

O conto tradicional português e o Imaginário do Mal

The traditional Portuguese tale and the Imaginary of Evil

Margarida Santos Alpalhão

Instituto de Estudos de Literatura e Tradição – IELT (FCSH/NOVA)
msalpalhao@sapo.pt

Palavras-chave: bruxa, conto tradicional, Imaginário, Mal, História.
Keywords: witch, fairy tale, Imaginary, Evil, History.

Ponto prévio

Antes de apresentar esta proposta de leitura da imagem da bruxa no conto tradicional português parece importante aclarar três conceitos.

Por um lado, o que entendemos por Imaginário. Pretende-se usar aqui a palavra Imaginário enquanto “sistema com uma lógica de significação estável para além dos tempos e dos espaços” (Godinho, 2013a, p. 13). Este sistema permite encontrar sentidos que radicam na imagem, tanto icónica como verbal. Cada imagem encontra-se integrada num conjunto, estabelecendo, individualmente ou em grupo, uma rede de significados (Godinho, 2003, pp. 141-142) que conduzem a uma interpretação do mundo, recorrendo à narrativa. Dito de outro modo, ainda nas palavras de Helder Godinho (2012, p. 496):

aucun savoir ne peut se passer d’être organisé en un récit car créer des liens systémiques pour faire jaillir un sens oblige à narrativiser, à raconter une ‘histoire’ et pour cela il ne peut se passer d’utiliser des images. Toute vision du ‘réel’, pour l’être, doit se dire en récit, même si ce récit peut se simplifier en un langage formel (mathématique, p. e.).

Por outro lado, o Mal de que se pretende aqui falar corresponde ao Mal primordial que se define por oposição ao Bem. Esse Mal que é uma “création humaine”, como regista também Helder Godinho (2013b: p. 223) e é ainda, consequentemente, e de determinado ponto de vista, uma construção cultural. Esse Mal que tem sido objeto de reflexão da Filosofia, da Moral ou Ética e da Teologia ao longo de séculos, e de que dá parcialmente conta, por exemplo, a obra pluri-autoral dirigida por J.-B. Pontalis, *Le Mal* (2002).

O terceiro termo a clarificar é a imagem da bruxa que aqui se convoca. Em 1995, Suzanne Pouliot, no artigo “Le retour des sorcières”, confirmava existirem alterações na imagem e nas funções da bruxa ao nível da literatura infantil francófona. Segundo esta autora, as bruxas dos nossos dias são “attendrissantes” (p. 65) e andam até de bicicleta (p. 62), ainda que, muitas vezes, continuem vestidas de chapéu pontiagudo preto, de vestido ou sobretudo e sapatos pretos. Para compreender esta mudança de imagem bastará talvez lembrarmo-nos da coleção de obras inglesas de Harry Potter e da sua amiga Hermione (de Joanne Rowling, iniciada em 1997), ou da portuguesa Bruxa Cartuxa (de Ana Maria Magalhães e Isabel Alçada: *Os Primos e a Bruxa Cartuxa*, 2003 ou *A Bruxa Cartuxa na floresta dos segredos*, 2013). Mas esta é uma outra imagem da bruxa, diversa da figura da bruxa dos contos tradicionais¹.

Por fim, importa ainda ter presente que o conto tradicional é um tipo de texto com características particulares. Como é sabido, um mesmo conto pode revelar-se em variadas versões, por vezes de acordo com a área geográfica em que foi recolhido ou com o contador que o transmite. Neste sentido, o conto é um texto que encerra uma “movência” semelhante à que Pierre Zumthor (2000, pp. 84-96) reconhecia no texto medieval. As variantes que encontramos nos dois casos permitem enriquecimentos, ou enfraquecimentos, próprios de um contexto que difere em cada reconto ou reescrita. Em português, dá disto conta também o ditado popular: Quem conta um conto acrescenta um ponto. E a variabilidade encontrada num dado conto e nas suas variantes é também fruto de um dado imaginário cultural e textual. Para além deste ponto, no entanto, importa considerar ainda outro facto, da lavra de Philippe Walter: “le mythe continue de vivre dans le conte (...) le conte traditionnel est une forme dérivée du mythe” (Walter, 1998, p. 55). A importância do conto é pois muito maior do que possa parecer à primeira vista.

1. A bruxa

A história desta figura, a da bruxa que aqui nos ocupa, remonta a muitos séculos atrás (Arnould, 1992). Esta bruxa assume, a um tempo, um rasto histórico e um Imaginário do Mal. Além da imagem verbal, as exposições recentes de 2013, na Scottish National Gallery of Modern Art em Edimburgo (Petherbridge, 2013), e de 2016, no Sint-Janshospitaal em Bruges (Vervoort, 2016), reuniram diversas imagens desta bruxa oriunda do fundo dos tempos.

Em tempos recuados, as bruxas foram seres proscritos na Europa ocidental, além de perseguidas e condenadas pela justiça. Na Antiguidade, a prática da magia gerou condenações até no masculino (Graf, 2004: pp. 76-105). No entanto,

¹ Ambas têm sido estudadas, no caso português, ainda que nem sempre do ponto de vista que aqui importa. Vejam-se os estudos de Maria Eva Alves (2008), Paula Leal (2010), Sílvia Andorinha (2008), Olga Fonseca (2010), Carla Gonçalves (2011) e Maria Manuela Nova (2013), e as obras de Francisco Bethencourt (1987), José Garrucho Martins (1997), José Pedro Paiva (1992, 1997) e Odete Santos (2010).

uma leitura de superfície, reveladora de que é uma mulher velha, feia e má, provocando prejuízos diversos, esquece que a figura da bruxa esteve, em tempos remotos, associada à parteira, à enfermeira e à médica (Dall’Ava-Santucci, 2004; Ehrenreich e English, 2014; Rouselle, 2004, pp. 243-260). Além do mais, a figura da bruxa é quase omnipresente na literatura ocidental, da Idade Média em diante. Em que radica, então, tão determinada e persistente condenação? Precisamos fazer uma leitura mais profunda dos factos para o compreender.

As condenações, principalmente da Inquisição, varreram de modo diferente toda a Europa ocidental. E a efetiva caça à bruxa varreu o território europeu, principalmente entre os séculos XV e XVII: desde a Suíça à Escandinávia e Irlanda (Kieckhefer, 2002), passando pela Escócia, Itália, Inglaterra, Espanha, Alemanha (Rogozinski, 2015, pp. 10-11; Seligman, 1979, pp. 244-261), chegando mesmo além Atlântico, aos EUA (Seligman, 1979, pp. 261-262; Le Beau, 2016), com meios e processos mais ou menos cruéis, quase sempre desumanos. Em França, por exemplo, de 1459 a 1461, a cidade de Arras foi palco de uma violenta perseguição que visou homens e mulheres que o inquisidor diocesano acusou de participarem em *sabats* (*vauderie*), tendo o Parlamento parisiense reabilitado a memória das vítimas trinta anos depois (29 condenados, 12 dos quais à fogueira). Sobre este célebre processo de perseguição e condenação da feitiçaria escreveu Frank Mercier (2006).

Em Portugal, as condenações também existiram, pelo menos a partir do reinado de D. João I (1385-1433): inicialmente por via eclesiástica, a partir de 1281 (Paiva, 1997, p. 194) e depois por via judicial (Paiva, 1997, p. 192). Nas Ordenações Afonsinas, no título 42 “Dos feiticeiros”, podemos ler:

ElRey Dom Joham meu Avoo (...) em seu tempo fez Ley em esta forma, que se segue.

1. Nom seja nenhuũ tam ousado, que por buscar ouro, ou prata, ou outro aver, lance varas, nem faça circo, nem veja em espelho, ou em outras partes. E qualquer que o fizer, seja preso ataa nossa mercee, e açoutado pubricamente polla Villa, honde esto acontecer. E o que o d’outra guisa achar de ventura, aja-o, e faça delle sua prol. Feita foi, e apreguada, em Santarem a dezanove dias de Março. Era de mil quatrocentos e quarenta e hum annos.
2. E vista per nós a dita Ley, declarando em ella dizemos, que todollos Direitos, assy civis como Canonicos, estranhaarom sempre muito o peccado da feitiçaria; porque nom pode nenhuũ de tal peccado usar, que nom participe da arte, e conversaçom diabollica; a qual he tam contraira, e odiosa ao Nosso Senhor Deos, e aos seus Santos Mandamentos, que per nenhuã guisa nom pode com eles convir.
3. E porque todo Rey catollico, e fiel Christaõ deve antre todallas outras cousas principalmente antepoer e esguardar o serviço de Deos, conhecendo que por elle veeo a Real Estado, e de sua Mão tem e governa todo seu Alto Senhorio, (...) e per consequinte a dita arte de feitiçaria, e todos aquelles, que della usarem, o que ante Deos será contado por grande louvor, (...) estabelecemos e poemas por Ley em todos nossos Regnos e Senhorio, que nom seja nenhuũ tam ousado, de qualquer estado e condiçom que seja, que daqui em diante use de feitiçaria; e o que for achado que della usou, trautando por ella morte, ou deshonra, ou alguũ outro dampno d’alguã pessoa, ou seu estado e fazenda, mandamos que moira porem.
4. E lançando alguém varas, ou sortes pera buscar ouro, ou prata, ou algum outro aver, tal como este mandamos, que por a primeira vez que esto fezer, se for pessoa vil, seja preso, e açoutado pubricamente polla Villa, onde esto acontecer, segundo

em a dita Ley d'ElRey Dom Joham meu Avoo he conteúdo; e se for vassalo, ou de mayor condiçom, polla primeira vez seja degradado por tres annos pera Cepta. (...). (*Ordenaçoes...*, 1792, pp. 152-154)

Nas Ordenações Manuelinas voltamos a encontrar algo semelhante, e com maior detalhe (Quinto Livro, título 33: “Dos feiticeiros, e das vigílias que se fazem nas Igrejas”):

Estabeleçemos, que toda pessoa de qualquer qualidade, e condiçam que seja, que de lugar sagrado, ou nom sagrado, pedra d'ara, ou corporaaes, ou parte de cada huã dellas tomar, ou qualquer outra cousa sagrada, moura por ello morte natural. 1. E isso mesmo qualquer pessoa, que em circulo, ou fóra delle, ou em encruzilhada, espiritos diabólicos inuocar, ou a alguã pessoa der a comer, ou beber qualquer cousa pera querer bem, ou mal a outrem, ou outrem a elle, moura por ello morte natural. Però em estes dous casos sobreditos nom se fará execução, atee No-lo primeiro fazerem saber, per avermos a qualidade da pessoa, e o modo em que se taes cousas fezeram, e sobre ello Mandarmos o que se aja de fazer.

2. Outro si nom seja alguã pessoa tam ousada, que pera adeuinhar lance sortes, nem varas, pera achar auer, nem veja em agoa, ou em cristal, ou em espelho, ou em espada, ou outra qualquer cousa luzente, nem em espadao de carneiro, nem façam pera adeuinhar figuras, ou imagens alguãs de metal, nem de qualquer outra cousa, nem se trabalhe de adeuinhar em cabeça de homem morto, ou de qualquer alimária, nem tragua comsiguo dentes, nem baraço de enforcado, nem qualquer outro membro de homem morto, nem faça com as ditas cousas, ou cada huã dellas, nem com outra cousa alguã (posto que aqui nom seja nomeada) espécie alguã de feitiçaria, ou pera adeuinhar, ou pera fazer dâno a alguã pessoa, ou fazenda, nem faça cousa alguã, porque huã pessoa queira bem, ou mal a outra, nem pera liguar homem, ou molher pera nom poderem aver ajuntamento carnal. E qualquer que as ditas cousas, ou cada huã dellas fezer, Mandamos que seja pubricamente açoutado com baraço e preguam polla Villa, ou Lugar, onde tal crime acontecer, e seja ferrado em ambas as faces com o ferro que pera isso Mandamos fazer de huã .ff., por que seja sabido polo dito ferro, que foram julguados, e condenados por o dito maleficio, e mais seja degradado pera sempre pera a Ilha de Sam Thome, ou pera cada huã das outras Ilhas a ella comarcaãs; e alem da dita pena corporal paguará três mil reaes pera quem o acusar. (...). (*Ordenaçoes...*, 1797, pp. 92-93)

Em carta do Santo Ofício, de 1650, com o intuito de “procurar reprimir, & extirpar todo o delicto, & crime de heresia, & apostazia, pera mayor conservação dos bons costumes, & pureza de nossa sancta Fé Catholica” (*Carta...*, 1650) os ouvintes são intimados a denunciar casos vários, entre os quais se salientam:

Se sabem, ou ouvirão, que alguã pessoa faça feitiçarias, vzando mal a este fim de cousas sagradas, tendo pacto tacito, ou expresso com o diabo, inuocandoo, & venerandoo.

Se sabem, ou ouvirão, que alguã pessoa exercite a Astrologia judiciaria, lea, ou tenha liuros della, ou de qualquer outra arte de adeuinhar. (*Carta...*, 1650: [fl. 3])

Em 1744, em Lisboa, dois homens e três mulheres ainda foram condenados por feitiçaria (*Lista...*, 1744). As sentenças corresponderam a prisão e hábito perpétuo com carocha de feiticeiro(a), açoites, galés e degredo (5 anos em galés

para dois homens; para cinco mulheres (dois casos) 8 e 10 anos de degredo e para outra mulher de Urgel, degredo perpétuo). Apenas três dos oito condenados pôde regressar à sua terra depois de cumprida a pena.

No final do século XVIII, veja-se (a título de exemplo) o caso de Madre Tereza, sentenciada em 6 de julho de 1792, em Lisboa, a ser “asoitada pelas ruas publicas desta cidade” com “recruzão a arbítrio nos caceres do Sto. Off^o, e degredada por 10 anos p^a a Ilha de S. Thome” (*Sentença*, fl. 14r) porque:

se mostrava e inculcava por Sta. com vizoins, e revelaçõens de Ds. persuadindo que com o contacto do seu corpo curava enfermidades, dando também por remedio a invocação de seu nome consentia que tirassem couzas do seu uso p^a reliquias, as quaes ella tãobem applicava, e seguia e praticava a seyta do perverso Hereziar de Miguel de Molinos. (*Sentença*, fl. 1-1v)

Possuímos, de resto, vários manuais dos inquisidores do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. Além de formulários que serviram de modelo aos ministros e oficiais, encontram-se ali regras para elaborar o processo, na forma e no conteúdo. Além de sentenças, também se encontram na documentação minuciosas descrições de tortura com oito graus de tormento (Carvalho, 2011).

Tais leis só viriam a ser alteradas com as reformas penais iniciadas por D. Maria I a partir de 1778 e plasmadas no *Ensaio do Código Criminal* publicado em 1823. Ainda assim, mesmo então, os “hereges, e apostatas” (Freire, 1823, p. 32) eram condenados, tal como os “blasfemos” (Freire, 1823, p. 36) e os “perjuros” (Freire, 1823, p. 39). As penas continuam a poder incluir prisão, degredo, trabalho forçado, galés, e “morte afrontosa” (Freire, 1823, p. 34) consoante a gravidade da situação.

As consequências da prática de feitiçaria e bruxaria eram maioritariamente condenação pública, ou o degredo, como se regista. Mas o Santo Ofício também levava à fogueira. E isto apesar de José Pedro Paiva considerar que, entre 1600 e 1774, em Portugal, não houve “nenhum movimento de ‘caça às bruxas’, no sentido de uma repressão violenta, maciça e por ondas de pânico, que tivesse como consequência o extermínio de grande número de pessoas” (Paiva, 1997, p. 361). Antes daquelas datas, a Inquisição de Évora, por exemplo, no período de 1533 a 1668 condenou 100 pessoas por feitiçaria, o que corresponde a 1,2% das condenações do arco cronológico em apreço, segundo os dados de António Borges Coelho (2002, pp. 223-220). Só na década de 1550 sentenciou 48 pessoas. Não posso afirmar se a maioria destas pessoas eram do género feminino, mas do total de condenados naquele espaço de tempo (8644), 52,3% eram mulheres, de acordo com Borges Coelho (2002, p. 229). E Évora parece ter sido a cidade mais ativa neste tipo de condenação, conforme demonstra Francisco Bethencourt (1987, pp. 247-254).

Alguns rituais ligados ao paganismo romano, de raiz religiosa e médica, foram progressivamente abandonados por esta via designadamente através de procedimentos instantes da instituição emergente na Idade Média: a Igreja. Uma das acusações de que foram alvo as parteiras foi a de cuidar e tratar dos doentes (Ehrenreich e English, 2014, pp. 47-52).

Os rituais da Igreja, mimetizando e integrando nas suas práticas vários rituais pagãos da Antiguidade, também vão afastar o mais possível a mulher do culto e dos ritos que a Igreja romana advoga. Tanto mais que a instituição atribuiu a Eva a responsabilidade do pecado original, ou seja, a origem da dor e da doença. Maria, mãe de Cristo, e poucas mais na realidade, escaparam a este anátema. Duplamente responsável, pela vida e pela dor, a mulher será olhada com desconfiança ao longo de toda a História da Igreja Católica.

O facto de ser ela que, desde as sociedades recolectoras, se dedica à colheita (de alimento, de simples ou plantas medicinais) não elimina sequer esta desconfiança. E esta atitude terá sido o bastante para que, na aculturação de algumas práticas greco-romanas e para abandono do politeísmo, a Igreja facilmente lhe associasse a predominância do papel da tentação em detrimento do seu papel de *mater* (matriz; mãe e cuidadora).

Foi assim desenhada a moldura para o aparecimento da figura da feiticeira e da bruxa que, sobretudo a partir de finais da Idade Média e na Idade Moderna, será alvo de múltiplas perseguições: Jacob Rogozinski refere um conjunto de vítimas que pode oscilar entre 80.000 a 200.000 (conforme os historiadores), na sua grande maioria mulheres (Rogozinski, 2015, p. 10).

2. A bruxa nos contos tradicionais portugueses

Um dos textos em que encontramos a bruxa como personagem é o que se apresenta como “Os meninos perdidos” nas recolhas tanto de Adolfo Coelho (1993) como de Isabel Cardigos e Paulo Correia (2015), e como “Os dois pequenos e a bruxa” na compilação de Consiglieri Pedroso (1992). Trata-se de um conto também conhecido em versões mais literárias como “Joãozinho e Margarida” ou “Hänsel e Gretel” (Grimm e Grimm, 2013, pp. 109-115). Tratando-se de variantes do mesmo conto, a história a que me refiro é a mesma, pois a ação é idêntica e o desenlace também é semelhante:

Perdidos, os dois pequenos dirigem-se a uma casa onde uma velha, a bruxa, frita “filhós” (A. Coelho, 1993, p. 164), “bolos” (Pedroso, 1991, p. 110) ou “bolos de bacalhau” (Cardigos e Correia, 2015, p. 170), interpelando o seu gato, o qual julga estar a mexer-lhe na comida: “Sape gato”, diz nos três casos, com variantes no que se segue². Quando os meninos se riem (A. Coelho, 1993, p. 164; Pedroso, 1992, p. 111), e os vê, a bruxa encerra-os (A. Coelho, 1993, p. 164; Pedroso, 1992, p. 111) numa “arca” (A. Coelho, 1993, p. 164), ou num “caixão (...) de castanhas” (Pedroso, 1992, p. 111) e engorda-os (A. Coelho, 1993, p. 165; Pedroso, 1992, p. 111). Quando gordinhos, vão à lenha para acender o forno. Na versão de Adolfo Coelho, com três dificuldades acrescidas: um “pão”, que não podem partir; uma “cabaça de vinho”, a que não podem “tirar a rolha”; dois punhados de tremoços para espalhar “as cascas pelo caminho” (p. 165). Mas instruídos por uma “velhi-

² “Sape, gatão lambão / Logo te dou teu quinhão” (Coelho, 1993, p. 164); “Sape, gato! Bula que não bula, que te importa a ti?” (Pedroso, 1992, pp. 110-111) e “Sape, gato lambareiro! Bula que não bula, que te importa a ti?” (Cardigos e Correia, 2015, pp. 170-171).

na” (A. Coelho, 1993, p. 165), pela “Nossa Senhora” (Cardigos e Correia, 2015, p. 171) ou por uma “fada” (Pedroso, 1992, p. 111), aprendem o que fazer para se salvar. A “velhinha” ensina-os ainda a comer e beber sem desrespeitar as regras da bruxa. De regresso, quando o forno está quente, os jovens pedem à bruxa que lhe ensine a fazer o que ela lhes pede que façam: sentar-se na pá do forno. Nesse momento, empurram-na para dentro daquele espaço. A bruxa “deu um grande estoiro e morreu” (A. Coelho, 1993, p. 166), “um estoiro como uma castanha”, junta a versão de Cardigos e Correia (2015, p. 172) e “morreu queimada” explicita a versão de C. Pedroso (1992, p. 112). Ao olhar de mais perto para os três textos, a bruxa revela-se de modo idêntico: “tinha só um olho, no meio da testa” na versão de Adolfo Coelho (1993, p. 164), “a velhota era assim meia cega” na variante de Cardigos e Correia (2015, p. 170), ou “era cega de um olho” em Consiglieri Pedroso (1992, p. 110). E se alimenta e engorda os esfaimados irmãos seria para melhor lhe saber o repasto. Nos três casos, morre.

Em qualquer das versões, em vez de substituir os pais, perdidos, a sua intenção é servir-se das crianças, o que determina a sua morte. Simbolicamente, é castigada. A “velha”, a “fada” ou a “Nossa Senhora” assumem a defesa das crianças, inocentes e vítimas fáceis da ação maléfica da bruxa. A bruxa representa aqui não apenas as dificuldades, mas as adversidades fatais, acabando por ser a vítima do seu, suposto, ardiloso plano.

Em outros contos encontramos, no entanto, outras bruxas. Em “A menina e a preta” (Pedroso, 1992, pp. 53-56), uma versão híbrida de dois contos tradicionais (“Rapunzel” e “As três cidras de amor”), a bruxa assume o papel de má conselheira, pois procura dissuadir a menina de se encontrar com o príncipe, não conseguindo atingir o seu intuito. Saliente-se que a bruxa é avisada da fuga da menina pela vassoura (de que a menina não se despedira ao fugir). Assaz diversa é a versão deste conto em Cardigos e Correia (2015, pp. 138-139): “A bruxa, a menina e o príncipe”. Pedida pela bruxa aos pais à nascença, a menina é encerrada numa torre. Quando começa a namorar, a bruxa lança o príncipe do cimo da construção, o qual cega porque cai num silvado. Cortadas as tranças da menina e destruída a torre, a donzela é abandonada. O príncipe que por ali andava, reconhece-a pela voz. As lágrimas que ela chora, curam-no da cegueira. Sem descrição alguma associada, esta bruxa representa aqui as adversidades, quase fatais, do par amoroso. Encarnando o Mal, a personagem assume a sua fama maléfica. Mas é o bem que triunfa, uma vez mais.

A bruxa pode, no entanto, assumir outros papéis. Em alguns outros contos não é a sua maldade que é salientada, mas o seu saber.

Em “A filha da bruxa” (Pedroso, 1992, pp. 62-68), o príncipe é posto à prova pela bruxa e ajudado pela filha desta, Guiomar, a ultrapassar as provas: recolher numa noite uma bilha de urina de passarinho e dispor cepas para colher uvas no mesmo dia. E quando o pai vai atrás de Guiomar, que fugira com o seu príncipe, a bruxa sabe que ambos se transformaram em estrada e velho com saco às costas, primeiro, ermida e ermitão, depois, um rio e uma enguia, por fim. O pai de nada desconfia, apenas se cansa das respostas: “vendo nozes, compro alhos”, primeiro, “tim, tim, tim, toca à missa”, depois (Pedroso, 1992, pp. 64-64 e 67-68). Vencida,

sem conseguir atingir o seu intento, a praga que a bruxa (mãe) roga a Guiomar é profética: o esquecimento do príncipe. Mas tudo acaba em bem.

Já em “[Escutou as bruxas]” (Cardigos e Correia, 2015, pp. 326-327), um preguiçoso instala-se numa gruta que serve de local de reunião a várias bruxas. Ali, estas falam abertamente sobre encontrar água numa mina e a morte de várias crianças picadas por aranhas numa família. As duas famílias pagaram as informações ao preguiçoso a peso de ouro. Ficou este rico e contou a um amigo pobre onde obtivera as informações. Verificando que haviam sido escutadas, as bruxas acabam por bater no amigo do ouvinte, que também queria ficar rico. Neste caso é ainda mais claramente a sabedoria das bruxas que se salienta.

Em “A torre da má hora” (Pedroso, 1992, pp. 95-99), quando a bruxa da torre diz “Engrossa-te cabelinho, cabelão, à roda do teu cavalo e do teu leão!”. De cabelo passa-se a uma “grossa corrente” (Pedroso, 1992, p. 97) e a ajuda aos jovens é anulada. Um óleo e um cheiro trazem os irmãos perdidos de volta. Mais uma vez, a bruxa é morta – desta feita enterrada viva.

3. O Imaginário do Mal e a bruxa

Deste brevíssimo apanhado, verificamos que a personagem da bruxa, nos contos tradicionais portugueses, se correlaciona com determinados objetos e, em especial, com a palavra.

Tanto em “Os meninos perdidos”, ou “Os dois pequenos e a bruxa”, como em “A menina e a preta”, ou “A bruxa, a menina e o príncipe”, como em “A filha da bruxa”, a personagem é a antítese da mãe. A palavra é, no entanto, um elemento fundamental na sua prática: a praga rogada, em “Escutou as bruxas” (Cardigos e Correia, 2015, p. 326-327), cumpre-se sem desvios. E as preces, ou encantamentos da filha e do príncipe disfarçados, cumprem com o objetivo de repelir o reconhecimento e a identificação. Assim acontece também em “A torre da má hora”. Verifica-se, portanto, que a palavra dita tem uma dimensão física que equivale ao ato. Ou seja, verbalizada, a palavra ganha materialidade e, com isso, a profecção de uma praga, um encantamento, etc., torna a palavra “performativa” e o texto “enunciado operativo”, segundo a teoria defendida por Irène Rosier-Catach (2004).

O valor da prece pode ser semelhante. Neste contexto, a feiticeira pode ser isomorfa da bruxa, ou pode ser isomorfa da fada, podendo funcionar como personagem maléfica ou benéfica.

Enquanto personagem, vemos que a bruxa assume o papel de agente do mal também enquanto má conselheira. O mesmo será dizer que faz mau uso da palavra. Assim, a bruxa também torna presente e empresta corpo à adversidade, ainda que possa apiedar-se do Outro, como se verifica em “Pedro e o Príncipe” (Pedroso, 1992, pp. 74-77), pois uma das lavadeiras-bruxas diz a Pedro onde encontrar o Príncipe.

O saber, ou o conhecimento, é outro dos seus atributos. Possuidora de informação, alguma da qual ancestral, pode usá-la a seu belo prazer. E quando o faz de modo negativo (entenda-se aqui negativo como forma não ortodoxa, isto é, fora daquilo que um dado contexto cultural considera dever pertencer aos parâmetros sociais estabelecidos e aceites; negativo este variável ao longo do eixo cronológico

da História), a bruxa torna-se facilmente bode expiatório e alvo fácil. Por isto, a bruxa é frequentemente vítima e não algoz, quer no texto do conto tradicional, quer na História. No âmbito cultural europeu medieval, não foi difícil construir esta figura, que se associava fácil e intencionalmente ao Diabo e, consequentemente, corporizava o Mal. E a partir do século XVI, também com o advento da imprensa, proliferaram quer representações desta figura maléfica – vejam-se quer as obras de Bruegel (Vervoort, 2016), quer manuais de inquisidores, nascidos em contexto medievo, de que o mais conhecido é o *Malleus Maleficarum* traduzido como *Le Marteau des Sorcières* (Institoris e Sprenger, 2015).

Congregando elementos fundamentais como a palavra e o saber, a história da bruxa poderia ter sido outra. Na realidade que a História conserva, estes vão no entanto ser atributos determinantes de uma imagem negativa. A sua palavra e o seu saber foram considerados diabólicos, e a bruxa passou a ser associada ao Mal. Foi enquadrada por uma moldura que a colocava à margem da legalidade e do social e culturalmente aceite pela sociedade das épocas em que foi perseguida. Até quando o seu papel era socialmente útil, como se viu com o caso da parteira, por exemplo (Ehrenreich e English, 2014, pp. 47-52; Dall’Ava-Santucci, 2004, pp. 62-66).

Mas para além do discurso sobre si – alheio ou próprio, nos processos por exemplo (Pereira, 1977; Santana, 1996) —, a sua figura foi sendo definida também em imagens: primeiro na marginalia de uns poucos manuscritos³ e depois nas gravuras que a imprensa, em maior número e mais rapidamente, disseminava, designadamente através de gravuras como as de Albrecht Dürer ou Bruegel, o Velho. Um dado interessante é o facto de em alguns testemunhos – quer nos manuscritos mencionados, quer no conto “A menina e a preta” (Pedroso, 1992: pp. pp. 53-56) – a vassoura aparecer associada à bruxa. E Bruegel perpetuará esta imagem.

Ora a imagem da bruxa aqui esboçada pode ser considerada em paralelo com os casos enunciados por Nelson Goodman, em *Manières de faire des mondes* (2010: pp. 15-43). Diversamente dos exemplos do autor, no entanto, o mundo da bruxa foi uma construção, não com um intuito estético, mas com um objetivo destrutivo. A bruxa representa o Mal e o Mal deve ser combatido. A imagem perdurou, no entanto, também no conto tradicional, espaço onde a bruxa, como vimos, frequentemente acaba castigada – morta, em diversos casos. Vítima de um dado contexto social e, pelo menos, da Igreja católica, a figura da bruxa fez parte, e continua a fazer, do Imaginário do Mal. No conto, no entanto, esse Mal pode ser, e é, combatido através da destruição ou da aniquilação. Não com o intuito de restaurar o mito da Idade de Ouro – segundo no-lo apresenta Jean-Jacques Wunenburger (2001, pp. 127-145) – e como a “caça às bruxas” pretendeu fazer ao longo da História, mas com o intuito de nos permitir compreender que o combate do Mal é (deveria ser) inerente à própria vida.

³ Assim acontece, por exemplo, no fólho 105v do Ms. Fr. 12476 ou no fol. 39v do Ms. Fr. 995, ambos da da BNF. O primeiro data de meados do século XV e o segundo do início do século XVI.

Referências bibliográficas

- Alves, M. E. (2008). *Contributo para uma análise dos contos de Alexandre Parafita: deusas e bruxas* (Dissertação de Mestrado). Universidade do Minho. Disponível em <http://hdl.handle.net/1822/9063>
- Andorinha, S. (2008). A “religiosa” e a “bruxa”: *Imagem da mulher em contos populares* (Dissertação de Mestrado). Universidade de Évora. Disponível em <http://hdl.handle.net/10174/18436>
- Arnould, C. (1992). *Histoire de la Sorcellerie*. Paris: Éditions Tallandier.
- Bethencourt, F. (1987). *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, saladores e nigromantes no séc. XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta.
- Cardigos, I. & Correia, P. (2015). *Catálogo dos Contos Tradicionais Portugueses (Antologia de versões)*. Volume II. Faro/Lisboa: CEAO da Universidade do Algarve/ Edições Afrontamento. *Carta patente contra os crimes de heresia e apostasia*, BNP Res. 1973-7-v. Sem foliação. Disponível em: Biblioteca Nacional Digital: purl.pt/27166.
- Carvalho, M. F. (2011-04-29). *Manuais dos Inquisidores e Formulários* [descritores de série – fundo documental]. Disponível em: <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299820>
- Coelho, A. B. (2002). *Inquisição de Évora. 1533-1668*. Lisboa: Caminho.
- Coelho, A. (1993). *Contos Populares Portugueses*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- Dall’Ava-Santucci, J. (2004). *Des sorcières aux mandarines. Histoire des femmes médecins*. Paris: Calmann-Lévy.
- Ehrenreich, B. e English, D. (2014). *Sorcières, Sages-Femmes e Infirmières. Une histoire des femmes soignantes*. Paris: Éditions Cambourakis.
- Fonseca, O. (2010). *O conto maravilhoso e o desenvolvimento de um raciocínio ético* (Tese de Doutoramento). Universidade do Algarve. Disponível em <http://hdl.handle.net/10400.1/3451>
- Freire, J. P. (Org.) (1823). *Ensaio do Código Criminal, a que mandou proceder a Rainha Fidelíssima D. Maria I*. Lisboa: Typ. Maignense.
- Godinho, H. (2013a). A Ficção, o Imaginário e a Realidade – algumas considerações. In H. Godinho (Dir.), *Da Letra ao Imaginário. Homenagem à Professora Irene Freire Nunes* (pp. 13-20). Lisboa: CEIL, FCSH-UNL.
- Godinho, H. (2013b). Construire un imaginaire du mal. *Caïetele Echinox. Topographies du mal (I): Les Enfers*, 24, 223-227.
- Godinho, H. (2012). La narrativité des images. In M. Courrént, G. Jay-Robert & T. Éloi (Eds.), *Transports. Mélanges offerts à Joël Thomas* (pp. 495-509). Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- Godinho, H. (2003). Imaginário e Literatura. In A. F. Araújo e F. P. Baptista (Orgs.), *Variações sobre o imaginário* (pp. 141-151). Lisboa: Instituto Piaget.
- Gonçalves, C. (2011). *O estereótipo da bruxa nos contos populares e nos contos infantis* (Dissertação de Mestrado). Universidade da Beira Interior. Disponível em <http://hdl.handle.net/10400.6/2027>
- Goodman, N. (2010). *Manières de faire des mondes*. Paris: Gallimard.
- Graf, F. (2004). *La Magie dans l’Antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Grimm, J. e Grimm, W. (2013). *Contos Completos*. Lisboa: Temas e Debates / Círculos de Leitores.
- Institoris, H. & Sprengler, J. (2015). *Le Marteau des Sorcières*. Paris: Jérôme Million.
- Leal, P. A. (2010). *Bruxaria e religiosidade popular: crenças e práticas ocultas num quotidiano católico* (Dissertação de Mestrado). Universidade do Porto. Disponível em <http://hdl.handle.net/10216/55623>
- Le Beau, B. F. (2016). *The Story of the Salem Witch Trials*. Nova Iorque: Routledge.
- Martins, J. G. (1997). *As Bruxas e o Transe. Dos nomes às Práticas*. Porto: Estratégias Criativas.
- Lista das pessoas que sahirão, condenações, que tiveraõ, e sentenças, que se leraõ no Auto publico da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta cidade de Lisboa em 21. Junho 1744*, BNP Res. 2487-a. Disponível em Biblioteca nacional Digital: purl.pt/26498 .
- Mercier, F. (2006). *La Vauderie d’Arras. Une chasse aux sorcières à l’automne du Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Nova, M. M. (2013). *As lendas do sobrenatural da região do Algarve* (Tese de Doutoramento). Universidade de Lisboa. Disponível em <http://hdl.handle.net/10451/9402>
- Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro V (1792)*. Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade.

- Ordenações do Senhor Rey D. Manuel.* (1797). Coimbra: Real Imp. da Universidade.
- Paiva, J. P. (1997). *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”: Portugal 1600-1774.* Lisboa: Notícias Editorial.
- Paiva, J. P. (1992). *Práticas e Crenças Mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740).* Coimbra: Edições Minerva.
- Pedroso, C. (1992). *Contos Populares Portugueses.* Lisboa: Vega.
- Pereira, I. R. (1977). Processos de Feitiçaria e de Bruxaria na Inquisição de Portugal. *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2ª série, 24 (tomo II), 85-178.
- Petherbridge, D. (2013). *Witches and Wicked Bodies.* Edinbourg: National Galleries of Scotland.
- Pontalis, J.-B. (Ed.). (2002). *Le mal.* Paris: Gallimard.
- Pouliot, S. (1995). Le retour des sorcières. *CCL/LCJ: Canadian Children's Literature/Littérature canadienne pour la jeunesse*, 80, 60-68.
- Rogozinski, J. (2015). *Ils m'ont haï sans raison. De la chasse aux sorcières à la Terreur.* Paris: Cerf.
- Rosier-Catach, I. (2004). *La Parole efficace: Signe, rituel, sacré.* Paris: Seuil.
- Rouselle, A. (2004). *La contamination Spirituelle. Science, droit et religion dans l'Antiquité.* Paris: Les Belles Lettres.
- Santana, F. (1996). *Bruxas e Curandeiros na Lisboa Joanina.* Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- Santos, O. (2010). *A Bruxa Hipátia. O cérebro tem sexo?.* Lisboa: Página a página.
- Seligman, K. (1979). *História da Magia.* Lisboa: Edições 70.
- Sentença*, ANTT, Ms. Liv. 1048, fólhos 1r-17r.
- Vervoort, R. (2016). *Bruegel's Witches.* Bruges: Van De Wiele Publishing.
- Walter, P. (1998). L'imaginaire médiéval. In J. Thomas (Dir.), *Introduction aux méthodologies de l'Imaginaire.* Paris: Ellipses.
- Wunenburger, J.-J. (2001). Le mythe de l'Age d'Or, fondement et limites de la raison politique. In G. Peylet (Dir.), *Études sur l'Imaginaire. Mélanges offerts à Claude-Gilbert Dubois* (pp. 127-145). Paris: L'Harmattan.
- Zumthor, P. (2000). *Essai de poétique médiévale.* Paris: Seuil.

Resumo

O conto tradicional (português), formato genológico que radica num tempo imemorial, ontologicamente marginal ao cânone, constitui-se, ele próprio, como um reservatório de um significativo conjunto de sentidos onde o Imaginário do Mal ecoa particularmente.

A bruxa assume, a um tempo, um rasto histórico e um imaginário do Mal. Personagem multifacetada, no conto tradicional português comunga, em grande parte, do Mal primordial da mundividência ocidental, mas não apenas... Personagem e *persona* da margem, a bruxa pode revelar-se central no conto, como na História. No sistema de construção de sentidos que o Imaginário permite, a bruxa congrega males, angústias, culpas e medos humanos.

Esta proposta visa refletir sobre o Imaginário do Mal veiculado pelo conto tradicional e sobre a bruxa.

Abstract

The (Portuguese) fairy tale, a genre that born out of an immemorial time, ontologically marginal to the canon, constitutes itself as a reservoir of a significant set of meanings where the Imaginary of Evil echoes particularity.

The witch assumes both a historical trace and an Imaginary of Evil. Multifaceted character, in the Portuguese fairy tale she partly partake of the primordial Evil of Western worldview, but not only ... Character and *persona* of the margin, the witch can reveal oneself central in the story, as in History. In the system of construction of meanings that the Imaginary allows, the witch bring together evils, anguish, guilt and human fears.

This paper aims to reflect on the Imaginary of Evil conveyed by the Portuguese fairy tale and the witch.