a grande quantidade de eventos misteriosos e exorcismos.²⁷⁹

O tema do Apocalipse não servia apenas como um alerta moral/religioso à população, além disso, muitas produções sobre o Anticristo não possuíam como objetivo principal a diferenciação entre milagre e prodígio e as formas de se identificar os falsos profetas. A temática do fim do mundo foi utilizada muitas vezes em ataques políticos e religiosos. O teólogo protestante Pierre Jurieu (1637 – 1713), por exemplo, considerou a Igreja Católica como a morada do Anticristo em seu *Préjugés légitimes contre le papisme* [Preconceitos Legítimos contra o Papismo] (1685). No próprio subtítulo já consta a opinião de que o Catolicismo seria uma religião falsa. Jurieu escreveu que:

São Paulo nos diz expressamente que o Anticristo deve estar sentado no Templo de Deus, ou seja, em uma Igreja que será Cristã, & que terá resquílios suficientes do verdadeiro Cristianismo para conservar o nome de Igreja do Templo de Deus.
[S. Paul nous dit expressément que l'Antechrist doit être assis dans le Temple de Dieu, c'est à dire, dans une Eglise qui sera Chrétienne, & qui aura assez de restes du véritable Christianisme pour conserver le nom d'Eglise de Temple de Dieu].²⁸⁰

O teólogo analisou diversos preconceitos, em seus próprios termos, que considerava justificados em relação ao catolicismo e em especial o Papa. Apesar de se preocupar com os sinais que poderiam identificar o Anticristo, o objetivo principal de Jurieu foi relacionar o

²⁷⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 419 – 423.

²⁸⁰ JURIEU, Pierre. *Préjugés légitimes contre le papisme*, ouvrage où l'on considère l'Eglise romaine dans tous les dehors, & où l'on fait voir par l'Histoire de sa conduite qu'elle ne peut être la véritable Eglise, à l'exclusion de les autres Communions du Christianisme, comme elle prétend. Première Partie. Amsterdam: Ches Henry Desbordes, 1685, p. 16. [Tradução nossa].

catolicismo com as profecias do livro do Apocalipse: “Vemos o Papismo como o assento do Anticristo [nous regardons le Papisme comme le siège de l’Antechrist]”.²⁸¹ O Anticristo era, em suma, a mentira, fator que sempre acompanhava o Diabo. Relacionar o Anticristo à igreja adversária era, portanto, reclamar a verdade, não apenas para a própria confissão, mas também para as produções dos que partilhavam dela.

Um tema muito importante quanto ao sentimento de fim de mundo era o do *Satanus solutus*. Agostinho, em *Cidade de Deus* (426), havia dito que no final dos tempos Satã seria liberto, o que aumentaria seu poder e influência sobre a humanidade.

Recorrer ao tema do *Satanus solutus* era, portanto, mais uma maneira de expressar a extensão total das operações demoníacas na Europa dos séculos XVI e XVII. Implicitamente ou não, ele comprometia os autores sobre bruxaria com uma visão do todo narrativo da história.²⁸²

As bruxas, nestas leituras escatológicas, eram vistas como precursoras do Anticristo, basicamente preparariam o terreno para a sua chegada. Novamente destaca-se a noção de inversão. Quanto mais casos de bruxaria e possessão surgiam, mais força ganhava a interpretação escatológica. O mundo de cabeça para baixo era um tema que ressoava fortemente no discurso de vários autores. Acreditamos ser possível acrescentar a essas considerações a análise de Joan DeJean (2005) sobre o surgimento de um sentimento de *fin-de-siècle* já no século XVII. Após 1660, de acordo com a historiadora, houve uma grande aceleração da comunicação. Além disso, há também um deslocamento semântico da palavra século. Inicialmente o termo significava uma idade, uma era, já no Seiscentos, adquiriu o sentido de um intervalo mensurável de “100 anos” como o definimos hoje.²⁸³

De acordo com Voltaire, o fim do mundo foi trabalhado por autores da Grécia Antiga e até mesmo por Newton.²⁸⁴ Se pensarmos nos relatos da vinda do Anticristo e o iminente Julgamento Final, podemos dizer que eles fazem parte do contexto da controvérsia intelectual que marcou o final do século XVII. Um período de inquietação em que surgiu a consciência de que a civilização, da forma como era conhecida, estava chegando ao seu fim.²⁸⁵ A maior velocidade da

²⁸¹ *Ibidem*, p. 72.

²⁸² CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 424.

²⁸³ DEJEAN, Joan. *Antigos Contra Modernos... Op. Cit.*, p. 27 – 28.

²⁸⁴ VOLTAIRE. Fin du Monde. In: _____. *Œuvres Complètes de Voltaire*. Tome Quarantième. Basle : De l’Imprimerie de Jean-Jaques Tournaisen, 1786, p. 299.

²⁸⁵ DEJEAN, Joan. *Antigos Contra Modernos... Op. Cit.*, p. 30.

comunicação, as mudanças em relação à participação das mulheres na República das Letras e a temática do *Satanus solutus* fizeram parte desse conturbado contexto, um *fin-de-siècle*, como caracterizou a historiadora norte-americana, que também tratou sobre o fim do mundo.

Por fim, ressaltamos a questão da investigação. O objetivo de muitos tratados sobre o Anticristo era a diferença entre milagre e prodígio, o primeiro verdadeiro e proveniente de Deus, o segundo falso, apenas uma manipulação da Natureza por demônios e bruxas. Os fenômenos mais aberrantes atingiam grande atenção dos demonólogos, pois eram eles que desafiavam os limites das teorias. Clark concorda com essa posição e ainda acrescenta que

fenômenos altamente aberrantes vieram a ter uma presença importante na investigação científica (sem seu sentido mais amplo) porque empurravam os cientistas, por assim dizer, até os limites extremos de suas hipóteses, forçando-os a reconsiderar tanto os mecanismos da natureza, como a maneira com que poderiam ser reclassificados.²⁸⁶

Com um foco cada vez mais ajustado para os limites naturais, a atenção passou a voltar-se para as anormalidades da própria Natureza, em termos modernos, os nascimentos monstruosos, os quais também fizeram parte das explicações apocalípticas. As interpretações sobre o papel dos monstros na história criaram um verdadeiro catálogo de anomalias que apresentavam também o pecado específico que as teriam gerado. Assim como ocorreram com as possessões, as notícias de nascimentos monstruosos foram interpretadas como prenúncios do final dos tempos, atestando o estado de pecado em que se encontrava a humanidade. A aproximação do Juízo Final levava também à constatação da necessidade de arrependimento dos pecados, ligada à necessidade de salvação, ou seja, a fuga do inferno.

Defendemos que as produções demonológicas foram de grande importância e influência para o desenvolvimento da filosofia natural e até mesmo da filosofia mecânica. A busca pela explicação de como funcionava a Natureza, seus limites e potencialidades levaram a novos questionamentos. A busca por respostas foi abandonando progressivamente a necessidade de Deus ou do Diabo dentro dos sistemas explicativos sobre a Natureza. Ainda sobre o papel do Demônio dentro das explicações, Clark mostrou em seu livro que

os teóricos desses assuntos tinham de mostrar que a aparente capacidade do diabo de realizar feitos milagrosos no mundo natural era espúria. Ao mesmo tempo, eram obrigados a deixá-lo com enormes poderes não milagrosos para explicar os efeitos reais

²⁸⁶ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 467.

que formavam a base crível (e punível) das confissões. A solução era dupla: colocá-lo a meio caminho entre a produção de efeitos naturais rotineiros, que era tudo o que estava normalmente aberto aos homens comuns, e o uso da causação verdadeiramente sobrenatural, que somente Deus poderia ordenar; e reconhecer suas habilidades compensadoras nas artes da ilusão. O demonismo era, pois, o produto conjunto de *magia* e *praestigia*, uma combinação de ciência natural supremamente competente e de ilusão altamente eficaz.²⁸⁷

Bruxas, o poder do Diabo e a aproximação com o apocalipse foram temas bastante trabalhados pela Demonologia moderna. Em meio a isso, várias questões teológicas foram levantadas, em especial após a Reforma Protestante. Essas questões levaram a grandes debates sobre Deus, Satã e a Natureza. Esta última, no século XVII, passou a ganhar cada vez mais atenção nos tratados redigidos por aqueles estudiosos. Com essas mudanças, como visto no capítulo anterior, tanto Delumeau (2009), quanto Klaniczay (1987) observam uma progressiva perda de interesse nos assuntos demonológicos e um crescimento dos tratados sobre a Natureza.

2.1.5. O DECLÍNIO DA PRODUÇÃO DEMONOLÓGICA – O FIM DA PERSEGUIÇÃO ÀS BRUXAS, OS MONSTROS E A DESCARACTERIZAÇÃO DA DEMONOLOGIA

Em 1682, o rei Luís XIV encerrou e proibiu a perseguição às bruxas nos territórios franceses.²⁸⁸ Neste período, embora já não houvesse mais uma Inquisição com a mesma força e influência que nos séculos XV e XVI e as bruxas não fossem mais assunto de debates com a mesma frequência que outrora, diversas práticas devem ter permanecido na cultura popular e ainda deviam influenciar a visão de mundo de grande parte da sociedade francesa, o que justificaria o decreto de proibição. O saber demonológico já não tratava mais as bruxas, nessa época, como mulheres dotadas de poderes mágicos provenientes do pacto demoníaco. Novas explicações surgiram e com isso, novos parâmetros de possibilidade e impossibilidade. Elas poderiam, por exemplo, ser meras charlatãs, enganadoras, mentirosas, ou poderiam ser mesmo verdadeiras agentes do Diabo, contudo, mesmo assim, sem nenhum poder sobrenatural real.

Os feitiços e malefícios passaram a ser considerados como frutos de ilusões que induziam as pessoas ao erro. A Inquisição foi também muito criticada por esses autores devido à condenação das bruxas. Devemos nos atentar ao fato de que o crime em si não era discutido, o

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 457.

²⁸⁸ Cf. KLANICZAY, G. Decline of Witches and Rise of Vampires in Eighteenth-Century Hapsburg Monarchy. *Ethnologica Europea*. n.17, p. 165 – 180, 1987, p. 167.

pacto com Satã ainda poderia existir para alguns autores, entretanto, condenar uma mulher por magia era similar a conceder ao Diabo um poder que ele não tinha. Como alternativa, alguns autores defenderam a condenação de bruxas por crimes contra a ordem e a moral. A bruxaria tornou-se um problema analítico para a cultura letrada, pois as estruturas de conhecimento que permitiam sua classificação foram descaracterizadas em prol de um grande foco de interesse na Natureza e, em especial, nos desvios às leis naturais.

Além do *redirecionamento dos esforços imaginativos* para a Natureza, cabe ressaltar as mudanças na imagem feminina na República das Letras, que também fizeram parte do sentimento de *fin-de-siècle* destacado por DeJean (2005). Desde o Renascimento algumas mulheres das elites tiveram uma educação bem orientada e ganharam destaque no terreno da cultura letrada. Na França moderna seu espaço é cada vez mais o salão literário, cujas primeiras menções datam do século XVII.²⁸⁹ De acordo com Beatriz Zechlinski (2009),

Os salões foram lugares de aproximação entre homens e mulheres, possibilitando a inserção delas nos debates intelectuais. Eles funcionavam nas residências de mulheres aristocratas, e posteriormente de burguesas, que recebiam semanalmente pessoas letradas para conversações e apreciação de textos poéticos e literários.²⁹⁰

O protagonismo feminino nestes espaços estimulou debates a respeito das capacidades intelectuais e morais das mulheres, que já se desenvolviam desde o final da Idade Média, com a “querelle des femmes”. Os partícipes dos debates “defendiam a capacidade feminina de reflexão e pensamento crítico desde que às mulheres fosse franqueada a educação, o acesso à cultura escrita e à erudição”.²⁹¹ Assim, além das mudanças no conceito de Natureza e Sobrenatureza, também devemos considerar que a participação ativa das mulheres na República da Letras, principalmente nos salões, desempenhou importante função crítica tanto para o esgotamento da imagem clássica e maléfica da bruxa, quanto para a explicação do déficit intelectual das mulheres.

A partir do momento em que se estabeleceu que através de uma educação adequada as mulheres teriam a mesma capacidade intelectual que os homens, foi necessário explicar por que

²⁸⁹ MARTINS, A. P. V. Da amizade entre homens e mulheres: cultura e sociabilidade nos salões iluministas. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 46, p. 51-67, 2007, p. 59.

²⁹⁰ ZECHLINSKI, Beatriz Polidori. O romance moderno e o "gosto feminino": instabilidade no espaço letrado francês do século XVII. In: XXV Simpósio Nacional de História - História e Ética, 2009, Fortaleza, CE. *Anais do ... Simpósio Nacional de História*, 2009. p. 2.

²⁹¹ MARTINS, A. P. V. Da amizade entre homens e mulheres... *Op. Cit.*, p. 60.

certas mulheres – e também homens – haviam relatado a participação no sabá, mas também o que eram as possessões demoníacas, cujas vítimas eram majoritariamente femininas. Essas investigações levaram ao estabelecimento de padrões de normalidade e anormalidade. Esta última comportava um grande leque de doenças e distúrbios para justificar o termo. Esse movimento de busca pelo que causava a anormalidade foi destacado por Ribas (1963) como sendo as origens da psiquiatria.²⁹²

A Demonologia foi atraída por assuntos diversos ao longo da sua institucionalização, assuntos que possuíam alguma relação com o Sobrenatural, como por exemplo o sabá das bruxas, a Magia, o poder de Satã, o fim do mundo, entre outros. Algo que sempre esteve presente, mesmo que por vezes implícito, foi a busca pela anormalidade. Esta se tornou ao longo dos séculos XVII e XVIII, cada vez mais um objeto suscitador de curiosidade investigativa. O estudo da anormalidade testava a flexibilidade dos limites de diferentes teorias, forçando-as a mudanças e ajustes, principalmente no que se relacionou a novas classificações, em especial no que diz respeito à Natureza e à imaginação humana.

Incluimos também em nossa reflexão as disputas entre católicos e protestantes pela classificação de fenômenos como milagres ou prodígios. Para os protestantes os milagres apenas tiveram espaço na Igreja primitiva,²⁹³ já para os católicos, eram considerados eventos que ainda ocorriam e representavam um verdadeiro sinal de santidade. Esses debates também contribuíram para a criação de novas categorias na Filosofia Natural e na Demonologia. Este movimento de mudanças conceituais levou à revisão de casos estabelecidos de milagres e eventos fantásticos e uma crescente desconfiança dos mesmos – excetuando os que consistiam em relatos bíblicos, é claro – pois eles, muitas vezes, não preenchiam os requisitos de admissibilidade e passaram a ser vistos como se estivessem no limiar daquilo que poderia ser considerado real.

Como dito anteriormente, uma espécie de investigação que teve início por conta da influência da produção escatológica foi aquela sobre os monstros. Boa parte dos autores escatológicos com pretensões de analisar a chegada do fim do mundo, não dedicou muito tempo às questões sobre a Natureza e sobre a definição do que seriam os monstros, preferindo interpretá-los como um sinal da chegada do Apocalipse. Isso, porém, não representa a totalidade dos escritos sobre o assunto. Havia autores que aspiravam desvendar os segredos naturais e

²⁹² O autor, entretanto, utiliza o termo “mente” para designar o alvo das investigações. Nós preferimos o termo imaginação, pois, novamente ressaltamos, era o termo utilizado por autores da época.

²⁹³ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 345.

tentaram encaixar os nascimentos monstruosos, ou seja, o incomum, o fantástico, dentro de leis fixas. Isso levou à revisão e reformulação de várias dessas leis, pois neste “processo, os próprios critérios de submissão e a própria natureza da lei foram também esmiuçados [...]. As maravilhas, então, tornaram-se veículos de mudança conceitual”.²⁹⁴

Devido ao grande número de autores que trabalhou com os monstros, Clark constatou que este era um tema que “tinha uma circulação em ciência muito maior que a obstetrícia especializada ou mesmo a medicina em geral”.²⁹⁵ Um dos trabalhos mais notórios foi o do cirurgião francês, Ambroise Paré (1509 – 1590), intitulado *Des Monstres & Prodiges* (publicado originalmente em 1573). Nele, o autor afirmava que os monstros eram “coisas que aparecem além do curso da Natureza [choses qui apparoissent outre de cours de Nature]”,²⁹⁶ além disso, poderiam ser também um sinal de mau presságio. Como exemplos, citou crianças que nasciam sem um braço, com duas cabeças ou com membros além dos normais.²⁹⁷ Paré citou que havia numerosas causas para os monstros, mais precisamente, treze. Eram elas: a glória de Deus; a sua ira; quantidade grande de semente;²⁹⁸ quantidade insuficiente; a imaginação; a angústia ou pequenez da matriz;²⁹⁹ a ansiedade indecente da mãe – o que incluía cruzar as pernas durante a gravidez; a queda ou qualquer outro tipo de impacto contra o ventre da mãe; as doenças hereditárias ou acidentais; a podridão ou corrupção da semente; a mistura de sementes; o artifício de andarilhos; e por fim, os demônios ou o próprio diabo.³⁰⁰ Em suma, o autor observava uma vasta gama de possibilidades, o que apontava para a necessidade de uma investigação cuidadosa.

O cirurgião afirmou que o Demônio ainda possuía plenos poderes em sua época e que, por isso, não se poderia pensar que os artifícios diabólicos eram assunto ultrapassado. As ilusões diabólicas eram reais e muito perigosas, pois obscureceriam a visão e atacariam diretamente a mente, causando a corrupção da imaginação.³⁰¹ Satã ainda podia abusar das pessoas, contudo tal

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 352.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 353.

²⁹⁶ PARÉ, Ambroise. Le Vingtquiesme Liure, traittant des Monstres & Prodiges. In : _____. *Les Oeuvres d'Ambroise Paré Conseiller et Premier Chirvrgien dy roy divisées en 29 livres – reveuës et augmentées par l'auteur peu avant son décès*. 5eme édition. Paris: Chez la Veusue Gabriel, 1598, p. 1004. [Tradução nossa].

²⁹⁷ A noção moderna de monstro levava muito em conta a anormalidade física. Michel Foucault explorou muito bem este conceito em seu curso *Os Anormais*, ministrado nos anos de 1974 e 1975 no Collège de France.

²⁹⁸ Quando o autor utiliza o termo semente, ele se refere ao sêmen, mais precisamente às partículas presentes na ejaculação masculina, que poderiam estar em quantidade normal, maior ou menor. Os espermatozoides ainda não haviam sido observados, tal fato só ocorreria no século seguinte.

²⁹⁹ Referência ao útero.

³⁰⁰ PARÉ, Ambroise. Le Vingtquiesme Liure... *Op. Cit.*, p. 1004.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 1042.

fato era dependente da permissão de Deus e poderia ocorrer como punição aos pecados cometidos. Contudo, ressaltou que mesmo que existisse relação sexual entre uma mulher e um demônio – logo, o ato, de acordo com o autor, poderia realmente ocorrer através dos incubos e súcubos – não havia a menor possibilidade de tal relação gerar uma criatura humana, pois seria impossível a geração de um ser humano, com exceção da encarnação divina de Cristo, sem a presença da “semente humana [semence humaine]”.³⁰² Paré, portanto, era um autor de transição que considerava os papéis de Deus e do Diabo dentro de seu sistema natural de explicação para os fenômenos, inclusive os monstruosos, algo que, como já comentamos, tornou-se cada vez mais raro no século seguinte. Deus foi sendo afastado da Natureza,³⁰³ ao mesmo tempo em que o Diabo foi se transformando em um mero charlatão. Novos conceitos tiveram que surgir para abarcar as lacunas deixadas pelo Sobrenatural, que era cada vez mais afastado, porém nunca negado, nos tratados demonológicos.

Talvez tenha sido justamente a insistência na investigação sobre as potencialidades da Natureza e na soberania das leis naturais que contribuiu para a crescente perda de credibilidade do saber demonológico e a conseqüente diminuição do número de produções ainda no século XVII. Um dos pontos principais para o agravamento desse cenário foi o desenvolvimento do conceito do poder diabólico de ilusão e a insistência na possibilidade de charlatanismo, o que suscitava investigações que objetivavam separar o verdadeiro do falso. As teorias passaram a insistir tanto no fato de que o Diabo possuía um poder de ilusão tão grande que se tornou muito difícil realizar a distinção entre o ilusório e o real. No lado mais prático dessa visão, os julgamentos de bruxas teriam saído do controle e perderam sua credibilidade frente à própria cultura letrada. Poderia se pensar que, “se todos eram potencialmente culpados, talvez nenhum o fosse”.³⁰⁴

A Inquisição, então, passou a ser criticada a partir da base argumentativa que utilizava ilusão e charlatanismo como elementos que, se não anulavam os julgamentos de bruxas, pelo menos impunham que antes deles houvesse uma detalhada investigação dos fatos. As críticas à Inquisição baseadas em problemas de imaginação, no charlatanismo e nos perigos da ilusão criaram incertezas sobre o que até então era considerado verdadeiro. Assim, a demonologia foi

³⁰² *Ibidem*, p. 1043 – 1044. [Tradução nossa].

³⁰³ ROMANO, Roberto. *Moral e Ciência: a monstruosidade no século XVIII*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2003, p. 11 – 15.

³⁰⁴ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 233.

deixando de ser um conhecimento crível em apontar explicações para outros saberes e acabou por se tornar a única que legitimava seu próprio conhecimento.

O recuo de Satã – termo calcado por Pierre Chaunu (1969), que chegou a caracterizá-lo como um recuo do próprio medo – somado à decisão de evitar a inclusão de Deus nas explicações sobre fenômenos aparentemente fantásticos, acabou por descaracterizar o Sobrenatural dentro do saber demonológico, que passou a buscar uma forma de explicá-los a partir da Preternatureza ou da Natureza. A primeira, contudo, também perdeu força explicativa frente ao anseio pela descoberta das leis regulares da Natureza que tanto marcaram o trabalho de pensadores modernos de Galileu a Newton, por exemplo.

Devido ao fato de as bruxas estarem conceitualmente ligadas às noções de Sobrenatural e Preternatural, é possível entender a proposta do professor Gábor Klaniczay (1987) – e repetida por Clark (2006) e Delumeau (2009) – de que teria ocorrido um crescente desinteresse no que se refere às bruxas e à Magia. Na realidade, mais do que desinteresse a bruxaria tornou-se cada vez mais incompatível com o escopo conceitual que fora desenvolvido pelos demonólogos e pelos filósofos naturais ao longo do século XVII. Não compactuamos com a visão de que a ciência teria evoluído a tal ponto que simplesmente teria abandonado as antigas e “não racionais” superstições. Como veremos nos próximos capítulos desta dissertação, o oculto e o Sobrenatural não foram completamente abandonados dos sistemas explicativos. De fato, as reformulações sofridas por esses conceitos incentivaram as pesquisas sobre o poder da imaginação e as forças ocultas da natureza e enfraqueceram as investigações sobre bruxas, Magia e poder do diabo.

Dois fenômenos relacionados ao Sobrenatural tomaram o lugar das bruxas nas produções letradas europeias modernas: as possessões demoníacas e os mortos-vivos estranguladores e/ou sugadores de sangue, posteriormente denominados vampiros. Sobre o primeiro não faremos muitas considerações, pois não abrange o escopo de nossa pesquisa. Gostaríamos apenas de ressaltar que, dentro das investigações sobre o Sobrenatural, era considerado possível que demônios tomassem conta do corpo de seres humanos – em especial corpos femininos – e transmitissem, através deles, mensagens vindas do inferno ou revelassem coisas que pareciam ser previsões do futuro. Algo acordado entre os especialistas foi que, novamente retornando ao assunto do poder do Diabo, os demônios apenas faziam previsões baseados na realidade, ou seja, eram mais deduções e palpites do que propriamente um relato sobre o futuro. Os exorcistas foram os responsáveis pela expulsão dos demônios e a consequente

cura dos possuídos. O fenômeno da possessão parecia ser uma espécie de entrecruzamento entre o Natural e o Sobrenatural, eventos que permitiam o contato entre os dois, e que somente os exorcistas, legitimados e autorizados por Deus, poderiam entender e resolver.

Os vampiros também foram seres que habitaram este mundo fronteiro entre Natureza e Sobrenatureza. Eles ficaram conhecidos nos países da Europa ocidental, principalmente a França, a partir de meados do século XVII. Este já era outro período na história do pensamento demonológico, no qual as bruxas já não mais atraíam os interesses das publicações deste tipo de conhecimento. A atenção recebida pelos mortos-vivos foi também instigada pela crescente obsessão pela morte. A medicina se interessou muito pelo corpo morto neste período,³⁰⁵ com isso, começou a fazer vários estudos sobre o fenômeno da morte em busca de resoluções para questões tais como o momento em que a alma se separaria do corpo. Na Europa centro-oriental, contudo, os vampiros já eram criaturas bem enraizadas no repositório comum de histórias locais, apenas não possuíam ainda essa denominação. As bruxas foram consideradas potenciais vampiras³⁰⁶ pelos povos dos Bálcãs e diversas eram as espécies de mortos-vivos que poderiam disseminar pragas e malefícios, como por exemplo o *Latawiec* da região da Polônia, que seduzia mulheres, as quais definhavam até a morte, ou o *Zburator* da região da Romênia, que se caracterizava por ser alto, magro e portador de malefícios.³⁰⁷

As descrições dessas duas criaturas assemelham-se muito ao popular conde Drácula, idealizado por Bram Stoker (1847 – 1912) na obra *Drácula* (1897). Isso se deve pela extensa pesquisa realizada pelo escritor irlandês acerca das lendas dos sugadores de sangue. Antes dele, John Polidori (1795 – 1821), Lord Byron (1788 – 1824), Alexandre Dumas, pai (1802 – 1870) e Edgar Allan Poe (1809 – 1849) também escreveram livros e contos sobre a mesma personagem maléfica. A pesquisa de Stoker para o seu mais famoso livro durou sete anos³⁰⁸ e o resultado foi basicamente uma compilação de lendas em uma única figura literária, o sanguinolento Drácula, personagem muito distante dos vampiros que povoaram os relatos históricos.

³⁰⁵ LECOUTEUX, Claude. *História dos vampiros... Op. Cit.*, p. 158.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 69.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 60.

³⁰⁸ ARGEL, M. & MOURA NETO, H. *O vampiro antes de Drácula*. São Paulo: Aleph, 2008, p. 34.

2.2. OS RELATOS DE VAMPIROS

O que! É em nosso século XVIII que havia vampiros! É após o reino de Locke, de Shaftesbury, de Trenchard, de Collins; É sob o reino de Alambert, de Diderot, de Saint-Lambert, de Duclos, que crê-se em vampiros, e que o reverendo padre dom Augustin Calmet, padre beneditino da congregação de Saint-Vannes e de Saint-Hidulphe, abade de Sénones, abade de cem mil francos anuais, vizinho de duas outras abadias de mesmos ganhos, imprimiu e reimprimiu a história dos vampiros com a aprovação da Sorbonne, assinado por Marcilli!

[Quoi ! C'est dans notre dix-huitième siècle qu'il y a eu des vampires ! c'est après le règne des Locke, des Shaftesbury, des Trenchard, des Collins ; c'est sous le règne des d'Alambert, des Diderot, des Saint-Lambert, des Duclos, qu'on a cru aux vampires, et que le révérend P. dom Augustin Calmet, prêtre bénédictin de la congrégation de Saint-Vannes et de Saint-Hidulphe, abbé de Sénones, abbaye de cent mille livres de rentes, voisin de deux autres abbayes du même revenu, a imprimé et réimprimé l'histoire des vampires avec l'approbation de la Sorbonne, signée Marcilli !].³⁰⁹

Foi no século das Luzes que os vampiros se espalharam enquanto lenda e objeto de investigações filosóficas no oeste europeu. Os vampiros representaram um diferente desafio intelectual. Na medida em que as bruxas eram deixadas de lado pelas produções demonológicas, ocorreu um aumento no interesse pelas leis naturais, ou seja, leis imutáveis e soberanas que comandavam a Natureza. Os mortos-vivos eram por si só um grande desafio às leis da Natureza, pois se encontravam, podemos assim dizer, no intermédio entre dois mundos. Lembremos que Deus foi gradativamente afastado das explicações naturais ao mesmo tempo em que o poder de Satã era descaracterizado e conceptualizado como um mero poder de ilusão e enganação. Logo, antigas formulações como a simples imputação de responsabilidade aos céus ou ao inferno, não eram mais satisfatórias, nem aceitáveis, enquanto explicações, nem ao menos eram condizentes com as mais recentes condições de possibilidade e impossibilidade pensadas pelos físicos, médicos e filósofos naturais.

O vampiro representava para a filosofia natural e a medicina uma contradição, mais especificamente, a “intrusão da morte e do além-túmulo [na Natureza] por vias dissimuladas e brutais”.³¹⁰ Ou seja, consistia em uma anomalia. Era, portanto, se pensarmos em um contexto demonológico mais geral, um assunto com grande potencial para atrair a atenção de pensadores e a escrita de tratados e dissertações. Entretanto, os trabalhos sobre os vampiros não foram muito numerosos. Para nossa pesquisa selecionamos alguns artigos publicados no *Le Mercure Galant*, a

³⁰⁹ VOLTAIRE. Vampires. In: _____. *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXXII, 1829, p. 413. [Tradução nossa].

³¹⁰ LECOUTEUX, Claude. *História dos vampiros... Op. Cit.*, p. 15.

dissertação do alemão Michaël Ranft – cuja escolha justifica-se pela repercussão que teve na França – e o tratado de Augustin Calmet. Existem ainda outras obras que foram redigidas no Império Habsburgo, mas que não incluímos em nossa seleção devido ao fato de optarmos pela análise do contexto francês de produções letradas sobre vampiros.

Antes de partirmos para a análise das obras selecionadas, devemos estabelecer quais eram as suas fontes. Os principais relatos de vampiros provinham da região dos Bálcãs, em especial do território onde hoje se encontra a Sérvia. Na época eram regiões fronteiriças dos impérios Austríaco dos Habsburgos e Turco-Otomano. As diversas disputas por territórios ocorridas naquela região levaram à firmação de dois importantes tratados, o de Carlowitz (1699) e o de Passarowitz (1718). Com eles, a Áustria dos Habsburgo obteve a posse da maior parte da Hungria, com o primeiro, e do norte da Sérvia, da Valáquia,³¹¹ e do norte da Bósnia, com o segundo. As forças de ocupação austríacas, as quais incluíam principalmente soldados, mas também médicos e administradores imperiais, permaneceram nesta região até 1739.³¹² Durante esse período, foram produzidos alguns relatos pelas penas dos próprios provedores imperiais, soldados e médicos austríacos, acerca dos ataques e das posteriores investigações por eles conduzidas. Vários desses relatórios concluíram sobre a veracidade do vampirismo, relataram a angústia da população e a solução apresentada por ela: atravessar o corpo do vampiro com uma estaca, decapitá-lo, queimá-lo e jogar as cinzas em um rio.

Foram dois os principais relatos sobre o assunto. Ficaram conhecidos não só pelos detalhes sangrentos das histórias que relataram, mas também por serem mais alongados nas descrições e por terem sido assinados por oficiais austríacos. São eles os casos de Peter Plogojowitz e Arnod Paole, ocorridos em Kisilova e Medvegia, respectivamente. Ambos contaram com grande envolvimento da população e pedidos de resolução do problema aos oficiais. Interessante notar neles a imagem que passavam dos povos dos Bálcãs e da religião ortodoxa.

O caso de Peter Plogojowitz foi o primeiro ter grande repercussão no ocidente. A história chegou à Europa ocidental em 1725, ano da produção do relatório pelos oficiais austríacos. O relato contava que na vila de Kisilova, situada na atual Sérvia, um homem chamado Plogojowitz teria levantado de seu túmulo aproximadamente 10 semanas após sua morte. Sugiram diversos

³¹¹ Antiga terra de Vlad, o Empalador, figura que se acredita ter inspirado a criação da personagem Drácula.

³¹² BARBER, P. *Vampires, Burial & Death: Folklore and Reality*. New Heaven and London: Yale University Press, 2010, p. 5.

relatos dos próprios habitantes da vila afirmando que o morto-vivo teria ido até suas casas e tentado estrangulá-las. Essa visita teria resultado em uma “doença de 24 horas”, com a morte dos que receberam a perturbadora visita do morto-vivo.³¹³

Alguns elementos presentes no relato são bastante interessantes para mostrar como a produção de conhecimento havia mudado o seu foco. Em momento algum se recorre a uma interpretação escatológica ou pela busca de sinais que apontassem Deus ou o Demônio como responsáveis por que tal fenômeno. É evidente que isso também ocorreu devido ao caráter descritivo que um relato oficial deveria ter, contudo podemos notar a primazia de uma análise mais voltada ao aspecto médico do fenômeno, marcado por distanciamentos tanto sociais como religiosos entre os austríacos e a população local. O autor do relato parece ter se esforçado para justificar seus atos e decisões a quase todo instante. Lembremos que a Igreja Católica já havia condenado a exumação de corpos o que era, certamente, uma posição compartilhada pelas autoridades imperiais.

O relato descreve que a população teria ido bastante exaltada até o provedor imperial exigindo uma solução para o problema do morto-vivo. Também teria sido consultado sobre o caso o patriarca ortodoxo da região, o qual é chamado de “papa local” pelo relator.³¹⁴ Disse o provedor que

E embora primeiramente eu tivesse desaprovado, dizendo-os que a louvável administração primeiro deveria ser devidamente e humildemente informada, e que sua elevada opinião sobre o assunto deveria ser ouvida, eles não quiseram acomodar-se a isso, mas, ao contrário, deram sua curta resposta: eu poderia fazer o que quisesse, porém se eu não os concedesse a visão e o reconhecimento legal para lidar com o corpo de acordo com seu costume, eles teriam de deixar suas casas e lares, porque no momento em que uma resolução chegasse de Belgrado, talvez a vila inteira – e isso já teria supostamente ocorrido em tempos de dominação turca – poderia ser destruída pelo mal espírito, e eles não desejavam esperar por isso.

[And although I at first disapproved, telling them that the praiseworthy administration should first be dutifully and humbly informed, and its exalted opinion about this should be heard, they did not want to accommodate themselves to this at all, but rather gave this short answer: I could do what I wanted, but if I did not accord them the viewing and the legal recognition, to deal with the body according to their custom, they would have to leave house and home, because by the time a gracious resolution was received from Belgrade, perhaps the entire village – and this was already supposed to have happened in Turkish times – could be destroyed by such an evil spirit, and they did not want to wait for this].³¹⁵

³¹³ O relato oficial desse caso foi traduzido primeiramente para o francês, supostamente pelo próprio dom Calmet (1751), e mais recentemente para o inglês nas obras de BARBER (2010) e GARZA (2010).

³¹⁴ Após a exumação o provedor chegou à conclusão de que Plogojowitz realmente era um morto vivo, visto os sinais que apresentava – sangue na boca e cabelos e unhas crescidos. Cf. BARBER, P. *Vampires... Op. Cit.*, p. 6 – 7.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 6. [Tradução nossa].

Podemos perceber a utilização de diversos adjetivos a fim de sustentar o pensamento de que a população local seria exaltada e tomaria decisões precipitadas. O relator, por sua vez, mesmo tendo grande capacidade de discernimento e desejando reportar primeiramente as reclamações à administração imperial, não pode fazê-lo por pressão da multidão. No final acabou por ter de acatar os pedidos da população a fim de garantir que a vila não fosse desabitada. A narrativa apenas mudou um pouco de tom quando foi descrita a abertura do caixão. Segundo o provedor, não foi possível detectar nenhum odor comum aos cadáveres. Além disso, o corpo estava aparentemente incorrupto, com exceção do nariz que, segundo o relato, havia aparentemente caído.³¹⁶

A conservação do corpo e a falta de odor eram considerados sinais comprobatórios de vampirismo. A eles somavam-se o sangue nos olhos, na boca e no nariz, o inchaço corporal e os cabelos e unhas compridos – que eram explicados como tendo crescido após a morte. É interessante notarmos que a busca por esses elementos se tornou algo constante e a interpretação deles como sinais de vampirismo espalhou-se tal como em um *efeito Pigmaleão*.³¹⁷ Não exploraremos a fundo a aparente contradição do provedor em afirmar em um primeiro momento que o corpo se encontrava praticamente intacto e depois admitir que o nariz havia caído.³¹⁸ Para nossa pesquisa o que importa guardar desses relatos são os sinais corporais que eram identificados como características de mortos-vivos.

Em 1732 ocorreu a publicação de um novo relato, maior e muito mais impactante que o caso Plogojowitz. *Visum et Repertum* [visto e descoberto],³¹⁹ diz respeito ao caso do suposto vampiro Arnod Paole que teria causado problemas na vila de Medvegia, na atual Sérvia. O relato afirma que Paole era um heiduque que viajara para a região turca da Sérvia e lá teria sido molestado por um vampiro. Neste caso o relatório foi escrito pelo médico Johannes Flükinger, enviado especialmente para investigar o caso, em conjunto com J. H. Sigel e Johann Friedrich

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ Nos utilizando novamente do conceito de Robert Rosenthal.

³¹⁸ Barber (2010) é um autor que se dedica mais a essas aparentes inconsistências nos relatos de vampiros.

³¹⁹ Assim como no caso Plogojowitz, o relato oficial desse caso foi traduzido primeiramente para o francês e aparece na obra de Calmet (1751), e mais recentemente para o inglês, nas obras de BARBER (2010) e GARZA (2010), e para o português na tradução de Lecouteux (2005).

Baumgarten, oficiais médicos do exército austríaco enviados, de acordo com Sardiñas (2007), a fim de manter a ordem frente ao pânico da população.³²⁰

Quando da chegada dos enviados imperiais, o caso dos vampiros da Medvegia já se arrastava por cinco anos. Os problemas teriam se iniciado com a morte de Paole. Ao cair de uma carroça, o heiduque quebrara o pescoço, entretanto,

durante sua vida, frequentemente relatou que, perto de Gossova na Sérvia turca, havia sido molestado por um vampiro, por isso havia comido da terra do túmulo do vampiro e havia se ungido com o sangue do vampiro, com o intuito de se livrar da vexação a qual havia sofrido.

[during his lifetime, often revealed that, near Gossowa, in Turkish Serbia, he had been troubled by a vampire, wherefore he had eaten from the earth of the vampire's and have smeared himself with the vampire's blood, in order to be free of the vexation he had suffer].³²¹

O uso da terra e do sangue com finalidades protetivas não eram práticas incomuns e estranhas ao repertório cultural euro-oriental. Acreditava-se que tais práticas protegeriam a pessoa que estava sendo incomodada por um morto-vivo e a impediriam de tornar-se uma dessas criaturas.³²² Havia até mesmo uma receita de pão que utilizava o sangue do suposto vampiro.

A descrição segue com a informação de que após um período de 20 ou 30 dias após sua morte, Paole teria retornado e molestado alguns habitantes. Flükinger e seus assistentes chegaram a declarar que “de fato, quatro pessoas foram mortas por ele [in fact, four people were killed by him]”.³²³ A decisão tomada foi a de exumar o corpo de Paole – 40 dias contados do enterro – a fim de averiguar se havia sinal detectável de vampirismo. O grupo supervisionado pelo capitão da companhia dos heiduques, portanto, uma pessoa de crédito, afirmou ter observado um cadáver praticamente intacto do qual brotava sangue a partir dos olhos, boca, nariz e orelhas. Além disso, havia uma grande quantidade de sangue em suas vestes e dentro do próprio caixão.³²⁴

De acordo com os médicos, o grupo, ao se deparar com tal situação, optou por seguir com o cravamento de uma estaca no tórax do cadáver, a decapitação e a incineração do cadáver. Durante a primeira etapa, narrou o grupo aos relatores, Paole teria emitido um grito audível e

³²⁰ SARDIÑAS, J. M. El Vampirismo en Relatos Modernistas. *Fuentes Humanísticas* (Universidad Autónoma Metropolitana, México), n. 35, pp. 33 – 44, 2007, p. 33.

³²¹ BARBER, P. *Vampires... Op. Cit.*, p. 16. [Tradução nossa].

³²² LECOUTEUX, Claude. *História dos vampiros... Op. Cit.*, p. 155.

³²³ BARBER, P. *Vampires... Op. Cit.*, p. 16. [Tradução nossa].

³²⁴ *Ibidem*.

sangrado copiosamente.³²⁵ Esta, contudo, não foi a parte mais intrigante reportada pelos médicos. Até este ponto o relato não se diferenciava muito do de Plogojowitz. A grande repercussão de *Visum et Repertum* deveu-se à magnitude que o caso atingiu. Contou-se que os tormentos não acabaram com a destruição do vampiro Paole. Concluiu-se, portanto, que as quatro pessoas que haviam morrido após relatar a visita do morto-vivo, deveriam ter, por sua vez, se tornado vampiros também. O grupo decidiu, portanto, realizar mais exumações e seguir com os tradicionais passos para o extermínio de vampiros.

Grande parte do pânico relatado por Sardiñas (2007) decorreu do fato de que mesmo com as cinco exumações já citadas, ainda eram relatados ataques de pessoas que haviam morrido e doenças que surgiam e acometiam as vítimas rapidamente. Em um período de três meses, foram relatadas 17 mortes que foram relacionadas pelos próprios habitantes da vila a vampiros. Os médicos chegaram a Medvegia e se depararam com esse cenário. Para aumentar o clima de terror, 15 dias antes da chegada dos enviados imperiais, uma jovem relatou ter sido atacada enquanto dormia pelo filho falecido de um heiduque. Após três dias, ela faleceu afirmando estar sentindo grandes dores.³²⁶ Flükinger relatou que a população havia concluído que o problema estava no gado da região, que teria sido mordido e infectado pelos vampiros. Os que comeram da carne infectada, portanto, teriam também se transformado em sugadores de sangue.

O trabalho dos médicos enviados a Medvegia foi supervisionar as exumações de todos os túmulos suspeitos de abrigarem um morto-vivo. *Visum et Repertum* possui muito mais detalhes e descrições físicas dos cadáveres do que o relatório de 1725. Tentaremos evitar aqui as descrições mais sanguinolentas que não possuem relação com nossos objetivos. Pretendemos destacar a forma como a investigação foi conduzida e suas relações com o conhecimento natural e médico. Os relatores dividiram as exumações em 13 tópicos, buscando ressaltar sempre o incomum estado de conservação dos corpos e dos órgãos e o crescimento de unhas e cabelos, fatores que indicavam, nas palavras dos relatores, condição de vampirismo. Não há uma tentativa

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ “Além disso, o heiduque Jowiza declarou que sua enteada, de nome Stanacka, deitou-se para dormir quinze dias atrás, fresca e saudável, mas a meia-noite ela despertou de seu sono com um choro terrível, cheia de medo e tremendo, declarou que havia sido estrangulada pelo filho de um heiduque, de nome Milloe, que havia falecido nove semanas antes, após isso ela experimentou uma grande dor no peito e ficou pior a cada hora até finalmente falecer no terceiro dia. [In addition, the haiduk Jowiza reports that his stepdaughter, by name of Stanacka, lay down to sleep fifteen days ago, fresh and healthy, but at midnight she started up out of her sleep with a terrible cry, fearful and trembling, and complained that she had been throttled by the son of a haiduk, by the name of Milloe, who had died nine weeks earlier, whereupon she had experienced a great pain in the chest and became worse hour by hour, until finally she died on the third day]”. Cf. *Ibidem*. [Tradução nossa].

de desacreditar os relatos sobre os vampiros. O que os médicos apresentaram foram os resultados de uma investigação médica que acabou por sustentar a crença no vampirismo, auxiliando assim, a sua disseminação pela Europa.

A vampire craze, portanto, não foi algo exclusivo dos povos balcânicos que relatavam os casos de vampirismo. Médicos, principalmente, mas também alguns filósofos foram impactados pelas narrativas. Para compreendermos melhor esse impacto devemos destacar o elemento da obsessão pela morte. Diversas foram as alterações no saber médico que possibilitaram estudos e uma maior compreensão dos fenômenos corpóreos *post mortem*. Não só a medicina, mas também parte da cultura escrita ligada à religião foi influenciada por essa morbidade moderna, o que pode ser expresso pelo crescimento das edições de manuais de boa morte, também conhecidos como artes de morrer.

2.3. OBSESSÃO PELA MORTE

O último tema que gostaríamos de abordar neste capítulo para concluir o mapa conceitual que estamos construindo é o grande interesse pelo tema da morte, não só dentro do saber médico, mas também dentro da cultura impressa relacionada a temas religiosos. Baseamos nossos comentários a partir de produções pertencentes a um grande projeto dos *Annales* sobre atitudes diante da morte. No ano de 1976 foram publicados livros e artigos produzidos por autores como Michel Vovelle, Roger Chartier, Daniel Roche e Pierre Chaunu, que buscaram ampliar as possibilidades de pesquisa sobre o tema que fora reavivado por publicações de Philippe Ariès e Alberto Tenenti alguns anos antes.

A morte sempre foi alvo de anseios científicos de inúmeros pensadores e tema de diversas publicações de teor religioso, contudo, no século XVII, como nos aponta Chartier (1976), ocorreu um aumento notável de publicações conhecidas como *artes de morrer*, em sua maioria escritas por jesuítas, que discorriam sobre as preparações necessárias para uma boa morte.³²⁷ Relacionavam-se, pois, com o antigo medo da morte e a preocupação com uma realidade póstuma. Esta proliferação de publicações sobre o assunto ajuda a compreender a constatação de Klaniczay (1987), de que as bruxas declinaram no momento em que os vampiros ascenderam. A ascensão dos vampiros ocorreu ao mesmo tempo em que houve esse crescimento

³²⁷ CHARTIER, Roger. Les Arts de Mourir, 1450 – 1600. *Annales, Économie, Sociétés, Civilisations*. 31^e année, n.1, p. 51 – 75, 1976, p. 63.

das edições das *artes de morrer*. Assuntos contemporâneos e relacionados ao tema maior da morte.

Essas publicações sobre a boa morte tiveram sua origem no século XV, atingindo seu primeiro ápice no final deste século, quando a morte foi colocada no centro das preocupações e obsessões sociais devido a uma nova sensibilidade desenvolvida sobre o assunto através por meio das imagens. Chartier (1976) considerou as *artes de morrer* como a consolidação da morte cristã, o que estimulou essa nova sensibilidade sobre a morte.³²⁸ Nessas obras havia uma série de gravuras que representavam o momento do julgamento, a ida para um dos três destinos possíveis – céu, purgatório e inferno – e, por fim, o encontro com Cristo. Elas eram uma verdadeira preparação para o momento do falecimento e da vida após a morte.

O segundo apogeu apontado por Chartier deu-se no século XVII, chegando à publicação de 139 títulos escritos somente por jesuítas entre 1620 e 1700. O grande ápice dessas publicações teria se dado entre 1675 e 1700. Segundo o autor, elas possuíam um caráter pedagógico para a população, portanto ligadas aos ideais formulados e firmados pelo Concílio de Trento (1545 – 1563).³²⁹ O cristianismo, desde sua origem, teve um caráter missionário, o de levar a Palavra a outras pessoas e outros povos. As artes de morrer, portanto, faziam parte de um discurso que visava a demonstração de práticas comuns ao cristianismo e tidas como necessárias aos cristãos.³³⁰ Esta faceta pedagógica também nos ajuda a compreender o que Certeau (1982) abordou sobre as modificações na formalidade das práticas. A “nova ciência” do século XVII – contemporânea às *artes de morrer* – também foi moldada sobre ideais pedagógicos de demonstração, de disseminação do conhecimento e de combate às superstições.

Para o historiador francês Daniel Roche, que considerou as artes de morrer do século XVII como uma nova espécie de texto, essas produções representaram o “O triunfo das palavras sobre a imagem [trionphe des mots sur l’image]”.³³¹ Chartier (1976) reproduziu em seu artigo diversas ilustrações presentes nas artes de morrer de séculos precedentes, já Roche, que trabalhou com um contexto posterior, observou que as imagens perderam espaço para as descrições textuais mais extensas. A presença da ilustração já não possuía o mesmo *status* de outrora. A imagem

³²⁸ *Ibidem*, p. 51.

³²⁹ *Ibidem*, p. 63 – 65.

³³⁰ *Ibidem*, p. 66.

³³¹ ROCHE, Daniel. « La Mémoire de la Mort » : recherche sur la place des arts de mourir ans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*. 31^e année, n.1, p. 76 – 119, 1976, p. 77. [Tradução nossa].

anteriormente possuía um grande caráter didático que perdeu força frente ao novo poder do texto impresso: “As figuras conservam sua força coletiva, mas a espiritualidade das elites devotas não se baseia em seus recursos [Les figures conservent leur force collective mais la spiritualité des élites dévotes ne se fonde pas sur leur recours]”.³³²

Vários autores das artes de morrer, como por exemplo o teólogo jesuíta Louis Richeome (1544 – 1625) que escreveu sua obra no final do século anterior,³³³ interpretavam sua época como um período em que a morte se agitaria por tudo. A década de lançamento dessa obra coincide com a primeira grande onda de possessões e exorcismos à qual fizemos referência anteriormente, assim como a febre escatológica, que avançou pelo Seiscentos. O fim do mundo era um tema muito presente na cultura cristã e bastante atrativo para a publicação e disseminação de manuais da boa morte.

Enquanto o perigo das bruxas relacionava-se diretamente ao malefício, algo mais físico e imediato, as possessões e os vampiros possuíam relação direta com o Sobrenatural tocando a realidade. Eram também, intrinsecamente relacionados à morte. No caso das possuídas havia a ameaça de morte, previsões sobre o fim do mundo e a perda da alma para o Demônio, já no caso dos vampiros, a morte era inseparável, pois não havia vampiro sem morte. As possessões e as interpretações escatológicas que as relacionavam à chegada do Apocalipse serviam como um constante *memento mori*. O pensamento recorrente sobre a morte – própria e coletiva – despertava a curiosidade e suscitava investigações que visavam a compreensão do fenômeno.

Nossas duas fontes principais, a dissertação de Ranft e o tratado de Calmet, datam da primeira metade do século XVIII, um período de grande ebulição mórbida, o qual é apontado por Michel Vovelle (1976) como pleno de mutações nas representações coletivas da morte. Um dos pontos mais notáveis para esse autor seria o espetáculo que se montou em torno da morte desde meados do século XVII, culminando no século XVIII.³³⁴ Este processo foi destacado por Ariès (2000) como o deslocamento da *morte de si* para a *morte do outro*.³³⁵ Isso não significa que se parou de pensar na própria morte, mas que há um deslocamento de interesse das *artes de morrer*, focadas no indivíduo, para publicações como *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort*

³³² *Ibidem*, p. 79. [Tradução nossa].

³³³ Richeome é autor de *L'Adieu de l'ame dévote laissant les corps avec les moyens de combattre la mort et l'appareil pour heureusement, se partir de cette vie mortelle*, publicado originalmente em 1593.

³³⁴ VOVELLE, Michel. Les Attitudes Devant la Mort : problèmes de méthode, approches et lectures différentes (note critique). *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 31^e année, n.1, p. 120 – 132, 1976, p. 125 – 128.

³³⁵ ARIÈS, P. *Historia de la Muerte em Occidente*. Trad. Francisco Carbajo e Richard Perrin. Barcelona: El Acanalado, 2000, p. 63.

[Dissertação sobre a incerteza dos sinais da morte] (1742), que buscaram compreender o que era a morte e como ela poderia ser constatada – visto que já havia conhecimento da catalepsia.

Dentro do saber médico podem ser destacadas algumas mudanças em relação ao cadáver e à concepção de morte. Nos séculos XVII e XVIII a morte voltou enquanto um tema forte “sob outra forma, a do corpo morto, do erotismo macabro e da violência natural”.³³⁶ Podemos destacar a grande repercussão do caso de Elizabeth Bathory [Erzsébet Báthory, no original], que ficou conhecida como “Condessa de Sangue”. Embora diga respeito a fatos ocorridos na virada do século XVI para o XVII, o caso apenas obteve notoriedade no final do seiscentos e início do setecentos.³³⁷ A nobre mulher foi condenada por conta de uma série de crimes sangrentos que, passou a se acreditar, estavam relacionados com sua busca pela beleza eterna.

Em *O Homem Diante da Morte* (publicado originalmente em 1977), Philippe Ariès analisou duas importantes obras modernas sobre a morte, a de Paolo Zacchia (1584 – 1659), médico legal italiano, e a de L. C. F. Garmann (1640 – 1708) médico alemão luterano. Para o primeiro, o cadáver era mais do que um objeto de estudo que revelava detalhes sobre o crime, era também algo que continha “os segredos da vida e da saúde”.³³⁸ Garmann foi além. Para o médico alemão o cadáver poderia até mesmo realizar prodígios.³³⁹ É interessante pensarmos nessa explicação de Garmann, pois certamente teve influência sobre a obra do também alemão Michaël Ranft, que igualmente reconhecia nos cadáveres a capacidade de realizar feitos fantásticos.

É importante realizarmos um contraponto com a atual forma com que a medicina trata um cadáver. O foco mais contemporâneo se dá na doença, na causa da morte. Na Modernidade, o foco era na própria morte, à exceção das investigações de crimes. Para uma grande parte dos médicos dos séculos XVI e XVIII, a morte só era consumada completamente após a decomposição do corpo. Até este referido momento, haveria uma grande atividade corporal e resquícius de vida. A atenção de Ariès para a obra de Garmann se deve ao fato de o alemão ter oposto duas teorias correntes de sua época. A primeira, relacionada com o conceito paracelsiano de *vis vegetans*, de que as múmias ainda teriam um resquício de vida, e a antiga concepção de vida, que a classificava enquanto forma e não substância nem matéria.³⁴⁰

³³⁶ *Idem*. *O Homem Diante da Morte*. Trad. Luíza Ribeiro. 1ª ed. São Paulo: Unesp, 2014, p. 469.

³³⁷ LECOUTEUX, Claude. *História dos vampiros...* *Op. Cit.*, p. 160.

³³⁸ ARIÈS, P. *O Homem Diante da Morte...* *Op. Cit.*, p. 470.

³³⁹ Garmann expressou essas ideias em *De Miraculis Mortuorum*, publicado postumamente. Cf. *Ibidem*.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 471.

À primeira vista, a tese do resquício de vida pode nos parecer irracional. Contudo, se pensarmos na herança medieval torna-se mais fácil compreender a atividade e os prodígios cadavéricos. Em primeiro lugar, muitas das relíquias de santos eram partes de corpos, ossadas mais precisamente. Portanto, uma parte de um cadáver que possuía verdadeiras propriedades mágicas – análise parecida com a que fez Keith Thomas (1991). O corpo morto, ou mesmo apenas uma parte dele, possuía propriedades ocultas que realmente beiravam à Magia. Com o passar do tempo, já na Idade Moderna, diversos medicamentos foram feitos a partir da destilação de cadáveres ou extratos de ossos.³⁴¹

Um traço importante que foi destacado pelo estudo de testamentos foi o medo do enterro prematuro, em outras palavras, o medo de ser enterrado vivo. Este já se fazia presente em testamentos desde o século XVI,³⁴² seguiu firme no século XVII e no XVIII tomou uma nova forma, a proibição testamental do embalsamento e da dissecação – práticas já disseminadas –, ou senão, um período de vigília que antecedesse esses procedimentos.³⁴³ Dissecações particulares e as mais recentes teorias médicas eram como um constante *memento mori*. É evidente que a morte sempre foi algo cotidiano. De acordo com Michel Lauwers (2015), “a coabitação dos vivos e dos mortos constitui um dos traços maiores de organização social que se impuseram na Europa ocidental ao longo da Idade Média”.³⁴⁴ Entretanto, o que destacamos nessa seção é a mudança na dinâmica da relação dos vivos com os mortos durante a Modernidade. Os mortos deixaram de ser apenas a autoridade e encarnar a norma.³⁴⁵ Tornaram-se também um objeto de curiosidade dentro da cultura letrada. Passaram a habitar não apenas um local simbólico e religioso perante a sociedade, mas também as páginas de dissertações médicas e filosóficas.

Ariès (2000) classifica essa nova curiosidade com o cadáver³⁴⁶ e a relaciona não apenas à filosofia e à medicina, mas também a uma crescente relação entre morte e erotismo ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII. Há diversas referências em poemas sobre a morte como uma forma elevada de beleza. Essas mudanças incluíram um conjunto de sentimentos ao redor da tumba. Entre o quinhentos e os seiscentos passou-se a dar mais atenção ao túmulo e sua

³⁴¹ Um bom exemplo disso foi o rei Carlos II da Inglaterra que chegou a tomar um extrato de crânio quando doente. Cf. *Ibidem*, p. 475 – 476.

³⁴² DELUMEAU, *História do Medo... Op. Cit.*, p. 134.

³⁴³ ARIÈS, P. *O Homem Diante da Morte... Op. Cit.*, p. 481.

³⁴⁴ LAUWERS, Michel. *O Nascimento do Cemitério: Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval*. Trad. Robson Murilo Grando Della Torre. Campinas: Editora da Unicamp, 2015, p. 19.

³⁴⁵ Papel apontado por Lauwers (2015). Cf. *Ibidem*, p. 20 – 21.

³⁴⁶ ARIÈS, P. *Historia de la Muerte... Op. Cit.*, p. 51.

identificação.³⁴⁷ Nos séculos XVII e XVIII, portanto, o morto retornou sobre uma outra configuração e a própria noção de morte sofreu modificações em decorrência dos novos estudos. O cadáver era, então, um excluído que havia voltado “numa língua exótica”.³⁴⁸ Figurativamente, o morto saiu da tumba e avançou sobre a cultura letrada, que procurou formas de desvendá-lo.

Somando o aumento de edições das artes de morrer, as mudanças médicas no próprio conceito de morte e o interesse pelos vampiros, temos um cenário bastante característico sobre a morte nos séculos XVII e XVIII. Não nos compete aqui tentar compreender qual dos elementos veio primeiro, ou qual teria sido o assunto que estimulou os outros. Gostaríamos de ressaltar que todas as mudanças ocorridas nos saberes, em especial na Demonologia, junto a esta obsessão pela morte bem estudada pelos historiadores acima mencionados, moldaram um cenário propício para a proliferação narrativa dos vampiros e também, embora em menor escala, para o incentivo da pesquisa sobre o tema, assim como para a recusa em se trabalhar com este assunto. A proposição, a princípio, pode parecer ambígua, porém se analisarmos a curiosidade em torno do cadáver, podemos observar que ela gerou tanto um número maior de questões, resultando em uma maior amplitude investigativa que poderia abarcar os vampiros, quanto teorias que não comportavam os mortos-vivos, o que levou uma boa parte da cultura letrada a simplesmente negá-los, algo que foi muito criticado por Calmet (1751).

Por fim, devemos compreender que os mortos-vivos eram um problema não só para a Igreja, mas também para os saberes médico e filosófico e para a própria visão de mundo cristã-ocidental. O cristianismo pregava que “A Ressurreição é a recompensa da Fé [La Résurrection est la récompense de la Foi]”.³⁴⁹ Mas o que acontecia quando este fenômeno tão associado à visão de mundo religiosa resultava na morte dos próximos? Como compreender os mortos-vivos no pensamento cristão e científico moderno? Como explicar a ressurreição sem a intervenção de Deus? Quais eram as possibilidades e impossibilidades para pensar sobre o assunto? Estas e outras questões serão analisadas nos próximos capítulos da dissertação, recorrendo mais detalhadamente à análise de nossas fontes, a fim de compreender como foi encarado o tema-problema dos vampiros no período que decorre do final do século XVII a meados do século XVIII.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 73.

³⁴⁸ CERTEAU, Michel de. O Inominável: Morrer. In: _____. *A Invenção do Cotidiano – Artes de Fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 296.

³⁴⁹ CHAUNU, Pierre. Mourir à Paris (XVIe – XVIIe – XVIIIe siècles). *Annales*. Economies, Sociétés, Civilizations. 31^e année, n.1, p. 29 – 50, 1976, p. 31.

3. AS INVESTIGAÇÕES PIONEIRAS SOBRE OS MORTOS-VIVOS: NOYERS, MARIGNER E MICHAËL RANFT

Nos dois capítulos anteriores tratamos dos referenciais teóricos e das mudanças históricas referentes aos conceitos de *Natureza*, *Sobrenatureza*, *morte* e *imaginação*, com a finalidade de compreendermos as percepções de mundo que estavam em vigor na época da produção das fontes às quais recorreremos em nossa dissertação. Nesse capítulo damos início à análise de uma parte destas fontes, mais especificamente aquelas que se referem às primeiras investigações em língua francesa a respeito dos mortos-vivos que supostamente apareceram na região dos Bálcãs, como também a dissertação do filósofo alemão Michaël Ranft. Esse conjunto de fontes foi selecionado a partir das referências presentes no livro do monge beneditino francês, dom Augustin Calmet. Esta foi a primeira publicação que encontramos em nossas pesquisas, como também a mais citada em obras contemporâneas como os livros de Delumeau (2009), de Argel e Moura Neto (2008), os artigos de Koen Vermeir (2010; 2012) e análises mais específicas como é o caso do artigo de Huet (1997). Além disso, o beneditino foi citado no *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire (1829) e no *Dictionnaire Infernal*, de Collin de Plancy (1863) como sendo a maior autoridade sobre vampiros.

O percurso desse capítulo será analisar as publicações francesas ou, no caso de Ranft, aquelas que foram traduzidas para o francês e que impactaram na erudição francesa a respeito do sobrenatural. Embora tenham como objeto principal a análise dos relatos sobre os mortos-vivos dos Bálcãs, Marigner e Ranft foram além. Os dois buscaram estabelecer seus sistemas explicativos da Natureza, cuja diferença principal reside no espaço concedido à Sobrenatureza. Primeiramente, destacamos a carta de Pierre des Noyers, primeiro documento que chegou à França sobre o fenômeno aparentemente sobrenatural dos mortos-vivos.

O relato mais antigo que encontramos sobre mortos-vivos e que teve circulação na França foi esta carta escrita por Pierre des Noyers,³⁵⁰ secretário pessoal da rainha da Polônia. A carta foi escrita em 13 de dezembro, na cidade de Dantzig, para onde Noyers havia viajado acompanhando o rei da Polônia, João II Casimiro Vasa, e foi endereçada ao seu amigo francês e

³⁵⁰ Noyers era correspondente do filósofo Blaise Pascal e do teólogo Marin Mersenne. Cf. VERMEIR, Koen. *Vampirisme, Corps Mastiquants et Force de l'Imagination: Analyse des Premiers Traités Sur Les Vampires (1659-1755)*. *Camenae*, nº 8 dez, 2010, p. 4.

astrólogo Ismaël Bouillaud (1605 – 1694)³⁵¹. O relato narra um fenômeno fantástico que acontecia com frequência na Ucrânia e assustava a população e as autoridades. De acordo com o autor, o fenômeno consistia em uma “doença ucraniana” que, em sua opinião, era fabulosa,³⁵² pois envolvia a atividade corporal de cadáveres, portanto, mortos-vivos ou, na palavra específica em língua rutena³⁵³, *Upior*. A lenda dizia que uma pessoa que havia nascido com dentes, quando morria, se tornava uma dessas criaturas que estaria fadada a mastigar compulsivamente, consumindo “as vestimentas, peça por peça, e em seguida, suas mãos e braços [les habits, pièce à pièce, ensuite ses mains et ses bras]”.³⁵⁴ Ao longo desse tempo, os parentes do morto iam sendo acometidos por doenças e morriam, o que não tinha fim até o número de vítimas ter atingido 27, ou três vezes nove, o significado, de acordo com o secretário, da palavra *Upior*.

A única forma de interromper o ciclo mortal era a realização da exumação e a decapitação do morto-vivo. Nesse momento, de acordo com Noyers, era possível perceber um sangue claro, tal como o de uma pessoa viva.³⁵⁵ O resto da carta refere-se a questões administrativas do reino da Polônia sem relação com o tema dos mortos vivos. Esse foi um primeiro relato, bastante curto, mas importante para compreendermos uma mudança na produção demonológica sobre a qual tratamos no capítulo anterior. Noyers citou os *Upior* como frutos de uma doença, mesmo que classificada como fabulosa. Essa palavra é muito importante. Embora o relato seja curto, com o uso da terminologia médica o autor expressou uma opinião. Outro ponto relevante é que em nenhum momento ele classificou o fenômeno como credence, superstição ou mentira. O secretário concordava com a realidade dos mortos-vivos mastigadores e mais, via essas criaturas como sintomas de uma doença, portanto, algo com causas naturais. Em momento algum há qualquer menção na carta ao Diabo ou a outros demônios, portanto, não há nenhuma sugestão sobrenatural quando à causa daquele fenômeno.

Não há, pelo menos até o final do século XVII, discussões públicas sobre o assunto. Apenas em 1693, no periódico francês *Le Mercure Galant*, os mortos-vivos mastigadores e – acrescidos de mais uma característica – sugadores de sangue, retornaram ao debate na França e

³⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 4.

³⁵² “uma doença na Ucrânia, que creio ser fabulosa [une maladie en Ukraine, que je croirais fabuleuse]”. Cf. NOYERS, Pierre des. L’arrive du Roi de Pologne à Bantzig – Ce que c’est que le vampire – Nouveau soulèvement des Cosaques – ou va enfin traiter avec les Suédois. In : _____. *Lettres de Pierre des Noyers secrétaire de la reine de Pologne Marie-Louise de Gonzague, Princesse de Mantoue et Nevers, pour servir à l’Histoire de Pologne et de Suède*. Berlin : Librairie de B. Behr, 1859, p. 560. [Tradução nossa].

³⁵³ Uma variante da língua eslava que era falada em algumas partes da Ucrânia, Polônia, Sérvia e Hungria.

³⁵⁴ NOYERS, Pierre des. L’arrive du Roi... *Op. Cit.*, p. 561. [Tradução nossa].

³⁵⁵ *Ibidem*.

foram alvo de um artigo anônimo e de uma dissertação dividida em duas partes, de autoria de Marigner, um advogado do Parlamento de Paris sobre o qual não há muitas informações disponíveis. A autoria do artigo anônimo, apesar de não especificada no periódico, foi atribuída a Noyers recentemente pelo pesquisador francês Koen Vermeir (2010; 2012). Entretanto, discordamos de tal avaliação. Não encontramos nenhuma referência à autoria do *Article Fort Extraordinaire* (1693) e atribuí-la ao secretário real nos parece uma conclusão equivocada, pois além da diferença de 34 anos entre as publicações, as explicações apresentadas são completamente diferentes.

O *Mercure Galant* era um periódico conhecido por trazer diversas discussões sobre os mais diferentes temas, até mesmo os *fabulosos*, como o artigo anônimo sobre os mortos-vivos sugadores de sangue. O periódico foi fundado em 1672 e destacou-se por reunir ao longo de suas edições diversos poemas, anúncios de novos livros, enigmas, descrição de festivais,³⁵⁶ ou seja, consistia em uma publicação que prezava pela variedade de temas e gêneros textuais diferentes. Era um periódico que oferecia ao público, em finais do seiscentos, um espaço de debate através da publicação de cartas contendo críticas literárias e diversas opiniões sobre os artigos publicados.³⁵⁷ Consideramos o *Mercure* como um meio promotor de discussões acessível por várias pessoas que podiam contribuir com cartas e artigos, emitindo suas próprias opiniões. Foi inclusive palco de muitos embates entre os Antigos e os Modernos, contribuindo para a teoria da historiadora Joan DeJean apresentada no capítulo *A invenção de um público para a literatura*, de seu livro *Antigos Contra Modernos – as guerras culturais e a construção de um fin de siècle* (2005). De acordo com a historiadora, havia um espaço público de debate desenvolvido já no século XVII, o que questiona a teoria de que a opinião pública teria surgido apenas no século XVIII.

Importante salientar que os mortos-vivos mastigadores não surgiram de uma hora para outra nesse periódico. O *Mercure* já havia, em anos anteriores, transposto para suas páginas debates em torno de temas relacionados à interação entre o natural e o sobrenatural, como foi o caso da *baguette divinatoire*³⁵⁸ e do uso de cadáveres de vítimas de homicídios em tribunais para

³⁵⁶ STORER, Mary Elizabeth. Information Furnish by the *Mercure Galant* on the French Provincial Academies in the Seventeenth Century. *PMLA*. vol.50. n.2. Jun, p. 444 – 468, 1935, p. 444.

³⁵⁷ CHARTIER, Roger. Prólogo – A revolução das revoluções?. In: _____. *A Aventura do Livro: do leitor ao navegador*. Trad. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 17.

³⁵⁸ A *baguette divinatoire* ou *baguette justifiée* era uma peça de madeira com o formato da letra “Y”. Acreditava-se que esse instrumento possuía uma propriedade mágica – ou, dependendo do autor, natural – de apontar a localização

atribuir a culpa. O grande ápice dos debates acerca da *baguette* foi no ano de 1693, mesmo ano de publicação do *Article Fort Extraordinaire*. Os artigos publicados sobre o tema procuravam desvendar a validade dessa prática e sua natureza, se era superstição ou uma prática fundamentada em propriedades naturais. Um dos pontos principais dos defensores da *baguette* é que ela excluiria um antigo modo de verificação de culpa, muito mais mórbido, que consistia em amarrar o cadáver ao suspeito. Se aquele sangrasse, esse era considerado culpado. A divinização era considerada, pelos seus defensores, como uma forma de enfrentar superstições. No entanto, não havia um consenso sobre os limites da superstição. Estes limites estavam em discussão nos quadros doutrinários e teológicos cristãos. Um tema de grande relevância debatido junto à *baguette* era o das propriedades naturais, os parâmetros do que era possível e impossível na Natureza. Consequentemente, em se tratando de uma sociedade profundamente religiosa, toda discussão acerca do natural tocava nos poderes de Deus e do Diabo.

Não é o caso de dividirmos o debate entre os “naturalistas” e os “religiosos”, ou entre o grupo dos físicos e dos filósofos naturais e o grupo dos teólogos e clérigos. Era grande a pluralidade interpretativa. Claude Comiers, por exemplo, era um teólogo francês que escreveu um artigo defendendo o uso da *baguette* enquanto um instrumento com propriedades físicas e criticando os padres le Brun e Mallebranche que haviam condenado o uso de tal prática em edições anteriores do mesmo periódico. A discussão seguiu por mais algumas edições com cartas anônimas e críticas de livros sobre o assunto. Os debates no *Mercure*, portanto, possuíam considerável visibilidade e incentivaram a produção de mais discussões públicas sobre tópicos polêmicos, como foi o caso dos ataques de mortos-vivos mastigadores.

Antes de entrarmos na análise dos artigos do *Mercure Galant*, se faz necessário explicar o que representava para a época a região de onde provinha a lenda dos mastigadores, os Bálcãs. Ao longo da Modernidade, com grande ápice no século XVIII, de acordo com a pesquisa de Gregoire Besson (2012), a viagem adquiriu um novo *status* frente à cultura letrada europeia. Desde as grandes navegações as viagens adquiriram um caráter pedagógico e formador de saberes. A descoberta de novos lugares e novas espécies animais ampliou a importância dos deslocamentos pelo planeta. Após um século de colonização nas Américas e levando em conta – no caso específico francês – que a França até então não havia tido sucesso em garantir colônias, as viagens para regiões do próprio continente europeu foram valorizadas, em especial aquelas

de fontes de água, dinheiro escondido, minas de metais e até mesmo responsáveis por roubos ou assassinatos. O que seria descoberto dependia da vontade do divinador, a pessoa que segurava a *baguette*.

cujo destino era localidades pouco conhecidas do leste europeu, como a Hungria. A pesquisa de Besson mostra o grande interesse francês nessa região, em especial no Setecentos, o que ajuda a explicar o motivo de diferentes locais dos Bálcãs serem denominadas simplesmente como Hungria.

Esse grande entusiasmo pelos Bálcãs ainda não se manifestara no final do século XVII, pois foi um fenômeno tipicamente setecentista. Dentre as regiões mais comentadas estava a Rússia, muito importante para a história dos vampiros. Nessa região os heréticos foram tão relacionados com os mortos-vivos, que os termos se tornaram praticamente sinônimos.³⁵⁹ Embora Oinas (2010) utilize a palavra vampiro, preferimos manter o termo morto-vivo. A origem da terminologia “vampiro” é incerta, contudo, ela aparece apenas no século XVIII. Antes disso era comum o uso dos termos *Stryges*, *Upierz* e *Upyr*, por exemplo. Optamos por utilizar morto-vivo para nos referirmos às narrativas anteriores ao uso do termo vampiro, pois consideramos que o conceito abarca todas as criaturas que mostravam atividade corporal no túmulo tal como se estivessem vivas.

Um dos motivos da confusão entre o herético e o morto-vivo era a forma como a Igreja Ortodoxa Grega tratava os excomungados. Diferentemente da Igreja Católica Romana, que acreditava na incorruptibilidade dos corpos dos santos, para os ortodoxos os corpos que não apresentavam sinais de putrefação eram dos excomungados ou de pessoas que haviam cometido pecados graves contra a Igreja.³⁶⁰ Este foi um ponto muito utilizado por autores católicos, como Calmet, para reclamar a ilegitimidade dos sacerdotes ortodoxos; ao mesmo tempo em que era usado para satirizar as crenças católicas pelos autores protestantes, como é o caso de Ranft. Passemos, então, à análise dos artigos selecionados do periódico *Le Mercure Galant*.

3.1. MORTOS-VIVOS NO *LE MERCURE GALANT* (1693 – 1694)

Paolo Rossi (2001) classificou a imprensa como uma das grandes responsáveis pela divulgação das “coisas jamais vistas”.³⁶¹ Dentre estas, podemos destacar os vampiros, que só puderam ser conhecidos – e talvez temidos – pelos franceses, ingleses, italianos e alemães por conta dos impressos. Grande parte da responsabilidade pela disseminação da lenda por escrito foi

³⁵⁹ OINAS, F. Heretics as Vampires and Demons in Russia. in: GARZA, Thomas J. (org), *The Vampire in Slavic Cultures*. San Diego, CA: Cognella, 2010, p. 35.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 36.

³⁶¹ Frase que intitulou o quarto capítulo de *O Nascimento da Ciência Moderna na Europa* (2001).

o periódico francês *Le Mercure Galant*, primeiro a apresentar em uma de suas edições um estudo sobre o tema.

Como dito anteriormente, o *Mercure* faz parte de um espaço público de debate³⁶² que comportava opiniões sobre os mais diversos temas, inclusive aqueles que se relacionavam com o sobrenatural, como por exemplo, os mortos-vivos da Europa oriental. Esse foi um assunto que atingiu um público mais amplo através do artigo sem autoria especificada *Article Fort Extraordinaire*, publicado na edição de maio de 1693. Este artigo difere muito do que fora relatado na carta de Pierre des Noyers em 1659. Primeiramente o autor anônimo iniciou o artigo anunciando que falaria sobre um assunto extraordinário cujos relatos provinham das regiões da Rússia e da Polônia, demonstrando uma primeira alteração geográfica. A carta de Noyers foi um relato sobre o que havia chamado de “doença ucraniana”, já o artigo se refere a “Corpos mortos que são chamados em latim *Striges*, & na língua do País *Upierz* [Corps morts que l’on appelle en latin *Striges*, & en langue du Pays *Upierz*]”.³⁶³ Essas criaturas seriam caracterizadas pela presença de um humor que acreditava-se ser sangue. Este sangue, por sua vez, era retirado de pessoas vivas por um demônio. A explicação dada pelo autor anônimo, portanto, foi a de que criaturas infernais possuíram os corpos. Os malefícios à população podem ser percebidos no seguinte trecho:

o Demônio sai deste cadáver de tempos em tempos, do meio-dia à meia-noite, depois do que ele retorna & lá deposita o sangue recolhido. Este se encontra com o tempo em tal abundância, que sai pela boca, pelo nariz, & sobretudo pelas orelhas do Morto, de forma que o cadáver nada em seu caixão.

[le Demon sort de ce Cadavre en de certains temps, depuis midy jusques à minuit, après quoy il y retourne & y met le sang qu’il a amassé. Il s’y trouve avec le temps en telle abondance, qu’il sort par la bouche, par le nez, & sur tout par les oreilles du Mort, en sorte que le Cadavre nage dans son Cercueil].³⁶⁴

Os horrores descritos não cessam neste ponto. O autor ainda afirmou que os cadáveres seriam acometidos por uma fome tão grande e violenta que devoraram todos os pedaços de tecido ao seu redor. Algo a que devemos atentar é a contradição a respeito do período de ação do *Upier*. No trecho que destacamos acima, o autor define o período como sendo entre meio-dia e meia-noite. Na página seguinte, contudo, afirmou que o espírito sugador de sangue e possuidor de cadáveres agiria à noite, perturbando as pessoas com maior proximidade afetiva com o morto. Os

³⁶² Tal como concebeu Joan DeJean já para o século XVII.

³⁶³ ARTICLE Fort Extraordinaire. *Le Mercure Galant*, Paris, p. 62 – 71, mai. 1693, p. 63. [Tradução nossa].

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 63 – 64. [Tradução nossa].

U pierz se aproximariam, sob a forma do morto, abraçariam e apertariam as pessoas e sugaria o seu sangue de modo a deixar as vítimas desorientadas. Com as visitas, as pessoas vexadas se tornavam magras e doentes, assim sendo, os parentes e pessoas próximas ao morto morriam em sequência.

O artigo diferenciou dois tipos de demônios possuidores de cadáveres, os que possuíam preferência por sangue humano e os que preferiam sangue animal. Ambos os seres sofriam as consequências das ações dos *U pierz*. O autor destacou um remédio – termo utilizado por ele – para tratar as vexações. Este remédio possuía fortes ligações com as práticas utilizadas por Arnod Paole, citado no capítulo anterior, antes de sua morte, que consistia em um pão amassado e cozido “com o sangue que se recolhe desses tipos de Cadáveres [avec le sang qu’on recueille de ces sortes de Cadavres]”.³⁶⁵

Há também uma explicação sobre como reconhecer esses cadáveres. De acordo com o autor,

Se encontram em seus Caixões moles, flexíveis, inflados, & corados, & não secos & áridos como os outros Cadáveres, decorrido algum tempo após seu enterro.
[On les trouve dans leurs Cercueils mols, flexibles, enflez, & rubiconds, & non pas secs & arides comme les autres Cadavres, quelque temps qui puisse s'estre écoulé depuis qu'ils ont esté mis en terre].³⁶⁶

Podemos perceber, portanto, que a estranheza em relação ao estado do cadáver era algo estabelecido como sinal de “vampirismo” – assim, entre aspas, pois o termo não foi utilizado a não ser a partir do século XVIII. Além disso, o estado inesperado de conservação cadavérica confrontava os conhecimentos prévios dos que exumavam os corpos.

Durante a Idade Média foram bastante difundidas as imagens da Dança da Morte, que mostravam cadáveres em decomposição ou apenas esqueletos. A imagem da morte como o cadáver putrefato era conhecida pelos europeus, o confronto com corpos em estado de conservação incomum levava ao desenvolvimento de outras explicações. Recorrendo a Michel de Certeau, a certeza de que “corpos se decompõem após o enterro” foi abalada pelos relatores de casos de mortos-vivos, sendo o “vampirismo” a nova certeza estabelecida, que não só explicava o incomum fenômeno da conservação como também explicava doenças e mortes de outros habitantes das vilas vexadas. Os ataques de mortos-vivos são um bom exemplo do que Certeau

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 66. [Tradução nossa].

³⁶⁶ *Ibidem*. [Tradução nossa].

(2005) denominou de *crise diabólica*.³⁶⁷ O confronto com o estranho, dentro de uma sociedade religiosa, levou a explicações fortemente influenciadas pelas discussões demonológicas da época, em especial o que dizia respeito ao poder do Diabo. Essa explicação também dialogava com a obsessão pela morte e os questionamentos médicos sobre o cadáver. Medo da morte, medo da peste, medo dos demônios, três medos incluídos em um *trem de medos*³⁶⁸ que foram reorganizados na forma de uma explicação inteligível para a época: os mortos-vivos sugadores de sangue.

O combate a essas vis criaturas também já consistia em um conhecimento estabelecido dentro da produção sobre os *Upierz*, a decapitação e a destruição do coração do defunto. Após essas ações, os vexados não seriam mais incomodados e recuperariam sua saúde em um curto período. O autor anônimo citou o exemplo de uma jovem que fora vexada por um demônio que possuiu o cadáver de sua mãe e assumiu sua figura. A jovem, com o passar dos dias, ficou “magra e sem força [maigre & sans force]”,³⁶⁹ o que levou as autoridades a exumarem o corpo de sua genitora, o qual apresentava todas as características que poderiam classificá-la como *Upierz*. Após a destruição do cadáver a jovem teria se recuperado rapidamente. O autor afirmou que a veracidade desse tipo de caso poderia ser comprovada por diversos padres da Rússia, onde esse fenômeno era mais comum.³⁷⁰

Importante ressaltar que o autor não deixa dúvidas que falava sobre prodígios, ou seja, deixa bem marcada a origem demoníaca do fenômeno ao mesmo tempo em que não admite que os *Upierz* sejam vistos como doença ou qualquer ocorrência natural. A fim de melhor definir o que seriam os prodígios, afirmava ter conhecido um religioso que em seu gabinete guardava “dentro de um grande frasco [dans une grande Phiole]”³⁷¹ um cachorro que tinha dois corpos, mas somente uma cabeça. A criatura possuía sete pés visíveis externamente, sendo um como o de uma toupeira e um – o oitavo – que parecia estar dentro do corpo, além de duas caudas. Tal criatura teria vivido por algum tempo, possuía “um belo pelo preto e branco [un bel poil noir &

³⁶⁷ O conceito de *crise diabólica* diz respeito à segunda grande onda de possessões, ocorridas nas décadas de 1630 e 1640 e foi desenvolvido no livro *A Possessão de Loudun*, publicado originalmente em 1970.

³⁶⁸ Expressão que tomamos emprestado de Delumeau (1991).

³⁶⁹ ARTICLE... *Op. Cit.*, p. 68. [Tradução nossa].

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 69.

³⁷¹ *Ibidem*. [Tradução nossa].

blanc]”³⁷² e teria nascido de uma cadela forte e saudável. O mais interessante é como o autor conclui esta pequena história:

Aqueles que estudam as produções bizarras da natureza, agradariam os Curiosos, se eles os ensinarem, porque este pé de Toupeira se encontra em um Cachorro.
[Ceux qui étudient les productions bizarres de la nature, feroient plaisir à beaucoup de Curieux, s'ils leur apprenoient, pourquoy ce pied de Taupe se rencontre dans un Chien].³⁷³

Podemos perceber, portanto, que o elemento que mais chamaria a atenção dos “curiosos”, de acordo com o autor, não seria o fato de o cachorro possuir dois corpos, oito patas, duas caldas e apenas uma cabeça, mas sim o fato de possuir um pé de toupeira. Este último é o único elemento que não pertence ao “conjunto cachorro”, o elemento que foge à natureza do cão e que, portanto, representaria uma verdadeira inconsistência da Natureza, uma comprovação da intervenção sobrenatural, nesse caso demoníaca, o que pode ser comprovado pela nomenclatura prodígio, escolhida pelo autor para classificar tanto o cachorro com pé de toupeira quanto os *Upierz*. Assim sendo, aquele cachorro e os demônios sugadores de sangue fugiam até mesmo da nomenclatura de monstros, ou seja, eram meras aberrações da Natureza.

Em seu curso ministrado no Collège de France entre os anos de 1974 e 1975, *Os Anormais*, Michel Foucault (2001) utiliza o conceito de monstro em uma análise arqueogenealógica, buscando seu desenvolvimento, as alterações de seu significado e as mudanças no trato jurídico e social dos chamados anormais. Embora não seja possível utilizar a mesma concepção de monstro apontada por Foucault para falar dos *Upierz* ou do cachorro de dois corpos e pé de toupeira, a análise de Foucault pode nos ajudar a pensar nessas criaturas e na sua relação com outros saberes da época.

Foucault classifica os monstros do século XVIII como um complexo jurídico-natural, ou seja, para que uma pessoa fosse considerada um monstro, era necessário estar nas margens das leis jurídicas e da natureza, como por exemplo, no caso de hermafroditas e irmãos siameses. Ambos fugiam de classificações jurídicas e naturais da época. O cão destacado no *Article Fort Extraordinaire* poderia ser considerado um monstro tal como os irmãos siameses, pois não haveria clara definição do que seria tal criatura. Entretanto, há um elemento que destoa até mesmo da monstruosidade, uma parte de outro animal, a pata de toupeira, um elemento que

³⁷² *Ibidem*, p. 70. [Tradução nossa].

³⁷³ *Ibidem*. [Tradução nossa].

representa uma completa ruptura com as leis da Natureza, uma verdadeira e incômoda inconsistência.

Insistimos na análise deste relato por causa da comparação feita pelo autor anônimo, sendo assim, uma atenção maior aos termos utilizados pelo autor nos auxilia no entendimento do que ele pensou sobre os *Upierz*. Tradicionalmente, um cão com mais membros do que o usual seria considerado um monstro, não só na classificação proposta por Foucault (2001), como nas categorias teratológicas de Ambroise Paré (1598), autor de *Des Monstres & Prodiges* (publicado originalmente em 1573) sobre o qual comentamos no capítulo anterior. O caso do cão de dois corpos se encaixaria no monstro por “excesso de semente”,³⁷⁴ entretanto, novamente destacamos que este não é um caso simples de “membros em excesso”, pois há a presença de uma parte pertencente a um animal que não é o cachorro.

Vejamos o que Foucault (2001) escreveu sobre os monstros:

O monstro, da Idade Média ao século XVIII de que nos ocupamos, é essencialmente o misto. É o misto de dois reinos, o reino animal e o reino humano: o homem com cabeça de boi, o homem com pés de ave – monstros. É a mistura de duas espécies, é o misto de duas espécies: o porco com cabeça de carneiro é um monstro. É o misto de dois indivíduos: o que tem duas cabeças e um corpo, o que tem dois corpos e uma cabeça, é um monstro. É o misto de dois sexos: quem é ao mesmo tempo homem e mulher é um monstro. É um misto de vida e de morte: o feto que vem à luz com uma morfologia tal que não pode viver, mas que apesar dos pesares consegue sobreviver alguns minutos, ou alguns dias, é um monstro. Enfim, é um misto de formas: quem não tem braços nem pernas, como uma cobra, é um monstro. Transgressão, por conseguinte, dos limites naturais, transgressão das classificações, transgressão do quadro, transgressão da lei como quadro: é disso de fato que se trata, na monstrosidade. Mas não acho que é isso que constitui o monstro. Não é a infração jurídica da lei natural que basta para constituir – no caso do pensamento da Idade Média sem dúvida, com toda certeza no do pensamento dos séculos XVII e XVIII – a monstrosidade. Para que haja monstrosidade, essa transgressão do limite natural, essa transgressão da lei-quadro tem de ser tal que se refira a, ou em todo caso questione certa suspensão da lei civil, religiosa ou divina. Só há monstrosidade onde a desordem da lei natural vem tocar, abalar, inquietar o direito, seja o direito civil, o direito canônico ou o direito religioso. É no ponto de encontro, no ponto de atrito entre a infração à lei-quadro, natural, e a infração a essa lei superior instituída por Deus ou pelas sociedades, é nesse ponto de encontro de duas infrações que vai se assinalar a diferença entre a enfermidade e a monstrosidade. A enfermidade é, de fato, algo que também abala a ordem natural, mas não é uma monstrosidade, porque a enfermidade tem seu lugar no direito civil e no direito canônico. O enfermo pode não ser conforme à natureza, mas é de certa forma previsto pelo direito. Em compensação, a monstrosidade é essa irregularidade natural que, quando aparece, o direito é questionado, o direito não consegue funcionar. O direito é obrigado a se interrogar sobre seus próprios fundamentos, ou sobre suas práticas, ou a se calar, ou a renunciar, ou a apelar para outro sistema de referência, ou a inventar uma casuística. No fundo, o monstro é a casuística necessária que a desordem da natureza chama no direito.

³⁷⁴ PARÉ, Ambroise. *Le Vingtquiesme Liure... Op. Cit.*, p. 1004.

Assim, dir-se-á que é monstro o ser em que se lê a mistura de dois reinos, porque, de um lado, quando se pode ler, num só e mesmo individuo a presença do animal e a presença da espécie humana, a que é remetido quem busca saber a causa disso? A uma infração do direito humano e do direito divino, isto é, à fornicção entre os genitores, de um individuo da espécie humana com um animal. É por ter havido uma relação sexual entre um homem e um animal, ou entre uma mulher e um animal, que o monstro, em que se mesclam os dois reinos, vai aparecer. Nessa medida, somos remetidos, portanto à infração, ao direito civil ou ao direito religioso.³⁷⁵

O filósofo se ocupou da definição de monstro e da diferenciação entre monstruosidade e enfermidade. Não considerou, contudo, a ação de Satã dentro dos sistemas explicativos de anormalidades. Para Paré (1598) não era possível geração de vida através da relação entre demônios e humanos, todavia, aqueles poderiam influenciar a imaginação destes e causar perturbações que poderiam alterar o feto, tornando-o monstruoso. A geração que fosse fruto de uma bestialidade, tal como analisou Foucault, resultaria em um misto entre humano e animal. Se o cão anormal não poderia ter sido gerado pelo Diabo – consideramos que a regra de que não é possível gerar criatura alguma através da relação Demônio-humano também serviria para a relação Demônio-animal – ele poderia resultar de um cruzamento entre um cachorro e uma toupeira. O problema que se coloca é o destaque dado no artigo anônimo para o fato de que tal criatura nasceu de uma cadela forte e saudável, portanto, não teria ocorrido cruzamento entre espécies diferentes.

O cão de dois corpos e pata de toupeira e os *Upierz* excedem à classificação de monstro, não são apenas uma anormalidade, mas um *prodígio*. Notamos, portanto, que o uso deste termo não foi acidental ou despropositual. Ao utilizar a nomenclatura prodígio, o autor deixou bem claro que se tratava, não de um monstro, algo que poderia ocorrer por meios naturais ou preternaturais, mas sim de criaturas geradas pela interferência do Sobrenatural no Natural. Enquanto doença, mortos que mastigam ainda poderiam ser considerados como algo natural, por mais assustador que a ideia pudesse e ainda possa parecer. Com este artigo para o *Le Mercure Galant*, os mortos-vivos tornaram-se obra demoníaca, criaturas ligadas ao Mal e à morte. Claramente, esta não era uma opinião unânime, entretanto não podemos diminuir a importância do *Article Fort Extraordinaire*, pois foi a partir dele que a discussão sobre os sugadores de sangue tornou-se pública, influenciando produções que discutiram diversas questões relacionadas à Natureza e à Sobrenatureza.

³⁷⁵ FOUCAULT, M. *Os Anormais*: curso no Collège de France (1974 – 1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo : Martins Fontes, 2001, p. 79 – 80.

No ano seguinte, o *Mercure Galant* também recebeu e publicou uma carta em formato de dissertação de autoria do advogado do Parlamento de Paris, Marigner. Não há muitas informações sobre este autor, porém o periódico o apresenta como senhor de Plessis, Ruel e Billoüard. O remetente dessa carta era o senhor d'Aubernas, Charles de Volaud de Matheron. Marigner dividiu sua dissertação em duas partes, uma foi publicada em janeiro de 1694 e a outra no mês seguinte. O percurso escolhido pelo autor foi o de estabelecer sua visão de mundo, seu sistema explicativo da Natureza, definir o que seria o Sobrenatural a partir de fenômenos comumente discutidos na época e, por fim, expressar sua opinião sobre os mortos vivos. Podemos dizer que seu objetivo foi o de

criar um sistema explicativo que abarcasse todas as formas de vidas conhecidas, incluindo as fantásticas, buscando assim esquematizar o mundo natural a fim de encontrar um lugar para os *Stryges de Russie*, como denominava os mortos que se levantavam do túmulo para sugar o sangue dos vivos.³⁷⁶

Na primeira parte, a qual deu o extenso título de *Lettre en Forme de Dissertation de Mr Marigner, Sr du Plessis, Ruel, & Billoüard, Avocat au Parlement de Paris, adressée à Mr Charles de Volaud de Matheron, Seigneur d'Aubenas, de Salignac, & d'Entrepierre, Gentilhomme de Provence, sur les Creatures des Elements, & autres sujets invisibles, corporels ou spirituels, sur les Stryges de Russie, & sur la Physique Occulie de la Baguette*, buscou introduzir o seu sistema explicativo da Natureza. De início declarou que seu assunto principal seria o que denominou de Criaturas dos Elementos, ou espíritos corporais. Desejava explorar as criaturas puramente espirituais, as puramente corporais e as que dividiam as duas naturezas,

a fim de vos despertar as diferentes ideias que se deve ter das Criaturas dos Elementos, & outras substâncias extraordinárias, sob as figuras das quais muitos Filósofos antigos & modernos encobriram os segredos de sua ciência.
[afin de vous réveiller les différentes idées que l'on doit avoir des Creatures des Elemens, & autres substances extraordinaires, sous les figures desquelles plusieurs Philosophes anciens & modernes ont voilé les secrets de leur science].³⁷⁷

³⁷⁶ BRAGA, G. O Sobrenatural e o Desenvolvimento de um Espaço Público de Debate no *Le Mercure Galant* no Final do Século XVII. *História e Culturas*, v.4, n.7, p. 56 – 70, jan-jun 2016, p. 59.

³⁷⁷ MARIGNER. *Lettre en Forme de Dissertation de Mr Marigner, Sr du Plessis, Ruel, & Billoüard, Avocat au Parlement de Paris, adressée à Mr Charles de Volaud de Matheron, Seigneur d'Aubenas, de Salignac, & d'Entrepierre, Gentilhomme de Provence, sur les Creatures des Elements, & autres sujets invisibles, corporels ou spirituels, sur les Stryges de Russie, & sur la Physique Occulie de la Baguette*. *Le Mercure Galant*, Paris, p. 58 – 166, jan. 1694, p. 61. [Tradução nossa].

De acordo com Marigner todas as coisas criadas poderiam ser classificadas entre duas extremidades, o corporal e o espiritual. As criaturas correspondentes a esses extremos eram, respectivamente, os anjos e os demônios. Essa visão não possuía elementos novos, pois via o mundo entre dois extremos, o céu e o inferno. A natureza intermediária correspondia à natureza do homem. Nessa escala, portanto, Deus e o Diabo estavam separados do homem pela mesma distância. Corporal e espiritual, o homem vivia sua vida no equilíbrio entre extremos. Cada uma das partes, contudo, tinha propriedades separadas. Metodologicamente falando, podemos notar que “o advogado buscou seguir a estrutura cartesiana que explicava a divisão entre o corpo e o espírito, sendo que este responsável por três faculdades humanas: o entendimento, a memória e a vontade”.³⁷⁸

O corporal, na visão do advogado, consistia no “corpo puramente corpo [corps purement corps]”,³⁷⁹ ou seja, nos chamados elementos elementares. Eram eles os meteoros, os quatro grandes gêneros de misturas e o Céu. Os diferentes tipos de misturas possuíam espíritos mais ou menos corporais. Marigner citou as pedras e os metais que eram de natureza espiritual mais grosseira, contudo iam pouco a pouco abandonando essa propriedade e tornando-se mais próximos à perfeição dos vegetais e dos animais, cujos espíritos corporais eram mais complexos, ou nos termos do autor, possuíam mais nobreza. Nos gêneros inanimados – Marigner não utilizou a palavra objeto – os espíritos corporais seriam capazes apenas de movimentos de atração, digestão, expulsão e retenção. Nos vegetais, além dessas propriedades já citadas, seus espíritos corporais tendiam à vegetação e a produção de seres semelhantes, ou seja, à reprodução.³⁸⁰

Os animais seriam caracterizados pelos movimentos e faculdades de atração, digestão, expulsão e retenção, como os inanimados, mas também teriam propriedades vegetativas e reprodutivas como os vegetais. Os animais, contudo, excederiam esses dois, pois possuiriam duas características definidoras, sensação e imaginação. O homem se diferenciaria dos outros animais, pois sua sensação e sua imaginação seriam mais nobres,

Porque na espécie humana se encontram ainda os espíritos corporais, bem mais perfeitos que os precedentes, que elevam não somente nossa potencialidade imaginativa muito acima àquela dos Brutos, mas que servem à potencialidade discursiva e à intelectual da alma humana, & diferenciam essencialmente o homem dos outros animais.

³⁷⁸ BRAGA, G. O Sobrenatural e o Desenvolvimento... *Op. Cit.*, p. 67.

³⁷⁹ MARIGNER. Lettre en Forme de Dissertation... *Op. Cit.*, p. 62.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 63 – 64.

[Car dans l'espece humaine il se rencontre encore des esprits corporels, bien plus parfaits que les precedens, qui élevent non seulement nostre puissance imaginative beaucoup au dessus de celles des Brutes, mais qui servent à la puissance discursive & à l'intellective de l'ame humaine, & differencient essentiellement l'homme d'avec les autres animaux].³⁸¹

Graças à imaginação e à sensação o homem apresentaria a razão, a qual Marigner classifica como um instinto superior aos sentidos exteriores. Havia então, quatro elementos na escala da natureza corporal, tal como denominou o magistrado, a natureza inanimada, o vegetativo, o sensitivo e o imaginativo que se relacionavam aos respectivos quatro elementos, terra, água, ar e fogo.³⁸² Esses quatro elementos seriam responsáveis por interações que determinariam a natureza de outros elementos e das formas de vida conhecidas.

A alma humana, para Marigner, era o local de encontro entre o superior e o inferior da criação divina. Além disso, poderia possuir três estados diferentes. O primeiro dizia respeito à vida temporal, momento em que a alma teria liberdade para exercer as competências espirituais, o entendimento, a memória e a vontade. Esse primeiro estado permanecia até o dia da morte do “grosseiro corpo [grossier corps]”.³⁸³ O segundo estado ocorreria após a morte, junto aos anjos, consistia em um estado de apreciação e contemplação. O terceiro estado também ocorria após a morte, porém representava um destino diferente para a alma, no lugar de regozijo havia a punição eterna no inferno, na companhia de Satã e seus demônios. Marigner ainda apresenta um quarto estado da alma – assim denominado – apesar de haver dito que apresentaria apenas três. Acreditamos que o segundo e o terceiro estados representavam um mesmo nível, porém em opostos. Céu e inferno faziam parte da escala em lados opostos, representando dois destinos – regozijo e punição – inversamente proporcionais se pensarmos nos extremos dentro de um plano cartesiano. O quarto estado da alma era a permanência em um local que era entre Céu e inferno, lugar intermediário entre a punição e o regozijo, ou seja, o purgatório.

O magistrado expressou a intenção de combater opiniões erradas – mesmo objetivo de Michaël Ranft e dom Calmet como veremos adiante – propagadas pela malícia dos Antigos e dos Modernos. Por ter apresentado esses termos em letra maiúscula, acreditamos que fazia referência às polêmicas de então entre os Antigos e Modernos. Os embates mais conhecidos são aqueles referentes à *Académie Française*, relativas às discussões literárias sobre a superioridade ou

³⁸¹ *Ibidem*, p. 65 – 66. [Tradução nossa].

³⁸² *Ibidem*, p. 66 – 67.

³⁸³ *Ibidem*, p. 70. [Tradução nossa].

igualdade estilística entre a poesia e o romance. O que Marigner expressou foi a extensão desses embates para a Filosofia Natural. Assim, podemos compreender melhor a nomenclatura de “nova” em diversos tratados e dissertações do século XVII. Em relação aos Antigos e Modernos, Marigner declarou perceber erros provindos dos dois grupos, em especial no que dizia respeito às criaturas invisíveis ou espirituais

que eles fizeram passar por Larvas, Lêmures, Harpias, Deuses Penates, Pítons, Oráculos, Espíritos malignos & noturnos, lobisomens.
[qu'ils ont fait passer pour des Larves, & Lemures, des Harpies, des Dieux Penates, des Pytons, des Oracles, des Esprits malins & nocturnes, des Loups-garoux].³⁸⁴

Além de diversos outros seres que possuíam íntima relação com o Demônio.

As Larvas e os Lêmures³⁸⁵ citados por Marigner não equivaliam aos animais que atualmente recebem essas denominações. Esses dois termos remetiam aos cultos dos mortos da Roma Antiga. De acordo com a historiadora Regina Bustamante (2011), estudos contemporâneos sobre a antiguidade romana “consideram que os mortos se inseriam numa categoria intermediária entre homens e deuses, já que recebiam culto nos festivais das *Parentalia* e *Lemuria*, entretanto, não como indivíduos, mas como um grupo generalizado”.³⁸⁶ Este grupo era considerado potencialmente perigoso, por isso se recomendavam os rituais. Acreditava-se que o culto aos mortos apaziguaria esses espíritos. Caso não ocorresse essa conciliação com os mortos, os espíritos poderiam se tornar *lemures* e *larvae*. Os *lemures* eram os mortos prematuros, já os *larvae* eram causadores de malefícios. Eles “erravam entre os vivos atormentando-os e, no mundo subterrâneo, torturavam os outros mortos”.³⁸⁷

As harpias eram criaturas pertencentes à tradição grega. Nas primeiras referências literárias, essas criaturas aparecem como mulheres aladas, porém a sua forma mais conhecida tornou-se a de grandes águias com seios e cabeça de mulher. Eram relacionadas aos ventos e responsáveis pelo desaparecimento de marinheiros.³⁸⁸ Os deuses penates diziam respeito à mitologia romana. Pertenciam a um antigo culto troiano que, de acordo com Pierre Boyancé, teria

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 74.

³⁸⁵ A terminologia Lêmure para designar o animal hoje conhecido foi realizada apenas no século XVIII pelo zoólogo Carl Nilsson Linnaeus (1707 – 1778).

³⁸⁶ BUSTAMANTE, Regina. Festa das Lemuria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo: ANPUH 2011, p. 4.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 5.

³⁸⁸ MARÍN, M.; BONFILL, A.; SANTIAGO, A.; YÚFERA, C. El imaginario de la ambigüedad. Monstruos femeninos en el mundo antiguo. *Estrat Crític*, 5. Vol. 3, p. 198 – 205, 2011, p. 200.

sido levado a Roma por Enéas.³⁸⁹ A criatura denominada píton era uma referência à serpente gigante grega. Os oráculos poderiam prever o futuro. Os “Esprits malins & nocturnes” são uma clara referência ao que podemos denominar de “filhos da noite”, ou seja, assombrações, espíritos causadores de malefícios. Por último, Marigner citou os lobisomens, uma crença bastante disseminada na França que se referia a homens que poderiam virar lobos.

Todas essas crenças citadas eram relacionadas ao Diabo e às almas condenadas. Esses dois tipos de seres eram “atrelados por punição às partes mais grosseiras dos Elementos [attachés par punition aux parties grossieres des Elements]”.³⁹⁰ Os espíritos causadores de malefícios poderiam agir por permissão divina ou por submissão ao Demônio. Esse é um ponto que chama bastante a atenção. Diversos autores, como tratamos no capítulo anterior, negavam que o Demônio poderia agir por conta própria, necessitando, portanto, da permissão divina para agir. O que o advogado expressou foi a possibilidade de espíritos agirem de duas formas, com a permissão divina ou demoníaca. Há um detalhe, contudo, o espírito submisso ao Diabo o era voluntariamente, ou seja, mesmo que agisse sob ordens demoníacas, o fazia por vontade e não por obrigação. Feiticeiros e bruxas aceitariam o pacto aprendendo dessa forma a causar o mal aos homens, animais e até mesmo às plantas.³⁹¹

Em relação às almas condenadas ao purgatório, afirmou Marigner, elas eram potenciais causadoras de desordem assim como os *Stryges de Russie*, nome dado pelo magistrado aos mortos-vivos sugadores de sangue – já com essa característica, pois ele fez referências à carta e ao artigo de Noyers, o que indica sua leitura, sendo assim, a característica de sugar o sangue já era algo de conhecimento do advogado. Essas criaturas, porém, nunca passariam por homens vivos, algo que, de acordo com Marigner, Paracelso havia considerado ao definir suas criaturas dos Elementos. O autor estabelece um distanciamento de Paracelso, buscando uma nova classificação para as criaturas que abrangesse toda a Natureza e Sobrenatureza. O autor afirmou que todos os espíritos perturbadores eram homens que em vida eram anormais poderíamos dizer, cuja imaginação era inferior, comparável àquela dos animais.³⁹²

Em diversos momentos o autor se referiu aos seres mais e menos nobres, mais e menos imperfeitos, em suma, superiores e inferiores. De todas as criaturas, devido à imaginação e à

³⁸⁹ BOYANCÉ, Pierre. Les pénates et l'ancienne religion romaine. *Revue des Études Anciennes*, tome 54, n.1 – 2, p. 109 – 115, 1952, p. 112.

³⁹⁰ MARIGNER. Lettre en Forme de Dissertation... *Op. Cit.*, p. 74. [Tradução nossa].

³⁹¹ *Ibidem*, p. 75 – 76.

³⁹² *Ibidem*, p. 78.

sensação, o homem era a mais superior. Entretanto, dentro da humanidade Marigner também via uma divisão entre homens superiores e inferiores. Essas categorias, todavia, não eram estáticas e nem determinadas pelo nascimento. A capacidade intelectual e imaginativa poderia sofrer uma degradação, o que em sua visão era um processo de animalização do homem. Marigner cita o exemplo bíblico de Nabucodonosor, rei que “Acreditou durante sete anos ter se transformado em um boi [creut pedant sept ans estre deveuu boeuf]”³⁹³ e agiu como o animal. Bruxas e bruxos também poderiam realizar essa espécie de metamorfose. Marigner novamente buscou exemplos na Antiguidade de personagens históricos transformados em animais. Porém, ressaltou o magistrado que “esses efeitos extraordinários não estão acima da natureza [ces effets extraordinaires ne sont pas au dessus de la nature]”.³⁹⁴ Havia, portanto, uma causação natural que explicasse essas histórias sobre metamorfoses.

A imaginação humana poderia tanto ser causadora de efeitos bons quanto de efeitos maléficos. Ela poderia ser manipulada e levar a pessoa a um estado letárgico, assim como a um estado de euforia. A música era uma das provocadoras da imaginação. Cada pessoa era influenciada por uma espécie de melodia de acordo com seu temperamento. Pessoas melancólicas preferiam harmonias graves, pessoas animadas melodias mais suaves e pessoas coléricas se atraíam por melodias, como denominou o autor, elevadas.³⁹⁵

Marigner introduziu um caso estudado por um médico de um homem que havia sido mordido por um cachorro e com isso contraiu raiva. A raiva teria agido sobre sua imaginação de tal forma que nos intervalos das convulsões ele latia e caçava animais enquanto corria nos campos. Ele também adquiriu algumas características dos cães, tais como um olfato aguçado, dizia-se que ele sentia seus amigos chegando a uma grande distância; e a hidrofobia. O objetivo com essa narrativa foi o de constatar que

as causas dessas metamorfoses & mudanças, devem ser atribuídas a coisas naturais ou contranaturais, mas corporais, & não a milagres & efeitos sobrenaturais, nem à ciência ou capacidade do Demônio.

[les causes de ces metamorphoses & changemens, se doivent attribuer à des choses naturelles, ou contrenaturelles, mais corporelles, & non pas à des miracles & effets surnaturels, ny à la science ou puissance du Demon].³⁹⁶

³⁹³ *Ibidem*, p. 80. [Tradução nossa].

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 82. [Tradução nossa].

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 86.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 88 – 89. [Tradução nossa].

Marigner estabeleceu que em seu sistema explicativo da Natureza, o sobrenatural não possuía muito espaço – porém ainda tinha uma posição relevante como veremos adiante. Todos esses fenômenos que desde a Antiguidade eram vistos como sobrenaturais, ou seja, acima da Natureza, na realidade possuíam causas não apenas naturais, mas corporais.

Após ter estabelecido uma Natureza grande e forte e uma Sobrenatureza que raramente influenciava na vida cotidiana, Marigner se dedicou à explicação da sua visão sobre as Criaturas dos Elementos, uma releitura da classificação paracelsiana. Havia uma grande variedade de gêneros humanos, entre eles um que Paracelso nomeou de Gnomos. Dentro deste gênero havia uma variedade de criaturas como os pigmeus e as ninfas, criaturas às quais o alquimista havia atribuído “qualidades corporais do homem [qualitez corporelles de l’homme]”.³⁹⁷ Seguindo a mesma estrutura de grandes gêneros e espécies, o advogado propôs desenganar as mentes dos curiosos. Sua opinião era a de que não poderia existir nenhuma outra espécie de homem além das que haviam sido estabelecidas na Criação.³⁹⁸ Seu sistema explicativo inteiro partia dos quatro gêneros de misturas que diziam respeito aos quatro elementos. À terra correspondiam as pedras e sua secura; à água, os metais e sua frieza; ao ar os vegetais e sua humidade; e ao fogo os animais e seu calor. Cada um desses grandes gêneros possuía quatro gêneros subalternos, os quais também correspondiam aos quatro elementos. Em relação ao grande gênero animal, por exemplo, havia os répteis, relacionados à terra, os peixes à água, as aves ao ar e todos os outros ao fogo.³⁹⁹

Cada um dos subgêneros se dividia em quatro grandes espécies. A partir delas não era mais possível realizar mais divisões. Assim, Marigner propunha um sistema fechado e bem determinado de 64 espécies divididas em 16 subgêneros que compunham quatro grandes gêneros. Todas as instâncias de seu sistema eram relacionadas aos quatro elementos, designando uma harmonia natural em todos os níveis. Interessante notar que há três níveis nessa sua classificação, os quais são divididos como superior, mediano e inferior, semelhante aos possíveis destinos da alma após a morte, céu, purgatório e inferno. Os três níveis comparavam-se aos “três princípios da natureza [trois principes de nature]”,⁴⁰⁰ respectivamente, a matéria, o meio e a forma. Esta se encontrava de maneira mais nobre no nível das espécies. Os grandes gêneros correspondiam à matéria, pois neles havia um maior nível de pureza, um nível menor de misturas. Por fim, os

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 90. [Tradução nossa].

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 95.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 95 – 97.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 97 – 98. [Tradução nossa].

gêneros subalternos responderam ao “príncipe mitoyen”, ou seja, estabeleceriam a divisão entre os elementos, mais puros, e as espécies, mais diversificadas. O “príncipe mitoyen” coordenava a refração das propriedades dos elementos, possibilitando a existência das mais diferentes espécies.⁴⁰¹ Interessante ressaltar que mesmo que os grandes gêneros fossem considerados os mais puros, isso não era compreendido como sinônimo de nobreza, mas sim de caráter grosseiro. Em relação aos animais a qualidade ígnea era mais perfeita nas espécies do que nos gêneros subalternos e nos grandes gêneros.

A maior parte dos sistemas de classificação de seres vivos conhecidas datam do século XIX, quando se desenvolveu a Teoria da Evolução das Espécies do naturalista britânico Charles Darwin (1809 – 1882). Porém,

padrões de organização da diversidade biológica fundamentados sobre a forma dos organismos remontam a Aristóteles, e mesmo antes dele. Mas foi no período renascentista, nos séculos XV e XVI, que se expandiram os estudos sobre animais e plantas e as iniciativas para classificá-los. [...] Com a chegada do século XVIII, já era grande o acúmulo de conhecimentos derivados dos estudos de História Natural, realizados por naturalistas ocupados com o estudo de minerais, plantas e animais. Desse século, é conhecida a contribuição do sueco Carl von Linné [Carl Linnaeus] (1707 – 1778) para o desenvolvimento de um sistema de classificação dos seres vivos que atingiu uma aplicação universal e estabeleceu grande parte dos grupos de animais e plantas aceitos até hoje.⁴⁰²

Marigner representa um desses padrões de organização. A teoria de Linnaeus, aliás, possui diversas semelhanças com o explicitado pelo advogado. Os dois acreditavam que havia o mesmo número de espécies desde a criação e desejavam organizar a obra de Deus para uma melhor compreensão humana. Enquanto o advogado buscou um sistema que partisse dos quatro elementos e que abrangesse também os seres invisíveis, ou seja, aqueles que possuíam ligação com o Sobrenatural, Linnaeus

pretendia elaborar um sistema de classificação que fosse realmente novo. Pretendia organizar os seres de um modo que ao mesmo tempo facilitasse a descrição e unificasse os nomes muito diversamente atribuídos na época aos diferentes tipos e grupos conhecidos de animais, plantas e minerais. Assim, ele não foi o primeiro a classificar. Por acreditar que as classificações disponíveis na época eram difíceis de serem usadas e muito distintas entre si, queria propor um sistema padrão, que atingisse um uso universal.⁴⁰³

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 98 – 99.

⁴⁰² PRESTES, M.; OLIVEIRA, P.; JENSEN, G. As origens da classificação de plantas de Carl von Linné no ensino de biologia. *Filosofia e História da Biologia*, v. 4, p. 101 – 137, 2009, p. 102 – 103.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 106.

Mesmo com uma distância temporal de mais de 50 anos entre os dois trabalhos, são perceptíveis algumas semelhanças na forma de classificação. Possuíam, contudo, focos distintos. Enquanto o sueco se preocupou mais com a classificação das plantas, Marigner, devido ao contexto em que vivia, preocupou-se com a classificação dos seres fantásticos, em especial a definição dos *Stryges* e de como se encaixavam na Natureza. Outra grande preocupação do advogado era definir a espécie humana e as particularidades que a diferenciavam dos outros animais. Uma crítica que fez a Paracelso foi a pluralidade de espécies humanas que este havia considerado em seus trabalhos. Para Marigner “Não pode haver a não ser uma espécie humana verdadeira [il ne peut y avoir qu’une espece humaine veritable]”.⁴⁰⁴ Reconheceu que havia uma grande quantidade de histórias sobre gnomos e outras criaturas fantásticas. Essas eram, entretanto, histórias criadas pelo esforço de uma imaginação que tinha por desejo se divertir à custa da crença dos outros. Mesmo que não fosse mentira e se considerassem todos os relatos como reais, ainda assim essas criaturas poderiam apenas ser monstros ou “efeitos da imaginação depravada de uma mulher que concebe ou que está grávida [effets de l’imagination depravée d’une femme qui conçoit ou qui est grosse]”.⁴⁰⁵ Mais uma vez nos deparamos com uma referência à classificação dos monstros de Ambroise Paré, cirurgião francês que considerou como possibilidade de formação dos monstros a imaginação da mulher grávida.

Marigner considerava que todos os seres humanos faziam parte da mesma espécie e que o maior ou menor número de indivíduos não interferia na perfeição da espécie. Todos os humanos possuíam uma mesma essência indivisível em comum e uma entidade que variava de indivíduo para indivíduo e era responsável pela ação e pela comunicação.⁴⁰⁶ Assim, destacou o elemento que unia os homens enquanto espécie e o elemento que os diferenciava e os tornaria, em sua visão, superiores ou inferiores, termos que o próprio autor utilizou ao longo de sua dissertação. A proporção entre essência e entidade era a mesma desde Adão, o primeiro homem de acordo com o livro sagrado cristão, denotando dessa forma uma continuidade da espécie. Importante ressaltarmos que nos sistemas de classificação dos séculos XVII e XVIII, tais como o de Marigner e o de Linnaeus, acreditava-se que “as espécies eram fixas, imutáveis”.⁴⁰⁷ A

⁴⁰⁴ MARIGNER. Lettre en Forme de Dissertation... *Op. Cit.*, p. 102. [Tradução nossa].

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 107. [Tradução nossa].

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁰⁷ PRESTES, M.; OLIVEIRA, P.; JENSEN, G. As origens da classificação... *Op. Cit.*, p. 103.

classificação era atemporal. Somente com a teoria da evolução é que se adicionou o elemento de temporalidade nos sistemas de classificação dos seres.⁴⁰⁸

A crítica de Marigner a Paracelso possuía um ponto específico no qual o advogado demarcou sua ruptura com o pensamento do alquimista. Este classificou diversas espécies humanas, pois, de acordo com o magistrado, centrou a análise apenas na aparência para criar o seu sistema. Por outro lado, Marigner defendia que a alma imortal era o fator de diferenciação dos humanos, a particularidade única e imutável. A racionalidade, para o autor, também não poderia ser usada como fator definidor da espécie, pois ela era compartilhada, de certa maneira, até pelas espécies mais brutas sob o nome de instinto. Outra diferença essencial dizia respeito à capacidade intelectual e discursiva do homem, em detrimento da capacidade de disciplina de outros animais como os cães e os cavalos, por exemplo.⁴⁰⁹

Evidente que a racionalidade não foi meramente descartada pelo autor. Utilizando o termo reflexão, afirmou que apenas o homem era capaz de entender as coisas corporais e espirituais ao seu redor. Animais como o macaco e o cachorro, por exemplo, não conseguiam reconhecer suas imagens em espelhos, confundindo-as com outros seres de suas espécies. Sem a reflexão, não conseguiam superar os erros de suas imaginações. Mesmo dentro da espécie humana

aquele que é enganado por sua imaginação & por seu raciocínio, não retornará de seu erro, se ele não for socorrido por alguém que possuía o imaginativo ou o discursivo mais elevados que os seus, & que conheça a fonte de seu erro, & o faça conhecer a verdade.
[celuy qui est trompé par son imagination & par son raisonnement, ne reviendra pas de son erreur, s'il n'est secouru par quelqu'un qui ait l'imaginative ou la discursive plus élevée que la sienne, & qui connoisse la source de son erreur, & luy fasse connoistre la vérité].⁴¹⁰

Assim sendo, pessoas possuíam diferentes níveis de compreensão que poderiam se tornar mais elevados com o compartilhamento de experiências e o debate sobre os erros da imaginação e do raciocínio, tal como propunha Marigner em relação a Paracelso.

Se havia ainda homens convencidos de que não possuíam espiritualidade, inteligência, capacidade reflexiva e liberdade de alma, Marigner os relegava à classificação de brutos.⁴¹¹ As potencialidades humanas, para o advogado, não poderiam ser recusadas pelos membros da

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ MARIGNER. Lettre en Forme de Dissertation... *Op. Cit.*, p. 111 – 114.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 117. [Tradução nossa].

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 120 – 121.

espécie. Era necessário para o desenvolvimento intelectual um conhecimento de si – Marigner citou a famosa frase atribuída a Sócrates, conhece-te a ti mesmo – que perpassasse o interior e o exterior, corporalmente falando. É como se Marigner enxergasse um destino para a espécie humana e expressasse uma punição àqueles, em suas palavras, brutos, que o recusassem.

Havia muita desproporção entre o que o advogado denominou de “nós” e os brutos, ou seja, “os outros”. Marigner estabeleceu para si um local muito específico, o das pessoas que compartilhavam de uma imaginação e uma capacidade de reflexão elevadas. Essa divisão interna entre seres humanos era proporcional à do fogo em relação aos outros elementos. O fogo era superior em virtude e rigor. Sendo o fogo o elemento primordial dos animais era possível compreender a causa de a imaginação humana ser quatro vezes mais potente do que os sentidos exteriores.⁴¹² Com toda essa potencialidade não fica difícil entender porque Marigner via a necessidade de uma espécie de tutela das pessoas mais elevadas em relação às menos elevadas. A imaginação era uma força que não poderia ser deixada completamente livre, pois poderia gerar imagens e opiniões erradas.

Em compensação a uma imaginação tão forte, a capacidade discursiva possuía uma força quatro vezes maior do que a própria imaginação e a capacidade intelectual quatro vezes maior do que a discursiva.⁴¹³ Havia na própria espécie, portanto, mecanismos de controle da imaginação que deveriam ser desenvolvidos visando a elevação daquelas capacidades. A potencialidade das capacidades e sua elevação eram marcas características que diferenciavam os humanos das bestas. Internamente à espécie humana, as entidades corporais que distinguiam os homens mais elevados dos menos elevados. Interessante ressaltar que, para Marigner, o homem dependia das “diferentes constelações que presidiram seu nascimento [differentes constelations qui ont presidé à leur naissance]”,⁴¹⁴ ou seja, dos signos do zodíaco.

Após haver estabelecido sua visão de homem, o que o separava dos animais e suas potencialidades, Marigner afirmou que seu próximo tópico trataria dos *Stryges de Russie*, assunto da segunda parte de sua dissertação. Em fevereiro de 1694, somente um mês após a primeira carta, o advogado publicou a segunda parte de seu trabalho, denominada *Sur les Stryges de Russie*. Essas criaturas eram

⁴¹² *Ibidem*, p. 135.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 135 – 136.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 138. [Tradução nossa].

comuns & frequentes entre os habitantes dessa Província. Eles os chamam Upierz & creem que são demônios que vem à noite os sugar o sangue durante seu sono. Esses povos os comparam aos Pássaros carnívoros & noturnos, que nós chamamos de Coruja ou Águia, & em Latim, *Strix*, que no plural fica *Striges*.

[communs & frequens parmy les habitans de cette Province. Ils les appellent Upierz & croyent que ce sont des Demons qui viennent la nuit leur succer le sang pendant leur sommeil. Ces Peuples les comparent des Oiseaux carnassiers & nocturnes, que nous appelons Chevesche ou Orfraye, & en Latin, *Strix*, qui fait au plurier (sic) *Striges*].⁴¹⁵

É notável a influência do artigo de autoria anônima, em especial pela referência à Rússia e o sugar do sangue, algo que não apareceu no primeiro relato do secretário real, por exemplo. Marigner, aliás, cita como fonte de credibilidade, o referido artigo anônimo. Apesar do caráter fantástico do relato, de acordo com o advogado, não era possível duvidar de sua veracidade devido ao fato de ser um fenômeno conhecido na Polônia e na Rússia e sustentado não apenas pela população, mas por indivíduos inteligentes e circunspectos, nas palavras do autor.⁴¹⁶ Não sendo possível ignorar os relatos, Marigner propôs investigar as causas desse fenômeno, em especial, examinar se essa doença – nomenclatura utilizada pelo autor – era uma obsessão ou possessão demoníaca, ou mesmo uma vexação de um espírito qualquer.⁴¹⁷

Os médicos, de acordo com Marigner, faziam questão de relacionar esse sofrimento à melancolia. Essa explicação, contudo, não lhe era satisfatória, pois foi utilizada pelos médicos nos mais diversos casos, como por exemplo o de mulheres possuídas que não respondiam ao tratamento médico, mas eram libertadas das vexações através do ritual de exorcismo. Além disso, o ato de cortar a cabeça e se ungir no sangue do morto-vivo não representava um remédio natural, mas sim uma forma de se livrar de uma obsessão demoníaca.⁴¹⁸

Havia, portanto, outra explicação que não se relacionava à melancolia ou ao tratamento de uma doença. Para Marigner o problema dos *Stryges* era de ordem religiosa. O advogado considerou que

as vexações apoiadas pela Relação de Polônia, nos indicam que elas são justamente devidas aos Povos da Russia, pelos pecados que lhe são particulares & ordinários.

[les vexations portées par la Relatiou (sic) de Pologne, nous marquent qu'elles sont justement deuës aux Peuples de Russie, pour les pechez qui leur sont particuliers & ordinaires].⁴¹⁹

⁴¹⁵ *Idem*. Sur les Stryges de Russie. *Le Mercure Galant*, Paris, p. 13 – 119, fev. 1694., p. 13 – 14. [Tradução nossa].

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 22 – 23.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 28 – 30.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 102. [Tradução nossa].

O que ainda não havia sido considerado para explicar o fenômeno, afirmou o autor, era o caráter úmido dos povos, o que os deixaria mais suscetíveis aos pecados da carne e do sangue. Tal característica era devida ao fato de que a Rússia seria regida pelo signo de libra, o que influenciaria no caráter grosseiro daqueles povos.⁴²⁰ O signo de libra e a humidade também influenciavam para que a imaginação fosse mais ativa que a capacidade intelectual, o que dentro do sistema de Marigner tornava os “russos” mais inclinados para opiniões errôneas. Esses elementos tornavam aqueles povos automaticamente condenáveis ao sofrimento eterno. Entretanto, havia aqueles que eram menos pecadores e que, por isso, eram destinados ao Purgatório. Estes, por vezes, escolhiam seus próprios corpos como o local aonde expiar seus pecados. Seriam esses espíritos dos pecadores que sairiam dos corpos e sugariam o sangue, buscando a purificação.⁴²¹

Os *Stryges* não eram, portanto, na visão de Marigner, frutos de uma possessão ou obsessão demoníaca, pois não havia nenhum pacto firmado entre os mortos e Satã. O que ocorria não era fantástico, tinha uma explicação num ponto onde o Sobrenatural tocava no Natural. Deus permitia a existência dos *Stryges* como uma punição aos povos pecaminosos da Rússia. Isso não aconteceria na França, pois esta seria a “pátria” dos espíritos mais elevados e da mais correta religião. Sendo assim, Marigner se fundamenta na divisão entre “nós” e “os outros” para sustentar a superioridade francesa frente aos povos “pecadores” dos Bálcãs e da Rússia. Seu sistema explicativo da Natureza levava em consideração o fantástico e ainda conservava um espaço, mesmo que restrito, às potencialidades da Sobrenatureza. O corpo morria e o espírito vivia, podendo interferir na vida dos vivos, uma opinião que não foi compartilhada pelo filósofo protestante alemão Michaël Ranft.

3.2. A PRIMEIRA DISSERTAÇÃO DE MICHAËL RANFT

De Masticatione Mortuorum in Tumulis (1728) – versão ampliada de *Dissertatio historico-critica de masticatione mortuorum in tumulis* publicada em 1725 – é uma dissertação de autoria do filósofo luterano Michaël Ranft (1700 – 1774) que foi apresentada à Académie des Savants de Leipzig. O trabalho foi estruturado em duas partes, a primeira foi denominada histórico-crítica e a segunda, filosófica. Esta é uma fonte que não recebeu grande atenção de

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 104.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 112 – 113.

pesquisadores até o momento. Existem breves comentários em obras do pastor anglicano Montague Summers (1880 – 1948),⁴²² e em artigos do pesquisador francês Koen Vermeir.⁴²³ O motivo por termos selecionado Ranft como uma das fontes de nosso trabalho não consistiu apenas pelo fato de não haver ainda um trabalho que o analisasse mais atentamente, mas pelo fato de que Calmet (1751) o citou e também teceu breves comentários sobre suas ideias. *De Masticatione Mortuorum in Tumulis* (1728) é um ótimo exemplo de uma obra que buscou se aproximar dos saberes naturais questionando seriamente a explicação sobrenatural, considerando a Natureza plena de propriedades que ainda seriam conhecidas e exploradas.

O primeiro capítulo se denomina *Puissances occultes de la nature*. Ranft optou por iniciar sua obra esclarecendo sua visão de Natureza. Para ele existiam diversos *pouvoirs cachés*⁴²⁴ que ainda permaneciam desconhecidos, ou ao menos incompreendidos, o que poderia ser comprovado pelas constantes mudanças no saber filosófico natural, o qual constantemente derrubava teoria de filósofos, em suas palavras, tradicionais. O pensador protestante considerava tradicionais os filósofos que viam a Natureza de modo mecanicista e cujas teorias dependiam demasiado do empirismo, o qual, na opinião de Ranft, não tinha sucesso em analisar as forças ocultas. Em suma, Ranft expôs logo no início de sua dissertação que era contra a filosofia mecanicista e criticava a rigidez das leis de possibilidade.⁴²⁵ É interessante a noção de temporalidade apontada por Ranft para as descobertas filosóficas. Segundo ele as diferentes correntes e discórdias eram derrubadas por novas pesquisas, mas existiam poderes ocultos da Natureza que ainda seriam descobertos por filósofos naturais que viriam depois dele.

O seu método de investigação é muito bem explicitado. Ranft desejava afastar Deus e o Diabo das explicações e afirmou que todos os fenômenos poderiam ser explicados a partir das potencialidades da Natureza. “Não se deve atribuir tudo a Deus ou ao Diabo [Tout ne doit pas être attribué à Dieu ou au Diable]”⁴²⁶ diz o título do segundo capítulo, no qual afirmou que tentar encontrar a proveniência de todos os fenômenos dentro dos âmbitos divino e demoníaco seria “delírios da superstição [délires de la superstition]”,⁴²⁷ frutos de “pobreza filosófica [pauvreté

⁴²² Mais especificamente nos livros *The Vampire: His Kith and Kin* (1928) e *The Vampire in Europe* (1929).

⁴²³ No artigo *Vampirisme, Corps Mastiquants et Force de L'imagination* (2010) e em sua adaptação para capítulo de livro *Vampires as Creatures of the Imagination* (2012).

⁴²⁴ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 15.

⁴²⁵ *Ibidem*.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 16. [Tradução nossa].

⁴²⁷ *Ibidem*. [Tradução nossa].

philosophique]”.⁴²⁸ Evidente que não se poderia negar os milagres de Deus nem as artimanhas do Diabo, mas por conta de seu conhecimento da Natureza Ranft condenava a rápida associação de qualquer fenômeno àqueles poderes. Deveria existir uma investigação minuciosa que considerasse a Natureza e suas mais diversas potencialidades, incluindo as forças ocultas.

A grande dificuldade em investigar o Sobrenatural e também o que abriu a possibilidade de uma maior exploração da Natureza, para Ranft, foi o fato de que tudo aquilo que se colocava sob a responsabilidade de Deus deveria ter um fim, um objetivo final necessariamente bom, por outro lado, o Diabo ficava responsável por molestar a vida de pessoas não puras, o que excluía parte dos vexados, sendo difícil sustentar a tese de uma punição divina, tal como havia teorizado Marigner. Incriminar o Diabo por tudo de ruim que acontecia, aliás, denotava, de acordo com o filósofo luterano, prática insuficiente da razão.⁴²⁹

A fim de melhor estabelecer seu sistema explicativo, afirmou ser possível uma série de interações entre corpo e espírito. Os espíritos teriam mais possibilidade de atuação, podendo agir sobre outros espíritos e corpos, já os corpos, agiriam somente sobre outros corpos.⁴³⁰ A divisão se assemelha muito a de Marigner, as interações entre corpos mostram-se muito mais perceptíveis aos sentidos humanos – em especial a visão – do que as interações espirituais. Essas interações são denominadas pelo filósofo como operações secretas que envolveriam as simpatias e antipatias da Natureza, ou seja, o que permitiria assimilações e o que determinava as divisões e separações dentro do âmbito natural. Ranft, a fim de deixar mais explícitas as interações corporais, cita como o melhor exemplo, em sua opinião, um livro do padre jesuíta Athanase Kircher sobre o magnetismo na Natureza, um tema que muito intrigou os modernos e provocou discussões até o final do século XVIII com o mesmerismo, por exemplo.⁴³¹ O magnetismo era uma das forças invisíveis – forças ocultas na nomenclatura de Ranft – com implicações práticas na vida humana. Não podemos esquecer que

⁴²⁸ *Ibidem*. [Tradução nossa].

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 16 – 17.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 18.

⁴³¹ Franz Anton Mesmer nasceu em 1734 na cidade de Iznang (na atual Alemanha) e estudou medicina em Viena, defendendo sua tese de doutorado em 1776. Dois anos depois anunciou a descoberta de um fluido ultrafino que estava presente em volta de todos corpos e interagia com eles. Desenvolveu, então, um método de manipulação de tal fluido com intuits curativos e terapêuticos. Apesar de uma aparente inconsistência com as Luzes, Darnton (1988) explicitou, em seu livro *O Lado Oculto da Revolução* (publicado originalmente em 1968), como a questão dos fluidos não era alheia ao entendimento intelectual francês setecentista.

De fato, havia uma quantidade suficiente de fluidos, patrocinados por uma quantidade suficiente de filósofos, para provocar vertigens em qualquer leitor do século XVIII. Era um século de “sistemas” e um século de empirismo e experimentalismo. Os “cientistas”, muitas vezes padres, buscavam a “ciência”, conhecida frequentemente apenas como filosofia [...].⁴³²

Dentro de seu sistema explicativo, Ranft classificou o que denominamos hoje de sentimentos, tais como o amor e o ódio, como simpatias e antipatias. Chegou a afirmar que aquele que já havia experimentado o amor não poderia negar a existência dessas operações dentro da Natureza.⁴³³ Interessante notar essa aproximação entre as atrações físicas e atrações magnéticas, por exemplo. Descartes, em *As Paixões da Alma* (1649) afirmou que não há “sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação”,⁴³⁴ ou seja, as paixões – a palavra sentimento estava ainda em um processo de mutação semântica, tal como foi explicitado por DeJean (2005) – tais como o amor, poderiam exercer grande influência corpórea. Havia, portanto, na opinião de Ranft, uma força oculta que poderia se expressar por simpatia e antipatia, logo atração e repulsão, e que interligava espírito e corpo, agia sobre eles e também exercia poder em torno e sobre corpos de terceiros. As forças ocultas eram diretamente responsáveis pelas atrações e repulsões. Se somadas à imaginação, poderiam causar efeitos graves nos corpos, como por exemplos doenças. A estas o autor dá o nome de *maladies imaginaires*, doenças da imaginação. A imaginação poderia agir tão fortemente sobre o corpo que possuía a capacidade de fazer mal, inclusive, como veremos mais adiante, causando a morte.

Tentaremos agora compreender os limites entre o Natural e o Sobrenatural para Michaël Ranft. Em primeiro lugar, procuramos explorar o que o autor escreveu sobre o poder do Diabo. De acordo com ele, havia um número infinito de fenômenos aparentemente fantásticos que não apelavam para a magia diabólica.⁴³⁵ Como exemplos, cita o sangramento de corpos na presença dos assassinos,⁴³⁶ a *baguette divinatoire*, fascinações por ilusão mágica, premonições de animais, encantamentos e sonhos proféticos. Mesmo que esses fenômenos estivessem livres de influência demoníaca, seria incorreto e até mesmo audacioso “negar toda influência de espíritos nessas

⁴³² DARNTON, R. *O Lado Oculto da Revolução – Mesmer e o final do Iluminismo na França*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 20.

⁴³³ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 19.

⁴³⁴ DESCARTES, R. *As Paixões da Alma*. In: _____. *Discurso do Método / Meditações / Objeções e Respostas / As Paixões da Alma / Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 227.

⁴³⁵ No capítulo anterior trabalhamos com a diferença entre Magia Natural e Magia Demoníaca/Diabólica.

⁴³⁶ Prática que era utilizada até mesmo dentro de tribunais.

operações ocultas da Natureza [nier toute influence des esprits dans cette sorte d'opérations occultes de la Nature]”.⁴³⁷ Assim sendo, o objetivo do sistema explicativo de Ranft foi o de afastar Deus e o Diabo da Natureza, ressaltando suas potencialidades através das forças ocultas e também as potencialidades do espírito humano, da imaginação e as influências do que Descartes nomeara como paixões.

Mesmo com a preponderância do espírito e a menor importância dada ao Demônio, este ainda ocupava um espaço de ação considerável dentro do sistema de Ranft. Por ser uma criatura muito astuta, Satã poderia abusar dos homens através de sua capacidade de manipulação. Além disso, ele era um grande conhecedor das forças ocultas, forças essas que os homens ainda não haviam decifrado completamente. Satã, portanto, apareceu como uma versão maligna de tudo aquilo que os filósofos aspiravam ser. Ele teria conhecimentos que a Filosofia Natural ainda não havia descoberto ou estava descobrindo naquela época. Para Ranft, em conformidade com sua posição religiosa, o conhecimento possuía uma faceta importante na grande luta do Bem contra o Mal. Os saberes poderiam ser usados para enfrentar as investidas demoníacas contra a humanidade.

O oitavo título pergunta “Porque a mastigação dos mortos é posta em dúvida? [Pourquoi la mastication des morts est-elle mise en doute?]”.⁴³⁸ Um dos motivos principais, de acordo com Ranft, é o fato de o fenômeno nunca ter sido visto por “nós”. Ao utilizar o pronome na primeira pessoa do plural, acreditamos que o autor tenha se referido a um contexto maior de pensadores que partilhavam de uma reflexão lógica e combatiam as superstições. Defendemos essa posição, pois logo em seguida Ranft afirma que

nossa reflexão lógica não teve tempo de compreender esse fenômeno, e tememos acima de tudo, *mais do que a mordida dos cachorros ou das serpentes*, sermos taxados de supersticiosos.

[notre réflexion logique n'a pas eu loisir de comprendre de phénomène, et nous craignons par-dessus tout, *plus que la morsure des chiens ou des serpents*, d'être taxés de superstitieux].⁴³⁹

Essa frase é bastante interessante. Ranft, além de se incluir em um grupo maior de pensadores, acrescenta que o maior medo é ser taxado de supersticioso, maior até que o medo da mordida – ou mastigação – de cães e serpentes. Ao mesmo tempo, afirma que o gênero humano

⁴³⁷ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 20. [Tradução nossa].

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 21. [Tradução nossa].

⁴³⁹ *Ibidem*. [Tradução nossa; grifos do autor].

crê facilmente em tudo o que escuta, sendo que, o que não consegue esclarecer com a “luz de sua razão [lumièrre de leur raison]”,⁴⁴⁰ tende a relacionar ao Diabo, relação esta abertamente condenada por Ranft. Fica, portanto, mais claro o destaque dado à frase anterior sobre a mordida de cachorros e serpentes. Ao longo da obra é enfatizada a insistência de que a mastigação não possuiria qualquer fundamento racional. Os espíritos ainda estariam em atividade, a imaginação não cessaria de funcionar até a decomposição, mas o fenômeno físico da mastigação não possuía outro motivo se não a ação de animais como cachorros, serpentes e ratos.

Ressaltamos que as palavras-chave para compreender essa mudança de pensamento eram investigar e distinguir. Ao escrever sobre o tema e criticar as opiniões já estabelecidas – tais como a de Noyers e Marigner – Ranft defendeu a investigação, a pesquisa e o estudo sobre o tema a fim de realizar uma distinção entre o que era verdadeiramente milagre de Deus e o que era maravilha da Natureza. Mesmo sendo um luterano, Ranft criticou a ortodoxia religiosa e comparou as pessoas que se prendiam somente à ortodoxia do Evangelho aos gladiadores que duelavam vendados.⁴⁴¹ Chegou a afirmar que o que realmente atentava contra a verdade das Escrituras eram as opiniões preconceituosas – *opinions qui sont purs préjugés*, no original – emitidas por pessoas que se distanciavam das Luzes, e cita como exemplo de falta de conhecimento a atribuição de fenômenos fantásticos ao Demônio pelos pais da Igreja. Estas pessoas preconceituosas faziam essa relação, na opinião do autor, devido ao desconhecimento da existência de forças ocultas. Mas não era por sua centralidade explicativa na Natureza que Ranft aspirava desconsiderar Deus. O filósofo afirmou que era completamente falso pensar que a Magia Natural destruía a tese dos milagres divinos.⁴⁴² Ranft faz então uma dupla defesa, da Religião e da Magia Natural, sendo que as duas poderiam, sim, conviver e se relacionar em prol do conhecimento.

É preciso esclarecer que a Igreja incluída nesta dupla defesa era a igreja protestante. Ranft acusou a Igreja Católica por se apoiar nos milagres, deixando entender que muitas vezes os padres forçavam a interpretação de certos fenômenos como sendo milagres a fim de engrandecer a imagem da Igreja. O filósofo afirmou que até mesmo a mastigação foi associada aos milagres

⁴⁴⁰ *Ibidem*. [Tradução nossa].

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 22 – 23.

por alguns clérigos romanos e pensadores católicos. Foi apresentada até uma lista com obras que consideraram a mastigação como um milagre, logo, um fenômeno sobrenatural.⁴⁴³

O caso de Peter Plogojowitz (1725) foi amplamente explorado nesta dissertação. Ranft o nomeou como caso notável e explicou como se deu o seu método de análise. O filósofo destacou três operações. As duas primeiras são a base da diferenciação. O fenômeno descrito pelo caso Plogojowitz, de acordo com as investigações e conclusões de Ranft, não poderia ser classificado como um milagre de Deus, tampouco se configurava como um prodígio demoníaco. Sendo assim, a terceira operação de seu método relegou os fenômenos descritos às operações ocultas da Natureza.⁴⁴⁴ Exploraremos, portanto, como Ranft utilizou esse método, como construiu a argumentação de sua dissertação e como chegou a sua conclusão.

Primeiramente, é importante definirmos em que termos ele apresenta a sua negação da mastigação enquanto milagre divino. Milagre é definido na dissertação como um fenômeno fora da ordem natural, acima das causas naturais e com intervenção de Deus. Seu propósito era o de confirmar a veracidade da autoridade divina. Nesse ponto, há concordância em relação às opiniões católicas. Entretanto, não podemos desconsiderar a filiação protestante de Ranft. Para os protestantes os milagres não possuíam mais razão de ocorrerem, pois a autoridade divina já estava devidamente comprovada. Assim sendo, todo milagre ocorrido após a morte de Cristo deveria ser desacreditado, pois não teria motivo para ocorrer. O filósofo aproveita e critica a Igreja de Roma por sua insistência nos milagres, pois de acordo com as sagradas escrituras – e na opinião protestante – isso seria um erro teológico.⁴⁴⁵

Mesmo sendo, em sua opinião de protestante, teologicamente incorreto classificar a mastigação enquanto milagre, Ranft fez uma tentativa de encaixar tal fenômeno dentro das possibilidades miraculosas. Afirma ser necessário diferenciar dois tipos de milagre, o *miracle de doctrine* e o *miracle de providence*. O primeiro confirmava a autoridade divina, se efetuava através de um intermediário e convencia a todos os que viam tal fenômeno de sua autenticidade. Ranft afirmou que não havia veracidade divina a ser confirmada pelos mastigadores, não havia nenhum profeta ou qualquer outro tipo de intermediário enviado por Deus e, por último, o fenômeno não havia convencido o coração dos homens, que se encontrava repleto de desconfianças. Os objetivos finais do suposto milagre também não corresponderiam ao pregado

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 23 – 24.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 28 – 29.

pelo cristianismo, ou seja, a glória de Deus e/ou a saúde dos homens. Contrário a essa última possibilidade, a mastigação causava a morte das pessoas ao redor.⁴⁴⁶ O segundo tipo de milagre destacado tinha como expressão o desvio em relação às leis naturais a fim de conservar uma vida ou a integridade de um cadáver. Os milagres de providência ainda poderiam ocorrer em raras ocasiões, mas sempre com o objetivo de salvar uma vida. O fenômeno dos mastigadores, novamente Ranft ressaltou, “faz mais pela destruição do que pela preservação da vida humana! [fait plus pour la destruction que pour la préservation de la vie humaine!]”.⁴⁴⁷

Ranft mostrou, portanto, que não havia possibilidade de o fenômeno estar associado à providência divina. Contudo, isso não bastava para negar seu caráter sobrenatural. Era comum relacionar o que não fosse de Deus ao Diabo. O filósofo, então, dirigiu seus esforços para combater essa última ideia. Claramente Ranft tinha em mente as estruturas argumentativas de sua época, o que ainda incluía a inversão e a conseqüente responsabilização do Diabo por tudo aquilo que era visto como “mal”. No século XVIII, contudo, já estava bastante disseminada a visão de que o Demônio apenas possuía poderes sobre a imaginação humana, podendo causar alucinações e manipular, dessa forma, as opiniões dos homens. O filósofo constatou que não foram produzidas ilusões visuais – de proveniência diabólica – no que dizia respeito aos mastigadores. Também argumentou que o direito sobre a vida e a morte de indivíduos não pertencia ao Diabo e que todos os dados sobre os casos apontavam para causas naturais.⁴⁴⁸

As ilusões e confusões da imaginação são um ponto forte na argumentação de sua dissertação.⁴⁴⁹ Em nenhum momento ele tratou os relatos como uma invenção, chegou até mesmo a dizer que as pessoas realmente viam o que contavam. O Diabo teria, dentro do pensamento teológico, o poder de produzir ilusões, portanto, era uma causa a ser considerada para o vampirismo. Ranft, contudo, afirmou que após examinar os relatos não havia dúvidas sobre a ausência da intervenção diabólica naqueles casos. A evidência seria o grande número de pessoas que havia examinado o corpo e, o mais importante, o procedimento médico de exame do cadáver envolvendo sua manipulação. Os médicos enviados haviam tocado no cadáver, o que descreditava qualquer teoria sobre ilusões, visto que o Demônio não teria poder de criar carne. Ranft

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 29 – 30.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 31. [Tradução nossa].

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 31 – 32.

⁴⁴⁹ “Sabe-se perfeitamente que os fantasmas e as aparições demoníacas não são nada além de ilusões [On sait parfaitement que les fantômes et les apparitions diaboliques ne sont rien d’autre que des illusions]”. Cf. *Ibidem*, p. 32. [Tradução nossa].

demonstrou que sabia que tal justificativa não era válida para explicar os ataques de Plogojowitz a pessoas da vila, mas afirmou que isso seria explicado mais à frente.⁴⁵⁰

Ranft ressaltou mais de uma vez que o Diabo não possuía qualquer direito sobre a vida e a morte das pessoas. Este direito era reservado apenas a Deus e aos magistrados, seus legítimos representantes na Terra.⁴⁵¹ Essa visão da magistratura não era algo novo. De acordo com Stuart Clark (2006), a visão de que os magistrados seriam enviados de Deus, e até mesmo seus guerreiros, foi consolidada na época das perseguições às bruxas, pois estas não eram consideradas “mais um entre os vícios comuns, mas um dos maiores obstáculos à Cristandade, e o magistrado que a negligenciasse estaria solapando a própria concepção do seu ofício como um procurador divino”.⁴⁵² Havia, portanto, uma estrutura de enfrentamento que opunha magistrados e bruxas, legitimando-os como representantes de Deus e conferindo a eles até mesmo o direito de decidir sobre a vida e a morte dos acusados. Ranft, embora tenha afirmado que os juízes eram representantes divinos, não fez qualquer menção a poderes mágicos possuídos por eles.⁴⁵³

Mesmo não possuindo jurisdição sobre a vida e a morte, o Diabo poderia conseguir uma autorização de Deus para molestar e aterrorizar certos indivíduos. Porém, nesse caso dos mastigadores o Diabo seria apenas a *cause occasionnelle* [causa ocasional] e não a *cause efficiente* [causa eficiente] das mortes das vítimas dos mastigadores. Por *cause efficiente* Ranft se referia ao que realmente exercia a ação enquanto a causa ocasional não implicava em uma relação direta entre causa e efeito. A explicação do autor, portanto, não afastou o Diabo da Natureza, contudo, o desautorizou, diminuiu seu poder. Em suma, o que o filósofo desejou apontar foi a falta de evidências de envolvimento do Diabo no fenômeno dos mastigadores. Declarou que “todos os dados indicam somente causas naturais [tout les données indiquent seulement des causes naturelles]”,⁴⁵⁴ ou seja, todos os efeitos observados poderiam ser explicados somente pelas potencialidades da Natureza e suas forças ocultas.

Sobre a questão da mastigação, após eliminadas as causações divina e demoníaca, só restava ao autor explicitar melhor como o fenômeno se encaixava na Natureza, ação que visava a extinção dos erros da superstição humana. Importante ressaltarmos que no século XVIII a palavra

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 32 – 33.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁵² CLARK, S. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 700.

⁴⁵³ O que também era uma crença comum. Nos séculos XV e XVI havia a visão de que “quando as bruxas eram detidas pelas autoridades judiciais ou seus agentes, elas prontamente perdiam todos os seus poderes”. Cf. *Ibidem*, p. 710.

⁴⁵⁴ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 35. [Tradução nossa].

superstição possuía uma forte conotação negativa, ainda mais quando contrastada com as expressões razão e esclarecimento. Para esclarecer o mistério sobre as causas da mastigação dos mortos Ranft enunciou cinco proposições que apareciam em quase todos os relatos:

- 1- Que esses mortos mastigam fazendo barulhos com a boca
 - 2- Que eles devoram sua mortalha com a própria boca
 - 3- Que eles são frequentemente do sexo feminino
 - 4- Que eles se manifestam somente em tempos de peste
 - 5- Que eles não causam a morte a não ser se seus parentes
- [1- Que ces morts mâchent en faisant des bruits de bouche
 2- Qu'ils dévorent leur linceul avec leur propre bouche
 3- Qu'ils sont le plus souvent de sexe féminin
 4- Qu'ils se manifestent seulement en temps de peste
 5- Qu'ils ne causent la mort que de leurs proches].⁴⁵⁵

Talvez a mais surpreendente colocação do filósofo seja o terceiro ponto. Os relatos mais conhecidos de vampirismo – os de Plogojowitz e Paole – envolviam mais cadáveres masculinos do que femininos, embora estes também apareçam nos relatos. Os outros pontos podem ser claramente observados tanto na carta de Pierre des Noyers quanto no artigo anônimo. Sobre os barulhos da mastigação, Ranft afirmou ser possível retirar uma conclusão dos próprios relatos, a qual era a própria diferença entre os relatos da “doença ucraniana” de Noyers e o caso Plogojowitz. No segundo não há menção à mastigação, logo, esta consistiria em um elemento que desapareceu das narrativas sobre os mortos-vivos, denotando, na opinião do filósofo, seu caráter de ilusão.⁴⁵⁶ O barulho da mastigação seria, então, fruto de superstição ou de “*imagination abusée*”.⁴⁵⁷ Poderíamos traduzir esse termo como “imaginação abusada”, porém pensamos que o termo seja semanticamente equivalente ao *imagination frappée* utilizado por outros pensadores, como Augustin Calmet, e que pode ser traduzido como “imaginação ferida”. Em suma, é uma nomenclatura que denota um problema de imaginação que geraria ilusões e opiniões erradas, na visão desses pensadores. A *imagination abusée* seria mais comum entre os pagãos, que relegariam todos os fenômenos aparentemente sobrenaturais às almas desencarnadas.⁴⁵⁸

A superstição foi vista por Ranft como um perigo de grandes proporções, perigo, aliás, à conservação da Cristandade, pois a credulidade somada ao medo poderia alterar sentidos, formar

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 39. [Tradução nossa].

⁴⁵⁶ “(...) pode-se concluir que se trata de uma fábula originada da imaginação dos homens [(...) on peut conclure qu’il s’agit d’une affabulation née de l’imagination des hommes]”. Cf. *Ibidem*, p. 40. [Tradução nossa].

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

imagens e trazer terror às pessoas.⁴⁵⁹ Como exemplo de *imagination abusée*, Ranft cita um caso narrado no *Discours Funèbre* de Georg Pitschmann de que um idoso havia sido enterrado na Silésia e as pessoas o escutavam bater no caixão. Quando decidiram exumar o cadáver, notaram que o barulho provinha apenas da terra caindo na tampa do caixão.⁴⁶⁰ Tal caso foi utilizado para reforçar a sua narrativa de que acreditar na mastigação dos mortos denotava superstição e credice, pois, “o comércio da alma cessando com o corpo, todas as atividades da alma cessam também [le commerce de l’âme cessant avec le corps, toutes les activités de l’âme cessent aussi]”.⁴⁶¹ A fim de comprovar o que disse, o filósofo se utilizou do próprio caso de Plogojowitz, o qual, quando da exumação, apresentou as vestes intactas, sendo assim, poderia reconhecer que não havia qualquer sinal de mastigação.

Ranft procurou encontrar a origem da crença na mastigação. Remeteu a criatura da mitologia judaica, Azazel, que teria sido condenado por Deus a comer terra e cadáveres. Havia também uma antiga crença de povos muçulmanos de que, um quarto de hora após o enterro um novo espírito seria posto do corpo por Deus.⁴⁶² Não iremos explorar todas as narrativas destacadas na dissertação, contudo gostaríamos de ressaltar o fato de que o autor optou pela apresentação de crenças cujo cenário principal era o corpo morto. Seu objetivo foi claramente o de estabelecer um distanciamento temporal entre crenças “antigas” e a “nova” filosofia, uma diferenciação entre a superstição, sempre ligada aos “outros”, que poderiam ser até mesmo os católicos; e o racionalismo, característica particular de um estrato letrado da sociedade europeia, em especial dos protestantes, os menos afetados por credices na opinião de Ranft.

Após as lendas, destacadas como opiniões supersticiosas, o filósofo buscou estabelecer hipóteses que considerava racionais, ou seja, que levassem em conta apenas as possibilidades naturais. Foram citadas como causas da mastigação dos corpos as hienas e outras bestas carnívoras; as *striges*, pássaros sugadores de sangue cuja existência não precisaria ser confirmada, de acordo com o autor, pelo fato de Aristóteles ter escrito sobre eles; e por fim, as serpentes carnívoras.⁴⁶³ Sobre estas últimas há ainda um ponto interessante. Ranft se questiona se elas surgiriam ou não do próprio cadáver, mais precisamente da medula óssea.⁴⁶⁴ O que o filósofo

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 43 – 44.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 45 – 46.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 46. [Tradução nossa].

⁴⁶² As lendas são exploradas entre os tópicos 32 e 35 da obra.

⁴⁶³ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 53 – 55.

⁴⁶⁴ Teoria exposta por Plínio, o Velho em sua *História Natural* (publicada entre 77 e 79d.c.). Cf. *Ibidem*, p. 55.

discutiu foi a chamada teoria da geração espontânea, a qual afirmava ser possível gerar vida a partir de objetos inanimados. Consideramos este um ponto importante da argumentação da dissertação, por isso comentaremos mais sobre ele.

É importante trazermos para o debate o filósofo natural Robert Hooke (1635 – 1703), autor de *Micrographia* (1665), considerada “uma obra de grande interesse para a história da biologia, não só pelo número de minuciosas observações de partes e órgãos de vegetais e animais, mas pelos conceitos e ideias que Hooke desenvolve[u] sobre eles”.⁴⁶⁵ Hooke ficou famoso pela construção de um modelo de microscópio, o que permitiu suas observações e reproduções manuais de flocos de neve e insetos com grandes detalhes. A este pensador também é relegada a conceituação da célula, em 1667. De acordo com Almeida e Magalhães,

A primeira observação de células (nome que ele deu devido à semelhança de estrutura com os favos de abelhas) foi realizada ao analisar ao microscópio uma delgada camada de cortiça. Logo estendeu as suas observações a outros vegetais, identificando as mesmas estruturas ‘porosas’⁴⁶⁶

Hooke, portanto, observou estruturas impossíveis de serem percebidas sem o auxílio de seu microscópio. Pode percebê-las em diversos corpos diferentes, o que o levou a estabelecer uma regra de existência a elas. As observações deste filósofo natural se encaixam muito bem naquilo que Ranft chamou de derrubada de antigas teorias. As células poderiam ser chamadas de propriedades ocultas, se nos utilizarmos de uma nomenclatura “ranftiana”, uma vez que não eram visíveis a olho nu. Hooke se mostrou um autor de grande relevância para o período, pois foi muito importante no que diz respeito ao combate à teoria da geração espontânea. Há certo consenso de que foi apenas no século XIX que teriam surgido contestações a essa teoria, em especial através da produção do cientista francês Louis Pasteur (1822 – 1895), como defendeu Zaia (2003).⁴⁶⁷ Martins (2009) explicou que, tradicionalmente, explica-se a história da teoria da

⁴⁶⁵ ALMEIDA, Argus V.; MAGALHÃES, Francisco de Oliveira. Robert Hooke e o problema da geração espontânea no século XVII. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 8, n. 3, p. 367 – 388, 2010, p. 369.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ “O problema de origem da vida, na realidade, não era assunto que preocupava a comunidade científica até o início do século XIX, pois todos acreditavam que era possível obter seres vivos a partir de matéria inanimada, ou seja, pela geração espontânea”. Cf. ZAIA, D. Da Geração Espontânea à Química Prebiótica. *Química Nova*, v. 26, n. 2, p. 260 – 264, 2003, p. 260.

geração como sendo contestada apenas no XIX, porém, mostra que desde o XVIII já havia experimentos visando comprovar ou descreditar tal pensamento.⁴⁶⁸

De acordo com Ranft, diversos pensadores antigos e modernos já haviam debatido sobre o tema, o qual, em sua visão, já estava devidamente refutado, ou sem suas palavras, “notoriamente refutada [notoirement réfutée]”.⁴⁶⁹ O filósofo contrastou os trabalhos de Ovídio (43 a.C. – 18 d.C.); Plínio, o Velho (23 – 79); Plutarco (45 – 120); Levin Lemnius (1502 – 1568); Giambatista Della Porta (1535 – 1615); Joachim Camerarius (1500 – 1574); Fortunio Liceti (1577 – 1657); Marco-Aurélio Severino (1580 – 1656); e Athanasius Kircher (1602 – 1680), que sustentavam a teoria da geração espontânea, com as obras do físico alemão Daniel Sennert (1572 – 1637); do médico, zoologista e físico alemão Johann Sperling (1603 – 1658); e do biólogo italiano Francesco Redi (1626 – 1697). Embora afirmasse não possuir intenções em tomar parte na controvérsia, deixa clara sua posição ao se aproximar mais dos três últimos pensadores citados. Apesar disso, apenas ressaltou dois pontos que não poderiam ser discutidos, de acordo com ele, o fato de que as serpentes se alojavam nos cadáveres e o fato de apreciarem carne humana.⁴⁷⁰

Ficou então estabelecido que animais poderiam se mover debaixo da terra, entrar nos caixões e comer os cadáveres. Este era o ponto que Ranft queria destacar desde o início. Além das serpentes, os ratos também eram animais facilmente encontrados em cemitérios, o que apontava para a possibilidade de que eles também poderiam ser responsáveis pelo fenômeno da mastigação. O barulho percebido pelos habitantes de localidades vexadas pelos mastigadores poderia, portanto, ser explicado como o barulho da mastigação e sucção desses animais.⁴⁷¹ O filósofo ainda afirmou que os olhos e boca do cadáver eram as primeiras regiões a serem mastigadas devido a serem partes descobertas dentro do caixão. Este argumento, contudo, não explicava porque, nos relatos, a mastigação atingir as vestes e as mãos do cadáver.

Há uma crítica à proibição de dissecações. De acordo com Ranft, por conta dessa interdição, a causa da mastigação seguia obscura. Lembremos dos médicos Paolo Zacchia (1584 – 1659), italiano, e L. C. F. Garmann (1640 – 1708), alemão. Ambos defenderam que a exploração do cadáver, através da dissecação, era uma importante fonte de conhecimento, um

⁴⁶⁸ MARTINS, L. Pasteur e a geração espontânea: uma história equivocada. *Filosofia e História da Biologia*, v. 4, p. 65 – 100, 2009, 83 – 87.

⁴⁶⁹ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 56. [Tradução nossa].

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 58 – 59.

meio de desvendar os segredos da Natureza e da vida humana. Garmann acrescentava a isso a potencialidade dos cadáveres de realizarem prodígios.⁴⁷² A dissecação dos corpos, tanto para estudo como para embalsamento, era uma questão polêmica desde o Renascimento. A Igreja Católica impunha diversas restrições a essas práticas, restrições estas que reverberavam nas opiniões dos fiéis e, em especial, em seus testamentos. Ariès (2014) reuniu uma série de testamentos que proibiam qualquer tipo de procedimento médico no cadáver e pediam um rápido sepultamento, em oposição a outros, mais conhecidos nos dias de hoje, que pediam longos períodos de vigília devido ao medo do enterro prematuro.⁴⁷³ Destacavam-se, portanto, duas espécies de medo relacionados à morte, ou mais especificamente, medos de uma possível constatação equivocada de morte e o que poderia ser feito com o corpo após isso.

Portanto, trabalhos como os de Zacchia, Garmann e, podemos incluir, Ranft, buscaram evidências a partir de um estudo mais detalhado do cadáver, mas também procuraram uma definição mais precisa de morte, um meio de constatar o encerramento da vida que fosse livre de falhas ou má interpretação. Ariès (2014) mostrou que os conhecimentos adquiridos com a dissecação eram vistos como importantes não apenas pelos médicos, mas também pelos filósofos e magistrados.⁴⁷⁴ Para Ranft, a disseminação da prática da dissecação representaria um verdadeiro triunfo da verdade sobre a superstição, pois possibilitaria a resolução de diversos mistérios, como por exemplo, a mastigação dos mortos, um prodígio dos cadáveres, em sua opinião.⁴⁷⁵

Interessante notarmos que os dois autores luteranos alemães, Ranft e Garmann, tratam a morte de forma muito similar. Ambos admitem a potencialidade cadavérica de realizar prodígios e defendem a noção de *vis vegetans*, ou seja, a teoria de que a morte era algo que ia sobrepondo a vida aos poucos, portando restaria no cadáver um resquício de vida, o que explicaria os movimentos físicos vistos nos corpos de mortos e os prodígios por eles realizados. Podemos supor com segurança que a teoria dos poderes ocultos da Natureza, proposta por Ranft, foi influenciada pelas teorias de seu conterrâneo Garmann, pela teoria dos prodígios cadavéricos e pela defesa da noção de *vis vegetans*.

⁴⁷² ARIÈS, P. *O Homem Diante da Morte... Op. Cit.*, p. 469 – 472.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 480 – 482.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 484.

⁴⁷⁵ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 60 – 61.

Ranft também discutiu o fato de que a maior parte dos relatos atribuía a mastigação a cadáveres femininos, opinião, afirmou, que fora reforçada pela dissertação de Philip Rohr (? – 1686) *Dissertatio Historico-Philosophica de Masticatione Mortuorum* (1679).⁴⁷⁶ O filósofo inclusive citou autores que escreveram contra a crença da mastigação apenas para os cadáveres masculinos, o que em sua opinião não era uma argumentação válida: “nós consideramos que essa discriminação nasce da superstição [nous considérons que cette discrimination naît de la superstition]”.⁴⁷⁷ Ranft afirmou que o Diabo era um inimigo implacável do sexo feminino e por isso, atacava sua reputação. Mesmo combatendo o que denominou de discriminação, o filósofo reiterou que Satã utilizava as mulheres para disseminar a superstição, fazer os homens perderem a razão e alimentar disputas.⁴⁷⁸ Ranft não fugiu do pensamento que ligava a mulher ao Diabo – algo que foi muito disseminado pela Demonologia Medieval e do início da Idade Moderna –, contudo, buscou confrontar a opinião de que cadáveres femininos teriam maior predisposição à mastigação. Evidentemente, essa sua opinião não representava nada de novo, nem dava às mulheres uma posição mais digna dentro do pensamento filosófico natural e teológico. Ranft confrontou a afirmação de que os cadáveres mastigadores seriam femininos justamente por também relacionar as mulheres a Satã. Concordar com uma maior incidência de cadáveres femininos corresponderia – naquele período – a aceitar a ideia de que a mastigação era um fenômeno diabólico. Seu objetivo era o de quebrar a relação mastigação-*diablerie*,⁴⁷⁹ o que implicava em combater a relação mastigação-corpos femininos. Com o intuito de finalizar o assunto, ressaltou que “O exemplo recentemente vindo da Hungria [l’exemple récemment venu de Hongrie]”,⁴⁸⁰ ou seja, o caso Plogojowitz, mostrava um morto-vivo masculino e não feminino. Vale ressaltar que a terminologia Hungria foi usada por autores do século XVIII para se referir as possessões balcânicas dos Habsburgos.⁴⁸¹

Após contestar o mito de que cadáveres de mulheres seriam mais suscetíveis à mastigação, Ranft buscou confrontar a ideia de que os mortos-vivos estariam ligados aos tempos de peste. Assim como em seu embate anterior, o objetivo final desta polêmica era negar qualquer

⁴⁷⁶ O que é uma afirmação interessante, visto que os casos destacados por Ranft são em sua maioria de cadáveres masculinos.

⁴⁷⁷ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 61. [Tradução nossa].

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 61 – 62.

⁴⁷⁹ Utilizamos a palavra *diablerie* no sentido utilizado no *Dictionnaire Infernal* (1863) de Collin de Plancy, ou seja, o de “coisa Diabólica”, “coisa feita pelo Diabo”, “coisa de autoria do Diabo”.

⁴⁸⁰ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 62. [Tradução nossa].

⁴⁸¹ Conseguidas através dos tratados de Carlowitz (1699) e Passarowitz (1718).

relação dos mastigadores com o Diabo. O filósofo procurou mostrar que não havia nenhuma relação causal possível entre a peste e o fenômeno dos mortos mastigadores. O que ocorria era que nos tempos de peste os mortos eram enterrados sem os tradicionais rituais e sem uma sepultura adequada. A ocasião fornecia, portanto, outra dinâmica entre vivos e mortos, enterros ocorriam o dia inteiro, o que para Ranft significava uma maior visibilidade dos cadáveres. Sendo mais observados, aumentavam as possibilidades de se constatar fenômenos aparentemente incomuns. Novamente citou o caso Plojojowitz que não ocorrera em tempo de peste. A chave para o entendimento, de acordo com Ranft, estava na superstição dos povos balcânicos.⁴⁸²

Um importante elemento para compreender essa superstição era, na opinião de Ranft, o papel atribuído ao Diabo nos tempos de peste. Era da opinião de certos pensadores criticados por Ranft que o Diabo, em tempos de peste, inculcia o terror na imaginação humana através do referido prodígio. Diversos médicos, inclusive, afirmavam que o terror era mais danoso à saúde e mais mortal do que o próprio contágio. O autor ressaltou que os que compartilham essas teorias viam o Demônio como um excelente físico, mas que suas opiniões estavam mais ligadas ao teológico do que ao físico.⁴⁸³ Ranft afirmou concordar que Satã era um “bom Físico [bon Physicien]”,⁴⁸⁴ que armava diversas armadilhas que manipulavam o entendimento e o discernimento humanos e que o terror realmente poderia afetar seriamente a saúde. O objetivo de se questionar sobre a finalidade da mastigação, suposto prodígio demoníaco, seria causar o terror para criar uma epidemia, como se o terror se materializasse na causação da peste, ou como se o terror servisse como um modo de aumentar o contágio. De qualquer maneira, para Ranft, a questão era vista de outra forma. Para o filósofo os grandes responsáveis pelo terror e sua disseminação eram as próprias pessoas devido à superstição. Para ele, supor que a mastigação era demoníaca apenas gerava maior terror e afetava a mente das pessoas que, então, eram levadas a ver um recrudescimento do mal, afetando de forma mais forte suas mentes. Para Ranft, portanto, não havia outro responsável senão a opinião preconceituosa, ou seja, a superstição.⁴⁸⁵

Outra teoria comum à época era a que relacionava o contágio ao odor fétido dos cadáveres. Desse modo, a lógica por trás da responsabilidade demoníaca pela mastigação seria a de que, através da exumação, as pessoas entrariam em contato com os odores e, por isso,

⁴⁸² RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 62 – 63.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 64 – 65.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 65. [Tradução nossa].

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 66.

adoeceriam. Como apoiadores dessa teoria Ranft citou o cirurgião francês Ambroise Paré (1509 – 1590) – autor de *Des Monstres & Prodiges* (1573) –, o iconólogo Cesare Ripa (1555 – 1622) e o jesuíta Cornelis Van Der Steen (1597 – 1637), também conhecido como Cornélio, a Lápide. Os três autores citados afirmavam que os odores eram danosos à saúde humana, contudo, Ranft os contestou afirmando que havia diversos exemplos de exumações que não haviam terminado em peste.⁴⁸⁶

Poucos foram os médicos, afirmou Ranft, que colocaram o terror como “verdadeira causa da peste [véritable cause de la peste]”,⁴⁸⁷ contudo, a experiência mostrava, em sua visão, um elemento de contágio intrínseco na doença, restava aos filósofos encontrar o que levava à disseminação de uma determinada moléstia. Esta busca estava ligada ao último preconceito que desejou combater, ou seja, a ideia de que a mastigação dos mortos afetava apenas os parentes. Ranft responsabilizou o jurista Heinrich Kornmann (1579 – 1628), autor de uma obra sobre o milagre dos mortos, pela disseminação dessa crença. Seu principal erro, de acordo com o filósofo, foi o de relacionar a peste à mastigação dos mortos, pois a peste realmente poderia afetar a todos do convívio íntimo do morto, mas não havia relação com o fenômeno da mastigação.

Na conclusão de sua primeira dissertação, Ranft afirmou ter rejeitado preconceitos em relação à mastigação dos mortos, mas que ainda restavam não respondidas duas importantes questões, a vida vegetativa do cadáver e a sua operação nociva nos vivos. Percebemos que o termo superstição é muito bem pautado. O filósofo luterano tomou para si uma luta contra o erro, contra a opinião distorcida por preconceitos. A experiência possuía um grande *status* dentro de seu sistema explicativo. Ranft buscou expor sua própria experiência e a de outros para chegar a uma opinião justa – nos termos da época – sobre o assunto da mastigação dos mortos. Com essa primeira parte de seu livro, pudemos perceber os esforços que teve em dissolver a relação intrínseca entre o Diabo e os chamados prodígios. Seu objetivo foi o de mostrar a *superstição* contida em opiniões comuns ao saber médico e filosófico de sua época.

Influenciado pelas teorias de Garmann, Ranft buscou na Natureza explicações possíveis para o aterrorizante fenômeno dos mortos-vivos, desatrelando-os da influência divina ou diabólica. Há, portanto, um claro contraponto em relação ao que fora escrito pelo autor anônimo e por Marigner. Não havia demônio possuidor, tampouco havia castigo divino. Restava ao filósofo, explicar o que era, dentro de seu sistema explicativo, o fenômeno da morte.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 67 – 68.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 66. [Tradução nossa].

3.3. *SECONDE DISSERTATION: PHILOSOPHIQUE*

Como exposto no parágrafo anterior, Ranft propôs, para essa segunda parte de sua exposição, explicar dois fenômenos, a vida vegetativa cadavérica e as possíveis operações nocivas em relação aos vivos. O título do segundo tópico é bastante significativo para este seu objetivo: *Des corps non-corrompus après la mort. La double mort de l'homme*. Há, na estrutura de seu sistema explicativo, uma diferenciação entre dois tipos de morte, uma morte dupla, portanto. Ranft destacava uma diferença entre a *mort de l'homme* [morte do homem] e a *mort du corps* [morte do corpo], pois o ser humano seria composto por duas partes essenciais “a alma e o corpo [l'âme et le corps]”.⁴⁸⁸

Ranft afirmou que no momento da morte o homem deixava de ser homem, contudo a alma continuaria sendo alma e o corpo continuaria sendo corpo. Este último seria receptáculo da alma vegetativa, o que explicaria as atividades *post mortem*. Sobre a incorruptibilidade cadavérica, Ranft utilizou seus questionamentos e suas conclusões para atacar os católicos, chamados por ele de Papistas. Afirmou que a origem da relação santidade-incorruptibilidade data dos tempos de Cristo, pois o seu corpo teria sido conservado após a morte. Este exemplo, entretanto, não poderia, de acordo com o filósofo, servir como um parâmetro para se explicar a Natureza, pois teria sido um acontecimento excepcional.⁴⁸⁹

Importante observarmos a sua busca por regularidades dentro da Natureza. Homens vivos eram regulares, cadáveres eram regulares e a putrefação era regular. O caso de Cristo, enquanto ser divino, não poderia ser utilizado para se pensar as regularidades devido à sua natureza única. Ranft é um exemplo de filósofo que se esforçou para afastar o Sobrenatural de seu sistema explicativo da Natureza, sem, contudo, negá-lo. Dentro de seu sistema explicativo havia lugar para as “coisas de Deus” e lugar para as “coisas terrenas”. Estes dois âmbitos não se misturavam, a não ser em ocasiões excepcionais, ou seja, que não serviam para destacar regularidades naturais.

Sua crítica aos católicos provinha justamente de algo que considerava uma regularidade natural, mas que na fé romana era considerado um milagre, a incorruptibilidade cadavérica. Ao tratar deste tópico, o filósofo utilizou um tom bastante irônico:

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 72. [Tradução nossa].

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 71.

Agora pode-se perguntar se, após sua separação da alma, o corpo pode permanecer isento de corrupção. [...] os Papistas sustentariam sem dúvida esse princípio, rejeitando todas as razões que os *verdadeiros sábios* que *observam* os fenômenos naturais podem emprestar da Natureza. Para os Papistas o assunto é compreendido: eles estão entre os milagres da não-putrefação dos corpos, a fim de confirmar a autoridade de sua ortodoxia e de sua religião. Não pensam eles que os corpos dos santos se mantêm para sempre isentos de corrupção? É por isto que admitem um número de santos realmente impressionante que, se quisermos celebrar a todos, um milênio dificilmente seria o suficiente, mesmo se realizássemos uma cerimônia por dia; pois toda a vez que tropeçam em um corpo humano ainda intacto mesmo após muito tempo passado de sua morte e isento de putrefação, eles imaginam que acabaram de descobrir um santo ainda desconhecido do calendário.

[Maintenant on peut se demander si, après sa séparation d'avec l'âme, le corps peut demeurer indemne de corruption. [...] les Papistes soutiendraient sans doute ce principe, en rejetant toutes les raisons que les *vrais savants* qui *observent* les phénomènes naturels peuvent emprunter à la Nature. Pour les Papistes, l'affaire est entendue : ils rangent parmi les miracles la non-putréfaction de corps, afin de confirmer l'autorité de leur orthodoxie et de leur religion. Ne pensent-ils pas que le corps des saints se maintiennent pour toujours exempts de corruption ? C'est pour cela qu'ils ont admis un nombre de Saints tellement impressionnant que, si on voulait tous les fêter, un millénaire y suffirait à peine, quand on même on procéderait à une cérémonie par jour ; car toutes les fois qu'ils tombent sur un corps humain encore intact longtemps après la mort et exempt de pourriture, ils se figure qu'ils viennent de découvrir un saint encore inconnu au calendrier...].⁴⁹⁰

Destacamos os termos “verdadeiros sábios” e “observam”, pois eles expressam bem o método que Ranft desejava explorar. Suas conclusões todas partiam da observação, método que permitia encontrar as regularidades da Natureza. Seguindo esse método, observou uma grande quantidade de corpos incorruptos, o que não condizia com o caráter excepcional dos santos católicos. Lembremos que tal crítica foi possível também por conta de sua formação protestante, na qual não há culto aos santos. Ranft pode, portanto, conciliar seu ataque ao catolicismo e sua busca pela explicação da incorruptibilidade de certos corpos, o que consistia em uma regularidade, portanto, não poderia ser excepcional e deveria seguir alguma lógica.

O filósofo também destacou um paradoxo em relação ao anormal estado de conservação de um cadáver. Enquanto para os católicos isso representava um sinal de santidade, para os ortodoxos, essa incorruptibilidade representava um sinal de heresia. Para eles, o corpo incorrupto só poderia ser pertencente a um indivíduo que havia atentado contra a Igreja. Embora tenha chegado a indicar autores que escreveram contra o culto aos santos, Ranft afirmou não desejar entrar em assuntos teológicos, apenas físicos, o que incluía o combate à relação da incorruptibilidade cadavérica com a santidade. Novamente aparece o nome de Garmann como

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 72. [Tradução e grifos nossos].

referência para apontar que a preservação de corpos não é um evento excepcional, mas sim possui uma regularidade que tem relação com o clima, o solo e diversos outros elementos completamente naturais.⁴⁹¹

A fim de demonstrar essa regularidade, o filósofo se voltou para a História e para a Literatura. Na *Iliada* de Homero, o cadáver de Heitor não se decompôs após sua morte, assim como o de Alexandre, o Grande, na obra de Plutarco. Um exemplo ficcional e um exemplo histórico que demonstravam que nem sempre a boa conservação do corpo havia sido considerada sinal de santidade. Seus exemplos seguem até as exumações e dissecações do século XVII, mostrando que desde um passado remoto – representado pela *Iliada* – até os seus dias havia uma grande quantidade de relatos atestando a não corrupção.⁴⁹² Tal constância, na visão de Ranft, descaracterizava a ideia de milagre, este sim excepcional porque raro.

Ranft dedicou todo um tópico – *Un ouvrier des mines d’Ehrenfriedersdorff épargné par la putréfaction*⁴⁹³ – para a análise de um caso de 1507 envolvendo um mineiro morto num soterramento na montanha de Seuberg, nas minas de Ehrenfriedersdorff, perto de Dresden, parte oriental da Alemanha. Oswald Barthels fora soterrado enquanto trabalhava. Seu corpo foi encontrado 61 anos após o ocorrido e estava “isento de qualquer interferência ou alterações devidas à putrefação [exempt de toute atteinte ou altération dues à la putréfaction]”.⁴⁹⁴ Até mesmo suas roupas estavam intactas, assim como o equipamento de mineração. Esse caso comprovaria que havia meios naturais de conservação, além disso, existia a conservação temporária, como no caso do mineiro. Ranft novamente teceu um ataque aos católicos afirmando que a designação desse caso como milagre serviria apenas “para reforçar a conservação... de sua fé! [pour conforter la conservation... de leur foi!]”.⁴⁹⁵

Referindo-se especificamente ao caso Plogojowitz, o qual denominou de *le prodige hongrois* [o prodígio húngaro], afirmou que então era possível tomar como real esse relato de conservação do cadáver. Tal fenômeno era admissível, pois o corpo apresentava uma vida vegetativa, a qual Ranft desejava desvendar. Sua intenção era encontrar a verdade em meio a uma série de interpretações, pois “para um único fenômeno, os Filósofos elencam em geral um grande número de causas [pour un seul phénomène, les Philosophes avancent en général un grand

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 74 – 75.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 75 – 77.

⁴⁹³ Um trabalhador das minas de Ehrenfriedersdorff poupado pela putrefação. [Tradução nossa].

⁴⁹⁴ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 77. [Tradução nossa].

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 78. [Tradução nossa].

nombre de causes]”.⁴⁹⁶ Seu indício para saber se estava próximo à verdade era o de encontrar um elemento único ao qual pudessem ser relacionadas todas as causas. Analisando o sistema explicativo de Ranft, este elemento único para as causas tidas como sobrenaturais era a vida vegetativa do cadáver.

Para melhor compreender esta propriedade natural, o filósofo utilizou o conceito de *matière primitive* [matéria primitiva]. Esta fora criada por Deus e deu origem a todos os outros elementos da Natureza. A matéria primitiva era responsável pelo que denominava como *vitalidade*, um dos “incontáveis poderes da vida vegetativa e sensível [innombrables pouvoirs de la vie végétative et sensitive]”.⁴⁹⁷ Havia, então, duas propriedades da matéria primitiva, a vida vegetativa e a sensação. Toda vida poderia se mover da periferia ao centro ou ao contrário. “Essa dupla mobilidade, pode-se sem se confundir chamá-la de *ação e paixão* [Cette double mobilité, on put sans se tromper l’appeler *action et passion*]”.⁴⁹⁸ A primeira faculdade, a *vegetantia*, foi definida pelo autor com a atividade do ser primeiro, ou seja, o desejo. A segunda, a percepção, seria intrinsecamente ligada à sensação, ao prazer e ao desprazer.

Para Ranft havia elementos constituídos simplesmente e elementos complexos, também denominados de elementos primários e secundários. Aqueles se caracterizavam por apresentar somente uma qualidade sensível “como o brilho do fogo ou a fluidez da água [comme la brillance du feu ou la fluidité de l’eau]”,⁴⁹⁹ já os secundários apresentariam duas qualidades sensíveis “como o enxofre, no qual coexistem características do fogo e do ar [comme le soufre, en qui coexistent les qualités du feu et de l’air]”.⁵⁰⁰ Todos os corpos seriam constituídos por elementos primários e secundários, que independiam da existência de vida humana, assim, mesmo com a morte – momento em que ocorria a separação do corpo e da alma – não existiria motivo para o cessar das atividades promovidas por esses elementos e pela matéria primitiva. Ranft chegou a afirmar que o fim dessas atividades só poderia ocorrer com o fim da própria Natureza.⁵⁰¹

No sistema do filósofo, há uma separação bem definida entre corpo e alma. Aquele, aliás, possuía uma vida separada e que continuava depois da morte. O motivo estava na própria origem desses dois elementos. Enquanto a alma possuía uma origem estritamente espiritual o

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 79. [Tradução nossa].

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 81. [Tradução nossa].

⁴⁹⁸ *Ibidem*. [Tradução nossa; grifos do autor].

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 83. [Tradução nossa].

⁵⁰⁰ *Ibidem*. [Tradução nossa].

⁵⁰¹ *Ibidem*.

corpo se originava da matéria primitiva, sempre em atividade. Ranft citou Theodor Craanen (1633 – 1688), médico e matemático, que em seu *Tractatus physico-medicus de homine* (1689) defendeu a separação de corpo e alma tal como havia feito Descartes em *As Paixões da Alma* (1649). Craanen propôs que no momento da morte a dinâmica de funcionamento dos órgãos mudaria de tal forma que não mais conseguiria abrigar o espírito, o que descaracterizaria a vida humana, porém, os órgãos ainda continuariam a funcionar sob esta nova dinâmica *post mortem*.⁵⁰²

A fim de comprovar a separação entre corpo e alma, Ranft utilizou seus conhecimentos bíblicos. De acordo com o livro sagrado cristão, Deus criou primeiro o corpo para depois introduzi-lo uma alma. A opinião do filósofo era a de que “um Deus imortal não possui a licença de criar um ser morto, portanto a matéria primitiva era também plena de vida vegetativa [un Dieu immortel n’a pas licence de créer un être mort, donc la matière primitive était aussi pleine de vie végétative]”.⁵⁰³ O corpo seria composto por carne, veias, sangue, órgão e humores. Não havia vida, mas sim uma atividade corporal que independia da alma e que foi denominada de vida vegetativa, um intermédio entre a morte e a vida propriamente dita – composta de corpo e alma. O corpo era composto por uma matéria viva e animada, comum a todos os seres da Natureza. Para Ranft, aliás, a Natureza representava um só corpo, ao qual o corpo humano estava ligado. Tem-se, portanto, que compreender a distinção que o filósofo fez entre vitalidade específica e vitalidade universal. A primeira era o que impulsionava a vida e cessava na hora da morte, enquanto a segunda fazia parte de um contexto maior, estava ligada à própria Natureza e, portanto, era a categoria em que se encaixava a vida vegetativa.⁵⁰⁴

Já tendo estabelecido que a atividade corporal continuava mesmo após a morte, Ranft partiu então para a análise dos corpos mastigadores. Declarou aspirar realizá-la apenas através de causas naturais:

Com essas premissas brevemente postas, será fácil para nós, expor e justificar os fenômenos que se observam em geral em razão do sistema do corpo astral, sobre aquilo que se chama ‘os mortos mastigadores’. É disso que procede, se observarmos o exemplo húngaro, a ausência de decomposição do cadáver, o crescimento do cabelo, a renovação da pele, o crescimento das unhas, o sangramento do coração, a ereção do pênis e todo o resto. Antes que partamos para a explicação de cada ponto, pensamos ser necessário recordar o princípio da incorruptibilidade dos corpos defuntos e suas causas naturais.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 83 – 84.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 85. [Tradução nossa].

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 85 – 86.

[Ces prémisses brièvement posées, il nous sera très facile d'exposer et de justifier les phénomènes qu'on observe en général en raison du système du corps astral, sur ce qu'on appelle « les morts mâcheurs ». C'est de cela que procèdent, si nous observons le seul exemple hongrois, l'absence de décomposition du cadavre, la pousse de poils, le renouvellement de la peau, la croissance des ongles, le saignement du cœur, l'érection du pénis et tout le reste. Avant que nous nous attachions à expliquer chaque point, nous pensons qu'il faut rappeler le principe de l'incorruptibilité des corps défunts et ses causes naturelles].⁵⁰⁵

Nos tópicos anteriores Ranft explicitou que o corpo humano era composto por elementos primários – partículas de terra, fogo, ar e água – e secundários – princípios químicos do sal, do enxofre e do mercúrio. O sal poderia ser encontrado na urina, no sangue e na carne, o enxofre na gordura, na cor, no odor e na combustibilidade, por fim o mercúrio estaria relacionado à fragilidade, ao “caractère changeant”⁵⁰⁶ e à moralidade. Quando a morte se consolidava, deveria se desenrolar um processo entre esses três elementos para que a decomposição do corpo ocorresse da forma usual e já esperada, ou poderíamos dizer, da forma que era amplamente considerada como regular. O que Ranft pretendeu apontar foi o fato de que o equilíbrio entre esses três elementos para uma “perfeita” decomposição nem sempre era alcançado. O processo de fermentação desses três elementos deveria formar uma substância espessa e heterogênea, substância esta que realizaria o processo de decomposição do cadáver. Quando havia homogeneidade, para o filósofo, não poderia haver fácil destruição do corpo. “A presença de um elemento heterogêneo é necessária [La présence d'un élément hétérogénie est nécessaire]”.⁵⁰⁷

A decomposição necessitaria de heterogeneidade da secreção dos elementos primários e secundários do corpo, logo, quando havia uma secreção homogênea, não era possível atingir a putrefação, pois a homogeneidade não permitiria o fluxo de partículas. Essas partículas eram separadas no processo de putrefação, contudo, se a elas fosse impedido o movimento, não haveria separação, não haveria, portanto, decomposição.⁵⁰⁸ Além do possível desequilíbrio dos processos naturais ocorridos no cadáver, a não-putrefação poderia ocorrer por conta de fatores externos, como por exemplo, o clima quente e seco. Consideramos essa uma parte muito importante, pois Ranft se afasta da *teoria dos humores*.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 86 – 87. [Tradução nossa].

⁵⁰⁶ Em tradução livre a expressão ficara algo como “caráter de mudança”, pensamos, contudo, que ela pode ser traduzida como inconstância.

⁵⁰⁷ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 87. [Tradução nossa].

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 88 – 89.

A chamada teoria dos quatro humores teve origem no tratado *Sobre a Natureza do Homem*, o qual, acredita-se, teria sido escrito por volta de 400 a.C. Por muito tempo a autoria dessa teoria foi relacionada a Hipócrates, conhecido como o “pai da medicina”, porém, de acordo com o historiador da ciência, Jacques Jouanna (2005), o texto foi escrito por Políbio, discípulo de Hipócrates. A teoria desenvolveu-se especialmente na tradição latina. Jouanna destaca uma carta de Vindiciano Afro, médico e cônsul que atuou em Cartago. Este documento foi, na realidade, uma tradução para o latim das partes consideradas mais relevantes do tratado de Plíbio⁵⁰⁹. A teoria dos humores defendia que

A natureza do corpo humano é constituída de quatro humores expostos nesta ordem: 1. Sangue, 2. Bile amarela, 3. Bile negra, 4. Fleuma. Essa ordem de exposição dos humores será conservada sistematicamente no resto da exposição.

[La nature du corps de l'homme est constituée de quatre humeurs exposées ici dans l'ordre : 1. sang, 2. bile jaune, 3. bile noire et 4. phlegme. Cet ordre d'exposition des humeurs sera conservé systématiquement dans le reste de l'exposé].⁵¹⁰

Para cada um dos humores havia duas qualidades permanentes:

Cada humor é definido por um par de qualidades elementares. O sangue é quente e úmido, a bile amarela quente e seca, a bile negra fria e seca, a fleuma fria e húmida. Essa definição existe desde o tratado fundador e permanecerá imutável durante toda a história da teoria. Para cada humor, há ainda uma qualidade de gosto. O sangue é doce (dulcis), a bile amarela amarga (amara), a bile negra ácida (acida), a fleuma salgada (salsum).

[Chaque humeur est définie par un couple de deux qualités élémentaires. Le sang est chaud et humide, la bile jaune chaude et sèche, la bile noire froide et sèche, le phlegme froid et humide. Cette définition existe depuis le traité fondateur et demeurera inchangée pendant toute l'histoire de la théorie. Il s'ajoute ici pour chaque humeur une qualité relevant du goût. Le sang est doux (dulcis), la bile jaune amère (amara), la bile noire acide (acida), le phlegme salé (salsum)].⁵¹¹

Quando Ranft utilizou a palavra *tempérament* [temperamento], se referia ao conceito de predominância de um dos humores durante a vida do indivíduo, o que determinava tanto o âmbito físico quanto o âmbito moral da pessoa. No caso, para ter um temperamento quente e seco, ou seja, um temperamento colérico, o cadáver incorrupto deveria pertencer a alguém que em vida possuía um desequilíbrio da bile amarela. Tal opinião, de acordo com Ranft, era reforçada nos

⁵⁰⁹ Jouanna (2005) transcreveu a carta na íntegra em seu artigo. Cf. JOUANNA, Jacques. La théorie des quatre humeurs et des quatre tempéraments dans la tradition latine (Vindicien, Pseudo-Soranos) et une source grecque retrouvée. *Revue des Études Grecques*, tome 118, p. 138 – 167, jan-jun 2005, p. 139 – 142.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 142. [Tradução nossa].

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 142 – 143. [Tradução nossa].

trabalhos dos já citados Garmann e Zacchia, além de Antonio Santorelli (1559 – 1639), autor de *Postpraxis Medica* (1629). A diferença da interpretação de Ranft foi a de relacionar as qualidades quente e seco não ao temperamento, mas sim ao ambiente externo ao corpo.⁵¹²

Com essa mudança do *temperamento* para o ambiente externo ao cadáver, o filósofo delimitou um ponto de ruptura em relação à medicina tradicional, herdeira da teoria dos quatro humores. Esta mudança de paradigma está relacionada também a uma ruptura em relação ao antropocentrismo. Para este modelo explicativo a teoria dos quatro humores era suficiente, pois se concentrava em fenômenos internos ao corpo e determinantes do que dizia respeito ao externo, ou seja, a aparência física e o que era chamado de âmbito moral, significando o modo de agir, mais especificamente as reações a estímulos sociais. Dentro deste movimento de *naturalização* dos saberes, a teoria dos quatro elementos até poderia não ser negada, contudo ela não possuía mais a mesma potencialidade explicativa de outrora. Mesmo utilizando o mesmo termo – temperamento – Ranft relega as qualidades quente e seco para o ambiente externo e não mais para os humores do corpo que continuariam agindo mesmo após a morte.

Esse movimento de externalização das propriedades quente e seco foi realizado com o intuito de defender que corpos úmidos também poderiam se manter conservados, indo contra a noção difundida por Garmann e Zacchia de que a humidade seria não apenas vital, mas o primeiro passo para a putrefação. Se havia umidade, não havia, nesta visão, possibilidade de conservação do cadáver. Ranft explicou que a umidade não poderia ser considerada uma regra, mas sim deveria se levar em conta a lenta decomposição das gorduras e dos tecidos adiposos.⁵¹³

Vimos então duas mudanças pontuadas por Ranft. Em primeiro lugar a externalização das qualidades destacadas pela teoria dos quatro humores – quente, frio, seco e úmido – e a constatação de que umidade e conservação cadavérica poderiam coexistir. Restava, portanto, destacar que a umidade externa, ou seja, a umidade do ambiente também não seria sinônimo de putrefação. Sua proposta foi a de destacar, novamente, o caso de Plojojowitz. Segundo o filósofo protestante, a região da Hungria era marcada por um ar denso e frio e uma terra “salgada e encharcada de água pantanosa [salée et gorgée d’eau marécageuse]”,⁵¹⁴ elementos que favoreceriam a conservação do cadáver. Este solo também seria propício a doenças, de fato, para Ranft, a Hungria era uma localidade propícia à proliferação de doenças.

⁵¹² RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 89 – 90.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 90 – 91.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 91. [Tradução nossa].

Ranft apresentou diversas possibilidades para a conservação do corpo além do solo húngaro. Apesar de levantar diversas questões, não se preocupou em dar respostas objetivas a elas. A primeira hipótese foi a de envenenamento. Já era estabelecido, devido ao caso do corpo incorruptível de Alexandre, o Grande, que o veneno conservaria o cadáver. Tal propriedade do veneno teria sido confirmada por Zacchia. O motivo de poder se pensar em envenenamento estava no rápido adoecimento de Plogojowitz. O ópio teria a mesma propriedade que o veneno neste caso, pois ele serviria como um paralisante do corpo, mantendo todas as partes homogêneas, portanto, impedindo a putrefação.⁵¹⁵

Outro ponto importante no caso Plogojowitz foi a constatação de que o nariz havia caído e que excetuando este detalhe o corpo estaria em perfeita conservação. Ranft novamente se utiliza de Santorelli, o qual afirmava que o nariz, em diversos relatos de exumação e observações de cadáveres, era sempre tido como “desaparecido” ou “caído”. O motivo disso se encontrava no fato de que o nariz não é sustentado por um osso, mas sim por cartilagem, desse modo, Santorelli afirma que apenas ocorria a redução da cavidade nasal.⁵¹⁶ Novamente é destaca na dissertação um efeito natural do corpo. Como foi destacado por Barber (2010), o detalhe do nariz traria uma contradição para o relato, o que Ranft escolheu foi explicar esse detalhe através das reações naturais do corpo.

Outro fenômeno naturalizado pelo filósofo foi o crescimento de unhas e cabelos após a morte. Como sua natureza era crescer, ela permaneceria após a morte, não ocorrendo uma interrupção devido à separação entre corpo e alma. Por esse motivo, por manter sua natureza de crescer, o fenômeno ocorrido com unhas e cabelos não poderia ser classificado enquanto um prodígio, mas sim enquanto uma propriedade natural. O mesmo é constatado em relação ao crescimento de nova pele, amplamente destacado tanto no caso Plogojowitz quanto no posterior caso Arnod Paole. De acordo com Lorenz Heister (1683 – 1758), cirurgião alemão, em *Compendium Anatomicum* (1721), a pele seria composta por fibras que, no momento da morte, cederiam. Ranft acrescenta que o motivo de ter sido constatada nova pele era a ação da vida vegetativa, que permitiria a transformação de fibras em pele nova.⁵¹⁷

Um elemento importante nos relatos de mortos mastigadores era a constatação de sangue no cadáver, em especial na boca, nos olhos e no nariz. Em Kisilova, o provedor imperial relatou

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 92 – 94.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 95.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 95 – 98.

ter encontrado sangue fresco, em seus próprios termos, na boca do suposto mastigador. Para Ranft, o sangramento corporal era real, contudo sobre suas causas não havia ainda consenso. O filósofo insistiu na vida vegetativa, pois se o corpo ainda apresentava atividade, o sangue também deveria apresentar a sua atividade. A verdadeira questão para Ranft era saber de que forma o sangue se comportava após a morte, como ele agia após parar de circular e, sobretudo, deveria se verificar de que forma o corpo fora manejado, pois se havia existido brutalidade no tratamento do cadáver, seria mais fácil de ocorrer o sangramento.⁵¹⁸

Ranft dedicou quatro tópicos para discutir a ereção do pênis nos cadáveres em bom estado de conservação. O provedor imperial de Kisilova havia destacado o fenômeno como algo bestial. O filósofo, ao contrário, defendia a classificação da ereção como natural. Ranft citou as observações do médico alemão Ambroise Stegmann, que havia presenciado diversas ereções penianas em cadáveres. Garmann também havia constatado ereção em soldados mortos no campo de batalha. A causa de tal fenômeno, em sua opinião, era simples, porém plural. Sendo assim, elencou alguns motivos possíveis, entre eles o priapismo, que conservaria o pênis ereto até a completa decomposição. Entre os outros elementos que provocariam a mesma reação no morto estavam a *cannabis*, os afrodisíacos purgativos, a cantárida,⁵¹⁹ *satyrium*,⁵²⁰ o ópio, o tabaco e a raiz dos aspargos – apenas nos fleumáticos, termo utilizado para classificar os indivíduos cujo humor da fleuma era o preponderante.⁵²¹

A ereção também poderia ocorrer naturalmente sem a ação de um agente provocador, tais como os afrodisíacos. Por ter natureza esponjosa, “pode se levantar espontaneamente no cadáver se um líquido ou gás penetra pela artéria hipogástrica [peut se dresser spontanément sur le cadavre si un liquide ou en soufflé pénètre par l’artère hypogastrique]”.⁵²² O pênis também permanecia em estado de vida vegetativa. A sua opinião, tendo em vista essas considerações, apontava para a possibilidade de morte por uma dose excessiva de ópio, que tanto conservava o corpo como causava a ereção *post mortem*. Contudo, também deveriam ser considerados outros fatores, como por exemplo, a possibilidade de a ereção ter ocorrido apenas após a abertura do

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 100.

⁵¹⁹ Afrodisíaco natural obtido a partir da mosca espanhola.

⁵²⁰ Afrodisíaco natural obtido através de plantas da espécie *Senecio jacobaea*.

⁵²¹ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 101 – 102.

⁵²² *Ibidem*, p. 103. [Tradução nossa].

caixão. Neste caso, um deslocamento de ar poderia ter inflado o órgão, o que eliminaria a hipótese de morte por ópio.⁵²³

3.3.1. AS POTENCIALIDADES CADAVERÍCAS

Como destacamos anteriormente, Michaël Ranft admitia uma série de poderes ocultos e operações cadavéricas, sendo que muitas dessas eram nocivas aos vivos. Para explicar essas operações, Ranft retornou ao conceito de vitalidade e suas duas propriedades, a vida vegetativa e a sensação. Em relação à primeira, já havia explicitado seu ponto de vista, restando, portanto, discorrer sobre a sensação. Esta é por ele descrita como “a descoberta dos *meios* apreendidos através do prazer e do desprazer [la découverte des *moyens* appréhendée à travers le plaisir ou le déplaisir]”.⁵²⁴ Tudo na Natureza, em sua opinião, visava à própria conservação, e isso dependia dos sentidos. Esta, contudo, seria uma sensação mais geral, distinta do que chamou de sensação particular dos seres, a qual funcionava em especial através relações de simpatia e antipatia.

A Natureza de Ranft “se resume em um princípio: a *atividade* [se résume en un principe: l'*activité*]”.⁵²⁵ Todos os corpos, em seu sistema explicativo, formariam um só corpo, ligado por uma corrente de atividade. As operações de aliança e repulsa, a simpatia e antipatia que conformavam essa corrente, eram operações mágicas, pois “se produzem de maneira oculta e sem intervenção dos sentidos organizados [se produisent de manière occulte et sans intervention des sens organisés]”.⁵²⁶ Nessa operação oculta a atmosfera possuía um importante papel, pois ela influenciaria na forma que os eflúvios corporais interagiriam. Os eflúvios eram os elementos que faziam a ligação inicial entre os corpos para os deixarem conectados ou afastados. Eram os “poderes do corpo em plena operação [pouvoirs des corps em pleine opération]”.⁵²⁷ Doenças, encantamentos e operações mágicas no geral também poderiam influenciar no sistema de simpatias e repulsas entre os corpos. Este é um ponto bastante importante de sua argumentação. O autor não nega a magia, a praga, o encantamento, enfim, uma operação mágica executava por uma pessoa com o objetivo de maleficiar outra. Contudo, essas operações mágicas não teriam qualquer relação com os poderes de Deus ou do Diabo. Elas poderiam ser explicadas apenas pelo

⁵²³ *Ibidem*, p. 103 – 104.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 104. [Tradução nossa; grifos do autor].

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 105. [Tradução nossa; grifos do autor].

⁵²⁶ *Ibidem*. [Tradução nossa].

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 106. [Tradução nossa].

sistema de simpatias e antipatias, ou seja, mesmo a Magia era passível de explicação pela Natureza.

O homem, naturalmente, seria detentor de duas magias, a Natural e a Artificial, que também seria fundamentalmente natural. A primeira estaria ligada a propriedades naturais que independiam do homem, como o magnetismo, já a segunda só ocorria por meio de um indivíduo. Nela estariam incluídas as operações conhecidas como encantamentos que para Ranft, como vimos, eram apenas efeitos naturais. A diferenciação entre corpo e alma também mudava a dinâmica das magias. A alma era mais resistente às operações mágicas, pois havia, para o filósofo, um verdadeiro embate entre corpo e alma: “Pois as operações da alma são sempre inimigas das operações do corpo [Car les opérations de l’âme sont toujours ennemies des opérations du corps]”.⁵²⁸ A fim de melhor compreender os efeitos das operações ocultas sobre os corpos, o filósofo declarou que se ateriam à doutrina da imaginação.

Para o filósofo protestante, a imaginação era instrumento da Magia. Sua definição de imaginação era a de fantasia e alucinação, ou seja, imaginação para ele era a formação de imagens que se prendiam nas mentes dos indivíduos. Sobre essas imagens escreveu que

Demasiadamente despertadas, elas produzem o delírio, como visto com ervas que favorecem a força do devaneio, como a beladona, sob o efeito de que, a imaginação, dissociada, periga colocar os homens na loucura.

[Trop vivement suscitées, elles produisent le délire, comme on le voit faire aux herbes qui favorisent la force de la rêverie, telle la jusquiame, sous l’effet de quoi, l’imagination, découplée, risque de faire sombrer les hommes dans la folie].⁵²⁹

Essas imagens, portanto, poderiam ser utilizadas para manipular os homens e causar malefícios. Tendo estabelecido esse conceito, afirmou que utilizaria autores que concordavam em relação às doenças causadas pela imaginação, ou seja, o efeito da imaginação nos corpos, as operações ocultas que se desenvolviam entre a imaginação e os corpos. No tocante aos mastigadores, o ponto essencial eram os efeitos da imaginação em corpos alheios, uma possibilidade que Ranft admitia como real. Como comprovação desta operação, citou o caso de mulheres grávidas que devido à imaginação poderiam causar malefícios aos seus filhos. Essa não era uma opinião nova, como visto no capítulo anterior, a imaginação foi citada pelo cirurgião

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 107. [Tradução nossa].

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 108. [Tradução nossa].

Ambroise Paré (1598) como uma das caudas da criação de monstros.⁵³⁰ A imaginação, portanto, poderia assumir um papel primário ou secundário em operações ocultas. No primeiro caso ela estaria relacionada a encantamentos e no segundo ela suscitaria “doenças provocadas pelo medo [maladies provoquées par la peur]”.⁵³¹ Este último ponto teria sido sustentado pelos já citados Paracelso e Van Helmont. A imaginação poderia, portanto, agir tanto como uma auxiliadora da Magia, quanto como causadora de doenças.

A imaginação era, em sua opinião, violenta e intensa. Seria por esse motivo que as feiticeiras utilizavam ervas mágicas para excitá-la. Sem a imaginação não poderia existir Magia. A mente humana poderia excitar a imaginação e fazê-la auxiliar a Magia, porém, ressaltou Ranft, essa ainda consistiria em uma operação natural. Devido à soberania da Natureza, seria até mesmo possível resistir a ataques demoníacos através dela.⁵³² O importante para entender seu foco na imaginação é a relação que estabeleceu com a vida vegetativa do cadáver. Esses dois elementos se relacionavam fazendo com que o cadáver fosse capaz de ativar sua imaginação. Esta, assim como no caso dos vivos, provocaria uma série de operações ocultas que poderiam influenciar na vida dos vivos. Ranft chegou a declarar que todo caso de voracidade dos mortos deveria ser atribuído a uma forma de imaginação.⁵³³

Em busca da origem da mastigação dos mortos, Ranft levantou duas hipóteses. A primeira era a de que os malefícios eram auto afligidos pelas vítimas, a outra era de que a imaginação dos mortos poderia operar sobre os corpos dos vivos. Sobre a primeira escreveu:

Então estimamos que o *fenômeno* da mastigação dos mortos teve sua origem da seguinte maneira (e nesta conta os miasmas contagiosos da peste poderiam bem um dia consumir completamente o gênero humano!): como a conflagração geral desse flagelo encontra um apoio na imaginação humana, ainda que tenhamos demonstrado, poderia acontecer que os homens, durante duas noites de agonia, nos seus pesadelos, sejam molestados tão violentamente pelas imagens dos mortos que caem em uma espécie de *corybantisme* e sucumbem finalmente, infectados pelo veneno da peste.

[Donc nous estimons que le *phénomène* de la mastication des morts a pris sa source de la manière suivante (et à ce compte-là les miasmes contagieux de la peste pourraient bien un jour consumer complètement le genre humain !): comme l’embrasement général de ce fléau trouve un appui dans l’imagination humaine, ainsi que nous l’avons démontré, il pourrait se faire que les hommes, pendant leurs nuits d’angoisse, dans leurs sommeils cauchemardesques, soient agités si violemment par des images de mort qu’ils tombe

⁵³⁰ PARÉ, Ambroise. Le Vingtcinquiesme Liure... *Op. Cit.*, p. 1004.

⁵³¹ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts...* *Op. Cit.*, p. 109. [Tradução nossa].

⁵³² *Ibidem*, p. 110.

⁵³³ *Ibidem*, p. 111.

dans une sorte de *corybantisme* et succombent finalement, infectés par le poison de la peste].⁵³⁴

A imaginação humana tinha o poder de levar o indivíduo a uma espécie de *corybantisme*. De acordo com *Dictionnaire de la Langue Française* (1873) do lexólogo e filósofo Émile Littré (1801 – 1881), o *corybantisme* era o nome dado a uma “ espécie de frenesi no qual os doentes eram atormentados por uma insônia continua e por visões fantásticas [espèce de frénésie dans laquelle les malades étaient tourmentés par une insomnie continuelle et par des visions fantastiques]”.⁵³⁵ A enciclopédia organizada pelos irmãos Ambroise (1790 – 1876) e Hyacinthe Firman-Didot (1794 – 1880), *Encyclopédie moderne: dictionnaire abrégé des sciences, des lettres, des arts, de l'industrie, de l'agriculture et du commerce* (1861) também traz uma definição de *corybantisme*. O termo aparece dentro do verbete *Démoniaques* [Demoníacos]. Os irmãos Firman-Didot buscaram traçar uma história do demoníaco, passando por Ocidente e Oriente e explorando a temáticas das possessões demoníacas, as quais para eles, não passavam de interpretações errôneas de doenças nervosas. O *corybantisme* é definido como “uma doença da imaginação [une maladie de l’imagination]”⁵³⁶ Assim, o *corybantisme* era o frenesi causado por problemas na imaginação, ou seja, a geração de imagens fantásticas que, no caso dos mastigadores, se resumiam em imagens dos mortos. O uso desse termo nos mostra mais uma vez as tentativas de Ranft de desatrelar a feitiçaria, as alucinações e, por fim, os mortos mastigadores do âmbito demoníaco.

O estado de frenesi social causado pela imaginação seria o elemento que, na opinião de Ranft, levaria autoridades a autorizarem e realizarem as exumações, momento em que se encontraria um corpo em pleno estado de vida vegetativa. Utilizamos o termo frenesi social, pois pensamos que expressa de maneira muito próxima o *corybantisme* de Ranft em proporção coletiva. Lembremos que nos relatos sempre há um grupo de pessoas que exige a exumação e o extermínio do mastigador ou do vampiro. Havia então a junção de três elementos principais para a disseminação da lenda dos mastigadores, o *corybantisme* social, a vida vegetativa e as roupas

⁵³⁴ *Ibidem*. [Tradução nossa; grifos do autor].

⁵³⁵ LITTRÉ, Émile. *Dictionnaire de la Langue Française*. Tome Premier A – C. Paris : Typographie Lahure, 1873, p. 825. [Tradução nossa].

⁵³⁶ FIRMAN-DIDOT, Ambroise; FIRMAN-DIDOT, Hyacinthe. *Encyclopédie moderne : dictionnaire abrégé des sciences, des lettres, des arts, de l'industrie, de l'agriculture et du commerce*. Tome Douzième. Paris: Firman-Didot Frères, 1861, p. 122. [Tradução nossa].

destruídas. Estas, embora tivessem como causas o mastigar de animais ou a própria degradação do tecido, eram mal interpretadas como tendo sido mastigadas pelos mortos.⁵³⁷

Os esforços para desacreditar o ato da mastigação tinham um objetivo bem estabelecido. Como já havia afirmado anteriormente, Ranft pretendia sustentar e desenvolver a doutrina da imaginação. O que o filósofo buscou fazer foi definir a imaginação dentro de seu sistema explicativo, com a finalidade de explicar as operações nocivas dos cadáveres, mais especificamente da imaginação destes, sobre os vivos. Era possível contrair doenças devido à própria imaginação, assim como era possível causar malefícios a outras pessoas. O poder da imaginação era tão grande que poderia até fazer alguém cair de um cavalo, por exemplo. Se a imaginação poderia se expressar em uma forma física tão bruta, não havia problema em relacioná-la ao *corybantisme*. Em tempos de peste a dinâmica da influência da imaginação modificava um pouco. Ranft citou o físico e químico Friedrich Hoffmann (1660 – 1742), para o qual os malefícios nasciam da putrefação, uma ideia comum a época que via na exalação de vapores e odores os meios de contágio. Contudo Hoffmann ressaltava que o pavor alimentava e propagava a doença. Para o médico Johann Samuel Carl (1676 – 1757), a peste trazia a morte para a própria constituição do homem. Quando alguém morria, logo seguiam seus parentes, o que gerava imagens de morte constantes nas mentes da população.⁵³⁸

A propagação pelo medo e a geração de imagens corroboravam com a teoria apresentada por Ranft. Como Plogojowitz havia sofrido uma morte súbita ou violenta, este fato facilitou a produção de imagens do morto pela imaginação dos vivos. A causa das ilusões estaria no impacto da morte repentina sobre a mente, mais especificamente sobre a imaginação, portanto, não havia causação demoníaca para as ilusões. Ranft traçou um percurso das sensações⁵³⁹ que viriam ao indivíduo quando ocorria uma morte súbita em seu entorno:

A morte súbita engendra a inquietude no entorno. A inquietude tem a tristeza por acompanhante. A tristeza dá luz à melancolia. A melancolia engendra as noites sem dormir e os sonhos agonizantes. E esses sonhos agonizantes enfraquecem o corpo e o espírito até aquilo que se torna a doença, depois, por fim, a morte. Além disso, a morte súbita ocorre ao fim de doenças agudas nas quais a malignidade é contagiosa, sobretudo se o pensamento as teme em excesso, como pode ser visto em casos de pequena varíola e varíola.

⁵³⁷ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 111 – 112.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 114 – 115.

⁵³⁹ O uso da palavra sensação no lugar de sentimento diz respeito à terminologia utilizada pelo filósofo. Ranft a todo momento fala de sensações, mas não utiliza a palavra sentimento no mesmo sentido contemporâneo.

[La mort subite engendre l'inquiétude dans l'entourage. L'inquiétude a la tristesse pour compagne. La tristesse enfante la mélancolie. La mélancolie engendre les nuits sans sommeils e les rêves angoissants. Et ces rêves angoissants affaiblissent le corps e l'esprit jusqu'à ce que vienne la maladie, puis, pour finir, la mort. En outre, la mort subite survient à l'issue de maladies aiguës dont la malignité est contagieuse, surtout si la pensée les redoute à l'excès, comme on peut le voir dans les cas de petite vérole et de variole].⁵⁴⁰

Isso estava ligado também às doenças “ardentes”, que esquentariam o corpo e o calor chegaria ao cérebro, causando as alucinações. A preocupação do filósofo, contudo, se encontrava mais no plano coletivo, mais especificamente, em que medida uma morte violenta poderia abalar os habitantes de uma vila. A viúva seria a que mais conviveria com a sensação de culpa, o que poderia ocasionar efeitos devastadores sobre o seu corpo e a mente. Ranft lembrou que a viúva de Plogojowitz afirmou ter visto seu marido. Contudo, ressaltou que as mulheres são possuidoras de uma grande malícia à qual se devia prestar atenção e não descartou a possibilidade da mulher ter inventado tudo a fim de manipular uma multidão.⁵⁴¹

Mesmo que levante muitas hipóteses, é claro qual hipótese Ranft defende. Ele desejou, com sua dissertação, apresentar a realidade do fato ao *Bienveillant Lecteur* [Cuidadoso Leitor]. Afirmou que sua análise era a parte mais importante de seu trabalho. Ranft afirmou que quando um homem de imaginação “muito vívida dirige suas ideias e seus poderes para indivíduos definidos [très vive dirige ses idées et ses pouvoirs vers des individus définies]”⁵⁴² se inicia uma operação oculta sobre eles. Estes poderes não cessam com a morte, o que permitia aos cadáveres importunarem os vivos. A fim de dar suporte a essa opinião, o filósofo citou novamente Paracelso, que defendia o poder de influência da imaginação mesmo após a morte do indivíduo.⁵⁴³

Para Ranft não havia nada de sobrenatural, muito menos de surpreendente, na possibilidade de Plogojowitz realmente ter matado as nove pessoas como o relato apresentou. Para uma melhor compreensão do fenômeno, argumentou que era necessário um maior conhecimento acerca das paixões dos defuntos. Com isso também ficaria mais evidente o motivo de parentes próximos serem os primeiros a receberem os malefícios.⁵⁴⁴ A questão para Ranft era

⁵⁴⁰ RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts... Op. Cit.*, p. 116. [Tradução nossa]. A doença que conhecemos como varíola é chamada na França por dois nomes, petite vérole e variole. Era comum em tratados médicos que a doença fosse citada sempre com essas duas nomenclaturas.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 117.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 118. [Tradução nossa].

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 118 – 119.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 120.

resolvida de forma simples com a imaginação e o entendimento das paixões. O filósofo teorizou um movimento causador de malefício da imaginação cujo centro era o cadáver e as extremidades as vítimas, primeiro os parentes próximos e depois pessoas que tiveram menor contato com o defunto em vida.

Os malefícios levavam a outra questão, a dos remédios contra as vexações dos mortos-vivos. De acordo com Ranft, a solução apresentada pelas “mulheres velhas [vieilles femmes]”⁵⁴⁵ era a de impedir o movimento da mastigação posicionando algum objeto na boca do cadáver. De acordo com o filósofo isso era apenas uma superstição sem fundamento e sem resultados. Outra crença comumente disseminada era a de que a decapitação encerraria de vez os malefícios. O autor afirma que, pelo menos desde o século XVI, mortos eram decapitados a fim de encerrar períodos de peste e outros malefícios. Apesar dessas duas crenças serem bastante conhecidas, não possuíam resultados práticos. O único modo de terminar com a atividade da imaginação, ou seja, a única maneira de encerrar a vida vegetativa do cadáver era com a total destruição e redução do corpo a cinzas. Havia na época uma explicação para a destruição dos corpos, mais relacionada ao saber médico e ao tema da peste. Acreditava-se que no corpo morto permanecia um princípio material da doença, sendo que mesmo as ideias de doença poderiam afetar outros corpos, além do corpo do defunto.⁵⁴⁶

Após ter explicitado em seu sistema explicativo como se originavam as lendas dos mortos mastigadores, qual sua definição, como agiam e como poderiam ser combatidos, Ranft se dedicou a questionar algumas ideias comuns na época. Algumas delas haviam sido expostas no tratado de Philip Rohr (? – 1686), ao qual Ranft objetivou realizar um contraponto. A primeira ideia questionada foi a que afirmava haver uma atração natural dos tecidos à boca devido aos vapores e a circulação do ar dentro do caixão. Ranft afirmou que não havia uma explicação consistente de como se dava a atração nem de como ela poderia existir se a boca era fechada com objetos para impedir a mastigação. Essa prática, proibida pela Igreja, tinha sua origem na tradição judaica. Durante o terceiro concílio de Cartago (397 d.C.), foi estabelecido que os mortos deveriam ser enterrados com uma hóstia em suas bocas. O filósofo protestante traçou um panorama histórico dessa prática, a qual denominou de absurda, a fim de estabelecer uma diferença entre a tradição judaica e sua continuidade no catolicismo e a ruptura protestante

⁵⁴⁵ Cf. *Ibidem*. [Tradução nossa]. Em vários momentos Ranft se refere às “vieilles femmes” como fontes de superstições e opiniões errôneas.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 121 – 122.

somada às recentes mudanças na Filosofia Natural. Ranft estabeleceu uma diferença entre um “antes” absurdo e um “agora” modificado pelas novas descobertas dos saberes médico e filosófico natural.

Por fim, na conclusão de sua dissertação, Ranft buscou estabelecer qual seria o melhor remédio para combater o mal desses mortos perigosos cuja imaginação ameaçava a integridade física dos vivos. É curioso o modo como o filósofo construiu sua argumentação final, contudo é compreensível tendo em vista que o ato de exumação era visto com maus olhos pelos europeus ocidentais e a profanação do corpo era condenada pela Igreja, tanto a católica quanto a protestante. Em primeiro lugar o autor afirmou que “o melhor nos parece ser a reconciliação franca e sem falsidade com os moribundos e o esquecimento do passado [le meilleur nous a semblé être la réconciliation franche et sans fard avec les mourants et l’oubli du passé]”.⁵⁴⁷ Dessa forma os mortos ficariam tranquilos, de coração apaziguado para utilizar a terminologia do filósofo, em suas tumbas, sem paixões que pudessem provocar a imaginação e os poderes desta sobre os vivos.

Toda perturbação da mente constituía-se, para Ranft, em um alimento para a operação mágica. Portanto, se a reconciliação não funcionasse e a imaginação do defunto viesse a perturbar a mente dos vivos, o aconselhável seria a tentativa de ignorar as perturbações a fim de preservar a integridade da mente e do corpo. No caso de uma nova falha, ou seja, no caso de a situação perturbar a um ponto que seria impossível ignorar “o melhor meio será, para finalizar, exumar o copo e exterminar sua operação com a sua destruição pelos meios que aprovamos [le meilleur moyen sera, pour finir, d’exhumer le corps et d’anéantir son operation nocive en le détruisant *par le moyen qui agréera*]”.⁵⁴⁸ Ranft não considerou falsos os relatos de mortos-vivos causadores de malefícios que provinham dos Bálcãs. Seu objetivo foi o de encontrar a verdade nesses relatos. Buscou encaixar os casos dentro de seu sistema explicativo da Natureza, revisitando Paracelso e o conceito de vitalidade, reforçando o que chamou de teoria da imaginação e insistindo da soberania da Natureza em todos os fenômenos percebidos pela *sensação*.

Um dos grandes marcos na história dos saberes franceses, de acordo com Pierre Chaunu (1969), foi o caso Marthe Brossier (1598), jovem que teria sido supostamente possuída por demônios e atravessou diversas cidades buscando exorcismo até chegar em Paris, lugar onde

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 125. [Tradução nossa].

⁵⁴⁸ *Ibidem*. [Tradução nossa].

recebeu atenção do médico real, Michel Marescot. A grande diferença deste para outros casos de possessão ocorridos anteriormente foi que os médicos concluíram que não havia nada de demoníaco, somente os segredos ocultos da Natureza.⁵⁴⁹ Interessante que é o mesmo termo utilizado praticamente um século depois por Ranft, filósofo alemão e protestante. Ranft, portanto, representa a emergência desse pensamento que não era novo. O filósofo se distanciou da teoria da geração espontânea e da teoria dos quatro humores, denotando um espaço bem demarcado no saber filosófico da época. Contestou o saber médico e até mesmo a Teologia em busca da verdade sobre o fenômeno dos mastigadores e a construção de um sistema explicativo da Natureza.

Este último foi também o principal objetivo de Marigner. Entre os dois podemos destacar algumas semelhanças e diferenças. O advogado ainda considerava muito o poder de Deus, elemento que Ranft pretendia deixar de fora do seu sistema explicativo. Enquanto o filósofo via Natureza e Sobrenatureza afastadas e com pouquíssimas possibilidades de encontro, Marigner pautou sua explicação sobre os *Stryges* justamente no entrelaçamento do natural com o sobrenatural. De um lado a punição divina que confirmava uma superioridade francesa frente aos balcânicos, de outro um sistema que previa a soberania da Natureza e a inclusão do corpo dentro de um sistema natural maior que perpetrava a vida vegetativa e confundia a imaginação de homens de pobreza filosófica.

Consideramos que a contestação do caso Plogojowitz e da teoria exposta por Noyers (1693) foi de grande importância para a história da Filosofia Natural e da Medicina. Ambos saberes receberam importantes contribuições a partir das discussões de temas considerados sobrenaturais, temas que se relacionavam com o medo. Marigner e Ranft são representantes da desconfiança, termo que era utilizado por filósofos como um importante modo de se iniciar novas descobertas. A desconfiança também possui um importante papel no tratado de Calmet. Em vários momentos o beneditino ressaltou a importância de duvidar de todas as opiniões e colocá-las à prova sempre que possível.

Se por um lado as discussões no *Le Mercure Galant* e na dissertação de Ranft visaram combater uma superstição, por outro lado elas ataçaram o debate sobre o tema, novas teorias, novas desconfianças e criou um tema de difícil acesso para os filósofos. No momento em que os vampiros eram considerados como meras superstições provindas de povos tidos como atrasados ou inferiores, o simples falar sobre o assunto poderia denotar uma falta de refinamento filosófico.

⁵⁴⁹ CLARK, S. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 312.

Os vampiros permaneceram como um assunto perigoso até encontrarem seu destino na pena de dom Calmet, o qual lutou para desacreditar a lenda, mas contribuiu para sua divulgação por toda a Europa, transformando a lenda do morto-vivo balcânico em um produto literário já no século XVIII.

4. DOM CALMET OS MORTOS VIVOS E OS VAMPIROS: O *EXAME CRÍTICO* COMO ARMA RELIGIOSA

Dom Augustin Calmet (1672 – 1751), nascido Antoine Calmet, foi um monge beneditino francês que nasceu e passou a maior parte de sua vida na região da Lorena. Muitas das informações sobre sua biografia se devem aos esforços do pesquisador suíço Gilles Banderier, doutor em Letras, que escreveu sobre o beneditino para a coleção *Portraits Célèbres de Lorraine* da editora *Vent d'Est*,⁵⁵⁰ e também da biografia redigida por Augustin Fange, seu sobrinho e por muitos anos seu coadjutor, publicada na década seguinte à sua morte, em 1762.⁵⁵¹ Seus estudos iniciais, aparentemente, se deram na vila onde nasceu enquanto a continuação de seus estudos é creditada ao patrocínio de Madame de Beauvau, que permitiu sua permanência no priorado de Breuil, comuna na região da Picardia. Neste período ele teria entrado em contato com os monges da ordem de São Bento, na qual veio a ingressar alguns anos mais tarde.⁵⁵²

Neste capítulo procuramos situar o pensamento e o trabalho de Calmet num contexto pós-demonológico a respeito do sobrenatural. Estritamente falando no século XVIII já não havia mais uma produção demonológica propriamente dita. Além disso, como vimos no caso de Ranft, começara a se tornar cada vez mais comum nos estudos afastar Deus e o Diabo como causa e buscar explicações apenas na Natureza. Sendo membro do clero, Calmet não poderia negar a influência de Deus nos fenômenos e nem a veracidade dos milagres. Para os protestantes, depois da Paixão de Cristo não havia mais lugar nem necessidade de milagres no mundo, pois o poder de Deus já estaria comprovado, não necessitando, portanto, de “provas”. Já para os católicos, os milagres ocorriam e mesmo se faziam necessários para aplacar a necessidade espiritual. Embora desejasse explorar a Natureza e sua extensão, Calmet ainda deveria delimitar com cuidado o âmbito do sobrenatural, ou seja, os poderes de Deus e do Diabo. Um fator importante foi o cenário reformador da Igreja Católica no século XVII. O Papa Bento XIV, por exemplo, insistiu na diminuição do papel do Diabo nos sistemas explicativos, sendo a ele designado apenas o poder de influência, que atingia a *imaginação*.

⁵⁵⁰ BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet*. Strasbourg: Vent d'Est, 2015.

⁵⁵¹ FANGE, A. *La vie du très-revérend pere d. Augustin Calmet abbé de Senones*; avec un catalogue raisonné de tous ses Ouvrages, tant imprimés que manuscrits, auquel on a joint plusieurs Pieces, qui ont rapport à cette Vie. Senones: Chez Joseph Pariset Imprimeur-Librairie, 1762.

⁵⁵² BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 9.

Investigaremos de que forma o monge conciliou as orientações da Igreja – havia também uma carta de Bento XIV sobre os vampiros que condenava a crença nessas criaturas – com os novos conhecimentos sobre o corpo, propagados pela medicina, bem como sobre o poder do Diabo. O beneditino também explorou a imaginação humana, suas potencialidades e sua influência na concepção dos fenômenos.

Ao traçar as semelhanças e diferenças da abordagem de Calmet em relação aquelas tratadas nos capítulos anteriores serão destacados os conceitos de *imaginação*, *morte*, *Natureza* e *Sobrenatureza* para este autor. Assim, compreendemos melhor o contexto de sua produção e a convergência com o projeto racionalista das Luzes, que tinha como um dos objetivos combater as superstições e crenças por meio da produção do conhecimento. Após Calmet, ninguém mais se aventurou a escrever sobre os vampiros com a mesma motivação investigativa, sendo os mesmos confinados na escrita ficcional. O nome de Calmet tornou-se, por um lado, a grande referência sobre o assunto, sendo citado até mesmo no *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire, mas por outro lado passou a ser associado à credulidade, como veremos ao longo desse capítulo.

Antes de analisarmos sua obra vamos apresentar alguns importantes eventos relativos à sua formação e em especial a particular história de sua abadia, a de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe, cenário da chamada Reforma Vannista. Estas circunstâncias foram importantes para o processo de escrita de sua obra mais conhecida, a *Dissertation sur les apparitions des anges, des demons et des esprits, et sur les revenans et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silésie* [Dissertação sobre as aparições de anjos, de demônios e de espíritos, e sobre os mortos-vivos e vampiros da Hungria, da Boêmia, da Morávia e da Silésia], publicada em 1746. A publicação teve segunda edição em 1749, porém a maior notoriedade veio com a publicação da terceira edição de 1751, revista, ampliada e com o título alterado para *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc.* [Tratado sobre as aparições de espíritos e sobre os vampiros ou os mortos-vivos da Hungria, Morávia, etc.].

A continuidade dos estudos do jovem Calmet deu-se na Universidade de Pont-à-Mousson, na Lorena. Quando ingressou nesta instituição em 1687 para estudar retórica,⁵⁵³ os jesuítas estavam à sua frente como “brilhantes pedagogos [brillants pédagogues]”⁵⁵⁴ nas palavras de Banderier. O pesquisador referenciou uma carta do beneditino em que este aponta as suas

⁵⁵³ Informação fornecida por seu biógrafo, Augustin Fange. Cf. FANGE, A. *La vie du très-révérend pere d. Augustin Calmet...* *Op. Cit.*, p. 3.

⁵⁵⁴ BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet...* *Op. Cit.*, p. 13. [Tradução nossa].

motivações para ingressar na vida religiosa. A primeira motivação teria sido a possibilidade de evitar o que chamou de *charges d'âmes*, expressão francesa que significa a obrigação moral e material de se encarregar de outra pessoa. Essa expressão no vocabulário religioso significa algo muito específico, a obrigação do sacerdote para com os fiéis – com suas almas, mais especificamente – através das confissões e do acompanhamento quotidiano dos paroquianos. À primeira vista a constatação de Calmet nos parece um tanto estranha, desejar ingressar na vida religiosa, mas sem querer se ocupar das necessidades espirituais dos fiéis. Devemos, contudo, atentar para o fato de que a vida religiosa ia além dessas obrigações. Como o próprio Calmet relatou, seu objetivo principal foi abraçar uma vida letrada e erudita, motivo pelo qual optou por ingressar na ordem dos beneditinos, com grande apreço pelos estudos.

Quanto aos beneditinos, há uma particularidade regional que deve ser destacada. Essa região foi palco da chamada reforma vannista, a mais importante reforma religiosa ocorrida na Lorena, de acordo com o historiador francês Gérard Michaux (1989).⁵⁵⁵ Apesar de Calmet ter sido abade de Senones, a abadia de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe é de grande relevância para nossa análise porque foi aonde teve sua formação monástica e fez seus votos. Erigida oficialmente em 7 de abril de 1604⁵⁵⁶ pelo papa Clemente VIII, a congregação de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe foi formada a partir de duas abadias localizadas respectivamente nas vilas de Verdun e Moyenmoutier, anteriormente independentes. Saint-Vanne foi fundada em 1563, em uma das últimas reuniões do Concílio de Trento (1545 – 1563).⁵⁵⁷

As mudanças religiosas da Lorena fazem parte do grande movimento tradicionalmente conhecido como Contrarreforma, ou Reforma Católica. O historiador inglês Michael Mullett (1985), problematizou o primeiro termo referindo-se a movimentos de mudança na Igreja que datam do século XIV, ou seja, uma série de propostas que teriam se iniciado antes mesmo das 95 teses de Martinho Lutero serem pregadas na porta da catedral de Wittenberg. É evidente que com a Reforma Protestante o movimento de renovação do catolicismo obteve um forte impulso, muitas vezes assumindo posições defensivas em relação ao protestantismo. Não se pode, contudo, reduzir o movimento de renovação católica a uma simples resposta a Lutero, Calvino e outros reformadores. Quando da instauração do Concílio de Trento, a Igreja Católica buscava não

⁵⁵⁵ MICHAUX, Gérard. Une Fondation Tridentine: la congrégation bénédictine de Saint-Vanne. *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 75, n.194, p. 137 – 148, 1989.

⁵⁵⁶ Gérard Michaux aponta que em 30 de abril de 1603 os superiores das duas abadias já haviam assinado um tratado de união dos mosteiros. Cf. *Ibidem*, p. 145.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 137.

somente fortalecer-se, mas também defender-se do protestantismo. Embora se tenha prosseguido com o que Mullet denominou de “reanimação cristã do final da Idade Média”,⁵⁵⁸ também se buscou um modo de defender o catolicismo por meio da formação mais controlada dos clérigos, destacando assim, a importância dos estudos teológicos e doutrinários. Foram criadas instituições como a Inquisição, que tinham por objetivo reprimir e expurgar qualquer expressão considerada herética.

O que o Concílio de Trento já havia destacado, ou seja, a importância da formação em seminários, a Reforma Vannista na Lorena acabou por reforçar. Os beneditinos de Saint-Vanne não defendiam apenas os seminários e a formação intelectual de seus membros, mas uma espécie de formação continuada, um prosseguimento *ad aeternum* de leituras, estudos e redação de dissertações e tratados. Assim, a pena que redigia se aproximava simbolicamente da antiga espada dos cruzados embora o caráter persecutório e repressor tenha permanecido, senão mesmo se intensificado com a Inquisição.

O principal nome da chamada Reforma Vannista foi dom Didier de la Cour (1550 – 1623). Membro de uma família importante da Lorena, “esse beneditino buscou retornar à regra original de São Bento, tal como aspiraram outros beneditinos, a exemplo das reformas da abadia de Cluny ou a de Bernardo de Claraval”.⁵⁵⁹ Sua proposta foi reforçar o programa dos estudos nas próprias abadias e a instrução em língua vulgar ao menos três vezes por semana.⁵⁶⁰ O apreço pelos estudos podia ser constatado pelas amplas bibliotecas dos mosteiros. Elas chamaram a atenção, inclusive, de filósofos como Voltaire, que reconheceu a notoriedade das bibliotecas beneditinas, em especial a de Senones, abadia de dom Calmet, à qual fez uma visita em 1754.⁵⁶¹ La Cour, que assim como Calmet, décadas depois também estudou na Universidade de Pont-à-Mousson, teve forte influência jesuíta em sua formação,⁵⁶² ordem que prezava pela eloquência⁵⁶³ e havia se especializado em conversões participando da expansão ultramarina, e no ensino, através da construção de escolas, em especial no Novo Mundo. Esse apreço pelos estudos, defendido pela reforma de la Cour é um ponto importante para compreendermos os escritos de

⁵⁵⁸ MULLETT, M. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*. Trad. J. Santos Tavares. Lisboa: Gradiva, 1985, p. 14.

⁵⁵⁹ BRAGA, Gabriel. Beneditinos Vannistas: Erudição, Reforma e o caso de Dom Calmet. *Anais do 9º Seminário Brasileiro de História e Historiografia*. Vitória: SBTHH, 2016, p. 186 – 187.

⁵⁶⁰ Desde o Concílio de Trento a língua vulgar era usada para avisos e para o sermão. Cf. MULLETT, M. *A Contra-Reforma... Op. Cit.*, p. 31 – 32.

⁵⁶¹ BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 45 – 47.

⁵⁶² MICHAUX, Gérard. *Une Fondation Tridentine... Op. Cit.*, p. 139.

⁵⁶³ MULLETT, M. *A Contra-Reforma... Op. Cit.*, p. 33 – 35.

Calmet, sua metodologia de exposição e de pesquisa, suas motivações e os objetivos que pretendia atingir.

Importante destacar que até 1766 a Lorena formava uma “entidade política independente [entité politique indépendante]”.⁵⁶⁴ Sua posição geográfica dificultou a adesão ao protestantismo, na fronteira com o Sacro Império Romano-Germânico e com a Suíça. A Lorena se destacou, portanto, por ser um espaço católico o que, em nossa opinião, acentuou a defesa dos estudos pelos reformadores vannistas. A reforma proposta por dom Didier de la Cour espalhou-se por toda a França, garantindo a reputação dos beneditinos como notáveis homens de letras.

4.1. A FORMAÇÃO DE UM AUTOR

Aos 16 anos o jovem Calmet optou pela vida monástica, adotando o prenome Augustin. Em 1689 ele foi enviado à abadia de Munster, na Alsácia, território que havia sido anexado por Luís XIV em 1648, após a guerra dos 30 anos. De acordo com Banderier, Munster era o local para onde jovens monges “possuidores de disposições intelectuais [possédant des dispositions intellectuelles]”⁵⁶⁵ eram enviados. Segundo este pesquisador havia uma divisão entre os beneditinos. Aqueles que eram encaminhados para uma vida de estudos estariam dispensados dos trabalhos manuais, para que pudessem se dedicar apenas ao trabalho intelectual e à escrita. A formação em Munster incluía um ano do que Banderier denominou de humanidades, um ano e meio de filosofia e quatro anos de teologia. Além disso, Calmet estudou hebraico – língua que aprendeu com um luterano⁵⁶⁶ – e grego. Apenas em 1696, portanto, quase uma década após ter entrado para a vida religiosa, Calmet foi ordenado padre e celebrou sua primeira missa.⁵⁶⁷

O período de 1696 a 1716 é denominado por Banderier como o período exegeta de Calmet. A Ordem de São Bento o havia enviado para a abadia de Moyenmoutier, na Lorena. Nesta localidade havia uma academia monástica que se dedicava ao estudo da Bíblia. As academias monásticas beneditinas eram uma “singularidade desta congregação [singularité de cette congrégation]”.⁵⁶⁸ Eram baseadas nos princípios de divisão do trabalho e compartilhamento de conhecimentos, permitindo aos monges a rápida leitura de diversas obras e a discussão de

⁵⁶⁴ BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 11. [Tradução nossa].

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 14. [Tradução nossa].

⁵⁶⁶ FANGE, A. *La vie du très-révérend pere d. Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 6.

⁵⁶⁷ BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 14 – 16.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 20. [Tradução nossa].

ideias. Dom Calmet não passava seus dias apenas dentro da abadia, ele também deu aulas de filosofia e teologia para os noviços.⁵⁶⁹ Foi ali que Calmet deu início ao seu projeto de redação de um trabalho no qual comentasse todos os livros da Bíblia, o qual é considerado o “primeiro grande comentário da Bíblia do ponto de vista católico e em língua francesa [premier grand commentaire de la Bible au point de vue catholique et en langue française]”.⁵⁷⁰

Em 1704 ele foi enviado de volta a Munster, agora com o cargo de subprior e bibliotecário. Ali instalou um sistema de academia parecido com o de Moyenmoutier, com ênfase nas discussões sobre a interpretação dos livros sagrados. Entre as discussões com outros monges, Calmet redigiu um livro sobre a história da abadia de Munster, este, porém, circulou apenas em formato manuscrito.⁵⁷¹ De acordo com Banderier (2015) a História tornou-se uma verdadeira paixão para Calmet.

A fim de compreender melhor como funcionava o comércio das impressões, Calmet pediu aos seus superiores para ir a Paris por um período. Foi designado, então, para a abadia de Blancs-Manteaux.⁵⁷² De acordo com Fange (1762), um dos principais questionamentos do beneditino era sobre a língua em que seus trabalhos deveriam ser redigidos, se latim ou francês. Dois personagens foram importantes nessa sua estadia em Paris. O primeiro foi o beneditino Jean Mabillon (1632 – 1707), muito conhecido pelo trabalho *De Re Diplomatica* (1681), o qual é considerado o trabalho fundador da Diplomacia Moderna. Marc Bloch inclusive o considerou como um dos “fundadores da crítica aplicada à historiografia”.⁵⁷³ A segunda figura de destaque foi Jacques Joseph Duguet (1649-1733), exegeta jansenista, o qual teria incentivado Calmet a publicar seu comentário sobre os livros da Bíblia em língua francesa. Sendo assim, o primeiro volume de seu *Commentaire littéral sur tous les livres de l’ancien & du nouveau testament* [Comentário literal sobre todos os livros do antigo & do novo testamento], foi publicado em 1707 e dedicado à Leopoldo I, duque da Lorena. Outros dois volumes foram publicados nos dois anos seguintes, mas a obra completa só foi publicada em 1716.⁵⁷⁴ Cabe destacar um ponto importante no título dessa sua primeira publicação, a escolha da palavra “literal” para definir os comentários.

⁵⁶⁹ FANGE, A. *La vie du très-révérend pere d. Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 7.

⁵⁷⁰ BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 21. [Tradução nossa].

⁵⁷¹ FANGE, A. *La vie du très-révérend pere d. Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 8.

⁵⁷² BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 21.

⁵⁷³ BLOCH, M. *Apologia da História*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 91.

⁵⁷⁴ FANGE, A. *La vie du très-révérend pere d. Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 10.

No que diz respeito à interpretação das Sagradas Escrituras, Banderier elencou quatro procedimentos: a literal ou histórica; moral ou antropológica; alegórica ou cristológica; e anagógica ou escatológica. Sobre esta última comentamos brevemente no segundo capítulo. A escatologia pretendia analisar eventos atípicos e passagens bíblicas tendo em vista o fim do mundo e a vida eterna. A interpretação alegórica buscava uma compreensão mais profunda destes eventos, reconhecendo sua significação no Cristo e buscando adaptar as leis antigas para a realidade moderna. A leitura moral reportava os acontecimentos bíblicos a fim de estabelecer exemplos de como agir no mundo. Por fim, o modo literal buscava o sentido das palavras no texto bíblico. O nome Jerusalém, por exemplo, poderia ser compreendido como a cidade celeste, pelos escatológicos; a alma cristã, pelos moralistas; a Igreja, pelos alegóricos; e, por fim, a cidade histórica, pelos literalistas.⁵⁷⁵

Sendo um literalista, não havia na obra de Calmet espaços para interpretações alegóricas que buscassem compreender um significado oculto nas passagens bíblicas, pois considerava que as palavras designavam eventos que haviam ocorrido realmente daquele modo. Assim, buscou explicar de que maneira tais eventos seriam possíveis e não os interpretar. O mesmo serve para outros assuntos que tratou, além da Bíblia, como por exemplo, os vampiros. O monge preocupou-se mais em entender os motivos que pudessem tornar os relatos reais a fim de mostrar a irreabilidade do vampirismo, o que acabou criando certa confusão em torno de seu tratado.

Com a publicação de seu comentário sobre os livros da Bíblia, Calmet alcançou certa notoriedade na França, encontrando um lugar na República das Letras e no debate público. Em 1709, quando retornou à Lorena devido a uma onda de frio que atingiu a Europa naquele ano, Etienne Fourmont (1683 – 1745), linguista especialista em árabe, grego e latim, publicou uma carta criticando os comentários do beneditino, em especial os que diziam respeito ao livro do Gênesis. Fourmont criticou o que considerou um desprezo de Calmet em relação ao Judaísmo, em especial aos rabinos, afirmando que seus conhecimentos não poderiam ser menosprezados. No ano seguinte, quando o beneditino retornou a Paris, respondeu seu crítico através da publicação de quatro cartas. De acordo com Fange, a disputa recrudescceu a tal ponto que o rei Luís XIV interveio junto ao cardeal de Noailles e impôs silêncio a Fourmont, que foi proibido de

⁵⁷⁵ BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 26.

continuar suas críticas.⁵⁷⁶ O beneditino, portanto, não chamou atenção apenas de outros autores, mas também de autoridades eclesiásticas e do próprio rei, que se posicionou a seu favor.

Fange citou também a continuidade das discussões do *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien & du nouveau testament*. O famoso exegeta Richard Simon (1638 – 1712), redigiu algumas cartas criticando a interpretação do beneditino. Calmet foi avisado das cartas por um censor real, mas de acordo com Fange, considerou as críticas pouco pertinentes. O censor, então, optou por não autorizar a publicação das cartas de Simon, o que viria a ocorrer 20 anos depois quando o exegeta já havia falecido.⁵⁷⁷ Mais uma vez percebemos por parte do poder real um favorecimento a Calmet, contribuindo para o reconhecimento de sua autoridade. Segundo Foucault (1994) um dos atributos da função-autor é que esta atribuição não é espontânea, mas resultado de uma “operação complexa que constrói um certo ser de razão que se chama autor [operation complexe qui construit un certain être de raison qu'on appelle l'auteur]”.⁵⁷⁸

De acordo com Foucault (1994), “um nome próprio não possui pura e simplesmente um significado [un nom propre n'a pas purement et simplement une signification]”,⁵⁷⁹ há a necessidade da construção de uma imagem. A partir da polêmica com Fourmont percebemos o estabelecimento de Calmet como autor. Seus escritos passaram a ter autoridade com a legitimação oficial e religiosa. Seu nome passou a evocar noções de qualidade crítica e grande conhecimento das Sagradas Escrituras. Assim, foi sendo construída, ao longo das publicações e das polêmicas, a sua imagem de autor, ou seja, a imagem de um investigador atento à metodologia e possuidor de um grande conhecimento histórico, filosófico e teológico. Essa imagem permaneceu forte até a publicação do controverso trabalho que analisamos neste capítulo. A temática dos mortos-vivos foi vista, para a maior parte dos integrantes eruditos da República das Letras, como incoerente com o percurso intelectual que Calmet havia percorrido até então.

Para Roger Chartier, a função-autor “é o resultado de procedimentos precisos e complexos, que posicionam a unidade e a coerência de uma obra (ou conjunto de obras) em

⁵⁷⁶ FANGE, A. *La vie du très-révérend pere d. Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 13.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 14 – 15.

⁵⁷⁸ FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur?. In : _____ . *Dits et Écrits I*: 1954 – 1969. Paris: Gallimard, 1994, p. 800 – 801. [Tradução nossa].

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 796. [Tradução nossa].

relação à identidade de um sujeito construído”.⁵⁸⁰ O autor não é real – recorrendo a um vocabulário psicanalítico –, mas sim uma construção dos outros, mais precisamente dos outros membros da cultura letrada ou de seus patrocinadores. Assim, o autor é “uma ficção que proporciona realidade a uma ausência”.⁵⁸¹ A partir do momento em que o rei e o censor se posicionaram a favor de Calmet em disputas contra personalidades reconhecidas da República das Letras, seu nome deixou de designar apenas o indivíduo Calmet, mas sim uma construção legitimada pelo poder. Suas publicações passaram a ser dotadas de autoridade e seu lugar nas publicações e nos debates de ideias foi estabelecido e assegurado.

Foi justamente no período de publicação do comentário de Calmet – 1707 a 1709 – que Chartier (2012) observou a construção da função-autor, cuja cronologia é um dos pontos de divergência entre suas interpretações e as de Foucault. Enquanto o filósofo valorizou o anonimato das publicações científicas nos séculos XVII e XVIII, o historiador defendeu que nomes próprios também reivindicavam verdades e eram importantes designativos no meio erudito da época. Ao avaliarmos a posição monárquica em relação às disputas entre Calmet e Etienne Fourmont e, posteriormente, com Richard Simon, percebemos que houve um esforço por parte da Coroa em estabelecer o nome de Calmet como um enunciador autorizado de verdades.

Calmet e seu editor ainda ganhariam outra disputa alguns anos depois, no momento em que preparavam a publicação do comentário do livro de Salmos. A querela deu-se pelo fato de Calmet utilizar a tradução francesa da Bíblia, a famosa Bíblia de Port-Royal, de Louis-Isaac Lemaistre de Sacy (1612 – 1684). O editor de Sacy, Guillaume Desprez, entrou em disputa com Pierre Emery, editor do beneditino, afirmando que somente ele possuía o privilégio para publicar a tradução do Livro Sagrado. Novamente mediaram a disputa autoridades eclesiásticas, como o arcebispo de Paris, que julgaram inapropriada a sugestão de Desprez de que Calmet realizasse uma nova tradução e permitiram ao beneditino e seu editor a utilização da Bíblia de Sacy. Em troca, Emery concordou em dar a Desprez alguns exemplares de outra obra que havia editado.⁵⁸²

⁵⁸⁰ CHARTIER; FAULHABER; LOPES (Orgs). *Autoria e História Cultural da Ciência*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2012, p. 38.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁸² FANGE, A. *La vie du très-révérend pere d. Augustin Calmet...* *Op. Cit.*, p. 21 – 22.

O período entre 1716 e 1728⁵⁸³ foi denominado por Banderier como o dos trabalhos históricos de dom Calmet. O evento que marcou sua investida na história foi o recebimento do priorado de Lay-Saint-Christophe, nos arredores de Nancy. Calmet chegou ao ponto de comprar duas mil libras em livros para o priorado no período em que o comandou. A igreja de Lay-Saint-Christophe era uma das mais antigas da região, datando do século X. De acordo com Fange (1762), a situação da igreja não era das melhores devido ao tempo e à falta de manutenção por parte dos antigos priores. Dom Calmet se empenhou em um processo de restauração da igreja que custou aproximadamente 80 mil libras, dinheiro que, em parte, veio das vendas de suas publicações. Estes esforços não foram apenas físicos, mas se desdobraram também em uma recuperação histórica. O beneditino redigiu um trabalho sobre a história do referido priorado.⁵⁸⁴

Seu trabalho como historiador tornou-se tão notório que a marquesa Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil (1706 – 1749), conhecida como Émilie du Châtelet, o contatou para que escrevesse a história de sua família. Foi, aliás, por intermédio da marquesa que Calmet entrou em contato com Voltaire, que em 1754 passou três semanas na abadia de Senones, onde Calmet era abade, a fim dispor de sua biblioteca para estudos.⁵⁸⁵ Tendo em vista esta imagem de autoridade que Calmet tinha na República das Letras e perante as autoridades reais e eclesiásticas, não é difícil imaginar o impacto que teve a publicação de sua dissertação sobre as aparições de mortos vivos e vampiros no ano de 1746.

4.2. O CONTEXTO DA PRODUÇÃO DE UMA SINGULAR DISSERTAÇÃO

Quando da publicação da *Dissertation sur les apparitions des anges, des demons et des esprits, et sur les revenans et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silésie* [Dissertação sobre as aparições de anjos, de demônios e de espíritos, e sobre os mortos-vivos e vampiros da Hungria, da Boêmia, da Morávia e da Silésia] (1746), Calmet já era abade de Senones – cidade que fica entre Nancy e Estrasburgo – há 18 anos. Além disso, havia recusado o título de bispo agraciado pelo papa Bento XIII, afirmando estar em plenas condições de seguir

⁵⁸³ Entre a publicação do seu comentário e o ano de 1716, dom Calmet permaneceu em viagem entre a Lorena e Paris, administrando abadias à distância e cuidando da aquisição de livros para os mosteiros beneditinos lorensos. Em sua visão, o elemento que poderia manter a ordem nas abadias era o amor pelos estudos. Cf. *Ibidem*, p. 17 – 19.

⁵⁸⁴ O livro *Histoire du prieuré de Lay* foi publicado apenas em 1863.

⁵⁸⁵ BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 38; p. 46.

contribuindo com sua congregação.⁵⁸⁶ Novamente nos deparamos com o apreço de Calmet pelos estudos em detrimento de outras responsabilidades que a vida religiosa poderia lhe dar. Ao recusar o episcopado o beneditino demonstrava clareza quanto às possibilidades que via na vida monástica em continuar realizando seus estudos e permanecer membro ativo da República das Letras. Entre esses estudos, incluiu o que procurou elucidar a questão dos mortos-vivos dos Bálcãs, cuja característica mais marcante era a sede pelo sangue dos vivos.

Mesmo com a recusa, o papa Bento XIII não cessou de enviar propostas ao monge. Em 1729 foi-lhe oferecido o cardinalato, ao qual também declinou. Como abade de Senones, o beneditino concentrou seus esforços em obras de restauração dos espaços físicos e na ampliação da biblioteca, não apenas no que diz respeito ao número de livros, mas também, em 1749, chegou a aumentá-la em um terço do comprimento para que pudesse comportar todos os novos livros que havia adquirido ao longo do tempo.⁵⁸⁷ De acordo com Fange (1762), Calmet adquiriu livros que provinham principalmente de Paris, da Itália e da Alemanha. Podemos conjecturar que foi nesse período que entrou em contato com a dissertação *De Masticatione Mortuorum in Tumulis* (1728), do filósofo Michaël Ranft e com os relatórios oficiais apresentados ao imperador Habsburgo Carlos IV. A Lorena, enquanto ducado independente e fortemente cobiçado, estava em meio às ambições políticas da França e do Sacro Império Romano-Germânico. Além disso, na época e que Calmet redigiu a dissertação sobre os vampiros, a posse da Lorena era do rei Estanislau I, da Polônia.

Embora o período que Banderier denominou como histórico se encerre com a ida de Calmet para Senones, foi durante os primeiros anos da década de 1730 que o abade empreendeu um projeto de escrita de uma história universal. A *Histoire universelle, sacrée et profane, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours* [História universal, sagrada e profana, desde o começo do mundo até nossos dias] foi publicada entre 1735 e 1747. O monge foi para Estrasburgo a fim de conseguir realizar seu projeto e dedicou a obra ao duque da Lorena, Francisco III, mais conhecido como Francisco I do Sacro Império Romano-Germânico. Nesse intervalo da publicação de sua história universal, Calmet ainda publicou a dissertação sobre os mortos-vivos em 1746, à qual seu sobrinho e biógrafo apenas concedeu quatro linhas. A obra só apareceu novamente no catálogo das publicações de seu tio. De acordo com Banderier (2015), pessoas que estavam habituadas ao trabalho de Calmet pensaram que ele havia se tornado louco

⁵⁸⁶ FANGE, A. *La vie du très-révérend pere d. Augustin Calmet...* Op. Cit., p. 56 – 57.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 66 – 71.

ou senil.⁵⁸⁸ Seu sobrinho e biógrafo destacou a difícil recepção que teve tal trabalho e também ressaltou que o abade de Senones tinha consciência de que geraria polêmica.⁵⁸⁹

Fange ressaltou que, apesar da polêmica, não se tratava de um escrito marcado pela credulidade. Também ressaltou a atenção metodológica de seu tio e seu objetivo maior de separar o verdadeiro do falso e conceder uma *justa opinião* sobre os mortos-vivos. Enquanto Banderier ressaltou a recepção negativa de pessoas que não compreenderam o intuito da dissertação, Fange, que era contemporâneo, buscou amenizar as controvérsias geradas, destacando que, por mais polêmico que o assunto fosse, o abade de Senones recebeu cartas elogiando sua metodologia. A obra foi, portanto, recebida com ambiguidade. Enquanto uns viam com incredulidade a temática escolhida pelo monge, bastante diferente dos trabalhos eruditos que publicara, outros conseguiram ver além do tema e teceram elogios à metodologia e ao objetivo de busca pela verdade e pelo esclarecimento sobre um assunto que gerava diversas dúvidas e que tinha potencialidade para causar danos à própria religião cristã. Não podemos ignorar que o vampiro era visto pela Igreja como uma inversão, não somente da ressurreição de Jesus, mas também do próprio Cristo. O morto-vivo sugador de sangue dos Bálcãs se levantava do túmulo, tinha contato com os vivos e os “recrutava”, tal como um uma religião invertida.

O tratado de dom Calmet deve ser considerado também a partir do medo de que a *vampire craze* – termo desenvolvido por Paul Barber (2010) – se espalhasse pela Europa ocidental, ou seja, o medo de que o pânico constatado nos relatos oficiais austríacos se espalhasse para as outras regiões. Há também um cuidado por parte do monge no que diz respeito à teologia. O beneditino tinha consciência de que não poderia simplesmente desprezar os relatos e defender que a ressurreição dos mortos era impossível, pois isso poderia gerar dúvidas quanto aos dogmas cristãos. Ao mesmo tempo não poderia simplesmente confirmá-los, pois isso poderia incidir contra a especificidade da ressurreição de Cristo. Sua busca pela *justa opinião*, tão ressaltada por Fange, perpassava por esses cuidados doutrinários, dogmáticos e teológicos em relação ao tema.

Por último, devemos reforçar que Calmet era um literalista e que desenvolveu sua dissertação sobre os vampiros na forma de um comentário. Apresentou os relatos e as hipóteses mais comuns como sendo reais, para depois as debater e procurar a verdade em meio às narrativas oficiais. Defendemos que a confusão acerca de seu tratado provém justamente dessa forma de exposição. Por vezes o monge parece acreditar fortemente na realidade dos vampiros,

⁵⁸⁸ BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 49.

⁵⁸⁹ FANGE, A. *La vie du très-révérend pere d. Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 378 – 382.

pois praticamente transcreve os relatos e apresenta algumas explicações que tornariam possível tal fenômeno. Contudo, em seguida, apresenta suas contestações. Talvez a forma confusa de exposição se explique conforme observou Banderier:

Aos seus olhos, o problema dos vampiros é antes de tudo teológico: a questão não é saber se eles existem, mas sim saber se possuem o direito de existir.
[À ses yeux, le problème des vampires est avant tout de nature théologique : la question n'est pas tant de savoir s'ils existent que de savoir s'ils ont le droit d'exister].⁵⁹⁰

É interessante também recorrer à definição dada por Voltaire aos seus escritos. Nas publicações de Calmet, segundo o filósofo, “Os fatos são precisos, as citações fiéis. Ele não pensa, mas ao revelar tudo, dá muito a pensar [Les faits y sont exacts, les citations fidèles. Il ne pense point, mais en mettant tout dans un grand jour, il donne beaucoup à penser]”.⁵⁹¹ A constatação de que Calmet não pensava é, em nossa opinião, justamente por conta de seu estilo de escrita, que objetivava apresentar citações fiéis para só depois iniciar a contestação, o que levou a algumas interpretações apressadas e equivocadas acerca de seus objetivos. Ao considerar, a princípio, tudo como real a fim de encontrar uma explicação, a exposição dos seus argumentos foi prejudicada. Por vezes tomou posições com as quais não concordava com o objetivo de melhor refutá-las, o que auxiliou na construção da imagem de credulidade com a qual seu nome foi relacionado algumas décadas após a publicação.

Citar sua dissertação sobre os vampiros tornou-se sinônimo de credice e de pouco uso da razão. Na edição de setembro de 1767 do *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, uma carta anônima intitulada de *Reponse du Paysan de Cevenes, à une Dissertation insérée dans le Journal du Commerce, du moins de juin dernier*, se utiliza da dissertação de Calmet para atacá-lo. O autor da resposta afirmou que, tal como no trabalho do monge, a dissertação que criticava também não poderia “se sustentar sem ajuda do maravilhoso [se soutenir qu'à l'aide du merveilleux]”,⁵⁹² ou seja, que assim como os vampiros que, em sua opinião,

⁵⁹⁰ BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. 52. [Tradução nossa].

⁵⁹¹ VOLTAIRE. Siècle de Louis XIV. In : _____. *Oeuvres complètes de Voltaire* – Nouvelle édition, avec notices, préfaces, variantes, table analytique, les notes de tous les commentateurs et des notes nouvelles, conforme pour le texte à l'édition de Beuchot, enrichie des découvertes les plus récentes et mise au courant des travaux qui ont paru jusqu'à ce jour. Précédée de la vie de Voltaire par Condorcet et d'autres études biographiques. Paris: Garnier Frères, Libraires – Éditeurs, 1878, p. 48. [Tradução nossa].

⁵⁹² REPONSE du Paysan de Cevenes, à une Dissertation insérée dans le Journal du Commerce, du moins de juin dernier. *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, p. 137 – 154, set. 1767, p. 137. [Tradução nossa].

Calmet considerava verídicos, as opiniões de seu adversário só poderiam se sustentar fora das discussões naturais e racionais.

O farmacêutico Charles Louis Cadet de Gassicourt (1769 – 1821), na obra *Le tombeau de Jacques Molai* (1796), citou o trabalho de Calmet como um exemplo de opinião a qual não se poderia dar muita razão. Para Cadet de Gassicourt, o objetivo principal do monge teria sido “provar a existência dos *vampiros*, dos *incubos* e dos *súcubos* [prouver l’existence des *vampires*, des *incubes* et des *succubes*]”.⁵⁹³ Esta também havia sido a opinião do filósofo Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales (1739 – 1816), que no quarto tomo de *De la philosophie de la nature* (1777), afirmou categoricamente que o beneditino acreditava em vampiros.⁵⁹⁴ Tal afirmação serviu para atacar a opinião de Calmet sobre a importância da circuncisão para os povos do Oriente. Delisle de Sales chegou a acusar o monge de ter inventado uma doença apenas para justificar sua opinião, o que consistiria em desonestidade intelectual.

Calmet também foi citado no verbete *Vampires* do *Dictionnaire Philosophique* (1764) de Voltaire, que ironizou o fato de que tais criaturas se tornaram objeto de debate justamente no século XVIII, o século das Luzes, e a opção do beneditino, que já era um autor reconhecido, pelo tema. Voltaire procurou, em seu verbete, dar outra conotação ao termo vampiro. Com sua verve de satirista Voltaire não deu destaque aos mortos-vivos, mas aos mercadores e recolhedores de impostos como sendo os verdadeiros vampiros que sugavam a vida da população.⁵⁹⁵ Com Voltaire se estabeleceu o significado crítico social da palavra, utilizado até os dias de hoje.

No século XIX, o erudito francês Ernest Renan (1823 – 1892) viu Calmet como um lapso, um defeito no espírito francês. Em *l’Exegèse Biblique et l’Esprit Français*, publicado em 1865 no periódico *Revue des deux mondes*,⁵⁹⁶ criticou a atuação de Luís XIV ao defender o beneditino na querela com Fourmont. Renan criticou o abade de Senones pelo que denominou de “credulidade além dos limites”, além disso, classificou a dissertação sobre os mortos-vivos como um dos trabalhos mais extravagantes já feitos.

⁵⁹³ CADET DE GASSICOURT, Charles Louis. *Le tombeau de Jacques Molai*, ou Histoire secrète et abrégée des initiés anciens et modernes des Templiers, Francs-Maçons, Illuminés, etc. Seconde Edition. Paris: chez Desenne, 1796, p. 128. [Tradução nossa].

⁵⁹⁴ DELISLE DE SALES, Jean-Baptiste-Claude. *De la philosophie de la nature, ou Traité de morale pour l’espèce humaine tiré de la philosophie et fondé sur la nature*. Tome 4. Troisième édition. Londres: [s.n.], 1777, p. 360 – 361.

⁵⁹⁵ VOLTAIRE. Vampires. In: _____. *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXXII, 1829, p. 414.

⁵⁹⁶ RENAN, E. *l’Exegèse Biblique et l’Esprit Français*. *Revue des deux mondes*: recueil de la politique, de l’administration et des mœurs, XXXVe année, seconde periode, Tome Soixantième, p. 235 – 245, nov. – dez., 1865.

A grande autoridade em exegese dessa triste época é dom Calmet. É difícil de conceber maior puerilidade em um homem sábio. Calmet ignora precisamente aquilo que é importante conhecer, ou seja, as línguas orientais e os rabinos.

[La grande autorité en exégèse de cette triste époque est dom Calmet. Il est difficile de concevoir plus de puérilité chez un savant homme. Calmet ignore précisément ce qu'il importait de connaître, c'est-à-dire les langues orientales et les rabbins].⁵⁹⁷

Há, podemos notar, com a ironia de Voltaire e a posterior crítica de Renan, uma tentativa de extirpar qualquer vestígio de credulidade do *esprit* francês. Os vampiros não desapareceram das publicações, porém desde o XIX foram confinados na leitura ficcional. O morto-vivo sugador de sangue surgiu como criatura sobrenatural e foi devido ao processo de redirecionamento do esforço imaginativo, naturalizado por pensadores como Ranft e Calmet. Por fim retornou ao âmbito do sobrenatural, mas distante do horizonte investigativo dos eruditos.

4.3. QUESTÕES METODOLÓGICAS

O grande número de Autores que escreveu sobre as Aparições de Anjos, de Demônios e de Almas separadas do corpo, não me é desconhecido; & não presumo o suficiente de minha capacidade, para crer que terei maior sucesso naquilo que fizeram, & que enriquecerei suas luzes e suas descobertas.

[Le grand nombre d'Auteurs qui ont écrit sur les Apparitions des Anges, des Démons & des Ames séparées du corps, ne m'est pas inconnu ; & je ne présume pas assez de ma capacité, pour croire que j'y réussirai mieux qu'ils n'ont fait, & que j'enrichirai sur leurs lumieres & sur leurs découvertes].⁵⁹⁸

Com essas palavras, dom Calmet iniciou seu tratado se posicionando dentro de um contexto maior, o da República das Letras. Analisaremos os dois tomos do *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc.* Optamos por trabalhar com a terceira edição, por ter sido corrigida e ampliada pelo próprio autor. Assim, além da dissertação original, o beneditino acrescentou passagens que visavam sua própria defesa frente aos ataques da opinião pública, principalmente quanto à sua escolha do tema. Ressaltamos, mais uma vez, que dom Calmet era um literalista, ou seja, apresentou os relatos como se tivessem ocorrido daquela forma, procurando explicações que justificassem a realidade e/ou a falsidade de determinado relato. Para o abade de Senones, era muito importante a fidelidade aos fatos, por isso buscou explicar como tais relatos poderiam ser verdadeiros, mesmo que apenas na sua aparência.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 242. [Tradução nossa].

⁵⁹⁸ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc.* Tome I. Paris: Debure l'aîné, 1751, p. I.

Aparência de verdade é a definição que o *Dictionnaire de l'Académie Française* (sic) (1694) deu para a palavra *verossimilhança*.⁵⁹⁹ Esta palavra é importante para compreendermos as motivações de Calmet. Os relatos sobre vampiros, mais especificamente falando, as ações cadavéricas relatadas pelos médicos, tinham uma aparência de verdade que, na opinião do beneditino, não poderia ser ignorada. Sua posição, contudo, não era majoritária entre os eruditos contemporâneos, que consideravam certos assuntos indignos de atenção.

Calmet estava consciente de que iria se submeter à crítica e até mesmo ao riso dos leitores, de fato o *Tratado* destoava de trabalhos anteriores no que dizia respeito à temática. O beneditino havia se firmado como exegeta, conhecia a crítica francesa, já havia se exposto a ela e mesmo se engajado em algumas querelas. O sobrenatural, contudo, não fora objeto de estudos por alguém com prestígio junto ao rei e à alta hierarquia católica, pelo menos desde os casos de possessão demoníaca do século XVII. Possivelmente foi por saber disso e pelas experiências anteriores que teve com a crítica que Calmet escreveu que não esperava, muito menos dependia, da aprovação do público, o qual, segundo ele, não tinha discernimento necessário para julgar sua obra.⁶⁰⁰

Em finais do século XVII e início do século XVIII ocorreu a chamada Querela entre Antigos e Modernos, que gerou uma série de debates na República das Letras. Um dos temas foi justamente a questão do público. O sucesso com o público, tal como entendemos hoje, ou seja, o sucesso das vendas, não era visto por todos como uma característica positiva. De acordo com Chartier (2012), “os nobres amadores e os membros da comunidade acadêmica compartilhavam certos valores”,⁶⁰¹ como por exemplo, o desprezo pelas vendas. O público era visto, pelos querelantes antigos, como “uma força [...] incontrolável”,⁶⁰² o que levou alguns escritores a manterem seus trabalhos apenas no formato manuscrito, temendo a crítica popular. Evidentemente este não é o caso de Calmet. Ele tinha noção da “força incontrolável” do público, porém sua obra tinha um objetivo específico que seria independente de aprovação e críticas. Procurando estabelecer um público para seu tratado, o beneditino afirmou se comunicar com “mentes razoáveis & não preconceituosas, que examinam as coisas seriamente & a sangue frio

⁵⁹⁹ Cf. ACADEMIE FRANÇAISE. *Le dictionnaire...* *Op. Cit.*, p. 457.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. I – II.

⁶⁰¹ CHARTIER; FAULHABER; LOPES (Orgs). *Autoria e História Cultural da Ciência...* *Op. Cit.*, p. 50.

⁶⁰² DEJEAN, *Antigos Contra Modernos...* *Op. Cit.*, p. 68.

[esprits raisonnables & non prévenus, qui examinent les choses sérieusement & de sang froid]”.⁶⁰³

Seu objetivo, afirmou, “não é fomentar a superstição, nem entreter a vã curiosidade dos Visionários [n’est point de fomentier la superstition, ni d’entretenir la vaine curiosité des Visionnaires]”.⁶⁰⁴ Criticou a credulidade, o que para Calmet significava acreditar sem examinar, ou seja, crer sem investigar. Novamente nos deparamos com uma concepção de crença parecida com a de Voltaire, que afirmou que crer era duvidar.⁶⁰⁵ Podemos observar, no século XVIII, uma ligação intrínseca entre a crença e a investigação, sendo que a segunda era o que definia, reforçava e mesmo dava sentido à primeira.

O espírito que abandonava a credulidade não deveria se contentar com as verdades conhecidas, mas sim duvidar de tudo e negar o que era comprovadamente falso. A dúvida metodológica, contudo, não era um simples questionar. Calmet fez um elogio aos que, em suas palavras, “sabem duvidar [sçavent douter]”.⁶⁰⁶ Esse conceito perpassa a utilização de um método. Em vários momentos o beneditino explicou a forma como constituiu seu tratado. Seu modo de trabalho foi o de procurar uma *ideia justa* sobre o assunto. Esta consistia em estabelecer o que era “certo ou incerto, verdadeiro ou falso, conhecido ou desconhecido, claro ou obscuro [certaine ou incertaine, vraie ou fausse, connue ou inconnue, claire ou obscure]”.⁶⁰⁷

Outro ponto que destacou de sua metodologia foi a forma de apresentação dos fatos e exemplos. Afirmou ter realizado uma escolha para que não passasse um número demasiado grande de exemplos, o que poderia prejudicar sua argumentação. Esses fatos seriam por ele analisados com o que chamou de justo discernimento, após o qual poderia julgar se o que fora narrado era verdadeiro, falso ou se permaneceria insolúvel. É interessante observar a possibilidade de não chegar a uma conclusão. Para o autor, era preferível não emitir uma opinião a emitir uma falsa. A permanência na dúvida também não foi malvista por Ranft. O filósofo alemão pensava historicamente a produção do conhecimento, apontando que filósofos naturais que pesquisassem o assunto depois dele teriam mais elementos para enunciar uma conclusão.

⁶⁰³ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. II. [Tradução nossa].

⁶⁰⁴ *Ibidem*. [Tradução nossa].

⁶⁰⁵ VOLTAIRE. Croire. In: _____ . *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXVIII, 1829, p. 258 – 261.

⁶⁰⁶ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. II. [Tradução nossa].

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. III. [Tradução nossa].

Ao lermos os trabalhos de Ranft e Calmet se destaca a investigação. O ato de investigar seguindo um método era considerado um dever. O abade de Senones comentou sobre a obrigação que os homens teriam para com a verdade e a obrigação de, no caso dos religiosos, “desenganar o mundo da opinião que há sobre as Aparições [détromper le monde de l’opinion qu’il a sur les Apparitions]”.⁶⁰⁸ O ato de desenganar [détromper] requeria a determinação do que era verdadeiro e a demonstração do que era falso. Se enganar, de acordo com o beneditino, era algo vergonhoso, porém, permanecer voluntariamente no erro ou na superstição era perigoso. Evidente que permanecer na dúvida diz respeito a um estado anterior à investigação, anterior às tentativas de desenganar. A dúvida só era vista como um elemento positivo quando atrelada ao ato de investigar. A este ato o beneditino deu o nome de “duvidar sabiamente [douter sagement]”.⁶⁰⁹

Calmet afirmou ter realizado suas investigações a partir de três perspectivas, a histórica – com a qual havia entrado em contato ainda na primeira década no século XVIII – a filosófica e a teológica. O objetivo da história era, nos termos do beneditino, descobrir a verdade dos fatos, o que nos permite compreender o motivo das extensas citações em sua obra. A perspectiva filosófica serviria para examinar causas e circunstâncias. Por último, a teologia era sua forma de avaliar as circunstâncias e reportar suas descobertas à religião, fonte de toda a verdade. Citou que não desejava convencer os pirrônicos nem curar as superstições – embora por vezes tenha citado que desejava combatê-las. Criticou os autores a ele contemporâneos que, em sua opinião, apenas reportavam fatos sem adentrar em um detalhado *exame de circunstâncias*,⁶¹⁰ ao longo do qual seria possível “propor algumas conjecturas [proposer quelques conjectures]”⁶¹¹ sobre os eventos passados.

A escrita do tratado, afirmou, não buscava engrandecer seu nome perante a sociedade, nem o tornar distinto.⁶¹² O apagamento do autor foi uma questão de interpretações divergentes entre Foucault (1994) e Chartier (2012). Enquanto o filósofo observou na modernidade um apagamento do nome em detrimento do método, o que nos ajuda a compreender o motivo de Calmet ter ressaltado tanto o seu método e não ter citado trabalhos anteriores, chegando mesmo a dizer que não pretendia elevar seu nome; o historiador afirmou que um nome próprio ainda reivindicava verdades. Para ele, “o fato de profissionais e técnicos desaparecerem por trás da

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. IV. [Tradução nossa].

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. IV – V. [Tradução nossa].

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. IX – X.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. X. [Tradução nossa].

⁶¹² *Ibidem*, p. VII – IX.

autoridade aristocrática [e podemos acrescentar do método também] não implicava o anonimato do discurso”.⁶¹³ Enquanto Foucault comentou sobre o projeto pretendido – a soberania do método – Chartier demonstrou que o nome próprio ainda permanecia como uma importante instância de legitimação.

Calmet também fez uma interessante diferenciação entre o fato e a maneira. Fato, para o autor, era a certeza de que algo acontecera; já a maneira era algo escondido que poderia ou não, por meio da investigação, ser revelado. Como exemplo o beneditino citou os casos de ressurreição na Bíblia; o fato ocorrera, porém, a maneira como Deus o realizara era um mistério. Eram ocultas as maneiras do poder divino, em especial no que dizia respeito à ressurreição, contudo, Calmet pretendia investigar essas maneiras, a fim de tentar solucionar o mistério. Avançar sobre a maneira era uma atitude ousada em relação a Deus, pois ainda era muito consolidada a opinião de que se algo não era revelado era porque Deus não teria permitido o acesso a tal conhecimento.

A questão da ousadia em relação ao conhecimento nos remete à temática do *altum sapere*, explorado por Ginzburg no ensaio *O Alto e o Baixo – O Tema do Conhecimento Proibido nos Séculos XVI e XVII*.⁶¹⁴ Nele, o historiador italiano comentou sobre as diferentes interpretações de uma passagem da Epístola aos Romanos em que o apóstolo Paulo condenava a soberba moral. Devido à maneira como a expressão *altum sapere* foi traduzida, a advertência tornou-se “uma censura contra a curiosidade intelectual”.⁶¹⁵ Ginzburg observou que ao longo do século XVI houve um enfraquecimento desta censura, assim como Ícaro e Prometeu se tornaram símbolos da busca pelo saber. Já em finais do século XVII, segundo o historiador, risco e novidade tornaram-se valores positivos, o que acabou por estabelecer um equilíbrio entre a noção de que seria perigoso conhecer o que está no alto e a ousadia.⁶¹⁶ Acreditamos que este equilíbrio possa ser expresso pelo conceito de investigação ou, nos termos de Calmet, o *exame das circunstâncias*. Ao defender o *exame das circunstâncias*, o beneditino ressaltou a investigação e a curiosidade como valores positivos. Em sua visão era possível buscar o que Deus não havia revelado, desde que a busca fosse realizada com método e dentro da fé.

⁶¹³ CHARTIER; FAULHABER; LOPES (Orgs). *Autoria e História Cultural da Ciência... Op. Cit.*, p. 53.

⁶¹⁴ GINZBURG, C. *O Alto e o Baixo – O Tema do Conhecimento Proibido nos Séculos XVI e XVII*. In: *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 95 – 116.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 95.

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 111 – 114.

Ousadia e precaução, duas palavras que aparentemente são semanticamente distantes, juntam-se no *exame de circunstâncias*. A ousadia dizia respeito à investigação de temas não usuais, o que incluía assuntos considerados tabus – ainda uma reverberação do *altum sapere* – e assuntos considerados como meras crendices, portanto, indignos de investigação. Os vampiros pareciam oscilar entre estes dois pólos, superstição e tabu. Seus relatos envolviam atos fantásticos, como ato de sugar sangue pelos mortos-vivos e de sair das sepulturas sem que a terra estivesse remexida, como também o tabu da ressurreição.

“O significado de ‘tabu’ se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado, quer dizer ‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’”.⁶¹⁷ A ressurreição comporta esses dois significados. Há o caráter sagrado, de fato a ressurreição de Cristo é o que justifica o Cristianismo, mas também é um assunto perigoso, devido às conjecturas sobre a ressurreição dos mortos. A possibilidade de que uma ressurreição pudesse ocorrer de forma natural, poderia colocar questionamentos à exclusividade da ressurreição de Cristo e, conseqüentemente, ameaçar os fundamentos do Cristianismo. Calmet, portanto, teve a ousadia em trabalhar com uma temática não usual, mas também foi muito cauteloso com a introdução de seu tema, a justificativa de sua investigação e o tratamento dos relatos.

O autor aproveitou também para rebater algumas críticas. Quanto às testemunhas sem crédito a que recorreu, firmou que o fez para encontrar os testemunhos do povo. Também considerou importante trazer para seus leitores antigas opiniões, superstições e preconceitos. Este conhecimento possuía um objetivo determinado, a refutação. Em diversos momentos de sua obra Calmet escreveu contra preconceitos, não apenas da população em geral, mas também daqueles que tanto criticaram seus escritos. O autor defendia que era preciso conhecer para refutar, esse conhecimento, é importante ressaltar, incluía a perspectiva histórica, pela qual buscou encontrar diversos casos de aparições a fim de entender um fenômeno do presente.

O abade de Senones apresentou-se cauteloso em diversos momentos desse prefácio. Afirmou não desejar impor ao leitor nada que ele mesmo considerasse falso. Além disso, ressaltou que não desejava causar dúvidas acerca do dogma da imortalidade da alma, uma verdade incontestável para ele. Também não questionava a Bíblia, nem aparições provenientes de

⁶¹⁷ FREUD, S. Totem e Tabu. In: _____. *Obras Completas Volume 11 – Totem e Tabu, Contribuição à História do Movimento Psicanalítico e outros textos (1912 – 1914)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 32.

“bons testemunhos [bons témoignages]”.⁶¹⁸ Novamente aparece o elemento da força do nome próprio, destacado por Chartier (2012), e a preocupação em manter o Livro Sagrado como terreno intocável e inquestionável.

Ao final do prefácio, Calmet ressaltou, novamente, que sabia não estar imune dos descréditos devido à sua temática, porém, buscou apresentar fatos duvidosos e fantásticos com o objetivo de revelar o que era falso. Os exemplos, portanto, eram importantes para sua estrutura argumentativa. O leitor possui um papel importante dentro do plano do *Tratado*, pois, após uma leitura atenta da obra, afirmou o monge, o leitor poderia emitir um julgamento sobre o que havia lido.⁶¹⁹

O Apóstolo Paulo, o mesmo que na Epístola aos Romanos havia feito a repreensão à soberba moral, interpretada nos séculos posteriores como uma censura ao ato de investigar, foi citado duas vezes. Após informar que não examinaria as circunstâncias das aparições relatadas na Bíblia e que não procuraria reduzi-las ao sentido natural e verossímil – o que foi o objetivo principal de Michaël Ranft – o beneditino relatou que usaria o mesmo princípio do Apóstolo Paulo: *a letra mata, e o espírito vivifica* [la lettre tue, & l’esprit vivifie], presente na segunda Epístola aos Coríntios. O mesmo trecho recebeu uma atenção especial no *Commentaire Litteral sur Tous les Livres de l’Ancien et du Nouveau Testament – les epitres de Saint Paul* (1716):

Pode-se também entender nesse sentido: *A letra mata*; a Escritura tomada ao pé da letra, conduz certas vezes ao erro, & frequentemente prejudica o Leitor pouco instruído: *Mas o espírito vivifica*; As mesmas Escrituras tomadas no sentido verdadeiro; & explicadas no espírito da Igreja, seguindo a analogia da fé, dão a vida à alma, a edificam, a fortalecem na Fé, & na piedade: o que é praticamente a mesma coisa que JESUS-CRISTO disse do Evangelho: *É o espírito que vivifica, a carne não serve de nada*.

[On peut aussi l’entendre en ce sens : *La lettre tue* ; l’Ecriture prise à la lettre, conduit quelquefois à l’erreur, & nuit souvent au Lecteur peu instruit : *Mai l’esprit vivifie*; Les mêmes Ecritures prises dans le vrai sens; & expliquées dans l’esprit de l’Eglise, en suivant l’analogie de la foi, donnent la vie à l’ame, l’édifient, l’affermissent dans la Foi, & dans la piété: ce qui est à peu près la même chose que ce que JESUS-CHRIST dit de l’Evangile: *C’est l’esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien*].⁶²⁰

Calmet admitiu haver um perigo no seu modo de investigação. A interpretação poderia levar a erros, prejudicando o leitor pouco instruído, categoria na qual, evidentemente, não se situava. Ser bem instruído não era importante apenas para a República das Letras, mas era

⁶¹⁸ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. XIV. [Tradução nossa].

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. XVII – XVIII.

⁶²⁰ *Idem*. *Commentaire Litteral sur Tous les Livres de l’Ancien et du Nouveau Testament – Les Epitres de Saint Paul*. Tome I. Paris : Chez Pierre Emery, 1716, p. 604. [Tradução nossa].

também um caminho para fortalecer a fé. Após a Reforma Protestante, a Igreja Católica adotou diversas formas de combate, uma delas foi através dos escritos produzidos pelos membros do clero que, como Calmet, se empenhavam em combater o protestantismo através do debate público. Tomar as Escrituras de modo literal possuindo a instrução – utilizando o termo do próprio autor – necessária para realizar a interpretação de modo correto. Esta era a visão de dom Calmet de como reforçar a fé católica e defendê-la dos ataques protestantes.

Ainda nessa mesma linha, o beneditino citou outra passagem do Apóstolo Paulo, dessa vez da primeira Epístola aos Tessalonicenses: “Examinai tudo. Retende o bem. [*Omnia probate. Quod bonum est, tenete*]”. A colocação desse versículo representa um importante afastamento das anteriores interpretações de *noli altum sapere*. Calmet traduziu no seu comentário sobre as epístolas de Paulo, a frase *omnia probate* como examinai tudo [*eprouvez tous*]. O beneditino tratou *eprouvez* como sinônimo de conhecer e examinar.⁶²¹ Assim Calmet buscou em Paulo a legitimação de suas investigações e a justificativa para o *exame de circunstâncias* de uma temática tão exótica – como depois a qualificou Ernest Renan. O próprio Deus, através de Paulo, permitia o exame de todas as coisas se o intuito fosse reter o bem, ou seja, se o objetivo final da investigação fosse o de encontrar a verdade, determinar o verdadeiro. No lugar de um empecilho ao conhecimento, o beneditino reivindicava o aumento do conhecimento sobre o mundo e a Natureza, e mesmo um aumento do conhecimento sobre as coisas de Deus, o *altum sapere*.

4.4. SOBRE A REALIDADE DA MAGIA E O SABÁ DAS BRUXAS

Por mais que tivesse preocupação em determinar o que era natural, Calmet, diferentemente de Michaël Ranft, também buscou entender alguns fenômenos típicos do que já se chamava na época de credulidade, como por exemplo, a Magia. Apesar de ser um assunto que não era mais largamente comentado pelos integrantes da República das Letras, a não ser para apontar uma fraqueza das faculdades imaginativas, o monge insistiu em

provar a realidade da Magia pela santa Escritura, pela autoridade da Igreja, & pelo testemunho dos Escritores os mais sérios & os mais sensatos.

⁶²¹ Cf. *Idem. Dictionnaire historique, archéologique, philologique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*. Tome Deuxième. Quatrième Edition. Paris : Chez M. l'Abbé Migne, 1859, p. 340.

[prouver la réalité de la Magie par l'Écriture sainte, par l'autorité de l'Église, & par le témoignage des Écrivains les plus sérieux, & les plus sensés].⁶²²

Seu objetivo principal, como já dito anteriormente, era o de desenganar, ato que era dirigido a dois tipos de pessoas. O primeiro tipo eram os “espíritos fracos” [*esprits foibles*], ou seja, os que tendiam a uma credulidade excessiva e que atribuíam ao demônio “mil coisas que são puramente naturais [mille choses que sont purement naturelles]”.⁶²³ O segundo tipo foi o que denominou de “pretensos espíritos fortes” [*prétendues esprits forts*], que por já suporem saber a verdade sobre todos os assuntos, acabavam, na visão de Calmet, sendo vítimas da própria arrogância ao recusarem investigar determinados temas. Em sua opinião havia uma grande confusão, porém, ressaltou ser importante ter em mente que os primeiros a negarem a realidade da Magia eram os próprios feiticeiros. Ademais, o monge expressou seu descontentamento com a decisão do Parlamento de Paris de não punir mais o crime de feitiçaria.⁶²⁴

O beneditino também comentou que a negação da Magia pelos próprios feiticeiros e bruxas não seria apenas uma forma de enganar a população, mas também uma forma expressa de medo da punição, de medo do suplício. Em meio a todos esses sentimentos e declarações, dever-se-ia dar atenção para as Escrituras a fim de provar a realidade da Magia e compreender a necessidade de investigar cada caso, a fim de determinar o que era verdadeiro e o que era falso em cada relato, muito similar à sua proposta sobre os vampiros. Calmet, assim como fizera Bodin em seu livro *Demonomania das Feiticeiras* (1580), afirmou que a Magia era real e que a vontade de Deus era punir tal crime com a morte.⁶²⁵

Calmet teceu diversas críticas aos Parlamentos franceses e ao que denominou de “medo de punir [peur de punir]”,⁶²⁶ relacionado ao medo de condenar inocentes e de tomar como realidade o que seriam apenas ilusões. Este sentimento, porém, parece ter sido considerado pelo monge como injustificado, visto que defendeu a pena de morte para feiticeiros. O que o beneditino propôs foi um verdadeiro combate contra o Mal. O interessante é que mais uma vez escolheu citar Paulo para justificar suas posições. Na Epístola aos Efésios Paulo fala da necessidade de se revestir com as armas de Deus, a fim de resistir aos ataques demoníacos. Estes,

⁶²² *Idem. Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 54. [Tradução nossa].

⁶²³ *Ibidem*, p. 52. [Tradução nossa].

⁶²⁴ A Ordenança Geral de 1682, assinada por Luís XIV, proibiu a condenação por bruxaria, recatalogando os feiticeiros como envenenadores ou sedutores. Cf. MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros...* *Op. Cit.*, p. 378 – 394.

⁶²⁵ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 60.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 70. [Tradução nossa].

de acordo com Calmet, não eram ataques baseados na força, mas sim nos artificios e na surpresa. O combate principal, contudo, apesar de defender a pena de morte, não se daria contra outras pessoas, mas sim contra os próprios demônios e acrescenta que as armas disponíveis para tal combate eram “a fé, a caridade, a verdade [la foi, la charité, la vérité]”⁶²⁷ e o próprio Cristo.

Nosso objetivo é destacar o uso da verdade como arma discursiva – seja contra o demônio ou contra adversários letrados. Apesar de sustentar a realidade da Magia, Calmet elencou uma série de casos em que tal determinação foi alvo de polêmicas. O autor citou algumas cartas de Saint-André, médico do rei Luís XV, escritas em 1725. Nelas, o médico sustentou a irrealidade de diversos casos de Magia, ressaltando que muitas vezes efeitos naturais eram considerados como sobrenaturais. Tais opiniões geraram debates – que duraram até 1732, de acordo com a historiadora Coralie Bournonville (2013)⁶²⁸ – que influenciaram outras polêmicas, como por exemplo, a natureza das convulsões.

Calmet, apesar de concordar parcialmente com o médico real, criticou o modo como ele procedeu com seu *examen de circonstances*. Seu apreço ao método pode ser verificado no seguinte trecho:

É verdade que havia impostores, espíritos fracos, imaginações agitadas, ignorantes, superstições, que tomavam por Magia negra & por operação do Demônio aquilo que era natural, & efeito de uma sutileza de Filosofia e Matemática, ou mesmo uma ilusão dos sentidos, ou um segredo que se impôs aos olhos e aos sentidos. Mas concluir que não há Magia, & que tudo que se disse é puro preconceito, ignorância e superstição, é concluir o geral a partir do particular, & negar o verdadeiro & o certo, pois é difícil distinguir o verdadeiro do falso, & que não quer se dedicar em aprofundar as causas. É mais fácil negar tudo, do que entrar em um sério exame de fatos & de circunstâncias.

[Il est vrai qu’il s’est trouvé des imposteurs, des esprits foibles, des imaginations échauffées, des ignorans, des superstitieux, qui ont pris pour Magie noire & pour opération du Démon ce qui étoit tout naturel, & l’effet d’une subtilité de Philosophie & de Mathématiques, ou même une illusion des sens, ou un secret qui en imposoit aux yeux & aux sens. Mais conclure de là qu’il n’est point de Magia, & que tout ce qu’on en dit est pure prévention, ignorance & superstition, c’est conclure le général du particulier, & nier le vrai & le certain, parce qu’il est malaisé de distinguer le vrai du faux, & qu’on ne veut pas se donner la peine d’en approfondir les causes. Il est beaucoup plus facile de nier tout, que d’entrer dans un sérieux examen de faits & des circonstances].⁶²⁹

Fica claro que, para Calmet, um dos fatores que provavam a realidade da Magia era sua antiguidade. O beneditino buscou referências não só na Bíblia, como também na história do

⁶²⁷ *Idem. Commentaire Litteral... Les Epitres de Saint Paul... Op. Cit.*, p. 159. [Tradução nossa].

⁶²⁸ BOURNONVILLE, Coralie. Naturel et surnaturel dans les Mémoires et aventures d'un homme de qualité et Cleveland de Prévost : du fait extraordinaire à l'histoire effrayante. Dix-huitième siècle 2013/1 (n° 45), p. 293.

⁶²⁹ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 80 – 81. [Tradução nossa].

Antigo Egito, cuja escola de Magia foi apontada pelo autor como a mais antiga do mundo. Outro fator era a continuidade. Superstição, Magia e Fascinação foram apontadas pelo autor como sendo ainda recorrentes no Oriente.⁶³⁰ Assim, o abade assumia uma posição intermediária entre a crença e a incredulidade. Defendia a realidade da Magia, porém admitia que eram raros os casos verdadeiros e que a maior parte dos relatos seria fruto de problemas de imaginação.

No cerne destes problemas, na raiz dos erros da imaginação, estava a figura de Satã. Não tendo poder de ação sobre a matéria, o Demônio poderia apenas influenciar a percepção e manipular a imaginação das pessoas. A própria licantropia foi explicada desta forma, pois a existência de lobisomens implicaria na possibilidade de transformação da matéria. Uma vez que o corpo era tido como substância imutável, tal transformação não poderia ocorrer, a não ser nas faculdades perceptivas, comprometidas pela produção de imagens enganosas.

Um dos pontos ao qual se deveria ter cuidado era o da previsão do futuro, pois nem todas seriam provenientes de inspiração divina. Na realidade, era vital compreender a diferença entre uma real previsão do futuro e um conhecimento prévio do que estava por vir. Deus, de acordo com Calmet, era o único com poder para conceder previsões do futuro. Demônios, por outro lado, estavam presos a duas possibilidades. Poderiam adivinhar o futuro com base na leitura de pensamentos das pessoas ou apenas prediziam aquilo que viriam a fazer.⁶³¹ Há, portanto, uma negação do sobrenatural no Diabo. Seu reino estava, caracterizou Calmet, ligado à ignorância, à corrupção e ao crime, o que teria diminuído no mundo desde que “a luz do Evangelho [la lumiere de l’Evangile]”⁶³² foi concedida aos homens. Essa luz está diretamente ligada às capacidades intelectivas humanas, na visão do beneditino. Lembremos que em muitos momentos ele ressaltou que a humanidade necessitava defender-se com as armas da Palavra. Dentro de seu sistema explicativo, o que daria permissão e habilidade em relação à investigação era a inspiração divina, arma na busca pela verdade.

Embora o “reino do Demônio” tivesse diminuído, ainda havia alguns resquícios. Um deles era o caso do sabá, que tradicionalmente havia sido explicado como um momento de reunião de bruxas e culto ao demônio. Contudo, Calmet explicou o sabá como uma reunião que não existia a não ser na imaginação das bruxas e dos bruxos.⁶³³ Sua posição é similar àquela

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 83 – 87.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 126 – 127.

⁶³² *Ibidem*, p. 134. [Tradução nossa].

⁶³³ *Ibidem*, p. 138.

sustentada por Johann Weyer, médico holandês para o qual as descrições do sabá eram frutos de ilusões. Posição diversa da apresentada pelo jesuíta austríaco Adam Tanner, o qual defendeu a corporalidade do sabá e a realidade das relações sexuais entre bruxas e demônios.⁶³⁴ É interessante notar que o beneditino se aproximou mais do médico protestante do que do jesuíta. Em finais do século XVI e início do XVII o ceticismo em relação à corporeidade do sabá era majoritário entre os protestantes, que muito criticaram o caráter ritualista da Igreja Católica. Já no século XVIII, grande parte do ceticismo protestante havia sido absorvida pelos clérigos católicos.

A opção de Calmet foi a de incluir publicações relativamente recentes de Giambattista Della Porta. O alquimista italiano sugeria que os relatos do sabá proviriam de alucinações causadas, não pelo Demônio, mas por narcóticos que levariam uma pessoa a um estado de transe similar ao sono.⁶³⁵ Porta chegou a testar sua teoria publicamente. Uma dita bruxa foi convidada a participar do experimento. A mulher ungiu-se com um óleo específico e ao entrar em transe recebeu socos e pontapés do alquimista e seus companheiros que utilizaram os hematomas como prova de que não havia ocorrido transporte corporal.⁶³⁶ O beneditino ainda elencou uma série de elementos típicos do sabá que haviam sido disseminados nos tempos da Inquisição, como por exemplo, as marcas do Diabo, ou seja, marcas corporais caracterizadas pela falta de sensibilidade. Essas marcas, afirmou, não possuíam nenhuma característica sobrenatural. Elas poderiam ser o resultado de uma doença, de drogas ou apenas algo natural.⁶³⁷

Observamos, portanto, um esforço pela naturalização – poderíamos até dizer medicalização – do discurso demonológico. As antigas crenças, consideradas como meras superstições no Setecentos, passaram a ser explicadas pelo uso de termos como ilusão, alucinação e ignorância. Calmet negou qualquer relação corporal no sabá, sua existência era verídica apenas na imaginação das mulheres que se diziam bruxas. O mais interessante é que Calmet nem ao menos cogitou a possibilidade de que a participação no sabá tivesse caráter espiritual – tal como nas histórias dos *benandanti* – assim como renunciou a possibilidade de que o corpo que permanecia no local pudesse ser uma ilusão satânica.

Suas investigações permitiram concluir que “a magia, as impiedades, os malefícios são frequentemente efeitos de desordens da imaginação [la magie, les impiétés, les maléfices sont

⁶³⁴ CLARK, S. *Pensando com Demônios...* Op. Cit., p. 269 – 275.

⁶³⁵ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. Op. Cit., p. 139.

⁶³⁶ CLARK, S. *Pensando com Demônios...* Op. Cit., p. 314 – 315.

⁶³⁷ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. Op. Cit., p. 141.

souvent l'effet des désordres de l'imagination]".⁶³⁸ O uso do advérbio não pode ser entendido por nós como livre de intencionalidades. Ao afirmar que suas investigações lhe mostraram que os relatos de magia satânica eram *frequentemente* frutos de problemas de imaginação, Calmet confirma que não se refere à totalidade dos casos, mas sim à grande maioria. Nos capítulos seguintes o autor destacou casos considerados verídicos de possessão demoníaca. No entanto, ao invés de se preocupar com a forma como a possessão ocorre, preferiu apenas destacar que o Demônio possuía força o suficiente para ferir a imaginação e a partir disso, exercer seu domínio sobre uma determinada pessoa.⁶³⁹

O monge retornou ao assunto do transporte corporal para mostrar que ele não era completamente impossível. Novamente se vê as implicações da utilização do advérbio *frequentemente*. Apesar de concordar com as opiniões céticas em relação ao assunto, o beneditino não abandona totalmente o que fora considerado sobrenatural nos séculos precedentes. O que propôs foi uma redução da extensão do sobrenatural, a imputação de um nível de raridade às suas ocorrências. A frequência também se torna um fator importante e, com ela, a dúvida, ação que inicia a investigação. Menos frequente, o Diabo para Calmet também possuía poderes de caráter diverso àqueles defendidos por demonólogos no início da Idade Moderna. Todos os prodígios de Satã, afirmou, seriam realizados a partir da Natureza.⁶⁴⁰

Obsessões e possessões demoníacas também foram alvos de seus comentários. O autor apresentou uma defesa da realidade dessas duas ocorrências, atacando os que buscavam apenas explicações médicas. Aqueles que negaram a realidade das possessões e obsessões demoníacas foram classificados na categoria de *prétendus Esprits forts*, ou seja, pessoas cuja arrogância superava o exame de circunstâncias. Por outro lado, responsabilizar o Demônio por qualquer doença também seria um sinal de ignorância e desconhecimento da Física e da Medicina.⁶⁴¹ Ao tratar desses assuntos o monge teceu diversas críticas aos calvinistas, incrédulos em relação à realidade de tais fenômenos. É possível notar em Calmet – assim como Certeau (1995) notou para o caso das possessões de Loudun – que o diabólico era utilizado, muitas vezes, para ataques políticos, ou mais especificamente, político-religiosos. O poder católico de expulsão de demônios, em suma, a autoridade da Igreja Católica sobre o Diabo, foi utilizada discursivamente

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 152. [Tradução nossa].

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 166 – 167.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 168.

⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 189 – 192.

como legitimadora de uma superioridade do rito romano frente ao protestantismo. Em vários momentos o beneditino destacou que o diagnóstico de possessão nunca era emitido prontamente, mas somente após detalhada investigação,⁶⁴² reforçando que o catolicismo realizava o *exame de circunstâncias* antes de decidir sobre assuntos da alçada sobrenatural.

4.5. AS APARIÇÕES DE ANJOS, DEMÔNIOS, ALMAS E A MAGIA

O objetivo inicial de Calmet foi tratar apenas dos vampiros. No entanto, ao longo do percurso da investigação encontrou uma grande variedade de aparições. A motivação pela escrita veio pelo fato de ter ficado pessoalmente impressionado com os relatos. Seu percurso parece com o que fizera quando recebeu o priorado de Lay-Saint-Christophe. O beneditino encontrara uma igreja em más-condições, se empenhou em dois processos de restauração, um físico e o outro histórico. Os vampiros consistiam em um tema confuso, com teorias nem sempre compatíveis para explicá-los. Calmet buscou, portanto, realizar um processo de recuperação histórica das aparições de anjos, demônios e almas, para compreender as novas – e a “novidade” foi um valor bastante ressaltado por ele – aparições de mortos nos Bálcãs.

O autor exprimiu que apesar de ter chegado a abandonar sua investigação devido às opiniões negativas, retomou a escrita do tratado para “desenganar o Público [détromper le Public]”.⁶⁴³ Novamente o termo desenganar [détromper] aparece. Agora não apenas como um valor positivo, mas também como um procedimento legitimador de sua investigação. A vontade de desenganar a opinião pública acerca de um tema que gerava tanta polêmica era suficiente para justificar sua escolha – embora saibamos que para outros autores, como Voltaire e Renan, suas intenções não foram suficientes para justificar uma investigação sobre mortos-vivos.

Calmet buscou na história – bíblica e secular – casos que mostrassem a interação entre os âmbitos sobrenatural e natural. Procuramos abordá-los de forma a dar atenção à sua estrutura argumentativa e aos seus resultados. A história bíblica é repleta de aparições de bons anjos, mensageiros das vontades e dos desígnios de Deus. Possuem principalmente um caráter enunciativo, porém também fazem parte do contexto maior da luta contra Satã. Após relatar uma série de encontros entre anjos e seres humanos, Calmet colocou uma questão importante para sua

⁶⁴² Como por exemplo no caso de possessão da jovem Elisabeth de Ranfaing, a qual só foi considerada possuída após uma detalhada investigação médica. Cf. *Ibidem*, p. 207 – 211.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. VII. [Tradução nossa].

argumentação, “De que forma os bons Anjos apareceram? [Sous quelle forme les bons Anges ont-ils apparu]?”.⁶⁴⁴ A resposta foi a de que a forma humana era a mais comum, embora, por vezes, adquirissem formas menos tradicionais, como a do arbusto em chamas que se comunicou com Moisés. Esses anjos apenas executavam as ordens de Deus. Não havia nenhum outro motivo para sua aparição.

Outro ponto importante no que diz respeito não só aos anjos, mas também aos demônios, é a questão da corporalidade. De acordo com Calmet, defender que tais criaturas possuíam corporalidade era um

sentimento que é absolutamente incompatível com o da Igreja Católica, que sustenta que os Anjos são de uma natureza inteiramente desprendida da matéria.
[sentiment qui est absolument incompatible avec celui de l’Eglise Catholique, qui tient que les Anges sont d’une nature entièrement dégagée de la matiere].⁶⁴⁵

A defesa da corporalidade foi considerada pelo beneditino como mais cômoda e fácil de compreender. Contudo, tal assunto não pertencia ao âmbito da Filosofia, que permitia a formulação de diversas hipóteses até que se encontrasse uma explicação mais convincente e plausível. “A questão está resolvida, & a matéria decidida [La question est résolue, & la matiere décidée]”,⁶⁴⁶ ou seja, não havia espaço para conjecturas.

Diferentemente de Michaël Ranft, o qual procurou afastar o sobrenatural de suas investigações, este consistia em uma parte importante do *exame de circunstâncias* de Calmet, pois concederia provas para que pudesse emitir uma *justa opinião* sobre o assunto. Entretanto, ressaltamos que mesmo que na forma as abordagens pareçam diferentes, os dois autores possuem uma visão parecida no que diz respeito a Deus e ao Diabo. Para ambos, tal assunto era algo dado, fixo, imóvel, sobre o qual não caberiam as conjecturas da República das Letras. Tanto o francês quanto o alemão se empenharam em emitir julgamentos e hipóteses sobre a Natureza, tratando grande parte do sobrenatural como questão resolvida.

Após o exame histórico e o recolhimento de provas, Calmet pode concluir que “as Aparições de bons Anjos são não somente possíveis, mas também muito reais [les Apparitions des bons Anges sont non-seulement possibles, mais aussi très-réelles]”.⁶⁴⁷ Devido à regularidade

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 12. [Tradução nossa].

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 22. [Tradução nossa].

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 23. [Tradução nossa].

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 35. [Tradução nossa].

de aparições em diferentes tradições religiosas, Calmet pode reclamar a realidade delas, apontando similaridades com outras ocorrências ao longo da história bíblica e secular.

O monge também comentou sobre os *esprits folets* ou *esprits familiers*, que seriam as assombrações. Espíritos que se dedicavam a causar sustos e perturbações não poderiam ser classificados como bons, eles deveriam, portanto, estar no catálogo de maus espíritos. Contudo, Calmet ressaltou que os casos de *esprits folets* seriam fruto da imaginação ou então, demasiado raros para se ter uma regularidade que permitisse um estudo mais aprofundado.

Em relação às aparições de maus anjos, Calmet citou que elas se iniciaram com a aparição de Satã a Eva em forma de serpente. O beneditino ressaltou que o Mal sempre esteve presente na humanidade e que o Demônio, muitas vezes, tomou formas humanas a fim de tentar os homens, em especial com bens materiais. Calmet citou um caso de Michel-Louis de Boubenhoren, também citado no *Dictionnaire Infernal* (1863) de Collin de Plancy. Jovem alemão, Boubenhoren foi enviado para a Lorena a fim de estudar francês, porém, perdeu o dinheiro que tinha e foi seduzido pelo demônio que lhe ofereceu moedas.⁶⁴⁸ Ele “foi possuído imediatamente e impelido ao crime [fut possédé aussitôt et poussé au crime]”;⁶⁴⁹ só foi liberto da influência de Satã após ter se convertido ao catolicismo.

O que podemos concluir da atenção dada a este caso é que Calmet desejava reforçar a ideia de que o Mal estaria sempre à espreita e que Satã era hábil nos truques a fim de convencer as pessoas. Além disso, “Satã está ao nosso redor como um leão que rugir, que procura nos devorar [Satan est toujours autor de nous comme un lion rugissant, qui cherche à nous dévorer]”.⁶⁵⁰ Assim sendo, cada pessoa deveria estar atenta às tentativas demoníacas de sedução da mente e produção de ilusões.

Outra importante habilidade do Diabo era a de conduzir pessoas ao erro. O autor imputou a ele a responsabilidade por mortes, guerras, tempestades e outras mazelas.⁶⁵¹ O detalhe, contudo, era que Satã necessitaria da permissão de Deus para agir, ou seja, o Demônio era subordinado a Deus, logo, ambos não tinham poderes iguais. Assim sendo, um dos pontos através dos quais Ranft e Calmet se distanciam da produção demonológica do século XVI é justamente a ruptura com a argumentação fundamentada na *Contentio*. Embora no discurso do beneditino,

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁶⁴⁹ COLLIN DE PLANCY, Jacques Albin Simon. *Dictionnaire Infernal... Op. Cit.*, p. 112. [Tradução nossa].

⁶⁵⁰ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 45. [Tradução nossa].

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 49.

devido à maior presença do elemento religioso, se possa encontrar elementos de contrariedade, estes não são a base de sua arguição. Mesmo que por vezes utilize estruturas argumentativas similares àquelas de trabalhos demonológicos dos séculos precedentes, que fundamentavam o mundo na oposição Bem *versus* Mal, o ponto mais destacado de sua estrutura argumentativa se encontrava nas potencialidades da Natureza e na sua separação do sobrenatural.

Calmet ainda citou algumas ações do Demônio que não contavam com a permissão de Deus, como por exemplo, o envio de falsos profetas, mágicos, feiticeiros e bruxas, além disso, Satã seria responsável por obsessões e possessões.⁶⁵² Também estariam relacionados aos demônios aqueles que diziam poder ver o futuro e aqueles que, através de pactos demoníacos, poderiam descobrir tesouros. Embora não explicita, o autor se refere à questão da *baguette divinatoire*, “um pedaço de madeira que possuía o formato da letra “Y”. Este instrumento, acreditava-se, possuía a propriedade mágica – ou natural, dependendo do autor – de indicar a localização de fontes de água, dinheiro escondido, minas de metais, e várias outras coisas”.⁶⁵³ As discussões se deram, principalmente, na última década do século XVII, no *Mercure Galant*, concomitantes ao debate sobre os mortos-vivos. Os autores também procuraram compreender se o funcionamento da *baguette* dependia da Natureza ou se havia um elemento sobrenatural.

Importante ressaltar que o beneditino não deu tanta expressão às *ações* demoníacas propriamente ditas, mas sim em pessoas *influenciadas* pelo seu poder maléfico. No lugar de um Diabo pleno de poderes sobrenaturais, há o detentor de uma malícia única, capaz de enganar e convencer a quase todos, exceto os chamados verdadeiros homens de Deus, fortes na fé, que tinham conhecimento das “*profundezas de Satã [profondeurs de Satan]*”,⁶⁵⁴ tradução de *altitudines satanae*, o que Calmet também traduziu como mistérios de Satã.⁶⁵⁵ Compreender os mistérios era também uma atitude que exigia profunda investigação.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 50.

⁶⁵³ BRAGA, Gabriel. *O Sobrenatural e o Desenvolvimento de um Espaço Público de Debate... Op. Cit.*, p. 61.

⁶⁵⁴ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions... Tome I. Op. Cit.*, p. 51. Os grifos são do autor. [Tradução nossa].

⁶⁵⁵ *Idem*. *Commentaire Litteral sur Tous les Livres de l’Ancien et du Nouveau Testament – Les Epitres Canoniques et l’Apocalypse*. Paris: Chez Pierre Emery, 1726, p. 430.

4.6. CONCLUSÕES SOBRE AS APARIÇÕES E SOBRE A MAGIA

No capítulo XXXVIII do primeiro tomo o autor iniciou os comentários sobre os efeitos prodigiosos da imaginação, em especial no que dizia respeito à conjunção carnal entre humanos e demônios. Estava relacionada a esse tema a questão da existência de incubos e súcubos e mesmo alguns relatos sobre o sabá das bruxas. De início Calmet lembrou que a substância de anjos e demônios seria puramente espiritual, logo, qualquer contato carnal com humanos era impossível. Os relatos que se tinha sobre esses casos eram, de acordo com o autor, consequências de uma “imaginação ferida & desordenada [imagination blessée & déréglée]”,⁶⁵⁶ o que comprometia sua credibilidade. As desordens de imaginação poderiam ser causadas por excesso de credulidade, o que ocasionaria atividades incomuns no cérebro, fazendo com que uma pessoa visse e ouvisse coisas que não eram reais.⁶⁵⁷

A partir do capítulo XLIII, Calmet inicia a transição para o assunto a ser tratado no segundo tomo, os vampiros. O beneditino reuniu diversas opiniões diferentes sobre o retorno dos mortos. Os antigos rabinos, por exemplo, sustentavam que a alma permanecia no corpo até o fim do processo de decomposição – opinião similar à de Paracelso. Já os judeus contemporâneos a Calmet acreditavam existir um trânsito constante da alma para dentro e para fora do corpo morto. Gregos e Romanos antigos acreditavam nas aparições de mortos, inclusive utilizavam-se da Necromancia para invocar almas.⁶⁵⁸ A conclusão do monge foi que as aparições de almas são raros momentos de interação entre o sobrenatural e o natural que só ocorriam com permissão divina. Além disso, afirmou que a crença de que a alma ficaria privada de descanso até o enterro não possuía fundamento, pois no momento da morte “a alma é apresentada ao Julgamento de Deus [l’âme est présentée au Jugement de Dieu]”.⁶⁵⁹

A fim de resumir seus argumentos Calmet elencou oito pontos principais:

1º Que os Anjos, os Demônios, & as Almas separadas dos corpos, são puros Espíritos desatrelados de toda matéria.

2º Que as substâncias espirituais não podem a não ser por ordem ou permissão de Deus aparecer aos homens, & os fazer parecer corpos sensíveis & verdadeiros, nos quais e pelos quais eles fazem o que é de sua vontade.

⁶⁵⁶ *Idem. Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 322. [Tradução nossa].

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 329.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 377 – 383.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 390. [Tradução nossa].

3° Que para fazer parecer esses corpos & os fazer agir, falar, andar, comer, &c. elas devem produzir corpos sensíveis, ou condensando o ar, ou substituindo outros corpos terrestres, sólidos; & capazes de realizar as funções de que falamos.

4° Que a maneira com que se faz essa produção & aparição de corpos sensíveis, nos é absolutamente desconhecida; que não possuímos nenhuma prova que as substâncias espirituais possuem um poder natural de produzir esses tipos de mudanças ao seu bel prazer; que elas não os podem produzir a não ser sob dependência de Deus.

5° Que ainda que haja muito de ilusão, prevenção & imaginação naquilo que se conta das operações & das Aparições dos Anjos, dos Demônios, & das almas separadas do corpo, há, contudo realidade em muitas dessas coisas, & que não se pode razoavelmente pô-las em dúvida, nem negá-las completamente.

6° Que há Aparições que carregam com elas a prova & o caráter de verdade, pela qualidade daquele que as reporta, pelas circunstâncias que as acompanham, pelas consequências dessas Aparições, que anunciam coisas futuras, & que são seguidas de efeito, que operam coisas impossíveis às forças naturais do homem, & demasiado opostas aos interesses do Demônio, & ao seu caráter de malícia & de engano, para que se possa suspeitar dele em ser seu autor e seu fomentador. Enfim essas Aparições são certificadas pela crença, pelas orações, & pela prática da Igreja que as autoriza, & que supõe a sua realidade.

7° Que embora o que parece miraculoso não o seja sempre, deve-se ao menos o reconhecer pelo ordinário do prestígio e da operação do Demônio; em consequência que o Demônio pode com a permissão de Deus fazer muitas coisas que superam nossos conhecimentos, & o poder natural que nós o supomos.

8° Que aqueles que querem os explicar por meio da fascinação dos olhos & dos outros sentidos, não resolvem a dificuldade, & se lançam em um grande embaraço, que aqueles que admitem simplesmente as Aparições feitas por ordem ou pela permissão de Deus.

[1° Que les Anges, les Démons, & les Ames séparées du corps, sont de purs Esprits dégagés de toute matière.

2° Que les substances spirituelles ne peuvent que par l'ordre ou la permission de Dieu apparôître aux hommes, & leur faire paroître des corps sensibles & véritables, dans lesquels & par lesquels ils font ce qu'on leur voit faire.

3° Que pour faire paroître ces corps & les faire agir, parler, marcher, manger &c. elles doivent produire des corps sensibles, ou en condensant l'air, ou substituant d'autres corps terrestres, solides ; & capables de faire les fonctions dont nous parlons.

4° Que la manière dont se fait cette production & apparition des corps sensibles, nous est absolument inconnue ; que nous n'avons aucune preuve, que les substances spirituelles ayent un pouvoir naturel de produire ces sortes de changemens quand il leur plaît ; qu'elles ne les peuvent produire que dépendamment de Dieu.

5° Qu'encore qu'il y aît souvent beaucoup d'illusion, de prévention & d'imagination dans ce qu'on raconte des opérations & des Apparitions des Anges, des Démons, & des Ames séparées du corps, il y a toutefois de la réalité dans plusieurs de ces choses, & qu'on ne peut raisonnablement les révoquer toutes en doute, ni encore moins les nier toutes.

6° Qu'il y a des Apparitions qui portent avec elles la preuve & le caractere de la vérité, par la qualité de celui qui les rapporte, pas les circonstances qui les accompagnent, par les suites de ces Apparitions, qui annoncent des choses futures, & qui sont suivies de l'effet, qui opèrent des choses impossibles aux forces naturelles de l'homme, & trop opposées aux intérêts du Démon, & à son caractere de malice & de tromperie, pour qu'on puisse le soupçonner d'en être l'auteur ou le fauteur. Enfin ces Apparitions sont certifiées par la créance, les prieres & la pratique de l'Eglise qui les autorise, & qui en suppose la réalité.

7° Que quoique ce qui paroît miraculeux ne le soit pas toujours, on doit au moins y reconnoître pour l'ordinaire du prestige & de l'operation du Démon ; par conséquent que le Démon peut avec la permission de Dieu faire beaucoup de choses qui surpassent nos connoissances, & le pouvoir naturel que nous lui supposons.

8° Que ceux qui veulent les expliquer par la voie de la fascination des yeux & des autres sens, ne résolvent pas la difficulté, & se jettent dans de plus grands embarras, que ceux qui admettent simplement les Apparitions faites par l'ordre ou la permission de Dieu.].⁶⁶⁰

A partir desses oito pontos levantados pelo autor podemos destacar alguns problemas em relação aos vampiros. Em primeiro lugar a corporeidade que Calmet negou em relação às aparições de mortos era o ponto principal de muitos dos relatos sobre os vampiros. Mortos que estrangulavam vivos ou sugavam o seu sangue necessitavam de uma corporeidade para realizar tais atos, ou então as narrativas eram graves casos de *imaginações feridas*. A permissão divina era um ponto delicado. Marigner buscou dar sua explicação através da punição, enquanto Ranft não admitia qualquer ação de Deus pelo vampirismo. A extensão do poder do Diabo era um assunto polêmico. O que Calmet precisaria discutir no segundo tomo era a possibilidade ou não de manipulação da matéria por Satã. A grande questão era elucidar se os corpos eram manipulados pelo Demônio ou se eram realmente corpos mortos que voltavam à vida – algo que extrapolaria o repertório mental da modernidade.

A falsidade de histórias também era um elemento a ser considerado, pois era algo que atrapalhava a apreciação do assunto. De acordo com Calmet, a cada 100 casos de aparições, apenas dois eram reais. A raridade era uma questão bastante delicada e que justificava o *exame de circunstâncias*:

Concluirei de bom grado, que aquilo que se diz não é nada além de imaginação & prevenção; mas se tem tantas experiências de sua realidade pelos discursos que se mantiveram, & pelas ações que se fizeram em presença de muitas pessoas sábias & esclarecidas, que não posso me convencer de que entre esse grande número de histórias que se conta, não existam ao menos algumas verdadeiras.

[J'en conclurois volontiers, que ce qu'on en dit n'est qu'imagination & prévention ; mais on a tant d'expériences de leur réalité par les discours qu'ils ont tenus, & par les actions qu'ils ont faites en présence de plusieurs personnes sages & éclairées, que je ne puis me persuader que parmi le grand nombre d'histoires qu'on raconte, il n'y en ait au moins quelques-unes de vraies].⁶⁶¹

Além disso, nesse sentido os Antigos eram tão pouco confiáveis quanto os Modernos, pois a credulidade seria a mesma.⁶⁶² O beneditino elencou uma série de, em seu próprio termo, charlatães. Suas descrições se referem aos mágicos ou ilusionistas, que faziam com que outras

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 437 – 439. [Tradução nossa].

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 266. [Tradução nossa].

⁶⁶² *Ibidem*, p. 441 – 442.

pessoas acreditassem que engoliam espadas ou cuspiam fogo, por exemplo. Sendo assim, defendeu que muito da crença em aparições era fruto da ignorância, o que não as tornavam um assunto a ser evitado, mas sim investigado a fim de *desenganar* a população.

Gostaríamos de destacar os últimos capítulos desse primeiro tomo. No capítulo XLIX, intitulado *Les Secrets de la Physique & de la Chymie pris pour choses surnaturelles*, o monge buscou apresentar fenômenos físico-químicos que pudessem explicar o grande número de relatos de aparições e porque tantos os consideravam reais. Em primeiro lugar citou o fósforo, com o qual poderiam ser traçados desenhos assustadores. A escrita em fósforo era invisível à luz do dia, porém brilhava no escuro, o que poderia assustar pessoas desavisadas e gerar má-interpretação. Até mesmo pressentimentos foram explicados como naturais. Calmet citou como provas o olfato dos cães, capaz de sentir boas e más intenções.⁶⁶³ Os químicos, afirmou, demonstraram ser possível a palingênese, ou seja, “uma espécie de renascença ou de ressurreição dos animais, dos insetos & das plantas [une espece de renaissance des animaux, des insectes & des plantes]”.⁶⁶⁴

A questão da palingênese merece uma maior atenção. O advogado francês François Gayot de Pitaval (1673–1743) compilou em 1738 uma série de casos criminais. Tal publicação recebeu o título de *Causes celebres et interessantes, avec les jugemens qui les ont décidées*. Um dos assuntos abordados pelo jurista é justamente o retorno dos mortos, sobre o qual destacou as mais recentes hipóteses médicas – céticas sobre o tema – que buscavam explicar a partir das potencialidades do corpo humano. Gayot de Pitaval comparou a morte de um parente com a dor de uma pedrada. A dor continuava mesmo que a pedra não esteja mais em contato com o corpo, o mesmo poderia se dar a respeito da perda de um parente. Os médicos citados pelo jurista afirmavam que o cérebro continuaria vendo a pessoa falecida, o que resultaria nas aparições de mortos relatadas.⁶⁶⁵ Ao conjecturar que talvez pudesse haver um motivo natural para ressurreições o autor citou a palingênese. De acordo com ele, um padre jesuíta de nome Schott, o qual também foi citado por Calmet, fazia uma rosa aparecer nas cinzas de plantas dentro de um pote apenas ao expô-las ao calor, a mesma atividade poderia ser constatada em restos mortais de animais.⁶⁶⁶

Na conclusão do primeiro tomo, Calmet escreveu:

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 460 – 464.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 464. [Tradução nossa].

⁶⁶⁵ GAYOT DE PITAVALE, François. Le Spectre, ou l’illusion reconnue. In : _____. *Causes celebres et interessantes, avec les jugemens qui les ont décidées*. Tome XI. Paris : Chez Theodore Legras, 1738, p. 381 – 384.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 384 – 385.

(...) creio poder concluir, que ainda que esse assunto sofra de grandes dificuldades, tanto para o fundo da coisa, quero dizer pela veracidade & pela realidade das Aparições em geral, quanto pela maneira como são feitas: todavia não podemos discordar razoavelmente que não existem Aparições verdadeiras de todos os tipos que acabamos de falar, & que não há também um grande número de muito questionáveis, & de outras que são manifestamente o trabalho da fraude, da malícia dos homens, & da flexibilidade dos mágicos.

[(...) je crois pouvoir conclure, qu'encore que cette matiere souffre de très-grandes difficultés, tant pour le fond de la chose, je veux dire pour la vérité & la réalité des Apparitions en général, que sur la maniere dont elles se font : toutefois on ne peut raisonnablement disconvenir qu'il n'y ait des Apparitions véritables de toutes les sortes dont nous venons de parler, & qu'il n'y ait aussi un très-grand nombre de très-contestables, & d'autres qui sont manifestement l'ouvrage de la fourberie, de la malice des hommes, de la subtilité des charlatans, & de la souplesse des joueurs des passe-passe].⁶⁶⁷

A fim de que qualquer um pudesse emitir uma conclusão sobre o assunto, o beneditino destacou cinco pontos que necessitavam de esclarecimentos. O primeiro dizia respeito à natureza da alma, se elas seriam completamente espirituais ou se dispunham de um corpo sutil e invisível e se elas agiam por conta ou eram apenas causa ocasional,⁶⁶⁸ sendo Deus a causa primeira. O segundo ponto dizia respeito à extensão dos poderes da alma, mais especificamente se ela ainda possuiria controle sobre seu antigo corpo. O terceiro questionamento é se o poder de anjos e demônios poderia manipular “corpos sublunares [cops sublunaires]”,⁶⁶⁹ ou seja nuvens, animais, plantas e o mar, em suma, tudo o que não era humano. O quarto consiste na necessidade da permissão de Deus para anjos e demônios. O quinto e último ponto questiona sobre a influência dessas substâncias e a extensão dos poderes de seres sobrenaturais.⁶⁷⁰

A questão a que concedeu maior atenção foi a da natureza da alma. Se a alma era invisível, algum milagre – seguindo o termo utilizado pelo autor – deveria ocorrer para torná-la visível, o mesmo ocorria se ela fosse visível e se tornasse invisível. De acordo com ele, Deus teria dado às almas e aos anjos o poder

de exercer, por ocasião da vontade desses espíritos, certos movimentos no ar e nos corpos que desejam mover, condensar e agir sobre (...).

⁶⁶⁷ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 468. [Tradução nossa].

⁶⁶⁸ Mesma nomenclatura utilizada pelo filósofo alemão Michaël Ranft. Cf. RANFT, Michaël. *De la Mastication des Morts dans leurs Tombeaux...* *Op. Cit.*, p. 35.

⁶⁶⁹ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 470. [Tradução nossa].

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 469 – 471.

[d'imprimer à l'occasion de la volonté de ces Esprits certains mouvemens dans l'air & dans les corps qu'ils voudront mouvoir, condenser & faire agir (...)].⁶⁷¹

Calmet ainda reservou algumas páginas para criticar John Locke. O filósofo inglês questionava se era possível para o homem saber se um ser puramente material pensava, já que um ser humano possuía dupla natureza – material e espiritual. O beneditino declarou que tal dúvida era um grande absurdo, pois a matéria poderia se dividir e se mover, porém não pensar, esta última faculdade era própria do espírito. Para o monge as grandes dúvidas seriam como a alma pensa e a origem do pensamento, se proviria de Deus ou do próprio espírito. Reconhecendo que mais suscitou dúvidas do que respostas, Calmet declarou que preferia duvidar de forma sábia a concluir o que não poderia saber. O que se podia ter certeza devido aos conhecimentos religiosos, era que almas, anjos e demônios eram de natureza puramente espiritual – em oposição a Marigner que considerava demônios puramente corporais – e que sua corporeidade apenas poderia se dar através de um milagre. Por fim, declarou que era melhor direcionar os esforços investigativos à Natureza, a qual possuía inúmeros mistérios ainda não solucionados, pois possivelmente um conhecimento completo sobre o assunto das aparições jamais seria atingido.⁶⁷²

4.7. UM ESTUDO SOBRE OS VAMPIROS

Cada século, cada nação, cada país tem suas prevenções, suas doenças, seus modos, seus pontos fracos, que os caracterizam, & que passam & se sucedem uns aos outros; frequentemente aquilo que pareceu admirável em um tempo, torna-se lamentável & ridículo em outro.

[Chaque siècle, chaque nation, chaque pays a ses préventions, ses maladies, ses modes, ses penchans, qui les caractérisent, & qui passent & se succèdent les uns aux autres ; souvent ce qui a paru admirable en un temps, devient pitoyable & ridicule dans un autre].⁶⁷³

Com essas palavras Calmet iniciou o segundo tomo de seu *Tratado*, abordando mais especificamente os vampiros. No prefácio, buscou traçar um panorama sobre assuntos que despertaram medo. Citou as Convulsionárias [*Conculsionaires*], uma referência às possuídas, porém ao não utilizar esse termo levanta dúvidas quando à sua crença nos casos de possessões ocorridos um século antes. Citou também que na passagem do século XVI para o XVII, na

⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 480 – 481. [Tradução nossa].

⁶⁷² *Ibidem*, p. 481 – 484.

⁶⁷³ *Idem. Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc.* Tome II. Paris: Debure l'aîne, 1751, p. III. [Tradução nossa].

Lorena, o assunto mais falado eram as bruxas, porém logo em seguida deixaram de ser relevantes nos debates. O mesmo ocorrera na Filosofia. De acordo com o beneditino, quando Descartes publicou suas ideias, as antigas filosofias foram desprezadas em prol da *experiência*, dos novos sistemas e das novas descobertas. Newton também havia atraído muitas pessoas para o seu lado. Esses dois pensadores fizeram parte do que Calmet denominou de “uma espécie de convulsão [une espece de convulsion]”.⁶⁷⁴

É possível perceber em Calmet uma consciência histórica similar à de Ranft. Assim como o alemão, percebeu que ao longo do tempo a Filosofia e mesmo as narrativas acerca do sobrenatural mudaram. A diferença é que o beneditino se posicionou temporalmente em um contexto de convulsão e efervescência de ideias. O século XVIII foi visto por ele como uma nova cena: os vampiros da Hungria, da Morávia, da Silésia e da Polônia, homens mortos que se levantavam do túmulo, andavam pelas cidades e sugavam o sangue dos habitantes, causando suas mortes. A única maneira de acabar com tais malefícios era “os exumando, os empalando, os cortando a cabeça, os arrancando o coração, ou os queimando [les exhument, les empalant, leur coupant la tête, leur arrachant le cœur, ou les brûlant]”.⁶⁷⁵

O beneditino classificou essas criaturas dentro da categoria maior de *Revenans* (sic), ou seja, mortos-vivos. A particularidade dos vampiros, na categoria dos *revenans*, era a ação de sugar sangue, inclusive o monge declarou que “sanguessuga [sangsue]” era o significado de *Oupire*,⁶⁷⁶ variação francesa de *Upierz*, palavra que aparece tanto em Noyers quanto em Marigner. O principal motivo que tornava os vampiros um objeto digno de investigação para um erudito como ele era justamente a forma como se apresentavam os relatos.

(...) contam-se particularidades tão singulares, tão detalhadas, & revestidas de circunstâncias tão prováveis, & de informações tão jurídicas, que quase não se pode refutar a crença que se tem naqueles países (...).
 [(...) on en raconte des particularités si singulieres, si détaillées, & revêtues de circonstance si probables, & d’information si juridiques, qu’on ne peut presque pas se refuser à la croyance que l’on a dans ces pays (...)].⁶⁷⁷

Porém, ao explicar qual seria a crença, o beneditino usou uma expressão que desejamos destacar: “estes mortos-vivos *parecem realmente* sair de suas tumbas, & produzir os efeitos que

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. IV – V. [Tradução nossa].

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. V – VI. [Tradução nossa].

⁶⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 2.

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. VI. [Tradução nossa].

são publicados [ces Revenans *paroissent réellement* sortir de leurs tombeaux, & produire les effets qu'on en publie]”.⁶⁷⁸ Calmet referiu-se a essas crenças como fenômenos que *parecem realmente* acontecer. Não podemos considerar o uso do verbo junto ao advérbio como despropositado, o verbo *parecer* anula a completude de significado de *realmente*, os relatos, portanto, seriam no máximo verossímeis.

Se refletirmos sobre esse trecho juntamente às reflexões do beneditino sobre a imaginação, podemos perceber um conceito relativo de realidade. A percepção desta pelos sentidos era completamente influenciada – poderíamos dizer mesmo determinada – pela imaginação, problemas de imaginação, portanto, poderiam afetar a percepção da realidade. A pessoa que tivesse uma percepção deturpada da realidade não o saberia, assim o *parecer real* abrange uma pluralidade de opiniões e crenças que eram verdadeiras para determinadas pessoas de acordo com suas percepções. Eram verossímeis, porém falsas.

Calmet buscou traçar historicamente a origem dessa crença e encontrou no que denominou de Antiguidade Cristã uma série de relatos de excomungados que levantavam de suas tumbas.⁶⁷⁹ Entretanto, podemos perceber um esforço de crítica em relação à crença dos ortodoxos gregos de que o corpo dos excomungados não se decompunha. De fato, como apontou Oinas (2010), na Rússia os termos *herético* e *upier* tornaram-se sinônimos, sendo que o segundo caiu em desuso.⁶⁸⁰ Nesse ponto residia uma grande diferença entre o rito romano e o ortodoxo, enquanto o primeiro considerava sinal de santidade a não corrupção cadavérica, o segundo a considerava um sinal de pecado. O beneditino afirmou que esta visão dos gregos era algo inventado com o objetivo de legitimação religiosa, porém a ideia não possuía nenhum aporte histórico ou teológico.⁶⁸¹

Observando em meio a um contexto histórico novo, Calmet ressaltou a novidade dos vampiros e dos *broucolaques*⁶⁸² da Grécia. Estes últimos, entretanto, seriam frutos de boatos, não merecendo esforço por parte de sua *imaginação investigativa*. Já os vampiros propriamente ditos, ou seja, os mortos-vivos sugadores de sangue, mereceriam esforços investigativos devido ao seu compromisso com o esclarecimento do assunto.

⁶⁷⁸ *Ibidem*. [Tradução e grifos nossos].

⁶⁷⁹ Calmet refere-se a histórias de cadáveres que saíam de seus túmulos de dentro da igreja quando o padre ordenava que os excomungados e os que não poderiam fazer parte da comunhão se retirassem. Cf. *Ibidem*, p. VII.

⁶⁸⁰ OINAS, F. Heretics as Vampires... *Op. Cit.*, p. 35 – 36.

⁶⁸¹ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. VIII.

⁶⁸² Corruptela francesa do termo grego Vrykolakas, que designava um morto-vivo ou um fantasma que atacava rebanhos. Cf. LECOUTEUX, C. *História dos vampiros...* *Op. Cit.*, p. 105.

O beneditino destacou quatro sistemas explicativos que buscaram dar conta das aparições de vampiros. O primeiro era a negação pura de todos os relatos relacionados ao assunto por considerá-los resultado de prevenções e da ignorância dos povos dos Bálcãs; a segunda explicação era a de que os supostos vampiros não estavam realmente mortos, mas haviam sido enterrados vivos e posteriormente retomado a consciência; o terceiro sistema pressupunha intervenção divina, ou seja, os vampiros seriam mortos a quem Deus permitiu um retorno temporário; a última explicação colocava os vampiros como fruto da ação demoníaca devido ao fato de que tais criaturas apenas causavam malefícios às pessoas.⁶⁸³

Calmet destacou algumas questões essenciais ao seu *exame de circunstâncias*. As perguntas que propôs eram muitos similares àquelas propostas no primeiro tomo no que dizia respeito à aparição de mortos, anjos e demônios. Era importante compreender como tais ressurreições se davam, por meio de quais forças e quem era o autor – Deus, o Diabo ou o próprio morto. A primeira discussão é em relação à natureza da suposta ressurreição, se seriam verdadeiras ou erroneamente interpretadas, ou seja, se eram *ressurreições momentâneas*,⁶⁸⁴ em que a pessoa retornava à vida, mas morria novamente após alguns anos, como foi o caso bíblico de Lázaro, ou se eram apenas *mortes aparentes*, ou seja, pessoas em estado catatônico erroneamente consideradas mortas e enterradas. A fim de definir se seriam *ressurreições momentâneas* ou *mortes aparentes*, o fator tempo deveria ser considerado na análise. Se o morto retornasse após meses ou anos, de acordo com Calmet, era impossível que este tivesse sido enterrado erroneamente, pois ele já teria sufocado dentro do caixão. Essas, contudo, seriam diferentes das *ressurreições momentâneas* relatadas na Bíblia, pois os vampiros possuíam um horário específico para aparecer, não conviviam com as pessoas durante o dia, por exemplo.⁶⁸⁵

Outro problema dizia respeito à forma como se davam as ressurreições. Não sendo possível classificá-las como resultados de enterros prematuros, dever-se-ia compreender como o retorno dos mortos se dava. Voltariam eles por conta própria, ou havia intervenção divina nessas aparições? O problema de citar a intervenção divina era a necessidade de se encontrar o motivo de tal ação que tivesse como objetivo o bem, assim como havia destacado Ranft. De acordo com Calmet, as aparições de vampiros seriam inúteis em comprovar os poderes de Deus porque não

⁶⁸³ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 2 – 3.

⁶⁸⁴ Há dois tipos de ressurreição no cristianismo, a *ressurreição momentânea* e *ressurreição geral dos mortos*. Uma ocorria por intervenção de Deus no mundo, a outra ocorreria apenas no final dos tempos. Cf. *Idem. Dictionnaire historique...* *Op. Cit.*, p. 89 – 97.

⁶⁸⁵ *Idem. Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 7 – 8.

glorificavam Sua imagem. De fato, dentro da visão de mundo cristã – muito presentes em Ranft e Marigner – as *ressurreições momentâneas* necessitavam de um objetivo, o qual geralmente era o de “manifestar o poder de Deus [manifester la puissance de Dieu]”.⁶⁸⁶

Um importante fator era a corporeidade do vampiro, o que contrastava com a discussão sobre as aparições de almas separadas dos corpos, anjos e demônios destacadas no primeiro tomo. Um ponto importante era o reconhecimento dos parentes e o fato de que após a destruição do corpo, que envolvia empalamento, decapitação e incineração, as moléstias terminavam. O autor concluiu, portanto, que não era “somente possível, mas bastante verdadeiro & bastante real, que eles aparecem em seus próprios corpos [seulement possible, mais très-vrai & très-réel, qu'ils apparoissent dans leurs propres corps]”.⁶⁸⁷

4.8. MORTOS QUE RETORNARAM DE SEUS TÚMULOS

Outra espécie de aparição era aquela dos mortos, que geralmente traziam algum aviso para os vivos. A Bíblia tem muitos exemplos de aparições de almas dos mortos, porém, sempre ligadas à questão da permissão divina, pois aparições consistiam em interações entre os âmbitos natural e sobrenatural que deveriam ser ordenadas ou permitidas por Deus.⁶⁸⁸ A antiguidade novamente foi ressaltada como um fato de verificação da veracidade de tais casos. O beneditino elencou uma série de casos de aparições, bíblicos e não bíblicos, a fim de mostrar sua constância através da história. Contudo, momentos de interação entre natureza e sobrenatureza eram raros.

A fim de construir sua argumentação, Calmet selecionou algumas histórias de *mortes aparentes* e *ressurreições momentâneas* para discuti-las e estabelecer as regras dessas aparições de mortos e/ou mortos-vivos. Novamente o beneditino propôs um retorno à Antiguidade. Na cidade de Trales, na Grécia Antiga, um dono de hospedaria tinha um relacionamento com uma jovem que faleceu. Mesmo morta ela continuou retornando durante à noite por seis meses para comer e dormir com seu amante. As aparições apenas acabaram quando a família a reconheceu e ela teve uma “segunda” morte. O monge questionou a veracidade da morte, pois não houve um grande intervalo de tempo antes de sua primeira aparição, a jovem poderia apenas ter tido uma

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p. 18. [Tradução nossa].

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 16. [Tradução nossa].

⁶⁸⁸ *Idem. Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 338.

morte aparente. Calmet não acreditou que ela estivesse realmente morta, mas sim que enganou a todos a fim de ficar com seu amante.⁶⁸⁹

Há também o caso de uma moça que morreu logo após o seu casamento – que fora arranjado por seus pais. Seu primeiro amante, duvidoso de sua morte, a desenterrou e a encontrou viva, a retirou da sepultura e se casou com ela. Dez anos após o fato, o primeiro marido a reconheceu na rua e reclamou na justiça os seus direitos de marido enganado. O casal, contudo, ganhou a causa argumentando que o casamento era uma aliança que durava até a morte e como a moça havia falecido, o casamento não mais existia. “Essas pessoas [Ces personnes]”, afirmou, “não poderiam estar mortas, nem por consequência ressuscitadas [pouvoient n’être pas mortes, ni par conséquente ressuscitées]”.⁶⁹⁰

Em suas palavras:

Todas essas Ressurreições momentâneas podem servir para explicar como os Mortos-Vivos da Hungria saem de suas tumbas, e retornam a ela, depois de se fazerem ver & sentir durante algum tempo. Mas a dificuldade será sempre saber: 1º se a coisa é verdadeira; 2º se eles podem ressuscitar eles mesmos; & 3º se eles estão realmente mortos ou somente adormecidos. De qualquer ângulo que se observe esse fato, ele parece igualmente impossível & inacreditável.

[Toutes ces Résurrections momentanées peuvent servir à expliquer comment les Revenans de Hongrie sortent de leurs tombeaux, puis y rentrent, après s’être fait voir & sentir pendant quelque tems. Mais la difficulté sera toujours de savoir : 1º si la chose est vraie ; 2º s’ils peuvent se ressusciter eux-mêmes ; & 3º s’ils sont réellement morts ou seulement endormis. De quelque côté qu’on envisage ce fait, il paroît toujours également impossible & incroyable].⁶⁹¹

A partir do capítulo VII, *Venons à présent à l’examen du fait des Revenans ou Vampires de Moravie* [Apresentamos o exame do fato dos Mortos-Vivos ou Vampiros da Morávia], o monge inicia o seu *exame de circunstâncias* sobre os vampiros propriamente ditos. De acordo com o autor, o Senhor de Vassimont, conselheiro da Câmara dos Condes de Bar, foi enviado para a Morávia a mando de Leopoldo, duque da Lorena. Lá teria se deparado com um “rumor público [bruit public]”⁶⁹² sobre homens mortos que se levantavam de seus túmulos e importunavam os vivos, que logo adoeciam e morriam. Bispos e padres recorreram a Roma, porém, seus relatos

⁶⁸⁹ *Idem. Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 22 – 25.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 31. [Tradução nossa].

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 29. [Tradução nossa].

⁶⁹² *Ibidem*, p. 32. [Tradução nossa].

foram tratados como “puras visões ou imaginações populares [pure visions, ou des imaginations populaires]”.⁶⁹³

As aparições haviam sido o ponto principal do livro de Karl Ferdinand von Schertz (? – 1724), *Magia Posthuma* (1706). Sobre este livro paira um grande mistério, pois não há muitas referências além da de Calmet, além disso, alguns pesquisadores que se propuseram a pesquisá-lo não foram capazes de encontrar um exemplar.⁶⁹⁴ Dedicada ao príncipe Charles da Lorena, bispo de Olmütz, a obra de Schertz compilou relatos de ataques violentos de mortos-vivos. Calmet afirma que o autor de *Magia Posthuma* analisou os relatos sob um olhar jurídico a fim de confirmar a legitimidade da exumação, decapitação e incineração do corpo do morto-vivo. Com *Magia Posthuma* estabeleceram-se alguns pressupostos jurídicos para legitimar a destruição do cadáver, como por exemplo, a necessidade de se verificar os sinais característicos de vampirismo, ou seja, a mobilidade dos membros, a fluidez do sangue e a boa conservação do corpo.⁶⁹⁵

Outra publicação referida por Calmet é a coleção *Lettres Juives* do filósofo francês Jean-Baptiste Boyer d’Argens (1704 – 1771). Argens tratou o vampirismo como um prodígio, palavra que remete à ação demoníaca. De acordo com ele, o motivo de ter compilado um número grande de casos era que “a grande variedade de fatos serve ao seu esclarecimento [la multitude des faits serve à leur éclaircissement]”.⁶⁹⁶ O filósofo defendeu a impossibilidade do vampirismo, atribuindo aos relatos problemas de imaginação, inclusive utilizando o termo *imaginação ferida* [*imagination frappée*]. Declarou que

algumas pessoas se imaginam sugadas pelos vampiros, & que o medo que deles sentem causa essa imaginação produzindo nelas uma revolução suficientemente violenta para privá-las da vida.

[certaines gens se figurent d’être suceés par les Vampires, & que la peur que leur cause cette imagination, fasse en eux une révolution assez violente pour les priver de la vie.]⁶⁹⁷

Calmet também deixou claro que a história de Arnod Paole – que citamos no segundo capítulo – chegou ao seu conhecimento através das *Lettres Juives*.⁶⁹⁸ Boyer d’Argens afirmou

⁶⁹³ *Ibidem*. [Tradução nossa].

⁶⁹⁴ PETERSEN, Niels K. *MAGIA POSTHUMA: a Weblog Approach to the History of Central and East European Vampire Cases of the 18th Century. Kakanien Revisited*, p. 1 – 8, 2009, p. 3.

⁶⁹⁵ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 33 – 36.

⁶⁹⁶ BOYERS D’ARGENS, J-B. Lettre CXXXVII. In : _____. *Lettres Juives, ou Correspondance Philosophique, Historique & Critique, Entre un Juif Voyageur en differens Etats de l’Europe, & ses correspondans en divers endroits*. Tome Cinquieme. Haye: chez Pierre Paupie, 1754, p. 135. [Tradução nossa].

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 136. [Tradução nossa].

que a propagação dos casos de vampirismo era sintoma de um “fanatismo epidêmico [fanatisme épidémique]”,⁶⁹⁹ muito similar ao que foi denominado por Glassner (1999) de *efeito Pigmalião*, ou seja, um medo que propaga uma distorção da percepção. Outro autor citado por Calmet foi Johann Christoph Harenberg, que declarou que o problema dos vampiros era um problema de imaginação. “Ele prova por diversas experiências que a imaginação é capaz de causar grandes perturbações no corpo & nos humores [il prouve par diverses expériences que l’imagination est capable de causer de très-grands dérangemens dans le corps & dans les humeurs]”.⁷⁰⁰

Calmet ainda emitiu uma conclusão, porém acreditamos que seja apenas a tradução de um trecho do artigo de Harenberg. Como o beneditino não fez diferenciação entre o que escreveu e o que copiou, analisamos a diferença a partir de alguns elementos, como por exemplo, o uso excessivo da primeira pessoa e a preocupação com os detalhes dos ritos funerários cristãos – objeto de discussão de Harenberg. No final do nono capítulo pode-se ler o seguinte trecho:

Mas como tudo o que se diz dos mortos que mastigam em suas tumbas ou ao redor de suas tumbas, é quimérico, & fora de toda verossimilhança, que a coisa é mesmo impossível & inacreditável, seja qual for o número & a qualidade daqueles que acreditam, ou que pareceram crer, eu direi sempre que o retorno dos Vampiros é insustentável & impraticável.

[Mais comme tout ce qu’on dit des morts, qui mangent dans leurs tombeaux ou hors de leurs tombeaux, est chimérique, & hors de toute vraisemblance, que la chose est même impossible & incroyable, quel que soit le nombre & la qualité de ceux qui l’ont crû, ou qui ont paru le croire, je dirai toujours que le retour des Vampires est insoutenable & impraticable].⁷⁰¹

Calmet reproduziu mais alguns trechos de Boyer d’Argens a fim de ressaltar que a *imaginação ferida* poderia causar, através do medo, até mesmo a morte.⁷⁰² Também destacou a necessidade da experiência para que se pudesse classificar um caso como verdadeiro ou falso. O autor das *Lettres Juives* considerou uma série de hipóteses físicas que desencorajassem a crença nos vampiros. Para isso, precisava atacar os sinais de vampirismo, explicando-os como naturais. O sangue fluido, por exemplo, que era considerado um sinal forte de vampirismo, foi explicado por Boyer d’Argens como uma reação ao calor do sol, o qual esquentaria as partes nitrosas e

⁶⁹⁸ Calmet apenas reproduziu o que relatou o autor das *Lettres Juives*, sem creditá-lo, contudo. Ao longo dos capítulos o monge agrupou trechos copiados e de autoria própria sem uma clara distinção.

⁶⁹⁹ BOYERS D’ARGENS, J-B. Lettre CXXXVII. In: _____. *Lettres Juives*, ou Correspondance Philosophique, Historique & Critique, Entre un Juif Voyageur en differens Etats de l’Europe, & ses correspondans en divers endroits. Tome Cinquieme. Haye: chez Pierre Paupie, 1754, p. 136. [Tradução nossa].

⁷⁰⁰ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 48. [Tradução nossa].

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 53. [Tradução nossa].

⁷⁰² *Ibidem*, p. 55.

sulfurosas do solo. Esses elementos penetrariam no cadáver e influenciariam em sua preservação. Ocorreria, então, uma reação que fermentava e descoagulava o sangue, tornando-o líquido, permitindo sua circulação pelos canais corporais.⁷⁰³

A estrutura argumentativa do autor das *Lettres Juives* comportava a experiência e o tão prezado *exame de circunstâncias*. Após reproduzir diversos trechos de Boyer d'Argens, Calmet buscou criticar interpretações que considerava desprovidas de seriedade, ou seja, que não praticavam o *exame de circunstâncias*. A primeira citação foi publicada no *Le Glaneur Hollandois* em 1733, periódico pouco crédulo, nas palavras de Calmet, que no lugar de desenvolver uma contestação baseada em argumentos sólidos e embasados na experiência apenas afirmou que os relatos de vampiros eram frutos da ignorância e da credulidade em excesso, elementos potencializados devido à alimentação deficiente, que favorecia a corrupção e a distorção da percepção.⁷⁰⁴

Embora Calmet tenha criticado a fraca argumentação, citou as hipóteses apresentadas no periódico, que comparava “as vítimas do vampirismo aos cães raivosos”⁷⁰⁵ que transmitiriam sua doença de forma epidêmica. Contudo, enquanto cães raivosos possuiriam um “veneno”, os vampiros seriam fruto de uma verminose que comprometeria o coração, levando a pessoa a óbito. A diferença era que o verme não abandonava o corpo após a morte, impedindo a coagulação do sangue que, por sua vez, causava a vermelhidão no cadáver e a aparência de saúde e boa conservação. O grito dado pelos vampiros quando empalados por uma estaca também não possuiria nada de sobrenatural, sendo explicado como um efeito natural do deslocamento do ar pela garganta do cadáver.⁷⁰⁶

O beneditino reproduziu também algumas cartas que recebeu, a fim de comprovar que os relatos eram sustentados por testemunhas de crédito. Uma delas,⁷⁰⁷ cujo autor identificou-se como L. de Beloz, capitão do regimento do príncipe Alexandre de Württemberg⁷⁰⁸ e na época

⁷⁰³ BOYERS D'ARGENS, J-B. Lettre CXXXVII. In : _____. *Lettres Juives*, ou Correspondance Philosophique, Historique & Critique, Entre un Juif Voyageur en differens Etats de l'Europe, & ses correspondans en divers endroits. Tome Cinquieme. Haye: chez Pierre Paupie, 1754, p. 140 – 141.

⁷⁰⁴ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 61 – 62.

⁷⁰⁵ BRAGA, G. *Considerações Sobre a Figura do Vampiro e o Sobrenatural no Século XVIII a Partir da Obra de Dom Calmet (1672 – 1757)*. 104f. Monografia (Graduação em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015, p. 88.

⁷⁰⁶ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 62 - 63.

⁷⁰⁷ Esta carta foi incluída no apenas na terceira edição na obra, não estando presente na Dissertação de 1746.

⁷⁰⁸ Provavelmente referência a Carlos Alexandre de Württemberg (1684 – 1737), regente do Reino da Servia entre 1720 e 1733.

capitão dos granadeiros do regimento do Barão de Trenck,⁷⁰⁹ relatou a história de uma vila que por anos foi aterrorizada por um vampiro que sugava o sangue de belas jovens,⁷¹⁰ levando-as à morte. Embora já tivesse falecido há três anos, o corpo do vampiro não estava apenas bem conservado como também emitia um brilho “semelhante aquele de uma lamparina [semblable à celle d’une lampe]”,⁷¹¹ o que poderia ser confirmado por mais pessoas pois a exumação ocorreu de forma pública. Embora não tenha especificado quem era o público, o autor da carta declarou que “1.300 pessoas dignas de fé [1 300 personnes toutes dignes de foi]”⁷¹² haviam testemunhado os acontecimentos referidos.

Em outra carta de autoria não especificada⁷¹³ e que não fora endereçada a Calmet, há relatos de ataques de vampiros na Valáquia. O autor tratou de descrever os remédios contra esse mal:

Escolhe-se um jovem garoto de uma idade a nunca ter utilizado seu corpo, ou seja, que se acredita ser virgem. Fazem-no montar nu em um garanhão que nunca acasalou, & absolutamente negro; o fazem passear pelo cemitério, & passar por todas as covas: aquela em que o animal recusa passar apesar dos golpes de chicote que recebe, é considerada ocupada por um Vampiro.

[On choisit un jeune garçon qui est d’âge à n’avoir jamais fait œuvre de son corps, c’est-à-dire, qu’on croit vierge. On le fait monter à poil sur un cheval entier qui n’a jamais sailli, & absolument noire; on le fait promener dans le cimetiere & passer sur toutes les fosses; celle où l’animal refuse de passer malgré force coups de corvache qu’on lui délivre, est réputée remplie d’un Vampire].⁷¹⁴

Após localizada a sepultura do suposto vampiro, esta era aberta e se constatava se havia um cadáver em bom estado de conservação. Caso fosse constatado, seguia-se, então, a decapitação do suposto morto-vivo, ato que acabava com as doenças e com os relatos de ataques. Os afetados se curavam de maneira rápida.⁷¹⁵

Calmet afirmou que um parente desse mesmo corneteiro o escreveu em outubro de 1746 – ano da publicação da primeira edição de sua Dissertação – informando que seu irmão havia servido na Hungria durante 20 anos. O oficial teria examinado os relatos sobre vampiros e

⁷⁰⁹ Referência provável a Franz von der Trenck (1711 – 1749), barão que possuía relação com o duque da Lorena e auxiliou Maria Teresa da Áustria na Guerra de Sucessão Austríaca (1740 – 1748).

⁷¹⁰ De fato, a carta reproduzida por Calmet refere-se a uma das vítimas como sendo uma “bela jovem garota [belle jeune fille]”. Cf. CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 65. [Tradução nossa].

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 66. [Tradução nossa].

⁷¹² *Ibidem*, p. 67. [Tradução nossa].

⁷¹³ Apenas temos a informação de que o autor era corneteiro em uma companhia de cavaleiros, provavelmente do exército dos Habsburgos.

⁷¹⁴ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 70. [Tradução nossa].

⁷¹⁵ *Ibidem*, p. 70 – 71.

concluído que “os povos desse país são mais crédulos & supersticiosos que outros povos [les peuples de ce pays sont plus crédules & superstitieux que les autres peuples]”,⁷¹⁶ além disso atribuíam suas doenças a sortilégios.

O oficial relatou também que em Varsóvia havia uma história sobre um padre que havia encomendo uma sela de cavalo, porém faleceu antes do prazo de entrega prometido pelo artesão, que devido à morte do clérigo, interrompeu os trabalhos. O padre, então, teria voltado à vida para cobrar pelo que havia pago. O artesão, então, se recusou a entregar, pois o padre estava morto. Enfurecido, o clérigo lhe golpeou na cabeça, causando sua morte alguns dias depois. Após os eventos o padre não mais saiu de seu túmulo.⁷¹⁷ Ressaltamos o elemento “assunto inacabado” que foi um dos motivos destacados por Barber (2010) para o retorno dos mortos.⁷¹⁸

Novamente com o objetivo de ressaltar a originalidade dos vampiros, Calmet criticou pensadores que buscaram vestígios de vampirismo na Antiguidade. Para o monge, criaturas como a Lamiae, uma bruxa que era acusada de beber sangue, e mesmo Lilith, a mitológica primeira mulher de Adão que citamos no segundo capítulo, não possuiriam relação alguma com os vampiros. Contudo, entendemos essa crítica como parte da crítica aos ortodoxos gregos, pois logo em seguida o monge deu exemplos de mortos-vivos nos países setentrionais e na Inglaterra. Nos primeiros, destacou que havia a crença de que as aparições de mortos se davam de forma corpórea, já na Inglaterra os relatos envolviam corpos de ladrões e mencionavam a ação do Demônio. O modo de acabar com os ataques, contudo, era semelhante aos vampiros, a incineração do cadáver.⁷¹⁹

Há um elemento muito importante que é a originalidade dos relatos, pois não havia na história uma criatura tal como os sugadores de sangue balcânicos. Contudo, Calmet afirmou que não poderia haver uma nova espécie de criatura, os vampiros, portanto, deveriam ser algo já existente. Se pensarmos na famosa frase de Antoine Lavoisier (1743 – 1794), que afirmava que na Natureza nada se criava, nada se perdia, tudo se transformava, podemos dizer que Calmet pensava em algo similar. Embora os relatos fossem novos, era impossível que os vampiros tivessem sido criados apenas naquele momento. Assim sendo, era importante estabelecer uma diferenciação entre casos de *morte aparente* e as reais ressurreições para que se pudesse concluir

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 71. [Tradução nossa].

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 72.

⁷¹⁸ BARBER, P. *Vampires, Burial & Death... Op. Cit.*, p. 29.

⁷¹⁹ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions... Tome II. Op. Cit.*, p. 73 – 84.

se os vampiros eram ou não reais. Também havia o importante elemento da imaginação, que poderia deturpar os relatos de mortos que voltavam à vida, que sempre existiram, transformando-os em algo novo, verossímil, mas falso.

4.9. SOBRE CORPOS INCORRUPTOS

Calmet intitulou o capítulo XXIX com uma pergunta, “Os Excomungados decompõem-se em terra? [Les Excommuniés pourrissent-ils en terre?]”.⁷²⁰ Tal opinião, afirmou, era muito antiga, pelo menos desde o século XI. O principal ponto deste capítulo foi contradizer a opinião dos ortodoxos gregos. Como dito anteriormente, o que um santificava o outro considerava sinal de pecado, ou seja, a não putrefação era considerada pelos católicos como um sinal de santidade, enquanto para os ortodoxos era um sinal de excomunhão ou de vida pecaminosa. Assim como vimos Ranft atacando a fé católica pela crença nos santos, Calmet escreveu sobre os gregos:

Os Gregos modernos para se autorizar em seu Cisma, & para provar que o dom dos milagres & a autoridade Episcopal de ligar e desligar subsiste em sua Igreja, mais visivelmente & mais certamente do que na Igreja Latina & Romana, sustentam que entre eles os corpos daqueles que são excomungados não apodrece, mas tornam-se extraordinariamente inchados, como tambores, & não podem ser corrompidos nem reduzidos a cinzas, a não ser após terem recebido a absolvição de seus Bispos ou de seus Padres.

[Les Grecs modernes pour s'autoriser dans leur Schisme, & pour prouver que le don des miracles & l'autorité Épiscopale de lier & de délier, subsiste dans leur Eglise, plus visiblement même, & plus certainement que dans l'Eglise Latine & Romaine, soutiennent que parmi eux les corps de ceux qui sont excommuniés ne pourrissent point, mais deviennent enflés extraordinairement, comme des tambours, & ne peuvent être corrompus ni réduits en cendres, qu'après avoir reçu l'absolution de leurs Evêques ou de leurs Prêtres].⁷²¹

A não putrefação, argumentou o monge, também poderia ocorrer por motivos naturais, como por exemplo, morte por eletrocutamento – opinião que era sustentada por Ambroise Paré, autor do trabalho sobre os monstros que citamos nos capítulos anteriores.⁷²² Outro fator que não possuía nada de sobrenatural era a redução dos corpos a cinzas após a absolvição. Ao relatar um caso de um corpo de uma mulher que se transformou em cinzas após ser concedido o perdão aos seus pecados, declarou:

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 122. [Tradução nossa].

⁷²¹ *Ibidem*, p. 122 – 123. [Tradução nossa].

⁷²² *Ibidem*, p. 123 – 124.

Nisso não vi milagre algum: todos sabem que os corpos que são encontrados às vezes inteiros em seus túmulos, transformam-se em poeira, a partir do momento que são expostos ao ar.

[Dans cela je ne vois point de miracle : tout le monde sçait, que les corps que l'on trouve quelquefois bien entiers dans leurs tombeaux, tombent en poussiere, dès qu'ils sont exposés à l'air].⁷²³

Joseph Pitton de Tournefort (1656 – 1708), botânico francês nascido em Aix-en-Provence, ficou conhecido por ter sido responsável pela exumação e dissecação de um suposto *vrykolakas* – ou como escreve Calmet, *Broucolaque*. Um homem que foi identificado como vampiro teve seu túmulo aberto e seu coração arrancado. Devido ao mau cheiro exalado pelo cadáver a população optou por queimá-lo, o que apenas piorou a situação, pois a fumaça, de acordo com o relato, começou a danificar o cérebro das pessoas e, conseqüentemente, ferir sua imaginação.⁷²⁴ Calmet buscou dar destaques aos trechos que ressaltavam a força dos boatos sobre o suposto morto-vivo e como eles influenciavam na imaginação e na opinião da população sobre o assunto.

No primeiro quarto do segundo tomo, analisado nos últimos dois tópicos, Calmet buscou ressaltar alguns fatores que deveriam ser considerados, em sua opinião, no *exame de circunstâncias* sobre os vampiros, como por exemplo, *imaginação ferida*, *ressurreições momentâneas*, *mortes aparentes* e *fanatismo epidêmico*. Este último, termo emprestado de Boyer d'Argens, tem relação com os boatos e a força da imaginação no que diz respeito à percepção. O autor também deixou claro que, ao menos em princípio, trataria todos os casos como reais, assim sendo, buscaria explicações que pudessem sustentar a realidade dos relatos. Somente após essas explicações é que ele se concentraria em refutá-las.

Dom Calmet elencou em vários momentos ao longo do tratado as narrativas sobre mortos que retornaram de seus túmulos e corpos não decompostos. Apesar de não chegar a emitir uma conclusão contra a existência dos vampiros, o monge ressalta que se deveria pensar em outras opções além da sobrenatureza. Casos de *mortes aparentes* possuíam uma potência epidêmica muito forte. Essa potência estava ligada a problemas de imaginação, em especial no que afetava a percepção. O uso da narrativa de Pitton de Tournefort, que criticou a crença em vampiros, é bastante significativo nesse ponto. Embora Calmet considerasse que existia um forte

⁷²³ *Ibidem*, p. 125. [Tradução nossa].

⁷²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 132 – 133.

elemento de *verossimilhança* nos relatos sobre os sugadores de sangue, o que ganhou maior destaque em sua escrita foram as outras explicações que apresentou, o que inclui os problemas de imaginação e a má interpretação a que poderiam levar.

4.10. O PODER DO DEMÔNIO E O SABER MÉDICO

A extensão do poder do Diabo foi uma questão frequentemente debatida pela demonologia. No segundo capítulo vimos que o poder do Diabo, principalmente a partir da segunda metade do século XVII, passou a ser definido como um poder de ilusão que se exercia sobre a imaginação e não sobre a matéria. Uma característica diabólica sempre destacada era a *malice* [malícia], o que potencializava a necessidade do *exame de circunstâncias*. Os objetivos do Demônio ao realizar atos que pareceriam sobrenaturais seriam os de “nos seduzir, & nos conduzir à desordem e à impiedade [nous séduire, & nous conduire au désordre & à impiété]”.⁷²⁵ Esta seria a natureza demoníaca, enganar e mentir, pois o Diabo é, nas palavras do próprio Calmet, “o Pai da mentira [le Pere du mensonge]”.⁷²⁶

Nos seus comentários sobre o Evangelho de João, Calmet destacou justamente a passagem em que Satã é chamado de pai da mentira. O beneditino afirmou que em toda a história o Diabo apareceu através da mentira e da sedução. O início de tal relação teria se dado quando a serpente enganou Eva, utilizando-se da mentira, o que acabou por condenar toda a humanidade.⁷²⁷ Tanto no Tratado quanto no Comentário esta característica satânica foi situada no contexto maior da luta contra o Mal e da necessidade de se buscar a verdade e utilizá-la como arma contra as investidas do pai da mentira. Através do *exame de circunstâncias* seria possível separar o verdadeiro do falso. Sobre a mentira Calmet ainda escreveu que

É esta a característica do Demônio; não permanecer na verdade, dizer a mentira, & fazer dizer aos outros, ser mentor & pai da mentira. Quando os homens contam mentiras, eles o fazem instigados pelo Demônio: mas quando o Demônio o faz, o faz de própria motivação.

[C'est là le caractère (sic) du Démon ; ne demeurer pas dans la vérité, dire le mensonge, & le faire dire aux autres, être menteur, & pere du mensonge. Lorsque les hommes font

⁷²⁵ *Idem. Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 227. [Tradução nossa].

⁷²⁶ *Ibidem.* [Tradução nossa].

⁷²⁷ Calmet nomeia Satã como “o autor da morte [l'auteur de la mort]”. Cf. *Idem. Commentaire Littéral la Bible – St Mathieu, St Marc, St Jean, et Les Actes des Apôtres, avec les varietez de leçons des evangiles.* In: _____, *Commentaire Litteral sur Tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.* Tome septième. Paris: Chez Pierre Emery, 1726, p. 703.

le mensonge, ils le font à l'instigation du Démon : mais quand le Démon le fait, il le fait de son propre mouvement].⁷²⁸

A dinâmica entre verdade e mentira foi considerada vital para a Igreja. A manutenção da Religião, para o beneditino, dependia de um método, assim como a Física, a Filosofia Natural e a Medicina. Em sua opinião, o saber religioso deveria se preocupar em “distinguir os verdadeiros dos falsos milagres [distinguer les vrais des faux miracles]”.⁷²⁹ Podemos perceber que Calmet possuía uma visão acumulativa de conhecimento, em especial quando mencionou que um método serviria para aumentar os conhecimentos religiosos. Paolo Rossi, no livro *Naufração sem Espectador* (2001), comentou sobre o desenvolvimento da atual concepção de saber e sua relação com a ideia de progresso. Sobre essa dinâmica escreveu que

dos primeiros anos do século XVII até a segunda metade do século XIX, a ideia de um crescimento, de um *avanço do saber* acompanha todos os vários e diferentes programas científicos, constituindo, por assim dizer, seu fundo comum.⁷³⁰

Gostaríamos de apontar que a visão de Calmet sobre a religião, desenvolvida dentro dos mosteiros beneditinos vannistas, compartilhava desse *fundo comum* destacado por Rossi. A realização do *exame de circunstâncias* não era uma tarefa fácil.

O Demônio mistura em tudo aquilo que faz muitas ilusões entre algumas verdades, a fim de que a dificuldade em discernir o verdadeiro do falso tome o partido que mais lhe agrade, & que os incrédulos tenham sempre meios de sustentar sua incredulidade. [Le Démon mêle dans tout ce qu'il fait beaucoup d'illusions parmi quelques vérités, afin que la difficulté de discerner le vrai du faux fasse prendre le parti qui lui plaît davantage, & que les incrédules aient toujours de quoi se soutenir dans leur incrédulité].⁷³¹

Calmet ressaltou a importância do método, do discernimento e da demonstração, o que o colocava em sintonia com o *fundo comum* que estava em desenvolvimento. Embora tivesse pretensões mais universais, o *exame de circunstâncias* ocorria dentro de instituições determinadas, como por exemplo, as abadias – sintoma do apreço vannista pelos estudos. Há também uma linguagem específica, uma maneira particular de se constituir, de modo específico, um conhecimento e, de modo geral, um saber. O que desejamos destacar é que, para Calmet, a

⁷²⁸ *Ibidem*, p. 704. [Tradução nossa].

⁷²⁹ *Idem. Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 229. [Tradução nossa].

⁷³⁰ ROSSI, Paolo. *Naufração sem Espectador: a ideia de progresso*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 49. [Grifo do autor].

⁷³¹ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 229. [Tradução nossa].

Religião estava no mesmo patamar de outros saberes como a Física, a Medicina, a Filosofia, entre outros. Todos esses saberes sofreram mudanças na modernidade e foram formulando regras de produção. A constituição do saber, de acordo com Rossi, “exige ‘experiências sensatas’ e ‘determinadas demonstrações’ e, ao contrário do que acontecera na tradição, requer que estas duas coisas complicadas *andem juntas* e estejam indissolivelmente ligadas uma à outra”.⁷³²

Possibilidade e impossibilidade tornaram-se altamente flexíveis. Os títulos dos capítulos do Tratado expressam bem essa instabilidade de definições. As possessões, por exemplo, eram potencialmente falsas e verdadeiras ao mesmo tempo. A resolução da questão só poderia ser atingida após detalhada investigação e reflexão sobre um determinado fenômeno. Calmet era contrário à emissão de conclusões gerais a partir do específico, para ele cada caso merecia uma atenção especial, uma investigação específica, um *exame de circunstâncias* particular.

Um dos fatores para essa particularidade era a não regularidade das ações demoníacas. Enquanto Michaël Ranft considerou a regularidade como elemento essencial na construção do conhecimento, Calmet destacava justamente a irregularidade, o que justificava a investigação específica de cada fenômeno. Muitos pensadores de sua época declaravam que o poder do Diabo, afirmou, “é um poder moral, & não um poder físico [c’est en lui un pouvoir moral, & non un pouvoir physique]”.⁷³³ Sendo assim, por não atender às regularidades destacadas pela Física, não se poderia tirar conclusões precipitadas ou tentar encontrar regularidades que explicassem todos os fenômenos demoníacos. A única regularidade destacada era a mentira, que engloba a sedução, a enganação e a ilusão.

O beneditino negou que o Diabo tivesse apenas um poder moral, contudo seu poder físico estaria limitado à natureza. Evidente que, devido à sua malícia, as causas físicas se tornavam ainda mais obscuras, necessitando um olhar atento para compreendê-las. O sucesso da investigação não estava relacionado apenas a sua forma de realização. De acordo com Calmet, Deus não permitia a uma pessoa que procurasse a verdade cair no engano. Essa busca, porém, deveria ser sincera.⁷³⁴ Sinceridade, para Calmet, “significa propriamente a verdade, a justiça, quando o coração e a língua concordam [signifie proprement la vérité la droiture, lorsque le coeur

⁷³² ROSSI, Paolo. *O Nascimento da Ciência Moderna na Europa*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2001, p. 10.

⁷³³ CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome I. *Op. Cit.*, p. 231. [Tradução nossa].

⁷³⁴ *Ibidem*, p. 242.

et la langue s'accordent]".⁷³⁵ Tal percepção não abarca qualquer duplicidade, a sinceridade envolveria um objetivo comum entre corpo e mente. Ao perceber a sinceridade, Deus, na opinião do beneditino, protegeria a pessoa das opiniões erradas.

Apesar de já ter estabelecido que somente Deus tinha poder sobre a morte e poderia ressuscitar os mortos, Calmet buscou considerar como real a assertiva de que o Demônio também poderia conceder vida a um corpo morto. O beneditino citou uma história em que o Diabo teria enganado um homem e exigido um sacrifício humano a fim de conceder o seu desejo máximo – o amor de uma jovem. Após matar um menino para cumprir com o combinado, o Demônio apareceu ao pai da criança exigindo sua submissão em troca da ressurreição do menino. O pai o fez, porém, ressaltou Calmet, a ressurreição do menino não foi perfeita. Ele teria retornado dos mortos mais magro, pálido e com os movimentos mais lentos. Após um ano, o Diabo tirou novamente a vida do garoto. A conclusão de Calmet foi de que Satã poderia conceder apenas uma *espécie de vida* e não a vida plena propriamente dita. Além disso, não teria sido a alma do menino que fora restaurada ao corpo, mas sim um demônio que se alojou no cadáver durante o ano em que apresentou uma *espécie de vida*, nos termos do autor.⁷³⁶

Quanto ao fato do Demônio poder conceder movimento aos corpos mortos, Calmet afirma ser uma crença dos judeus ao qual não se poderia dar muito crédito. O Diabo e os anjos poderiam, com a permissão de Deus, retirar a vida de uma pessoa. O que os Evangelhos informavam, de acordo com o monge, era que Satã realizaria diversos prodígios, ou seja, milagres aparentes, por meio do Anticristo e de falsos profetas, que levariam um grande número de pessoas ao erro. Um pouco mais a frente Calmet admitiu a possibilidade de Demônios e anjos realizarem ressurreições reais, porém apenas com a permissão de Deus,⁷³⁷ ou seja, seriam a *causa ocasional*. Novamente percebemos a utilização do *exame de circunstâncias* como uma arma religiosa. Ela serviria tanto para atacar outros credos, reclamando a legitimidade e mesmo a superioridade do catolicismo sobre outros ritos, quanto para fortalecer uma pessoa na fé. O *exame* envolvia um desenvolvimento do espírito que o deixava menos suscetível às incursões e às tentativas de engano demoníacas.

⁷³⁵ *Idem. Dictionnaire historique, archéologique, philologique, chronologique, géographique et littéral de la Bible.* Tome Quatrième. Quatrième Edition. Paris : Chez M. l'Abbé Migne, 1859, p. 575 – 576. [Tradução nossa].

⁷³⁶ *Idem. Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 140 – 143.

⁷³⁷ *Ibidem*, p. 144 – 149.

No capítulo anterior vimos que o advogado Marigner optou por explicar o fenômeno dos vampiros enquanto uma punição de Deus aos povos balcânicos.⁷³⁸ Calmet reconheceu que Deus, por vezes, se utilizava do Demônio para punir os pecadores. Para comprovar esse pensamento, citou o caso de um pecador que, com a permissão divina, foi possuído por um demônio. Além disso, considerou que tal explicação poderia se aplicar aos vampiros, que na realidade, partindo desse princípio, seriam prodígios demoníacos a fim de atormentar os vivos de tal maneira que poderiam causar suas mortes. Porém, essa explicação só funcionaria, de acordo com Calmet, se tomado como pressuposto a realidade dos relatos.⁷³⁹

Buscando explicações para efeitos sobrenaturais, Calmet retomou a carta do médico real Saint-André, que já havia sido citada no primeiro tomo. O assunto sobre o qual desejava elucidar era o das figuras de cera que representavam pessoas às quais feiticeiros e bruxas desejavam causar malefícios. Com o objetivo de causar uma revolta popular no ano de 960, bruxas haviam moldado um boneco de cera de Duffus, rei da Escócia. À medida que o boneco derretia a saúde do rei se deteriorava. Esta só foi restaurada quando as bruxas foram presas, confessaram suas intenções e foram queimadas na fogueira. Calmet, contudo, criticou a posição do médico, pois, em sua opinião, teria sido melhor buscar uma explicação pela natureza, pois, se os eventos pudessem ser explicados pela Física, não poderiam ser atribuídos ao Demônio.⁷⁴⁰

O beneditino considerou que “A ignorância da Física faz com que se tome por sobrenaturais diversos efeitos da natureza [L’ignorance de la Physique faisoit prendre pour surnaturels plusieurs effets de la nature]”.⁷⁴¹ Calmet deixou claro que a ignorância, somada às más intenções de certas pessoas, possuía um valor negativo não apenas na República das Letras, mas também na cristandade de modo mais geral. Deus permitiria ao Diabo tentativas de enganar a humanidade, logo, conhecer a Física, a Teologia, a Filosofia Natural e a Medicina, dentre outros saberes, auxiliava na luta maior contra o Mal. No fim, a luta que se podia realizar através de publicações, tendo em vista que Calmet não se aventurou pela vida sacerdotal de forma mais específica, se dava através do ato de *desenganar*, que envolvia a dedicação à investigação e aos estudos para compreender os segredos ocultos da Natureza.

⁷³⁸ Cf. MARIGNER. Sur les Stryges de Russie... *Op. Cit.*, p. 104 – 113.

⁷³⁹ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 150 – 151.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, 161 – 164.

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 168. [Tradução nossa].

Por conta do poder que a ignorância poderia ter, Calmet concluiu que qualquer explicação que relegasse os vampiros a um efeito de invocação, necromancia ou qualquer outro tipo de magia, seria falsa, ou melhor, era apenas uma ilusão. Se a explicação para os vampiros era apenas a magia, isso significava que tais criaturas não existiam na realidade, ou seja, seriam frutos de uma imaginação fortemente ferida. A partir dessa afirmação podemos concluir que, para Calmet, a punição divina era uma explicação aceitável que, se verdadeira, comprovaria a realidade dos vampiros. A Magia, por outro lado, embora tenha tido sua realidade defendida pelo monge, não era uma explicação plausível, logo, se fosse a única explicação para os vampiros, tais criaturas só poderiam ser falsas, pois estariam baseadas em uma falsa premissa.

As histórias sobre o retorno das almas, que já haviam sido exploradas no primeiro tomo, também não serviriam para explicar o retorno dos vampiros. Devido seu caráter sobrenatural, as aparições de mortos eram raras, ou seja, “seria imprudente concluir que eles retornam sempre [il seroit imprudente de conclure qu’ils reviennent toujours]”,⁷⁴² assim como seria precipitado afirmar que eles não poderiam retornar de maneira alguma. Há, novamente, a importância do *examen de circonstances*, para se determinar a realidade ou a falsidade de um fato. As aparições de almas ocorreriam apenas com a permissão de Deus, geralmente com o intuito de transmitir uma mensagem. Essas aparições seriam completamente sobrenaturais,⁷⁴³ milagres divinos que interferiam no âmbito natural.

4.11. EXPLICAÇÕES PARA O RETORNO DOS MORTOS

No capítulo XL, Calmet retomou os sistemas criados a fim de explicar o retorno dos mortos. O primeiro defendia que os relatos se referiam a ressurreições momentâneas causadas pelas próprias almas dos mortos ou por demônios que os reanimavam temporariamente; o segundo sistema baseava-se na ideia de *vis vegetans*, logo, supunha que os vampiros não estavam completamente mortos, mas sim que seriam cadáveres que conservavam resquícios de vida e que suas almas poderiam reanimá-los de tempos em tempos, o que resultaria em um período temporário de retorno à vida.⁷⁴⁴ Esse segundo sistema, embora seja baseado em Paracelso, assim como a teoria de Michaël Ranft, estava bastante distante das conclusões do filósofo alemão. Este

⁷⁴² *Ibidem*, p. 191. [Tradução nossa].

⁷⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 191 – 192.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, p. 193 – 194.

se baseou na teoria do resquício de vida nos cadáveres para conceber a extensão dos poderes da imaginação, um dos *poderes ocultos da Natureza*⁷⁴⁵ em sua própria terminologia. Ranft, entretanto, não cogitou em nenhum momento que as almas pudessem retornar aos corpos. Seu sistema explicativo envolvia apenas o que era natural, pois ele acreditava que o sobrenatural não possuía relação alguma com o vampirismo e a mastigação dos mortos.

Um terceiro sistema baseava-se mais no saber médico. Embora Calmet não o explicita como mais um sistema explicativo, citou a *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort* (1742) do médico anatomista Jacques-Bénigne Winslow, nascido na Dinamarca como Jacob Benignus Winsløw, mas naturalizado francês e convertido ao catolicismo. Winslow buscou estabelecer alguns sinais que comprovariam a morte, a fim de reduzir os enterros prematuros. O médico afirmou que muitos enterros prematuros aconteciam devido à má-interpretação de sinais corporais. Embora tenha declarado que a dissertação de Winslow poderia tornar “o Vampirismo menos inacreditável [le Vampirisme moins incroyable]”,⁷⁴⁶ acreditamos que tal frase refere-se apenas à percepção do vampirismo e não a sua realidade, ou seja, a dissertação do médico anatomista poderia explicar como um fenômeno natural poderia ser mal interpretado, resultando nos relatos de vampiros.

Calmet reproduziu algumas passagens da dissertação de Winslow que trataram de casos de pessoas que haviam sido enterradas vivas e, no desespero, comeram partes do próprio corpo para tentar sobreviver, ou cujos gritos foram ouvidos a tempo de salvá-las do sufocamento. Novamente os valores de antiguidade e continuidade foram reforçados. Calmet buscou exemplos de enterros prematuros em Plutarco e mesmo no século XVII, mostrando que pessoas haviam sido enterradas vivas pelo menos até um período recente, o que implicava em considerar que ainda poderiam existir enterros prematuros.⁷⁴⁷ Continuidade e antiguidade serviam também para legitimar o trabalho de Winslow, que recebeu elogios do monge.

As considerações do saber médico sobre os sinais da morte também remetiam às considerações sobre o corpo feminino. No segundo capítulo discutimos como a feminilidade foi considerada pelo saber demonológico como sinônimo de propensão para o pecado e fraqueza mental, em especial no que concerne à influência do Demônio.⁷⁴⁸ Havia, portanto, um conjunto

⁷⁴⁵ RANFT, Michaël. *De la Mastication des Morts dans leurs Tombeaux...* Op. Cit., p. 15.

⁷⁴⁶ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. Op. Cit., p. 194.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 194 – 205.

⁷⁴⁸ CLARK, S. *Pensando com Demônios...* Op. Cit., p. 161 – 163.

de saberes que relacionava a mulher ao Mal, buscado diferentes justificativas para legitimar tal relação. Assim, foi reforçada uma imagem de mulher intrinsecamente relacionada ao perigo.⁷⁴⁹

O útero foi alvo de diversas conjecturas dos pensadores modernos. Para Ambroise Paré (1598) ele poderia criar monstros pela influência da imaginação da mulher grávida.⁷⁵⁰ O útero também poderia ser responsável pela morte da mulher pela *suffocation de matrice*, sinônimo de sufocação histérica de acordo com a quarta edição do *Dictionnaire de l'Académie Française* (1762), que apresentou uma definição mais completa da moléstia em relação à da edição original de 1694. O dicionário trouxe a seguinte definição:

Chama-se *Sufocação da matriz* ou *histérica*, Uma grande dificuldade de respirar, causada pelos vapores da mãe [útero], cujo efeito é um ressecamento do peito & da garganta, que impede a mulher de respirar, & a estrangula como se ela tivesse uma corda que apertasse seu pescoço ou um pedaço que não pudesse engolir.
[On appelle *Suffocation de matrice*, ou *hystérique*, Une grande difficulté de respirer, causée par des vapeurs de mère, dont l'effet est un resserrement de la poitrine & de la gorge, qui empêche une femme de respirer, & l'étrangle comme si elle avoit une corde qui lui serrât le cou, ou un morceau qu'elle ne pût avaler].⁷⁵¹

A *sufocação da matriz* era o nome vulgar dado à paixão histérica [passion hystérique], segundo o cirurgião e obstetra francês François Mauriceau. Em seu *Traité des maladies des femmes grosses* [Tratado das doenças das mulheres grávidas], publicado pelo próprio autor em 1681. As causas da moléstia estavam na retenção e posterior corrupção do sangue menstrual, o qual liberaria vapores nocivos à saúde da própria mulher que chegariam ao coração e ao cérebro da grávida. Mauriceau acreditava que os vapores afetavam os nervos que ligavam o útero ao cérebro, o problema maior é que eles afetariam também a respiração, pois influenciaria no funcionamento do diafragma.⁷⁵² De acordo com Calmet, alguns médicos acreditavam que era possível sobreviver até trinta dias sem respirar por causa da *sufocação da matriz*. O próprio beneditino soube de um caso de uma mulher que ficou 36 horas sem dar algum sinal de vida e

⁷⁴⁹ OLIVEIRA E SILVA, Ana Luiza de. Mulheres de Satã: uma leitura historiográfica sobre sexualidade e inquisição. *Revista Vernáculo*, n. 6/7, p. 8 – 19, dez. 2002, p. 15.

⁷⁵⁰ PARÉ, Ambroise. Le Vingtesiesme Liure... *Op. Cit.*, p. 1004.

⁷⁵¹ ACADÉMIE FRANÇAISE. *Dictionnaire de l'Académie française*. Quatrième édition. Tome second. L-Z. Paris : Chez la Veuve de Bernard Brunet, 1762, p. 772. [Tradução nossa].

⁷⁵² MAURICEAU, François. De la passion hystérique appellée vulgairement *suffocation de matrice*. In : _____ . *Traité des maladies des femmes grosses*, et de celles qui sont accouchées ; enseignant la bonne & véritable méthode pour bien aider les femmes en leurs accouchemens naturels, & les moyens de remédier à tous ceux qui sont contre nature, & aux indispositions des enfans nouveau-nés, avec une description tres-exacte de toutes les parties de la Femme qui servent à la generation : Le tout accompagné de plusieurs Figures convenables au sujet. Troisième Edition. Paris : Chez l'Auteur, 1681, p. 433 – 435.

que só foi salva do enterro prematuro porque o marido se opôs ao funeral. Outro relato comum era o de mulheres mortas que aparentemente haviam dado à luz em seus túmulos.⁷⁵³

Essas explicações médicas, de acordo com o beneditino, poderiam ser usadas para sustentar que os vampiros “não estão realmente mortos [ne sont pas réellement morts]”,⁷⁵⁴ mas que ainda tinham vida que os possibilitava a atividade tumular. Essa explicação, contudo, ainda falhava em elucidar como os mortos saíam de suas sepulturas e como a elas retornavam sem que a terra estivesse remexida, também não explicava porque, partindo do princípio que vampiros saíam das sepulturas, eles retornavam, nem o motivo pelo qual sugavam o sangue de outras pessoas. Declarar que tudo era somente ilusão produzida pela imaginação também não era suficiente.

Se tudo isso não passa de imaginação da parte daqueles que são molestados, de onde vem que esses Vampiros se encontram em seus túmulos sem corrupção, cheios de sangue, flexíveis e maleáveis; que se encontram com os pés enlameados no dia seguinte do que correram & assustaram as pessoas da vila, & que não se percebe nada parecido em outros cadáveres enterrados ao mesmo tempo no mesmo cemitério? De onde vem que eles não voltam mais & não infestam mais, quanto são queimados ou empalados? [Si tout cela n'est qu'imagination de la part de ceux qui sont molestés, d'où vient que ces Vampires se trouvent dans leurs tombeaux sans corruption, pleins de sang, souples & maniables ; qu'on leur trouve les pieds crotés le lendemain du jour qu'ils ont couru & effrayé les gens du voisinage, & qu'on ne remarque rien de pareil dans les autres cadavres enterrés dans le même tems dans le même cimetière ? D'où vient qu'ils ne reviennent plus, & n'infestent plus, quand on les a brûlés ou empalés ?]⁷⁵⁵

Era uma opinião comum na Alemanha, de acordo com Calmet, que alguns mortos poderiam mastigar dentro de seus caixões, devorando tudo o que estava ao seu redor. A dissertação do filósofo Michaël Ranft é citada como exemplo dessa crença. De acordo com o beneditino, Ranft supôs como verdadeiro o fato de que mortos mastigavam suas mortalhas e elencou alguns casos que o filósofo havia feito referência. Após isso declarou sobre os casos:

Tudo isso é fortemente possível; mas que os verdadeiros mortos em suas tumbas movam suas mandíbulas, & se divirtam mastigando o que se encontra ao redor deles, isso é uma imaginação pueril, similar àquilo que os antigos Romanos diriam de seu *Manducus*, que seria uma figura grotesca de homem possuidora de uma boca enorme, com dentes proporcionais (...).

[Tout cela est fort possible ; mais que les vrais morts dans leurs tombeaux remuent les mâchoires, & se divertissent à mâcher ce qui se trouve autour d'eux, c'est une imagination puérile, semblable à ce que les anciens Romains disoient de leur *Manducus*,

⁷⁵³ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 207 – 209.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 211.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 212. [Tradução nossa].

qui étoit une figure grotesque d’homme ayant une bouche énorme, avec des dents proportionné (...)].⁷⁵⁶

No capítulo XLVII, *Raisonnement sur cette matiere*, Calmet destacou cinco argumentos sobre o assunto dos mortos-vivos. O primeiro a via o retorno dos mortos como miraculoso; o segundo como efeito de uma *imaginação ferida*, o terceiro sustentava que o fenômeno era completamente natural; o quarto relegava a responsabilidade do fenômeno ao Demônio; o último afirmava que a mastigação realmente ocorria, mas que não seriam os mortos os responsáveis por ela, mas sim lobos, ratos e outros animais.⁷⁵⁷ Poderíamos ainda acrescentar um sexto argumento, baseando-nos nas cartas de Marigner, ou seja, de que os mortos-vivos eram na realidade uma punição divina. Ranft admitia os argumentos dois, três e cinco. Em sua dissertação afirmou que o fenômeno nada tinha de sobrenatural, sendo que apenas a imaginação dos mortos e dos vivos era relevante. A *imaginação ferida* de um vivo poderia levá-lo à morte, a imaginação do morto era um efeito natural e a mastigação era uma má-interpretação da ação de animais que rondavam os cemitérios.

Ainda como um representante da segunda opinião, poderíamos citar o jesuíta italiano Gioseppe Davanzati (1665 – 1755), arcebispo de Trani e autor da *Dissertazione Sopra i Vampiri* (1774),⁷⁵⁸ que não foi analisada nessa dissertação por termos optado pelo contexto francês de produção e circulação de trabalhos sobre os mortos-vivos. Ao terminar a escrita o arcebispo de Trani enviou sua dissertação ao papa Bento XIV, o qual teceu diversos elogios ao trabalho. De fato, “Bento XIV declarou que os *revenants* não seriam nada mais do que alucinações e acusava os padres da Igreja oriental de alimentar essas crenças com o objetivo de receber pagamentos pelos exorcismos”.⁷⁵⁹ Davanzati ressaltou que os vampiros deveriam ser explicados pela “via natural [via naturale]”.⁷⁶⁰ Seus argumentos buscaram também indicar uma má-interpretação de fenômenos naturais pelos povos balcânicos devido à credulidade e ao baixo nível educacional na

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 215.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, p. 219 – 221.

⁷⁵⁸ Há uma diferença entre a data de escrita e a data de publicação da dissertação. A primeira corresponde ao ano de 1739, a segunda ocorreu apenas 35 anos depois. Autores como Gordon J. Melton (2008) relegam à publicação ao ano de 1744, porém não encontramos o motivo do apontamento de tal data. De acordo com Francesco Ceglia, há uma carta do acadêmico alemão Pieter Burman (1668 – 1741) que elogiou a obra de Davanzati, o que comprova a circulação em forma manuscrita. Cf. CEGLIA, F. P. de. The Archbishop’s Vampires: Giuseppe Davanzati’s *Dissertation* and the Reaction of “Scientific” Italian Catholicism to the “Moravian Events”. *Archives Internationales d’Histoire des Sciences*. v.61, n. 166-167, p. 487 – 510, jun./dez., 2011, p. 488.

⁷⁵⁹ BRAGA, G. *Considerações Sobre a Figura do Vampiro... Op. Cit.*, p. 63.

⁷⁶⁰ DAVANZATI, Gioseppe. *Dissertazione Sopra i Vampiri*. Napoli: I Fratelli Raimondi, 1774, p. 146. [Tradução nossa].

região.⁷⁶¹ Todas as aparições, do modo como se davam nos relatos, eram frutos da fantasia, palavra que, para o italiano, possuía o mesmo significado de imaginação.⁷⁶²

Assim como Davanzati buscou uma particularidade dos povos balcânicos, a ignorância e o baixo nível educacional somados à alta credulidade, Calmet também procurou a particularidade dos Balcãs, pois somente nessa região se encontravam tais relatos. O beneditino citou o clima⁷⁶³ e a má-alimentação como fatores importantes a serem considerados. Apesar disso, optou por não emitir uma conclusão sobre os vampiros nesse momento, tal como o fizera Davanzati, apenas declarou que tudo o que se havia contado sobre mastigação dentro dos túmulos era fruto de “prevenções ridículas [préventions ridicules]”.⁷⁶⁴

Calmet ainda alertou que aqueles que consideravam o vampirismo um mero efeito da imaginação ou da doença conhecida como coribantismo,⁷⁶⁵ à qual Ranft também destinou alguns comentários, não convenceriam jamais que as doenças do cérebro – nesse ponto específico Calmet não utilizou o termo *imaginação* – também possuíam efeitos reais e danosos sobre a saúde. Era impossível, declarou Calmet, que pessoas acreditassem ter visto o que não existe e morressem por uma “doença de pura imaginação [maladie de pure imagination]”.⁷⁶⁶ Assim sendo, além da imaginação deveria ter algo mais que explicasse os casos de vampirismo. A primeira opinião a ser testada, a fim de verificar se era bem fundada, foi a que defendia que os vampiros não estavam realmente mortos. A morte, para o beneditino, consistia na separação entre corpo e alma, sendo que esta era imortal. O corpo poderia se decompor ou não, tal fato dependia de fatores como o solo, o embalsamento e a dinâmica dos humores.⁷⁶⁷

“Algumas vezes [Quelquefois]”, afirmou Calmet,

o corpo sem estar morto, & sem estar abandonado por sua alma razoável, permanece como morto & sem movimento, pelo menos com um movimento tão lento, & uma respiração tão fraca, que ela é quase imperceptível, como ocorre no desmaio, na síncope, em certas doenças bastante comuns às mulheres, no êxtase.

⁷⁶¹ KEYWORTH, David. The Aetiology of Vampires and Revenants: Theological Debate and Popular Belief. *Journal of Religious History*. v.34, n.2, p. 158 – 173, jun. 2010, p. 166.

⁷⁶² DAVANZATI, Giuseppe. *Dissertazione Sopra i Vampiri...* *Op. Cit.*, p. 159 – 160.

⁷⁶³ O qual, de acordo com Marigner, era demasiado úmido, o que afetava negativamente a imaginação. Cf. MARIGNER. *Sur les Stryges de Russie...* *Op. Cit.*, p. 104.

⁷⁶⁴ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 222. [Tradução nossa].

⁷⁶⁵ Uma doença da imaginação. Frenesi ligado a visões fantásticas. Cf. FIRMAN-DIDOT, Ambroise ; FIRMAN-DIDOT, Hyacinthe. *Encyclopédie moderne...* *Op. Cit.*, p. 122.

⁷⁶⁶ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 222. [Tradução nossa].

⁷⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 223 – 224.

[le corps sans être mort, & sans être abandonné de son ame raisonnable, demeure comme mort & sans mouvement, du moins avec un mouvement si lent, & une respiration si foible, qu'elle est presque imperceptible, comme il arrive dans la pamoison, dans la syncope, dans certaines maladies assez communes aux femmes, dans l'extase].⁷⁶⁸

Calmet ainda buscou explicar dois tipos diferentes de morte no que concerne ao sangue, mortes por coagulação ou ebulição sanguínea. A primeira consistia no chamado congelamento do sangue e ocorria quando havia consumo de cicuta ou envenenamento por picada de cobra. A ebulição sanguínea era causada por doenças agudas, alguns venenos, alguns tipos de peste, afogamento e mortes violentas. Quando havia coagulação, de acordo com o monge, não havia possibilidade de retorno à vida a não ser por meio de um milagre, pois devido à rigidez do sangue o coração não podia realizar seus movimentos peristálticos para fazê-lo fluir. Por outro lado, o segundo tipo de morte era passível de retorno, pois o sangue ainda podia fluir. Tal retorno não implicaria em nenhum milagre, mas apenas em fenômenos naturais que poderiam reestabelecer a vida. Embora Calmet definisse a morte como a separação entre corpo e alma, concebia um resquício de vida para os cadáveres cuja morte havia se dado por ebulição do sangue. Lembremos que “médicos entre os séculos XVI e XVIII acreditavam que a morte só se consumava totalmente quando o corpo era decomposto”,⁷⁶⁹ ou seja, concebiam no túmulo um misto entre vida e morte, sendo que a primeira permanecia durante o estabelecimento da segunda.⁷⁷⁰

Tendo em vista essa diferenciação entre mortes por coagulação e por ebulição, Calmet perguntou se vampiros não poderiam ser frutos de mortes por “doenças quentes [maladies chaudes]”.⁷⁷¹ Entre as perguntas levantadas estão a possibilidade de seres humanos atingirem um estado parecido com a hibernação e a conservação de um resquício de vida. As duas conjecturas estão, na realidade, relacionadas. Para Calmet era possível que a morte por ebulição sanguínea não separasse a alma do corpo imediatamente, mas sim que a morte quente fosse similar a uma *morte aparente*, mais próxima a uma hibernação. Assim como na questão da palingênese, em que era possível observar atividade nas cinzas de flores quando expostas ao calor,⁷⁷² o corpo cuja morte não estava consumada poderia retomar suas atividades quando expostas ao fogo ou mesmo ao Sol. “Assim [Ainsi]”, concluiu Calmet,

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 224. [Tradução nossa].

⁷⁶⁹ BRAGA, G. *Considerações Sobre a Figura do Vampiro... Op. Cit.*, p. 16.

⁷⁷⁰ ARIÈS, P. *O Homem Diante da Morte... Op. Cit.*, p. 538.

⁷⁷¹ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions... Tome II. Op. Cit.*, p. 251. [Tradução nossa].

⁷⁷² *Idem. Traité sur les apparitions... Tome I. Op. Cit.*, p. 468.

os Vampiros em suas tumbas retomam a vida após um certo tempo, & suas almas não os abandonam absolutamente que após a completa dissolução & decomposição das partes do seu corpos, & uma vez que seus órgãos estejam absolutamente falidos, corrompidos & desordenados, ela não pode mais realizar por si só algumas funções vitais; de onde vem que os povos dos países de que falamos, os empalam, os cortam a cabeça, os queimam, para acabar com qualquer esperança de suas almas os reanimarem novamente, & de servir de seus corpos para molestar os vivos.

[les Vampires dans leurs tombeaux reprennent la vie après un certain tems, & leur ame ne les abandonne absolument qu'après l'entiere dissolution & la décomposition des parties de leur corps, & lorsque les organes étant absolument brisés, corrompus & dérangés, elle ne peut plus faire par leur moyen aucunes fonctions vitales ; d'où vient que les peuples des pays dont nous avons parlé, les empalent, leur coupent la tête, les brûlent, pour ôter à leurs ames toute espérance de les animer de nouveau, & de s'en servir pour molester les vivans].⁷⁷³

Corpos que haviam sofrido de morte quente, portanto, possuiriam uma espécie de vida vegetativa, similar à explicação proposta por Ranft. Os indícios que confirmariam tal estado eram similares aos que confirmariam o vampirismo de acordo com os relatos, ou seja, o crescimento de cabelos, barbas e unhas, o inchaço cadavérico, a aparência saudável, a flexibilidade dos membros e o sangue fluido. Esse estado vegetativo poderia explicar a mastigação como um excesso de violência quando do retorno à vida de um cadáver. Restava ainda um problema. Calmet relatou não conseguir explicar, mesmo com os argumentos que já havia apresentado, de que forma os vampiros saíam de suas sepulturas, infectavam os vivos e retornavam para suas covas.⁷⁷⁴

Uma forma de explicar o fenômeno seria supor que, na realidade, os corpos não deixavam as sepulturas, mas sim eram apenas seus fantasmas que saíam sem remexer a terra ao redor do caixão e atacavam as pessoas. Tal explicação é similar àquela apresentada no artigo anônimo do *Le Mercure Galant* que analisamos no capítulo anterior. A diferença é que este explicava que os demônios possuíam os cadáveres,⁷⁷⁵ enquanto Calmet conjecturou sobre a possibilidade de o próprio corpo produzir um fantasma. Entretanto, surgia a dificuldade de explicar esse fantasma. Se essa fosse a realidade do vampirismo, deveria ser possível explicar o que era, como se produzia e como sugava o sangue dos vivos. O monge, contudo, alertou que nos relatos recebidos percebeu a presença de fortes contradições e fatos absurdos. Entretanto, se houvesse realidade nos relatos, dever-se-ia verificar se a fonte do vampirismo seria Deus, o Diabo, os anjos ou os demônios.⁷⁷⁶

⁷⁷³ *Idem. Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 251 – 252. [Tradução nossa].

⁷⁷⁴ *Ibidem*, p. 253 – 254.

⁷⁷⁵ ARTICLE Fort Extraordinaire... *Op. Cit.*, p. 66.

⁷⁷⁶ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 255 – 258.

Se a opção explicativa estivesse ligada ao Demônio um problema se colocava. Para sair sem remexer a terra e invadir casas sem arrombar portas, os vampiros deveriam ter a habilidade de modificar seus corpos, mesmo que temporariamente. Deveriam ter a possibilidade de diminuir de tamanho para poder passar por fechaduras e janelas, atingir uma consistência como o ar ou o vapor para adentrar na sepultura sem mover a terra. Não havia, porém, de acordo com Calmet, nenhum indício de que o Diabo possuía tais poderes e poderia transmiti-los aos vampiros. Assim sendo, não se poderia atribuir a Satã a autoria do fenômeno, pois, de acordo com o beneditino, não havia mais nada a ser revelado por Deus sobre os poderes do Demônio, além disso, “há tanto de coisas naturais, que se passam em nossos corpos & ao redor de nós, cuja causa & a maneira nos são desconhecidas [il y a tant de choses naturelles, qui se passent dans nos corps & autour de nous, dont la cause & la maniere nous sont inconnues]”.⁷⁷⁷

Calmet considerava um constrangimento menor acreditar em tudo o que se contava sobre vampiros do que afirmar que eles seriam frutos da fascinação do Diabo que alteraria a visão das pessoas.⁷⁷⁸ O motivo era que a fascinação apenas agia de duas formas, ela servia para apagar da visão um objeto ou uma pessoa ou transformar a aparência de algo. Esse tipo de fenômeno, contudo, estava acima da compreensão humana e não serviria para explicar os casos de vampiros. Os objetivos dessa fascinação não estavam claros, além disso, não se poderia ter certeza se realmente havia fascinação e por parte de quem – dos que viam ou dos que não viam os mortos-vivos.

Calmet, então, destacou duas possíveis conclusões sobre o assunto. Se os vampiros não eram realmente seres ressuscitados e se os sentidos das testemunhas não estavam fascinados, só restaria concluir que a questão dos vampiros era completamente falsa ou um caso de *morte aparente*. Outro ponto refutado por Calmet é de que os relatos estariam e referindo apenas às aparições mal interpretadas de espíritos. Ao examinar diversos casos de aparições de almas, o beneditino concluiu que havia pelo menos uma constante, um relato sobre o além ou um aviso de

⁷⁷⁷ *Ibidem*, p. 259. [Tradução nossa].

⁷⁷⁸ “Aqueles que recorreram à fascinação dos sentidos para explicar o que se conta das Aparições dos Vampiros, se impelem a um maior constrangimento, que aqueles que reconhecem de boa-fé a realidade desses eventos. [Ceux qui ont recours à la fascination des sens pour expliquer ce qu’on raconte des Apparitions des Vampires, se jettent dans un plus grand embarras, que ceux qui reconnoissent de bonne foi la réalité de ces événements]”. Cf. *Ibidem*, p. 260. [Tradução nossa].

mudança de conduta. Isso não se verificava nos sugadores de sangue, o que poderia indicar que não estavam verdadeiramente mortos.⁷⁷⁹

Gostaríamos de destacar dois capítulos no final de seu tratado, o capítulo LIX, *Conclusion de cette Dissertation* [Conclusão dessa Dissertação] e o capítulo LX, *Impossibilité morale, que les Revenans sortent de leurs tombeaux* [Impossibilidade moral de que os Mortos-vivos saem de suas tumbas]. Na conclusão buscou resgatar alguns pontos discutidos e apontar as conclusões que chegou após realizado o *exame de circonstances*. Primeiramente, a ressurreição de corpos já decompostos, com sinais de corrupção ou prestes a se decompor, só poderia ocorrer por intermédio do poder de Deus. Em segundo lugar, que pessoas em síncope, letargia ou êxtase podiam recuperar a consciência e a saúde por conta das “forças da Medicina [forces de la Médecine]”, ou seja, sem milagre. Havia ainda a possibilidade – se a morte se desse por doença quente – de a pessoa recobrar os sentidos por meios puramente naturais.⁷⁸⁰

Por último, tudo aquilo que se contou sobre os vampiros, os mortos-vivos, por mais que os relatos fossem revestidos de detalhes e formalidades, “não é nada além de ilusão & resultado de uma imaginação ferida & fortemente preconceituosa [n’est qu’illusion, & une suite de l’imagination frappée & fortement prévenue]”.⁷⁸¹ Além disso, afirmou não ser possível citar um testemunho sobre o assunto que pudesse ser considerado como sensato, todos eram plenos de preconceitos e não apresentavam o devido *exame de circonstances*. Também afirmou que não negaria a possibilidade de que pessoas poderiam morrer de pavor ao imaginar seus parentes retornando da sepultura.⁷⁸²

No capítulo LX, Calmet explorou a *impossibilidade moral* do retorno dos mortos. De acordo com o *Dictionnaire de l’Académie Française* (1694), impossibilidade é a qualidade do que não pode ser feito. Há, contudo, duas espécies de impossibilidade, a moral e a física. *Impossibilidade física* significava um valor absoluto, ou seja, que não era e jamais seria possível, já a *impossibilidade moral*, denotava algo que era “provavelmente impossível [vraysemblablement impossible]”.⁷⁸³ A impossibilidade física para Calmet era a de vampiros saírem e retornarem às suas sepulturas sem remexer a terra. Afirmar que o Demônio poderia espiritualizar

⁷⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 263 – 287.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p. 294 – 295. [Tradução nossa].

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 296. [Tradução nossa].

⁷⁸² *Ibidem*, p. 295 – 297.

⁷⁸³ ACADEMIE FRANÇAISE. *Le dictionnaire... Op. Cit.*, p. 303. [Tradução nossa].

o corpo do morto-vivo era algo, de acordo com o autor, sem provas e pouco verossímil.⁷⁸⁴ Ao denotar a *impossibilidade moral* dos vampiros, Calmet não confirmou que eram irreais os relatos, porém atestou a dificuldade em encontrar as causas do vampirismo.

O bom estado de conservação do cadáver, de acordo com o monge, não deveria surpreender ninguém, pois era bastante conhecida a possibilidade de corpos permanecerem sem corrupção e conservarem uma aparência avermelhada, ainda mais se haviam sofrido determinadas doenças – doenças quentes, se considerarmos a abordagem do autor sobre este assunto – ou uma morte súbita. Além disso, o crescimento de cabelos e unhas era apenas um efeito natural desses corpos em bom estado de conservação, pois havia neles uma circulação lenta dos humores. O autor argumentou que as opiniões favoráveis à realidade dos vampiros eram ignorantes e preconceituosas, uma crença ridícula, em suas palavras. Mais infundada ainda seria a crença de que os corpos de excomungados não se decompunham.⁷⁸⁵

Apesar dos esforços empreendidos pelo seu *exame de circunstâncias*, os vampiros permaneceram para Calmet como uma *impossibilidade moral*. Consideramos a conclusão de seu *Tratado*, mesmo que tenha seguido uma estrutura por vezes confusa, como condizente com as propostas apresentadas e com a sua defesa dos estudos e da incessante busca pela verdade e pelo esclarecimento. Apesar de não crer nas histórias de vampiros, Calmet não pode emitir uma assertiva absoluta por falta de provas, ou seja, por falta de elementos que pudessem pôr fim às dúvidas.

A forma – ou o fato – poderia até ser verdadeira, sobre a maneira, contudo, pairava uma dúvida insolúvel. Seguindo os apontamentos de Ranft e de Calmet ao longo de seus trabalhos, podemos concluir que a permanência na dúvida foi uma escolha do beneditino, uma opção que, considerando todas as precauções tomadas ao longo do *Tratado*, é condizente com sua posição entre a ousadia e a precaução. A não solução era uma conclusão preferível ao perigo de uma assertiva absoluta sobre a realidade ou não dos vampiros. Embora tenha dado muitos indícios de sua descrença em relação aos relatos de vampiros, Calmet não agradou seus contemporâneos eruditos ao terminar sua dissertação sem atacar os relatos de mortos-vivos da mesma forma que atacou os protestantes.

⁷⁸⁴ CALMET, dom Augustin. *Traité sur les apparitions...* Tome II. *Op. Cit.*, p. 299.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 299 – 301.

Sua busca pela *justa opinião* perpassou a História, a Filosofia, a Medicina, a Teologia, a Filosofia Natural e a Demonologia. O “examinai tudo” de Paulo foi usado por Calmet como justificativa para buscar o *altum sapere* que antes fora censurado. Mais do que encontrar respostas, o beneditino desejou explicitar seu método, para que outros pudessem também realizar o *exame de circunstâncias*, dissipando paulatinamente os mistérios da Natureza. Seu *exame de circunstâncias* recorria a vários elementos, por exemplo, a consideração de que os fenômenos constatados poderiam provir de uma *imaginação ferida*, um conceito interessante que nos faz pensar sobre o conceito de *verdade* para Calmet.

Apesar de desencorajar a crença em vampiros e nos mortos-vivos em geral, afirmou serem reais os relatos. Percebemos, porém, que o real não era algo absoluto. Na opinião do monge se deveria considerar a possibilidade de algo *parecer real* a um espírito menos treinado e com menos conhecimentos acumulados. Conhecer é, portanto, um verbo central dentro do sistema de explicação de Calmet. O conhecimento era, ao mesmo tempo, arma religiosa e científica. A partir do *exame de circunstâncias* seria possível *desenganar* um grande número de pessoas e aumentar os conhecimentos sobre a Natureza. Era também arma religiosa que fortalecia o catolicismo e o defendia dos ataques protestantes.

Mesmo que apresente uma narrativa confusa, ela não deixa de ser uma performance – nos utilizando da nomenclatura psicanalítica utilizada por Certeau em *História e Psicanálise* (2011). Esta, para ser considerada legítima, deve estar vinculada a uma “instituição que lhe garante, ao mesmo tempo, a legitimidade diante do público e a dependência em relação à dinâmica das forças sociais”.⁷⁸⁶ Tendo em vista que Calmet tinha legitimação tanto pelas instituições religiosas – a Igreja Católica de forma mais abrangente e a linha vannista da ordem beneditina de forma específica – quanto pela imagem construída ao redor de seu nome pelas publicações anteriores e suas respectivas repercussões, a má recepção do *Tratado* pela crítica não é algo que pode ser explicado somente pela temática escolhida

Ao julgarmos que os vampiros são razão suficiente para Calmet ter caído em descrédito, tal como vimos nas publicações de Voltaire, Cadet de Gassicourt, Delisle de Sales e Renan, ignoramos seu modo de apresentação, sua reputação anterior, seus objetivos e sua metodologia de análise. Trabalhamos com a hipótese de que o nome de Calmet criou uma *expectativa* quanto às suas publicações. Essa *expectativa* era baseada em seus trabalhos como exegeta e como

⁷⁸⁶ CERTEAU, M. de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 54.

historiador. O beneditino havia ganhado disputas contra nomes reconhecidos como Fourmont e recebeu apoio monárquico da alta hierarquia clerical. Apesar de tudo, não conseguiu emitir uma conclusão definitiva sobre os vampiros como frutos da ignorância e da superstição.

Consideramos que as opções de Calmet para o tratamento dos relatos e sua metodologia de análise não apresentam contradição alguma. A dúvida não possuía um valor negativo para ele. Podemos concluir que da mesma forma como no caso da fascinação diabólica, a qual Calmet considerou um assunto delicado por não ser possível concluir quem estava fascinado, ele também tinha dúvidas sobre o estado da imaginação das pessoas envolvidas nos relatos de vampiros. Ele não considerou, como Davanzati, que todos os relatos eram frutos de uma *imaginação ferida*. Esta era apenas uma das possibilidades para se explicar o vampirismo.

Destacamos a frase do Apóstolo Paulo, bastante citado por Calmet, “a letra mata e o espírito vivifica”. Ao explicitar sua consciência quanto aos perigos de seu tratado, o beneditino tinha consciência de que a escrita poderia condenar sua reputação, construída nas décadas anteriores. Entretanto, observamos em suas páginas uma centelha de esperança, de que alguns espíritos dotados de discernimento e que tudo investigavam – referência ao *omnia probate* de Paulo – compreenderiam os seus esforços. Por muito tempo esquecido, pretendemos com essa análise do tratado, incentivar pesquisas sobre a rica obra do monge que um dia ousou escrever sobre vampiros e recebeu o julgamento da República das Letras e o anátema do espírito francês por Renan.

Calmet também está incluído no que decidimos chamar de *redirecionamento do imaginário investigativo*. Como já destacamos o monge ainda possuía um apreço forte pelo sobrenatural, diferente de Ranft. Esse apreço, contudo, não incluía a investigação. O sobrenatural de Calmet é algo estático e já definido, sendo assim, não haveria motivos para que se concentrassem esforços investigativos em elementos sobrenaturais, visto que já eram conhecidos e definidos. A Natureza, por outro lado, era a instância inexplorada. Ranft e Calmet consideravam a Natureza como um conjunto de mistérios aguardando a empreitada do conhecimento. Deslocou-se, portanto, a investigação do “sobrenatural” para a Natureza, tornando a sobrenatureza cada vez mais rígida e imóvel, longe das conjecturas dos homens de letras e de fé.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação buscamos analisar a categoria analítica do sobrenatural conforme elaborada na produção erudita e filosófica entre os séculos XVII e XVIII, relacionada em especial às figuras do morto-vivo e do vampiro. Destacamos esses dois termos separadamente, pois a grande categoria dos mortos-vivos, que traduzimos do termo *revenant*, incluía diversas outras aparições, como por exemplo, os mortos que retornavam para dar avisos e as aparições de fantasmas. Interpretamos as produções eruditas sobre vampiros como fontes pertinentes e relevantes para entender a operacionalidade da categoria do sobrenatural nos sistemas explicativos da Natureza dos séculos XVII e XVIII.

No primeiro capítulo procuramos compreender o processo de *controle da imaginação investigativa*. Por ele entendemos que principalmente ao logo do século XVII ocorreu um *redirecionamento dos esforços imaginativos* para a Natureza. Assim, o sobrenatural foi perdendo espaço nas explicações dos filósofos. Desse modo, a Natureza despontou como o grande *indefinido*, ou seja, o âmbito ao qual se deveria recorrer para buscar os segredos do mundo. Houve, portanto, uma mudança na representação da Natureza. Podemos dizer que o natural aumentou no século XVII, ou seja, passou a abranger um número maior de fenômenos e a estar mais presente nos sistemas explicativos dos filósofos; ao passo que, o sobrenatural se tornava um âmbito mais reduzido e afastado das conjecturas filosóficas. Os sintomas desse “naturalismo” podem ser vistos no segundo capítulo, no qual destacamos, nos termos de Pierre Chaunu (1969), o recuo de Satã e também o deslocamento cultural e epistemológico do sobrenatural.

O controle da imaginação, conforme Costa Lima (2009), diz respeito à criação de travas à imaginação, ou seja, a imposição de limites. Esses limites – ou travas – impostos à imaginação estabeleceram também o limite do pensável, uma fronteira que não poderia ser transposta pelas conjecturas da erudição. Ao deslocar o sobrenatural à imaginação, ele foi estabelecido como algo fixo, longe das publicações e dos debates. A Natureza, por outro lado, tornou-se um campo aberto às reflexões e hipóteses da erudição. O processo de *controle da imaginação investigativa*, portanto, comporta o *redirecionamento dos esforços imaginativos* para a Natureza em busca do *indefinido*, que foi ressaltado por Descartes como o objeto da ciência.⁷⁸⁷

⁷⁸⁷ Cf. DESCARTES, René. *Princípios... Op Cit.*, p. 34 – 37.

Há uma importante criação de categorias na oposição entre *infinito* e *indefinido*, categorias estas que envolvem o natural e o sobrenatural. Como insistimos ao longo dessa dissertação, há, na Idade Moderna, uma ruptura com a lógica do *noli altum sapere*. Essa ruptura, na realidade, foi uma mudança no que era considerado como *altum sapere*. Os saberes de Deus, ou seja, os segredos do mundo, passaram ser os objetos do conhecimento. Essa busca, porém, se dava num terreno específico, a Natureza. Apenas ela entrava, na visão dos modernos, na normativa paulina de “Examinai tudo. Retende o bem. [*Omnia probate. Quod bonum est, tenete*]”. O termo *Omnia*, portanto, foi delimitado pelo *controle da imaginação investigativa*, assim como o *probate*.

O *exame de circunstâncias* – como denominou Calmet – dependia, portanto, do que se investigava e da maneira como se investigava. A *crítica* serviu como um dos mecanismos de exercício do *controle da imaginação investigativa*. Ao analisarmos a história de Calmet – por meio das biografias escritas por Fange (1762) e Banderier (2015) – notamos que, quando o monge foi criticado por seus escritos exegéticos, houve, por parte da Coroa e da alta hierarquia católica, uma defesa da legitimidade de sua produção. O mesmo não ocorreu quando da publicação do *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc.* (1751). É evidente que o momento histórico era outro, porém foi muito relevante a excentricidade da temática escolhida.

O *redirecionamento dos esforços imaginativos* envolveu também um processo de recalque do sobrenatural. O *recalque* está ligado ao conter-se, à noção de autocontrole. Logo, o *controle da imaginação investigativa* não foi somente um poder que se exerceu verticalmente, foi também um processo de autorregulação e de autocensura.⁷⁸⁸ Este recalque diz respeito mais às investigações do que à religião propriamente. A investigação científica não prescindia da fé, as duas, de fato, se complementavam. Quando mencionamos a redução do sobrenatural nas investigações e o recuo de Satã, não estamos querendo dizer que a fé deixou de ser importante. O que ocorreu, desde a Reforma Protestante, foi uma mutação nas próprias formas de viver a fé. Deus e seu poder eram certos e fixos, como mostramos ao longo dos capítulos 1 e 2; homens como Descartes recorriam à existência de Deus não apenas como certa,

⁷⁸⁸ “A primeira asserção que podemos trabalhar é com a hipótese de que o recalque é mantido e ocasionado por um ato intencional, logo, de volição, o que nos permite afirmar que o /QUERER/ (sic) modaliza o discurso”. Cf. SCHLACHTER, L. & BEIVIDAS, W. Recalque, Rejeição, denegação: modulações subjetivas do querer, do crer e do saber. *Agora*, 8(2), 207 – 227, jul/dez 2010, p. 213.

mas também como importante para a construção do conhecimento, pois a investigação deveria levar o divino em conta. Em suma, o *infinito* – Deus e seu poder – era importante para a definição de *indefinido*, o objeto de investigação da ciência.

O recalque, então, mais do que uma operação sobre o sobrenatural, foi um recalque do Demônio. Seu recuo também envolveu um processo de autocontrole dos pensamentos sobre o poder demoníaco. O *redirecionamento dos esforços imaginativos* possui, nesse sentido, um outro lado, o questionamento de um Diabo pleno de poderes, ou de uma soberania demoníaca. O mais interessante, contudo, é que Satã acabou se tornando aquilo que os filósofos almejavam ser, ou seja, um ser que não possuía qualquer poder sobrenatural, apenas um grande conhecimento do funcionamento da Natureza e sobre todos os seus poderes escondidos.

Aquele Demônio poderoso que fora recalcado retornou, no final do século XVII, sob a forma do morto-vivo sugador de sangue. A carta anônima publicada no *Mercure Galant* discorre sobre um cenário de verdadeiro terror. Um cenário de *crise diabólica*. É justamente nos períodos de crise que se acentuam os mecanismos de controle, como destacou Costa Lima (2009). O controle, contudo, não é soberano. Não foi o controle sozinho que determinou o rumo das investigações modernas. O conceito de *crise diabólica*, de acordo com Certeau (2015), revela desequilíbrios de uma cultura, ao mesmo tempo em que acelera mutações. Podemos constatar dois desequilíbrios. O primeiro, é o desequilíbrio entre o natural e o sobrenatural, o que não significa que alguma vez já estiveram em equilíbrio, porém, a balança das investigações pendeu para o segundo na modernidade; o segundo diz respeito às representações do Diabo, da soberania ao enclausuramento na Natureza; esses desequilíbrios auxiliaram nas mutações dos conceitos de *morte*, *Natureza*, *Sobrenatureza*, *imaginação*, e nas representações do Demônio.

Tais desequilíbrios e mutações se deram contiguamente à Revolução Científica, ao racionalismo e ao desenvolvimento da filosofia das Luzes. Há um importante elemento que caracterizou a busca pelo saber na modernidade, a dúvida: “« Ciência » antiga e medieval é um tipo de discurso e um estado cognitivo daquele que conhece, já a ciência moderna propõe um estado de dúvida”.⁷⁸⁹ A dúvida era vista como um valor positivo se estivesse acompanhada da prática da investigação, considerando o controle que ressaltamos em nossa pesquisa, se fosse direcionada para a Natureza. A permanência na dúvida, não era de todo negativa. Como foi

⁷⁸⁹ BRUMBERG-CHAUMONT, Julie. Démonstration, expérience et logique de la découverte. In: PESTRE, Dominique (org). *Histoire des Sciences et des Savoirs*. 1. De la Renaissance aux Lumières. Paris : Seuil, 2015, p. 180.

ressaltado por Ranft e mesmo por Calmet no prefácio do primeiro tomo, havia uma mudança em curso, uma mutação de certezas. Assim sendo, os filósofos do futuro teriam melhores condições de encontrar respostas para questões que permaneciam abertas, ou seja, cuja dúvida não havia sido ainda resolvida.

Tendo feito esses comentários cabe nestas considerações finais de nossa dissertação algumas reflexões sobre as fontes que selecionamos para nossa pesquisa. A primeira, a pequena carta de Pierre des Noyers, considerou o vampirismo como uma doença típica da região da Ucrânia. O secretário real também foi o responsável por introduzir o termo *Upior* na Europa ocidental. Tal termo significaria “três vezes nove”, multiplicação que concede o número de vítimas do suposto morto-vivo. Não há ainda uma análise sobre a etimologia desta palavra. Embora não exista consenso sobre a formação e o significado do termo *Upier*,⁷⁹⁰ Renato Agazzi levantou algumas hipóteses trabalhadas por outros pesquisadores, como por exemplo, a do termo ser um nome próprio no século XI.⁷⁹¹ Suas pesquisas, contudo, o conduziram a acreditar que o termo vinha da palavra *Upierzycza*, que designava uma criatura demoníaca feminina que “nas noites de lua cheia incomoda os jovens em suas camas os consumindo com beijos e abraços [nelle notti di luna piena infastidisce i giovani nei loro letti e li consuma di baci e abbracci]”.⁷⁹²

Se Noyers acreditava que o *Upior* era uma criatura demoníaca, não o expressou em sua carta. Apenas os considerou como frutos de uma doença, ou seja, de algo natural, sem a intervenção do sobrenatural. Opinião completamente diferente da expressa no *Article Fort Extraordinaire* (1693), de autoria anônima. Em tal publicação os *Upierz* foram considerados como equivalentes às *Stryges* da mitologia romana. Aparecem os elementos dos ataques noturnos, da sede de sangue e a causação demoníaca. Este último ponto destoava das recentes publicações, como as de Newton e Descartes, por exemplo. Novamente o demônio apareceu causando malefícios, dessa vez através da nova figura do morto-vivo sugador de sangue.

Atentemos para o fato que o adjetivo *novo* é bastante relevante. Os vampiros não eram considerados monstros, pois eram uma *impossibilidade natural*. O monstro, segundo Foucault (2001), é um complexo jurídico-natural. Na concepção do autor anônimo, o monstro era uma anormalidade da Natureza, cuja causa, contudo, poderia ser facilmente traçada. Os mortos-vivos

⁷⁹⁰ Peter Bräulein inclusive citou a origem do termo como obscura, mas provavelmente proveniente do turco. Cf. BRÄULEIN, Peter J. The frightening borderlands of Enlightenment: The vampire problem. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. n.43, p. 710 – 719, 2012, p. 713.

⁷⁹¹ AGAZZI, Renato. *Il Mito del Vampiro in Europa*. Nembro: A cura dell'Autore, 2012, p. 60.

⁷⁹² *Ibidem*, p. 61. [Tradução nossa].

destacados no *Article Fort Extraordinaire*, não possuem tal característica. O vampiro, nesse caso, é um complexo natural-religioso, cuja causa não era facilmente encontrada. Essa nova criatura excedia a própria monstruosidade, era algo além.

Em um primeiro momento, podemos pensar que o *Article Fort Extraordinaire* teve um grande impacto no meio erudito, porém, se medirmos o impacto pelos comentários, este foi pequeno. Destacamos as dissertações de Marigner, Ranft, Davanzati – que ficou de fora de nosso exame, pois optamos por analisar apenas as obras que circularam no contexto francês – e Calmet, que renomeou sua dissertação para tratado quando da publicação da terceira edição. Defendemos que tal fato se deu não apenas pela questão do *controle da imaginação investigativa*, pois os vampiros poderiam ser associados à ilusão, contudo, houve também o fator religioso. A ressurreição era um assunto envolvido em dogma. Não se poderia negá-la completamente, pois isso atentava contra os dogmas cristãos, porém não se poderia aceitá-la facilmente, pois atentava contra a exclusividade da ressurreição do Cristo. Além disso, atestar a impossibilidade de almas permanecerem fora do céu ou do inferno, também seria contestar a existência do purgatório.⁷⁹³

Marigner optou por uma explicação que envolveu a interação do sobrenatural na Natureza, uma explicação que considerasse a ação de Deus no cotidiano. Os vampiros, para ele, eram o instrumento de uma punição divina. A justificativa para o caráter pecaminoso dos povos balcânicos se assemelha à de Calmet e à fraca imaginação, ou seja, o caráter úmido da região. Ao buscar uma classificação de todas as criaturas da Natureza, o advogado do Parlamento de Paris não conseguiu encontrar um lugar para os mortos-vivos. Sua lógica foi a de que, uma vez que não poderiam estar na Natureza, tais criaturas só poderiam ser sobrenaturais, ou então fruto de uma interação do sobrenatural na Natureza. O ponto de sustentação de seu argumento foi a oposição nós/outros, ou seja, os *outros*, os povos balcânicos, que sofriam com os ataques de mortos-vivos, o que não ocorria na França. Assim sendo, o povo francês deveria ser diferente, o que para Marigner implicava a superioridade de espírito e de religião.

Michaël Ranft talvez seja o mais diferente entre todos os autores que analisamos. Apesar de sua origem alemã, sua obra circulou na França e foi lida por Calmet. Ranft afirmou buscar uma explicação que não envolvesse Deus nem o Diabo. Protestante, sua visão do sobrenatural era ainda mais fixa do que a dos católicos de sua época. Para os protestantes o tempo dos milagres, ou seja, das interferências da Sobrenatureza na Natureza, já havia acabado. A explicação para os

⁷⁹³ MARTIN, P. Don Calmet et les vampires. In : Séance hors les murs du 19 octobre 2007, Nancy. *Anais...* Nancy : Académie de Stanislas, 2007, p. 116.

relatos de ataques de mortos-vivos, portanto, deveria ter uma explicação completamente baseada em elementos naturais.

A imaginação, para o filósofo alemão, era um dos poderes ocultos [*pouvoirs cachés*] da Natureza. Oculto, pois ainda não se havia descoberto todas as suas potencialidades. Foi justamente nas potencialidades da imaginação que Ranft se baseou para sua explicação. O filósofo analisou a imaginação em dois níveis. O primeiro, mais comumente encontrado em outros autores, dizia respeito à imaginação da vítima. De acordo com Ranft – e com outros autores da época, como Ambroise Paré – uma pessoa poderia afligir-se terrores por meio de sua imaginação, como por exemplo o ataque de mortos-vivos. A imaginação nesse caso era extremamente danosa à saúde física e mental. Ao imaginar um ataque, a imaginação afligiria as consequências desse ataque no corpo e na mente da pessoa, mesmo que ele não existisse. O outro nível de imaginação dizia respeito à imaginação dos mortos. Influenciado pelos escritos paracelsianos, Ranft concebia que o cadáver tinha uma vida vegetativa – *vis vegetans* – até o momento da completa decomposição. Durante esse estágio, a imaginação continuava muito ativa e poderia interferir nos corpos e mentes dos vivos. Tal opinião se justificaria, pois quando o cadáver era destruído, os ataques cessavam. Assim, a imaginação e seus poderes ocultos eram a causa do que veio a se chamar de vampirismo.

Augustin Calmet, cuja vida foi comparada à dos santos pelo seu biógrafo e sobrinho,⁷⁹⁴ procurou abordar o assunto com um pouco mais de cautela, se o comparamos ao filósofo alemão. Em primeiro lugar, devemos destacar a abordagem literal de Calmet em seu comentário sobre a Bíblia. O monge tomou a interpretação literalista como a base de sua filosofia, logo, até mesmo eventos que reconheceu serem de difícil explicação, como o caso bíblico de Jonas, que foi engolido por um peixe gigante, ainda assim deveriam ser abordados de forma literal. Foi com este pensamento que recebeu os casos de vampiros – já com esta nomenclatura – dos Bálcãs. A princípio deveriam ser considerados como reais, para somente então poder explicar essa realidade,⁷⁹⁵ a qual, para Calmet, como destacamos, não era sinônimo de verdade.

Um dos argumentos utilizados pelo beneditino em outros trabalhos de sua autoria foi que Deus, quando realizava um milagre, não seria um contraventor das leis naturais, ocorreria, na verdade, “uma breve suspensão das leis da natureza [*une courte suspension des lois de la*

⁷⁹⁴ FANGE, A. *La vie du très-révérend pere d. Augustin Calmet... Op. Cit.*, p. VI.

⁷⁹⁵ SCHWARZBACH, B. E. Reason and the Bible in the So-Called Age of Reason. *Huntington Library Quarterly*. v.74 n.3, p. 437 – 470, set. 2011, p. 461.

nature]”.⁷⁹⁶ Tal suspensão, para Calmet, ainda ocorria, pois o tempo dos milagres não havia acabado. Os momentos de intervenção sobrenatural na Natureza, reconheceu, eram raros e a fim de serem comprovados, seria necessária uma atenta investigação. Foi a partir desse princípio que Calmet escreveu sua dissertação, posterior tratado, sobre os vampiros. Tomando os vampiros como reais, era possível que eles fossem uma interferência sobrenatural no natural, entretanto, essa opinião não se sustentava quando analisados outros elementos.

O objetivo de Calmet foi mostrar diversas possibilidades e as contestações a elas. O monge concentrou seus esforços em unir ciência e fé, que não eram incompatíveis. Em seu sistema explicativo da Natureza, baseado na interpretação literalista, todos os fenômenos poderiam ser classificados como sobrenaturais ou naturais. Tudo dependia da investigação, era através desse ato que intermediavam as relações entre a ciência que se formava e a religião. Embora esta obra específica de Calmet não tenha ganhado uma boa repercussão, pelo contrário, foi tida como uma peça de credulidade e pouco racional, suas considerações sobre a imaginação foram muito importantes para trabalhos escritos no século seguinte à publicação de seu tratado, em especial por aqueles que buscavam compreender a relação entre a imaginação, o medo e as doenças.

Esse foi o caso do médico italiano Angelo Mosso, que em 1884 publicou o livro *La Paura*, um estudo psico-fisiológico. Embora não exista clara referência a trabalhos como os de Ranft e Calmet, fica evidente que a discussão sobre os potenciais malefícios da imaginação chegou ao século XIX. Mosso considerava inato ao ser humano a busca pelas causas. No caso das doenças, de acordo com o médico, os pacientes buscavam explicações, mesmo que fantásticas, para suas moléstias. Por vezes, essa busca acabava por gerar doenças, como foi o caso da raiva. Mosso declarou que diversos pacientes apresentavam sintomas da raiva mesmo sem terem sido mordidos por animais.⁷⁹⁷ O medo também foi destacado pelo autor como um dos responsáveis por doenças epidêmicas, uma opinião que em muito se assemelha às de Ranft e Calmet sobre a ação de fortes paixões na imaginação.

Por último, gostaríamos de ressaltar sete conclusões, concernentes aos vampiros, que Calmet retirou de sua investigação. 1- Havia a possibilidade de interação entre os âmbitos sobrenatural e natural, porém; 2- Ainda assim, era possível que mortos voltassem à vida sem a

⁷⁹⁶ SCHWARZBACH, B. E. Dom Augustin Calmet: homme des Lumières malgré lui ?. *Dix-huitième Siècle*, n. 34, p. 451 – 463, 2002, p. 458.

⁷⁹⁷ MOSSO, Angelo. *La Peur*: étude psycho-physiologique. Trad. Félix Hément. Paris : Félix Alcan, 1886, p. 159.

interferência de Deus, único representante do sobrenatural visto que; 3- O Diabo não possuía qualquer poder sobre a morte, esta era absoluta, contudo; 4- A morte somente era absoluta após um certo período tempo, pois ela só poderia ser constatada quando todas as possibilidades de enterro prematuro fossem descartadas, ou seja, a morte só era certa após o período de tempo que a pessoa que fosse enterrada viva sufocaria, antes disso, a morte era apenas suposição; 5- A ressurreição, após garantida a consumação da morte, só poderia se dar através de Deus, logo; 6- Qualquer retorno do falecido em um curto período após a suposta morte, era apenas algo natural; 7- Os vampiros, portanto, da maneira como foram explicados nos relatos de oficiais austríacos, e do modo como foram explanados no *Article Fort Extraordinaire*, eram falsos.

Sobre esse último ponto, poderíamos ainda destacar que havia limitadas explicações para o vampirismo. Mais precisamente quatro, que de acordo com Calmet, seriam condizentes com as verdades naturais: 1- Os vampiros eram verdadeiros ressuscitados; 2- Os vampiros eram casos de enterros prematuros; 3- A ressurreição dos vampiros nada tinha de sobrenatural, era apenas algo natural cuja causação permanecia oculta; 4- Todos os relatos de vampiros eram fruto de imaginações feridas, logo, não era possível confiar em seus detalhes. O primeiro ponto, apesar de válido como hipótese, foi o primeiro a ser descreditado pelo monge. Ressurreições serviriam para confirmar o poder de Deus, contudo, não havia mais necessidade alguma de comprovação, por isso a primeira explicação, apesar de possível, não seria verdadeira.

A segunda explicação nos parece que foi proposta apenas pela possibilidade, assim como a primeira. Desde o século XVI os testamentos exigiam o velório, pois havia amplo conhecimento de casos de mortes aparentes seguidas de enterros prematuros. Por esse motivo, não acreditamos que essa seja a principal explicação dada por Calmet. A terceira possui um elemento ainda oculto, mas era bastante importante. Apesar de acreditar na separação entre corpo e alma no momento da morte, Calmet defendeu que a alma ficaria rondando o corpo por um curto período de tempo e poderia retornar a ele por fatores puramente naturais.

Contudo, é a quarta explicação a principal dentro de seu sistema explicativo da Natureza. A imaginação produzia realidades, logo, nenhum relato, a não ser os bíblicos e demais escritos religiosos, era confiável. É muito interessante o uso da palavra realidade pelo beneditino. Notamos que em Calmet, realidade e verdade não possuem uma relação pura de sinonímia. A verdade era algo puro, a realidade poderia ser produzida pela imaginação, o que era extremamente perigoso em se tratando de uma imaginação ferida. Embora não pensasse na

imaginação dos mortos como o fez Ranft, Calmet deu importantes contribuições para o estudo das faculdades imaginativas, que ajudaria a desenvolver a psiquiatria e a psicologia no século XIX.

Consideramos os vampiros como o retorno do demoníaco que fora recalçado pelo *controle da imaginação investigativa*, através do processo de *redirecionamento dos esforços investigativos*. O Diabo nunca deixou de estar presente no imaginário e nos esquemas interpretativos. Quando foi desautorizado, a literatura e a erudição trataram de concedê-lo novos, velhos e plenos poderes. As investigações sobre os vampiros podem ser interpretadas como uma forma utilizada pelos filósofos para saciar suas dúvidas e interesses pelo sobrenatural demoníaco, porém, continuando com o recalque. Percebemos tal característica especialmente em Calmet. Para falar sobre os vampiros, o monge passou pelos mais diversos assuntos relacionados ao sobrenatural e, principalmente, ao Demônio, o qual incessantemente desautorizou em suas páginas.

Em Ranft também há uma preocupação insistente em relacionar explicações que envolvessem o Demônio aos “delírios da superstição [délíres de la superstition]”⁷⁹⁸ e à “pobreza filosófica [pauvreté philosophique]”.⁷⁹⁹ O filósofo alemão, contudo, desenvolveu em sua dissertação a noção de potencialidades cadavéricas que eram tão terríveis quanto o próprio Satã, a ponto de, na conclusão de seu trabalho, considerar como racional e compreensível a opção de exumação e destruição do cadáver.

Em relação à grande insistência de Calmet e Ranft em relacionar as explicações ao Diabo devido à falta de razão, ao delírio e aos problemas de imaginação; em relacionar os relatos a particularidades negativas dos povos balcânicos – o que também aparece em Marigner – tais como a pungente credulidade e a propensão a problemas de imaginação; e, por fim, em desautorizar a figura de Satã; em relação a todos esses pontos podemos encontrar novas explicações em potencial na opinião de Freud sobre a investigação:

Uma investigação que avança imperturbada como um monólogo não é inteiramente inofensiva. Cede-se com muita facilidade à tentação de afastar pensamentos que querem

⁷⁹⁸ *Ibidem*. [Tradução nossa].

⁷⁹⁹ *Ibidem*. [Tradução nossa].

interrompê-la e, em troca, fica-se com um sentimento de insegurança que, no fim, se quer emudecer por meio de uma firmeza excessiva.⁸⁰⁰

Talvez a excessiva insistência nos pontos que destacamos seja também, sintoma de uma insegurança, a qual foi muito bem expressa por Calmet no prefácio do primeiro tomo. Enquanto Ranft se preocupou mais em realizar ataques, seja contra os católicos, seja contra os crédulos, o beneditino optou por uma posição mais defensiva – embora também tenha proferido alguns ataques, principalmente em relação ao rito ortodoxo. Procurando se defender de tudo e de todos e buscando legitimar sua investigação, o monge produziu uma obra por vezes confusa, mas que possui diversos pontos relevantes à formação de saberes como a psiquiatria e a psicologia, que procuramos explorar ao longo dessa dissertação, e outros tantos que ainda podem vir a ser explorados.

Concluimos com uma passagem de Rousseau com a qual começamos a nossa dissertação:

Se há no mundo uma história atestada, é aquela dos Vampiros. Nada a falta; processos verbais, certificação de Notáveis, de Cirurgiões, de Sacerdotes, de Magistrados. A prova jurídica é das mais completas. Com isso, quem é que acredita nos Vampiros? Seremos todos condenados por não termos acreditado?

[S'il y a dans le monde une histoire attesté, c'est celle des Wampirs. Rien n'y manque ; procès verbaux, certificats de Notables, de Chirurgiens, de Curés, de Magistrats. La preuve juridique est des plus complectes. Avec cela, qui est-ce qui croit aux Wampirs ? Serons-nous tous damnées pour n'y avoir pas cru ?].⁸⁰¹

⁸⁰⁰ FREUD, S. *O Futuro de uma Ilusão*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2011, E-Book.

⁸⁰¹ ROUSSEAU, J-J. *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris*. Amsterdam : Chez Marc-Michel Rey, 1763, p. 97 – 98. [Tradução nossa].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

ARTICLE Fort Extraordinaire. *Le Mercure Galant*, Paris, p. 62 – 71, mai. 1693.

CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc.* Tome I. Paris: Debure l'aîné, 1751.

_____. *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc.* Tome II. Paris: Debure l'aîné, 1751.

NOYERS, Pierre des. L'arrive du Roi de Pologne à Bantzig – Ce que c'est que le vampire – Nouveau soulèvement des Cosaques – ou va enfin traiter avec les Suédois. In : _____. *Lettres de Pierre des Noyers secrétaire de la reine de Pologne Marie-Louise de Gonzague, Princesse de Mantoue et Nevers, pour servir a l'Histoire de Pologne et de Suède.* Berlin: Librairie de B. Behr, 1859, p. 560 – 564.

MARIGNER. Lettre en Forme de Dissertation de Mr Marigner, Sr du Plessis, Ruel, & Billoüard, Avocat au Parlement de Paris, adressée à Mr Charles de Volaud de Matheron, Seigneur d'Aubenas, de Salignac, & d'Entrepierre, Gentilhomme de Provence, sur les Creatures des Elements, & autres sujets invisibles, corporels ou spirituels, sur les Stryges de Russie, & sur la Physique Occulie de la Baguette. *Le Mercure Galant*, Paris, p. 58 – 166, jan. 1694.

_____. Sur les Stryges de Russie. *Le Mercure Galant*, Paris, p. 13 – 119, fev. 1694.

RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts dans leurs Tombeaux.* 1^a ed. Grenoble: Jérôme Million, 1995 [1728].

FONTES SECUNDÁRIAS

ACADÉMIE FRANÇAISE. *Dictionnaire de l'Académie françoise.* Quatrième édition. Tome second. L – Z. Paris : Chez la Veuve de Bernard Brunet, 1762.

_____. *Le dictionnaire de l'Académie française*, dédié au Roy. Tome second. M – Z. Paris: Chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard, 1694.

AGRIPPA. Ao R.P.D. Johannes Trithemius, abade de São Tiago nos subúrbios de Herbipolis, Henrique Cornélio Agrippa de Nettesheim envia seus cumprimentos. In: _____. *Três Livros de Filosofia Oculta*. Trad. Marcos Malvezzi. São Paulo: Masdras, 2008, p. 45 – 49.

BOYERS D'ARGENS, J-B. Lettre CXXXVII. In: _____. *Lettres Juives*, ou Correspondance Philosophique, Historique & Critique, Entre un Juif Voyageur en differens Etats de l'Europe, & ses correspondans en divers endroits. Tome Cinquieme. Haye : chez Pierre Paupie, 1754, p. 128 – 143.

CADET DE GASSICOURT, Charles Louis. *Le tombeau de Jacques Molai*, ou Histoire secrète et abrégée des initiés anciens et modernes des Templiers, Francs-Maçons, Illuminés, etc. Seconde Edition. Paris : chez Desenne, 1796.

CALMET, Augustin. Commentaire Littéral la Bible – St Mathieu, St Marc, St Jean, et Les Actes des Apôtres, avec les varietez de leçons des evangiles. In: _____. *Commentaire Littéral sur Tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Tome septième. Paris: Chez Pierre Emery, 1726.

_____. *Commentaire Littéral sur Tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament – Les Epitres Canoniques et l'Apocalypse*. Paris: Chez Emery, 1726.

_____. *Commentaire Littéral sur Tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament – Les Epitres de Saint Paul*. Tome I. Paris : Chez Pierre Emery, 1716.

_____. *Dictionnaire historique, archéologique, philologique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*. Tome Deuxième. Quatrième Edition. Paris : Chez M. l'Abbé Migne, 1859.

_____. *Dictionnaire historique, archéologique, philologique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*. Tome Quatrième. Quatrième Edition. Paris : Chez M. l'Abbé Migne, 1859.

COLLIN DE PLANCY, Jacques Albin Simon. Dictionnaire des Sciences Occultes. In: _____. *Encyclopédie théologique* ou serie de dictionnaires sur toutes les parties de la

science religieuse. Tome Quarante-Neuvième. Paris : Aux Ateliers catholiques du Petit-Montrouge, 1848, p. 245 – 256.

_____. *Dictionnaire Infernal*: répertoire universel des êtres, des personnages, des livres, des faits, des faits et de choses qui tiennent eux esprits, aux démons, aux sorciers, au commerce de l'enfer, aux divinations, aux maléfices, a la cabale et aux autres sciences occultes, aux prodiges, aux impostures, aux superstitions diverses et aux pronostics, aux faits actuel du spiritisme, et généralement a toutes les fausses croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses et surnaturelles. 6 edição. Paris: Henri Plon, 1863.

DAVANZATI, Gioseppe. *Dissertazione Sopra i Vampiri*. Napoli: I Fratelli Raimondi, 1774.

DELISLE DE SALES, Jean-Baptiste-Claude. *De la philosophie de la nature, ou Traité de morale pour l'espèce humaine tiré de la philosophie et fondé sur la nature*. Tome 4. Troisième édition. Londres : [s.n.], 1777.

DESCARTES, R. As Paixões da Alma. In: _____. *Discurso do Método / Meditações / Objeções e Respostas / As Paixões da Alma / Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 225 – 304.

_____. *Discurso do Método*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Regras Para a Direção do Espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.

FANGE, A. *La vie du très-revérend pere d. Augustin Calmet abbé de Senones*; avec un catalogue raisonné de tous ses Ouvrages, tant imprimés que manuscrits, auquel on a joint plusieurs Pieces, qui ont rapport à cette Vie. Senones: Chez Joseph Pariset Imprimeur-Librairie, 1762.

FIRMAN-DIDOT, Ambroise ; FIRMAN-DIDOT, Hyacinthe. *Encyclopédie moderne : dictionnaire abrégé des sciences, des lettres, des arts, de l'industrie, de l'agriculture et du commerce*. Tome Douzième. Paris : Firman-Didot Frères, 1861.

FONTENELLE, Bernard. De l'Origine des Fables. In: _____. *Œuvres de Monsieur Fontenelle*. Tome Seconde. Amsterdam: Aux Dépans de la Compagnie, 1754, p. 176 – 192.

GAYOT DE PITAVAL, François. Le Spectre, ou l'illusion reconnue. In : _____. *Causes celebres et interessantes, avec les jugemens qui les ont décidées*. Tome XI. Paris : Chez Theodore Legras, 1738.

JURIEU, Pierre. *Préjugés légitimes contre le papisme*, ouvrage où l'on considère l'Eglise romaine dans tous les dehors, & où l'on fait voir par l'Histoire de sa conduite qu'elle ne peut être la véritable Eglise, à l'exclusion de les autres Communions du Christianisme, comme elle prétend. Première Partie. Amsterdam : Chez Henry Desbordes, 1685.

LITTRÉ, Émile. *Dictionnaire de la Langue Française*. Tome Premier A – C. Paris : Typographie Lahure, 1873.

MARESCOT, Michel. Discours véritable sur le fait de Marthe Brossier de Romorantin, prétendue démoniaque. Paris : Par Mamert Patisson Imprimeur ordinaire du Roy, 1599

MAURICEAU, François. De la passion hysterique appelée vulgairement *suffocation de matrice*. In : _____. *Traité des maladies des femmes grosses, et de celles qui sont accouchées ; enseignant la bonne & véritable méthode pour bien aider les femmes en leurs accouchemens naturels, & les moyens de remédier à tous ceux qui sont contre nature, & aux indispositions des enfans nouveau-nés, avec un description tres-exacte de toutes les parties de la Femme qui servent à la generation : Le tout accompagné de plusieurs Figures convenables au sujet*. Troisième Edition. Paris : Chez l'Auteur, 1681, p. 433 – 442.

PARÉ, Ambroise. Le Vingtcinquiesme Liure, traittant des Monstres & Prodiges. In : _____. *Les Oeuvres d'Ambroise Paré Conseiller et Premier Chirvrgien dv roy divisées en 29 livres – reveuës et augmentées par l'auteur peu avant son décès*. 5eme édition. Paris: Chez la Veusue Gabriel, 1598, p. 1004 – 1081.

RENAN, E. l'Exegèse Biblique et l'Esprit Français. *Revue des deux mondes* : recueil de la politique, de l'administration et des mœurs, XXXVe année, seconde periode, Tome Soixantième, p. 235 – 245, nov. – dez. 1865.

REPONSE du Paysan de Cevenes, à une Dissertation insérée dans le Journal du Commerce, du moins de juin dernier. *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, Paris, p. 137 – 154, set. 1767.

ROUSSEAU, J-J. *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris*. Amsterdam : Chez Marc-Michel Rey, 1763.

VOLTAIRE. Certitude. In: _____. *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXVII, 1829, p. 550 – 556.

_____. Croire. In: _____. *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXVIII, 1829, p. 258 – 261.

_____. Fin du Monde. In: _____. *Œuvres Complètes de Voltaire*. Tome Quarantième. Basle : De l'Imprimerie de Jean-Jaques Tourneisen, 1786, p. 297 – 302.

_____. Imagination. In : _____. *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXX, 1829, p. 316 – 332.

_____. Magie. In : _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. Tome 42. Kehl : De l'Imprimerie de la Société littéraire typographique, 1784, p. 3 – 5.

_____. Siècle de Louis XIV. In : _____. *Oeuvres complètes de Voltaire – Nouvelle édition, avec notices, préfaces, variantes, table analytique, les notes de tous les commentateurs et des notes nouvelles, conforme pour le texte à l'édition de Beuchot, enrichie des découvertes les plus récentes et mise au courant des travaux qui ont paru jusqu'à ce jour. Précédée de la vie de Voltaire par Condorcet et d'autres études biographiques.* Paris : Garnier Frères, Libraires – Éditeurs, 1878.

_____. Vampires. In: _____. *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc.* par M. Beuchot, Tome XXXII, 1829, p. 413 – 419.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. O conceito de Esclarecimento. In: _____. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 19 – 52.

AGAZZI, Renato. *Il Mito del Vampiro in Europa*. Nembro: A cura dell'Autore, 2012.

ALMEIDA, Argus V.; MAGALHÃES, Francisco de Oliveira. Robert Hooke e o problema da geração espontânea no século XVII. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 8, n. 3, p. 367 – 388, 2010.

ALMEIDA, Néri de B. Homens e Anjos. In: BOUREAU, Alain. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280 – 1330)*. Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 11 – 14.

ALMOND, Philip C. *The Devil – a new biography*. New York: Cornell University Press, 2014.

ARGEL, M. & MOURA NETO, H. *O vampiro antes de Drácula*. São Paulo: Aleph, 2008.

ARIÈS, P. *Historia de la Muerte en Occidente*. Trad. Francisco Carbajo e Richard Perrin. Barcelona: El Acantilado, 2000 [1975].

_____. *O Homem Diante da Morte*. Trad. Luíza Ribeiro. 1ª ed. São Paulo: Unesp, 2014 [1977].

AVILA, A. A História em Tempos de Guerras Culturais: o passado do oeste norte-americano e a luta pública para definir a América nas décadas de 1980 e 1990. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 33, p. 243 – 270, jul. 2011. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/17856/18248>>. Acesso em: 19/06/2017.

BANDERIER, Gilles. *Dom Augustin Calmet*. Strasbourg: Vent d’Est, 2015.

_____. (Ir)rationalité des vampires ? À propos du Traité sur les apparitions... de dom Augustin Calmet. *Acta Iassyensia Comparationis*, n.6, p. 33 – 52, 2008.

BAROJA, J. C. *As Bruxas e o Seu Mundo*. Lisboa: Vega, 1971 [1961].

BARBER, P. *Vampires, Burial & Death: Folklore and Reality*. New Heaven and London: Yale University Press, 2010 [1988].

BESSON, Gregoire. *La connaissance de la Hongrie en France face à l’expérience du voyage, entre Lumières et romantisme: savoir, représentations, perceptions et analyses*. Histoire. 2012. <dumas-00737463>.

BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOUREAU, Alain. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280 – 1330)*. Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

BOURNONVILLE, Coralie. Naturel et surnaturel dans les Mémoires et aventures d'un homme de qualité et Cleveland de Prévost : du fait extraordinaire à l'histoire effrayante. *Dix-huitième siècle* 2013/1 (n° 45), p. 289 – 304.

BOYANCÉ, Pierre. Les pénates et l'ancienne religion romaine. *Revue des Études Anciennes*, tome 54, n.1 – 2, p. 109 – 115, 1952.

BRAGA, G. Beneditinos Vannistas: Erudição, Reforma e o caso de Dom Calmet. In: 9º Seminário Brasileiro de História e Historiografia, Vitória, ES, 2016. *Anais do 9º Seminário Brasileiro de História e Historiografia*, 2016, p. 186 – 191.

_____. *Considerações Sobre a Figura do Vampiro e o Sobrenatural no Século XVIII a Partir da Obra de Dom Calmet (1672 – 1757)*. 104f. Monografia (Graduação em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

_____. De Mastigadores à Drácula – a figura do vampiro nos relatos oficiais e na literatura. In: XII Semana Acadêmica de História – História e Arte: Literatura, Música e Cinema, 2015, Marechal Cândido Rondon, PR. *Anais da XII Semana Acadêmica de História – História e Arte: Literatura, Música e Cinema*, 2015, p. 81 – 87.

_____. O Sobrenatural e o Desenvolvimento de um Espaço Público de Debate no *Le Mercure Galant* no Final do Século XVII. *História e Culturas*, v.4, n.7, p. 56 – 70, jan-jun 2016.

BRÄULEIN, Peter J. The frightening borderlands of Enlightenment: The vampire problem. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. n.43, p. 710 – 719, 2012.

BRUMBERG-CHAUMONT, Julie. Démonstration, expérience et logique de la découverte. In: PESTRE, Dominique (org). *Histoire des Sciences et des Savoirs*. 1. De la Renaissance aux Lumières. Paris : Seuil, 2015, p. 179 – 181.

BURKE, P. *A Revolução Francesa da Historiografia: a Escola dos Annales (1929 – 1989)*. Trad. Nilo Odália. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

BUSTAMANTE, Regina. Festa das Lemuria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo: ANPUH 2011.

CARVALHO, E.; PRESTES, M. Lazzaro Spallanzani e a geração espontânea: os experimentos e a controvérsia. *Revista da Biologia*, 9 n. 2, p. 1 – 6, 2012.

CASSIRER, Ernest. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

CEGLIA, F. P. de. The Archbishop's Vampires: Giuseppe Davanzati's *Dissertation* and the Reaction of "Scientific" Italian Catholicism to the "Moravian Events". *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*. v.61, n. 166 – 167, p. 487 – 510, jun./dez., 2011.

CERTEAU, M. A Formalidade das Práticas. In: _____. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Mendes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982 [1975], p. 152 – 208.

_____. A Operação Historiográfica. In: _____. *A Escrita da História*. Tradução: Maria de Lourdes Mendes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982 [1975], p. 56 – 119.

_____. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *La Possession de Loudun*. Saint-Amand: Gallimard/Julliard, 2005 [1970].

_____. O Inominável: Morrer. In: _____. *A Invenção do Cotidiano – Artes de Fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998 [1990].

CHARTIER, R. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. 2ª ed. Lisboa: Difel, 2002 [1988].

_____. *Leitura e leitores na França do Antigo Regime*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. UNESP, 2003 [1987].

_____. Les Arts de Mourir, 1450 – 1600. *Annales, Économie, Sociétés, Civilisations*. 31^e année, n.1, p. 51 – 75, 1976.

_____. O Mundo Como Representação. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 5, n.11, p. 172 – 191, jan./abr., 1991.

_____. Prólogo – A revolução das revoluções?. In: _____. *A Aventura do Livro: do leitor ao navegador*. Trad. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 7 – 20.

_____; FAULHABER; LOPES (orgs). *Autoria e História Cultural da Ciência*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2012.

CHAUNU, Pierre. Mourir à Paris (XVIe – XVIIe – XVIIIe siècles). *Annales. Economies, Sociétés, Civilizations*. 31^e année, n.1, p. 29 – 50, 1976.

_____. Sur la Fin des Sorciers au XVIIe siècle. *Annales. Economies, Sociétés, Civilizations*. 24^e année, n.4, p. 895 – 911, 1969.

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006.

CORNEANU, Sorana. & VERMEIR, Koen. Idols of the Imagination: Francis Bacon on the Imagination and the Medicine of the Mind. *Perspectives on Science*, vol. 20, n. 2, p. 183 – 206, 2012.

CORRIGAN, J. Introduction: Emotions Research and the Academic Study of Religion. In: _____. (ed). *Religion and Emotion: approaches and interpretations*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 3 – 31.

COSTA LIMA, Luiz. *O Controle do imaginário e a afirmação do romance* (Dom Quixote, Les Liaisons dangereuses, Moll Flanders e Tristram Shandy). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, E-Book.

_____. Uma Questão de Modernidade: o lugar do imaginário. *Revista USP*, v. 1, p. 44 – 57, 1989.

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

CROCE, Delton; CROCE JR, Delton. *Tanatologia Forense*. In: _____. Manual de medicina legal. 8ª ed. São Paulo: Saraiva, 2012, s/p.

DARNTON, R. *O Lado Oculto da Revolução – Mesmer e o final do Iluminismo na França*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1988 [1968].

DASTON, Lorraine. Philosophies de la nature et philosophie naturelle (1500 – 1750). In: PESTRE, Dominique (org). *Histoire des Sciences et des Savoirs*. 1. De la Renaissance aux Lumières. Paris : Seuil, 2015

DEJEAN, Joan. *Antigos Contra Modernos: as guerras culturais e a construção de um fim de siècle*. Trad. Zaida Maldonado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente: 1300 – 1800, uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 1989 [1978].

_____. Une histoire de la peur. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, p. 35 – 42, 1991. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/105076.pdf>> acesso em: 20/05/2017.

ECO, U. *História da Feiúra*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record, 2007.

FEBVRE, L. La Sensibilité et l'Histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois?. *Annales d'Histoire Sociale*, 1941, nº 3 p. 5 – 20, 1941.

_____. Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 11e année, nº 2, p. 244 – 247, 1956.

FLECK, Eliane; DILLMANN, Mauro. Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII. *Topoi (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v.14, n. 27, p. 285 – 317, Dec. 2013. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/topoi27/TOPOI_27_A04.pdf>. Acesso em: 17/05/2017.

FLOREȘCU, R.; MACNELLY, R. Vampirism: Old World Folklore. In: GARZA, Thomas J. (org), *The Vampire in Slavic Cultures*. San Diego, CA: Cognella, 2010, p. 41 – 52.

FOUCAULT, M. *Os Anormais: curso no Collège de France (1974 – 1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. Qu'est-ce qu'un auteur? In : _____. *Dits et Écrits I: 1954 – 1969*. Paris: Gallimard, 1994, p. 789 – 821.

FRAZER, James. The Need of Fire. In: GARZA, Thomas J. (org), *The Vampire in Slavic Cultures*. San Diego, CA: Cognella, 2010, p. 53 – 64.

FREUD, S. *O Futuro de uma Ilusão*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2011, E-Book.

_____. Totem e Tabu. In: _____. *Obras Completas Volume 11 – Totem e Tabu, Contribuição à História do Movimento Psicanalítico e outros textos (1912 – 1914)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 13 – 244.

GARZA, Thomas J. (org), *The Vampire in Slavic Cultures*. San Diego, CA: Cognella, 2010.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. Trad. Nilson M. Louzada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012 [1989].

_____. O Alto e o Baixo – O Tema do Conhecimento Proibido nos Séculos XVI e XVII. In: _____. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XIV e XVII*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 [1966].

GLASSNER, B. *The Culture of Fear – Why Americans are Afraid of the Wrong Things?*. New York: Basic Books, 1999.

HAZARD, P. *La Pensée Européenne au XVIIIe Siècle*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1979.

HUET, Marie-Hélène. Deadly Fears: Dom Augustin Calmet's Vampires and the Rule Over Death. *Eighteenth-Century Life*. v. 21, n.2, p. 222 – 232, 1997.

JOUANNA, Jacques. La théorie des quatre humeurs et des quatre tempéraments dans la tradition latine (Vindicien, Pseudo-Soranos) et une source grecque retrouvée. *Revue des Études Grecques*, tome 118, p. 138 – 167, jan-jun 2005.

_____. The Aetiology of Vampires and Revenants: Theological Debate and Popular Belief. *Journal of Religious History*. v.34, n.2, p. 158 – 173, jun. 2010.

_____. Was the Vampire of the Eighteenth Century a Unique Type of Undead-Corpse?. *Folklore*. v.117 n.3, p. 241 – 260, dez. 2006.

KLANICZAY, G. Decline of Witches and Rise of Vampires in Eighteenth-Century Hapsburg Monarchy. *Ethnologica Europea*. n.17, p. 165 – 180, 1987.

_____. Miraculum y Maleficium. Algunas Reflexiones Sobre las Mujeres Santas de la Edad Media en Europa Central. *Medievalia*, n. 11, p. 41 – 64, 1994.

LAUWERS, Michel. *O Nascimento do Cemitério: Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval*. Trad. Robson Murilo Grando Della Torre. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

LE GOFF, J. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

LECOUTEUX, C. *História dos vampiros – Autópsia de um mito*. São Paulo: Unesp, 2005 [1999].

MALINOWSKI, B. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII*. Trad. Nicolau Sevckenko e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979. [1968].

_____. Pour une histoire de la Sensibilité. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 14e année, n° 3, p. 581 – 588, 1959.

MARÍN, M. ; BONFILL, A. ; SANTIAGO, A. ; YÚFERA, C. El imaginario de la ambigüedad. Monstruos femeninos en el mundo antiguo. *Estrat Crític*, 5. Vol. 3, p. 198 – 205, 2011.

MARTIN, P. Don Calmet et les vampires. In : Séance hors les murs du 19 octobre 2007, Nancy. *Anais...* Nancy : Académie de Stanislas, 2007, p. 115 – 120.

MARTINS, A. P. V. Da amizade entre homens e mulheres: cultura e sociabilidade nos salões iluministas. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 46, p. 51 – 67, 2007.

MARTINS, L. Pasteur e a geração espontânea: uma história equivocada. *Filosofia e História da Biologia*, v. 4, p. 65 – 100, 2009.

MELTON, G. J. *Enciclopédia dos Vampiros*. São Paulo: M.Books do Brasil, 2008 [2003].

_____. Vampires and the Slavs. in: GARZA, Thomas J. (org), *The Vampire in Slavic Cultures*. San Diego, CA: Cognella, 2010, p. 181 – 186.

MICHAUX, Gérard. Une Fondation Tridentine: la congrégation bénédictine de Saint-Vanne. *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 75, n.194, p. 137 – 148, 1989.

MOSSO, Angelo. *La Peur: étude psycho-physiologique*. Trad. Félix Hément. Paris : Félix Alcan, 1886.

MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*. Trad. J. Santos Tavares. Lisboa: Gradiva, 1985 [1984].

NATALE, Alberto. *Gli specchi della paura: il sensazionale e il prodigioso nella letteratura di consumo (secoli XVII-XVIII)*. Roma: Carocci, 2008.

NOBRE, R. F. Weber e o Desencantamento do Mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche. In: RIBEIRO, A.; SOBOTTKA, E.; MUTZENBERG, R.; ARENARI, B.; TORRES JR., R. *A modernidade como desafio teórico: ensaio sobre o pensamento social alemão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 141 – 153.

OATLEY, K. *Emotions: a brief history*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

OINAS, F. Heretics as Vampires and Demons in Russia. in: GARZA, Thomas J. (org), *The Vampire in Slavic Cultures*. San Diego, CA: Cognella, 2010, p. 31 – 39.

OLIVEIRA E SILVA, Ana Luiza de. Mulheres de Satã: uma leitura historiográfica sobre sexualidade e inquisição. *Revista Vernáculo*, n. 6/7, p. 8 – 19, dez. 2002.

PALOU, J. *La Peur et l'Histoire*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1958.

PASSERON, Jean-Claude. La peur de “l’impensable” dans l’histoire des sciences. *Revue européenne des sciences sociales*, v. XXXVIII, n. 19, p. 5 – 22, 2000.

PETERSEN, Niels K. MAGIA POSTHUMA: a Weblog Approach to the History of Central and East European Vampire Cases of the 18th Century. *Kakanien Revisited*, p. 1 – 8, 2009. Disponível em: <<http://www.kakanien-revisited.at/beitr/vamp/NPetersen1.pdf>>. Acesso em: 10/12/2017.

PIMENTEL, H. U. Demonologia, Bruxas e Estereótipos. *Revista Trilhas da História*. Três Lagoas, v.1, nº2 jan-jun, p. 33 – 54, 2012.

PRESTES, M.; OLIVEIRA, P.; JENSEN, G. As origens da classificação de plantas de Carl von Linné no ensino de biologia. *Filosofia e História da Biologia*, v. 4, p. 101 – 137, 2009.

RAJ, Kapil. *Relocating Modern Science: Circulation and the Making of Knowledge in and South Asia and Europe (18th-19th Centuries)*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

RIBAS, João C. *As Fronteiras da Demonologia e da Psiquiatria*. 183f. Tese (Livre-Docente em Clínica Psiquiátrica) – Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 1963.

RIBEIRO, Márcia M. A Força da Tradição: Demonologia no Século das Luzes. In: _____ . *Exorcistas e Demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2003, p. 61 – 98.

RICCARDO, M. Breve História Cultural dos Vampiros. In: MELTON, J. G. *Enciclopédia dos Vampiros*. São Paulo: M.Books do Brasil, 2008, p. IX – XIV.

ROBIN, Corey. *Fear: The History of a Political Idea*. New York & London: Oxford University Press, 2004.

ROCHE, Daniel. « La Mémoire de la Mort » : recherche sur la place des arts de mourir ans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. *Annales*. Économies, Sociétés, Civilisation. 31^e année, n.1, p. 76 – 119, 1976.

ROCHEFORT, César de. *Dictionnaire général et curieux* : contenant les principaux mots et les plus usitez en la langue française. Genève : Slatkine Reprints, 1971 [1685].

ROMANO, Roberto. *Moral e Ciência: a monstruosidade no século XVIII*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2003.

ROSSI, Paolo. *Naufração sem Espectador: a ideia de progresso*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2000 [1995].

_____. *O Nascimento da Ciência Moderna na Europa*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2001.

SÁINZ, S. *Los Vampiros, Reyes de la Noche*. s/d. Disponível em: <<https://www.yumpu.com/es/document/view/16319588/los-vampiros-reyes-de-la-noch-ee-por-salvador-sainz-a->>. Acesso em: 14/09/2015.

SARDIÑAS, J. M. El Vampirismo en Relatos Modernistas. *Fuentes Humanísticas* (Universidad Autónoma Metropolitana, México), n. 35, p. 33 – 44, 2007. Disponível em: <http://zaloamati.azc.uam.mx/bitstream/handle/11191/2387/El_vampirismo_35_04.pdf?sequence=1>. Acesso em: 12/01/2017.

SANTOS, A.; SANTOS, L.; SILVA L.; LUCINDA, L. Explicações Médicas Para o Mito do Vampiro. *Revista Médica de Minas Gerais*, v. 24.4, p. 526 – 531, 2013.

SCHLACHTER, L. & BEIVIDAS, W. Recalque, Rejeição, denegação: modulações subjetivas do querer, do crer e do saber. *Agora*, 8(2), 207 – 227, jul/dez 2010.

SCHWARZBACH, B. E. Dom Augustin Calmet: homme des Lumières malgré lui ?. *Dix-huitième Siècle*, n. 34, p. 451 – 463, 2002.

_____. Reason and the Bible in the So-Called Age of Reason. *Huntington Library Quarterly*. v.74 n.3, p. 437 – 470, set. 2011.

SILVA, Cláudio H. da. Virtudes e Vícios em Aristóteles e São Tomás de Aquino: Oposição e Prudência. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 5/6, p. 129 – 140, jan/dez, 1998.

STORER, Mary Elizabeth. Information Furnish by the Mercure Galant on the French Provincial Academies in the Seventeenth Century. *PMLA*. vol.50. n.2. Jun, p. 444 – 468, 1935.

THOMAS, K. *Religião e o Declínio da Magia*: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Trad. Denise Bottmann e Tomas Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 [1971].

TYSON, D. A Respeito da *Filosofia Oculta*. In: Agrippa. *Três Livros de Filosofia Oculta*. Trad. Marcos Malvezzi. São Paulo: Masdras, p. 45 – 49, 2008.

VERMEIR, Koen. Vampires as Creatures of the Imagination: Theories of Body, Soul and Imagination in Early Modern Vampire Tracts (1659 – 1755). In: HASKELL, Yasmin. *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*. Turnhout: Brepols Publishers, 2012, p. 341 – 373.

_____. Vampirisme, Corps Mastiquants et Force de l'Imagination: Analyse des Premiers Traités Sur Les Vampires (1659-1755). *Camena*, nº 8 dez, 2010. Disponível em: <http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/6-_Veirmeir.pdf>. Acesso em: 30/03/2015.

VOVELLE, Michel. Les Attitudes Devant la Mort : problèmes de méthode, approches et lectures différentes (note critique). *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 31^e année, n.1, p. 120 – 132, 1976.

ZAIA, D. Da Geração Espontânea à Química Prebiótica. *Química Nova*, v. 26, n. 2, p. 260 – 264, 2003.

ZECHLINSKI, Beatriz Polidori. O romance moderno e o "gosto feminino": instabilidade no espaço letrado francês do século XVII. In: XXV Simpósio Nacional de História - História e Ética, 2009, Fortaleza, CE. *Anais do ... Simpósio Nacional de História*, 2009. p. 1 – 10.

_____. O Gênero da Cultura Escrita do Antigo Regime. In: _____. *Três Autoras Francesas e a Cultura Escrita no Século XVII: gênero e sociabilidade*. 2012. 229 f. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012, p. 28 – 73.