



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

LUCAS PRATA OLIVEIRA

**DE LÚCIFER AO CAPETA: UMA COMPARAÇÃO HISTORIOGRÁFICA
ENTRE O DIABO ERUDITO E O DIABO POPULAR**

São Cristóvão - SE
2026

LUCAS PRATA OLIVEIRA

**DE LÚCIFER AO CAPETA: UMA COMPARAÇÃO HISTORIOGRÁFICA DO
DIABO ERUDITO E O DIABO POPULAR**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao
Curso de Licenciatura em História do Depar-
tamento de História da Universidade Federal
de Sergipe, como requisito parcial à obtenção
do grau de Licenciado em História.
Orientador: Prof. Dr. Bruno Gonçalves Alvaro

São Cristóvão - SE
2026

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os educadores com quem tive o privilégio de conviver ao longo de minha formação.

A minha mãe, que me criou praticamente sozinha e sempre me apontou que mesmo ela não ter conseguido frequentar a escola por muito tempo, ela lutaria e faria o que fosse preciso para eu seguir o caminho dos estudos e da educação, minha mãe é o meu grande exemplo nessa vida.

Agradeço também a minha irmã, uma segunda mãe que eu tive e que sempre me apoiou nesse tortuoso caminho de uma Licenciatura.

Ao professor Dr. Bruno Gonçalves Alvaro, que a partir de suas orientações, me permitiu trilhar bons caminhos nesse início de jornada como pesquisador, um dos primeiros professores a me ensinar como eu deveria ser e me construir como profissional, um exemplo de retidão, profissionalismo e autonomia de pesquisa.

Agradeço também a Isis, minha companheira que esteve comigo durante todo o processo de escrita desta pesquisa, assim como a deusa egípcia reconstruiu os pedaços do Deus Osíris perdidos pelo deserto, ela me ajudou a me encontrar quando mais estive perdido.

RESUMO

Este Trabalho de Conclusão de Curso apresenta um estudo comparativo de caráter historiográfico sobre as representações da figura do Diabo, analisando as transições e diferenciações entre o demônio erudito e a sua ressignificação no imaginário popular. O objetivo principal consiste em compreender como o arqui-inimigo bíblico e teológico construído na Europa medieval e moderna converteu-se em uma figura familiar, sincrética e muitas vezes satírica no cenário cultural brasileiro, com ênfase no Nordeste e na literatura de cordel. Metodologicamente, a pesquisa ampara-se no método comparativo de Marcel Detienne e sua obra *Comparar o Incomparável* e na História Cultural, utilizando como fundamentação teórica as contribuições historiográficas de Robert Muchembled e Carlos Roberto Nogueira acerca da evolução do demonismo europeu, cruzando-as com as análises de Laura de Mello e Souza e Mário Souto Maior sobre a transposição e a "mutação tropical" desse imaginário nas terras brasileiras. Os resultados apontam que a frouxidão da repressão demonológica institucional em Portugal, somada à intensa justaposição e sincretismo de matrizes culturais (indígenas, africanas e ibéricas) e à complacência da ação eclesiástica colonial, favoreceram a diluição do caráter estritamente aterrorizante do Grande Rebelde europeu. Conclui-se que o "Capeta" do imaginário popular brasileiro afasta-se da rigidez teológica erudita para dissolver-se em um personagem do cotidiano que, destituído de sua eficácia puramente maléfica absoluta, passa a compartilhar e a mediar as angústias, malícias e contradições da existência das classes subalternas.

Palavras-chave: Diabo Erudito; Diabo Popular; Imaginário.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	06
CAPÍTULO I - HISTÓRIA DO DIABO: PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS.....	09
1.1 - Contribuições e visões de Robert Muchembled.....	09
1.2 - Contribuições e visões de Carlos Roberto Nogueira.....	22
CAPÍTULO II - O DIABO POPULAR.....	36
2.1 - Uma visão historiográfica da “chegada” do diabo no Brasil por Laura de Mello e Souza.....	36
2.2 - As doces faces do Diabo na cultura popular.....	43
CONCLUSÃO	59
REFERÊNCIAS	59

INTRODUÇÃO

“Cabeça vazia, oficina do diabo”, um ditado popular brasileiro que é um exemplo da presença da figura do diabo no imaginário das pessoas e, definitivamente, cabeça vazia não é uma característica presente nas pessoas das sociedades que serão estudadas neste ensaio, porém apesar de suas cabeças não estarem vazias, o diabo diligentemente as escolhia para realizar seu trabalho.

É importante delimitar acerca das temáticas e perspectivas metodológicas adotadas para a construção deste ensaio e a escolha de uma comparação não é a tentativa de equiparar ou igualar a idade média e o sertão nordestino, Europa e Brasil, objeto das representações dos cordéis, numa visão equivocada que pode gerar um lugar comum de comparar dois contextos que são tidos como opostos.

O objetivo da comparação segue a perspectiva comparativista de Marcel Detienne, em seu livro “Comparar o incomparável” no qual o autor defende que o exercício comparativo do Historiador é similar ao trabalho do Antropólogo, o objetivo é buscar mecanismos de pensamentos observáveis entre elementos distintos, a fim de entender o sistema que interliga estes traços sociais diversos. A partir dessa análise, identificar e criar “comparáveis” e nesse processo, justificar sua comparação, encontrando pontos que se interligam.

Ou seja, buscou-se estudar sociedades distantes temporalmente e espacialmente a fim de entender como a figura do diabo está presente em diferentes obras artísticas e no imaginário de quem está pensando esse diabo nas sociedades ali representadas, baseando a nossa comparação em montar relações entre o Diabo pensado a partir de obras adivindas de uma cultura erudita, assim como o pensar o Diabo a partir de produtos advindos de uma cultura popular, utilizando um número limitado de conceitos e visões historiográficas acerca do diabo, assim como uma escolha limitada de representações desse personagem ao longo da história.

Para além da comparação, o objetivo da pesquisa é buscar entender como uma figura que não é real, nem concreta, pôde e pode influenciar tanto os atos individuais, quanto as atitudes coletivas em diferentes temporalidades e espacialidades. Portanto, não será realizado nenhum esforço em tratar o diabo como uma figura que retém a sua importância em seu mito, mas sim nas representações na vida das pessoas.

Neste capítulo será discutido acerca dos estudos historiográficos acerca do diabo, que será pautado principalmente por dois autores, Carlos Roberto Nogueira e Robert Muchembled. O primeiro, em seu livro “O Diabo no imaginário cristão” foca principalmente em entender como essa

figura tão pluralizada no início de sua criação acabou se tornando essa figura mais uma que permeia o imaginário cristão, utilizando desde as raízes do judaísmo à época moderna, as diversas influências e variações da concepção de Demônio. A escolha do autor perpassa sua temática de trabalhar justamente o imaginário do diabo como um fator que influenciou a realidade, o ato de dar significado de uma ação a partir de algo que não se pode concretizar e como esse significado atuava na vida das pessoas.

A escolha da visão demonológica de Robert Muchembled foi a partir da variedade de temporalidades e fontes escolhidas em seu trabalho. No livro “Uma história do Diabo”, o autor delimita seu estudo do diabo entre os séculos XII ao XX e foca em trabalhar as graduais mudanças e percepções acerca do diabo mudaram ao longo desses séculos, utilizando de fontes literárias, como quadrinhos do século XX a relatos de bispos, nada é negligenciável na tentativa de traçar como culturas se mantêm e se preservam ao longo do tempo.

O conceito que Muchembled constrói acerca do “imaginário” será seguido o restante da produção textual, em seu livro já citado, o autor aborda o imaginário se afastando de um inconsciente coletivo de Carl Jung. O autor trabalha esse conceito como “algo produzido pelos múltiplos canais culturais que irrigam uma sociedade”, o qual atua muitas vezes dando um norte as ações numa busca por um caráter de unidade, uma aproximação com o todo que o indivíduo busca ao se integrar. Porém, o imaginário coletivo como citado pelo autor bebe de diferentes meios culturais e logo, é permanentemente maleável.

Como conseguinte, é este caráter maleável que dá significado a representações tão diversificadas ao redor de uma só figura e no nosso contexto, as diferentes representações acerca do diabo e como elas mudaram ao longo do tempo, desde sua aparência, função, poderes, deveres, valores e principalmente, o como esse ser diabólico interage com os seres humanos.

Do século XII ao XV, é um período crucial para a história do diabo, já que marca o seu “aparecimento” e consolidação no mundo ocidental. Como também o que marca a transição para representações mais humanas do diabo, indo por um caminho trágico da história de Lúcifer, porém se o diabo se torna mais humano, ele ganha características mais falhas, ele deixa de ser superpoderoso e passa a ser ludibriado, enganado pela sagacidade de quem o desafia.

Posteriormente veremos exemplos desse caráter um pouco mais frágil do diabo, sendo que o entendimento sobre essa mudança será baseado nos estudos de Laura de Mello e Souza em sua obra *Inferno atlântico: demonologia e colonização nos séculos XVI-XVIII*, obra que aborda a partir de um quadro sincrético, como essa visão demonológica chegou a terras brasileiras, pautando seus estudos na circularidade presente nas relações entre cultura dominante e cultura dominada a partir da colonização. Ademais, para nos aprofundarmos no Diabo na cultura popular nordestina, utilizaremos a obra de Mário Souto Maior, que traz um levantamento, aliado a comentários do próprio autor e de outros

intelectuais de sua época, sobre as diferentes faces do Diabo na cultura nordestina, na tradição oral, nos estudos de expressões linguísticas e, como exemplo, os diversos cordéis que abordam as interações entre Lampião e o Diabo, que retratam das mais variáveis cenas que geralmente retratam Lampião vencendo o diabo de alguma maneira, seja em um duelo, seja na esperteza ou até burlando muitas regras que o diabo impõe em suas pelepas, até mesmo chocando um ovo.

Tais representações revelam um caráter extremamente dúbio na figura demoníaca, ele é o Rei do inferno, senhor de toda as maldades e impurezas da Terra? Ou ele não tem a capacidade de vencer um cangaceiro em um duelo? Um dos diversos anseios das expectativas e visões acerca do papel do Diabo na sociedade e num aspecto de crença individual. Tais perguntas serão um norte no sentido de buscar esse tipo de comparação na pesquisa na tentativa de buscar pontos em comum e diferenças no pensar o diabo ao longo do tempo.

CAPÍTULO 1

HISTÓRIA DO DIABO: PERSPECTIVAS HISTORIOGRÁFICAS

1.1 - Contribuições e visões de Robert Muchembled

Neste capítulo será feito primeiro um balanço bibliográfico sobre a demonologia histórica das obras escolhidas para delimitar a teoria dessa pesquisa. Duas obras principais como já citadas, “Uma história do diabo” de Robert Muchembled e O Diabo no imaginário cristão de Carlos Roberto Nogueira.

Robert Muchembled é professor catedrático na Universidade de Paris XIII desde 1986. Atualmente ele é professor de História Moderna na Universidade Paris XIII onde se dedica com especial atenção às pesquisas que abrangem a História cultural e social da Europa, notadamente a França, particularmente Paris e sua região. Privilegia a história de gênero, os jovens, a violência, a feitiçaria, o diabo, a polidez e vida cotidiana.

Como constatado na sua produção acadêmica, as diversidades temáticas e as suas múltiplas temporalidades oferecem imensa contribuição à historiografia. O seu dinamismo multidisciplinar é inquestionável. Ao apropriar-se da Ciência Antropológica, ele tem plena consciência que não está fazendo Antropologia no sentido puramente disciplinar, mas sim revigorando a História nas suas interações sociais vistas nos múltiplos detalhes. Ele é empirista e, como experiente historiador, se preocupa com as fontes, com os fatos e, sobretudo, com o processo. Ele percebe que a Antropologia se renovou adquirindo um conjunto de propósitos interacionistas tão preciosos para Pierre Bourdieu ou Jon Elster, os quais valorizaram não somente as ações e interações individuais, mas também a institucionalização das muitas formas de dominação.

Muchembled percorre os procedimentos que o historiador necessita explorar para revigorar os possíveis sentidos dos gestos para além do entendimento imediato. Ele indaga o lado oculto que está presente nas ações, bem como o contexto das procedências da linguagem simbólica instituída como ícone na decifração do viver humano. Sem dúvida, o trabalho com os gestos do passado requer um empenho redobrado à medida que um testemunho interacional pode trazer em si uma porção de mistério por vezes indecifrável que não se deixa desvendar numa primeira leitura das fontes históricas. Enfim Muchembled é um porta voz da tendência transdisciplinar, recurso metodológico que ele sabe confortavelmente desenvolver.

Sem abandonar a utilização de fontes históricas convencionais, este projeto busca entender e usar o cordel para estudar o imaginário que essas obras estão comunicando, o que acaba fugindo de uma percepção mais generalizada da chamada Grande História. Por este motivo, a escolha da obra e das tendências de pesquisa de Robert Muchembled se tornaram essenciais, visto que o autor

constrói um panorama sobre as concepções da figura diabólica entendendo suas mutações ao longo do tempo, um percurso de longa duração, como sugere o próprio título que envolve o século XII até o XX, não buscando um fim para os estudos do Diabo, mas contando uma história sobre ele, o que dá nome ao seu livro escolhido: “Uma história do diabo”. O autor trabalha fontes convencionais ao trabalhar o surgimento teológico do diabo no século XII, porém ao tratar essas representações em períodos mais modernos ou recentes, o autor preteriza um foco ao que ele mesmo chama de sétima arte, que seria o cinema, assim como livros ilustrados infantis e os quadrinhos, desde os saberes doutos, como mencionados acima, até a sabedoria mais popular tais como jornais, revistas. E é esse trato com representações muitas vezes à margem que foi buscada uma inspiração ao trabalhar o cordel, ademais de historiadores especializados no tema, o que será melhor evidenciado posteriormente no texto.

Partindo para um panorama dos seus estudos sobre o Diabo, Muchembled como já foi abordado, ele tenta elaborar “uma” história sobre o diabo e com isso, diferentemente da obra de Nogueira que busca retratar a figura do ou dos diabos desde um cristianismo primitivo, Muchembled começa seus estudos a partir do século XII, período esse em que houve o início de uma presença maior na teologia e no cotidiano da vida principalmente do clero da Igreja Católica, permitindo com dificuldade de identificar e unificar em uma só figura os anseios perante o Mal cristão. Todavia, esta concepção do autor diverge de outro historiador muito renomado no campo da demonologia histórica, Alain Boureau esboça que até o século XIII o poder do mal nada mais era que ilusório, Satã não tinha forças suficientes para vencer a boa vontade de Deus, num sentido escolástico “a realidade de seu poder era limitada e natural e a natureza engloba o conjunto dos efeitos criados por Deus” (Boureau, 2004, pg.18).

Apesar de ambos traçarem que apesar do imaginário popular apreender que a Idade Média durante toda a sua duração foi dominada pela obsessão demoníaca, ambos concordam que durante todo o primeiro milênio da era cristã o diabo não era uma figura corriqueira. A divergência sobre o surgimento de novas concepções acerca do demônio está muito atrelada aos objetivos que cada autor pretende ao estudar esse objeto de pesquisa. Enquanto Boureau em sua obra “Satã Herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)”, não tenta explicar o diabo em si, mas a virada de concepções acerca da heresia buscando entender o paradigma de pensamento que mudou para que a perseguição a bruxaria posteriormente fosse justificada. Diferentemente de Muchembled, destacam-se as fontes oficiais, as cartas eclesiásticas de João XXII, os documentos hagiográficos, incluindo o de São Tomás de Aquino, e os documentos judiciais, também utilizados em grande quantidade. Já Muchembled sim tenta explicar quem era o diabo partindo de contextos que o definem a partir do imaginário das pessoas e sobre o que elas produziram a partir da figura demoníaca. Logo, essa divergência no entendimento de quando começa os estudos sobre o diabo na Idade Média passa

muito pelas diferenças que os autores querem explicar e estudar sobre a sociedade medieval.

O quarto Concílio de Latrão, em 1215, sob a liderança do Papa Inocêncio III, considerado o maior concílio ecumênico da Idade Média, em um dos seus 70 cânones estabelecidos pela Igreja Católica, afirmou que os anjos, bons ou maus, eram criaturas puramente espirituais, sem a menor relação com a matéria corporal. Tal excerto nos revela esse caráter mais seguro, digamos assim, do poder dos maus anjos ou diabos menores, corroborando para que a própria Igreja Católica ainda não relacionasse a feitiçaria e a magia popular com os poderes do Diabo na Terra, o que aconteceria nos séculos posteriores e que justificava a Caça às Bruxas.

Ainda sobre as visões acerca do Diabo até meados do século XIII, como já citado com o panorama do autor, há uma heterogeneidade presente que está diretamente relacionada a um lento processo de enraizamento da religião cristã sobre diversas sociedades durante a Idade Média. Até um sucesso do cristianismo nesses processos de conversão, havia um sincretismo ainda mais poderoso e isso afetou a maneira como as pessoas assimilavam certas imagens cristãs, dentre a infinidade de povos na Europa, como germânicos, eslavos, celtas e escandinavos, todos essas culturas já possuíam significantes bem definidos em sua cultura e religião, o que corrobora para o ponto de que o Diabo não habitava um lugar central de medo e terror até o final da Idade Média, já que outros tipos de figuras já estavam nesse lugar, como seus próprios deuses e figuras mais folclóricas. Importante ressaltar que esse sucesso da unificação de significantes cristãos não foi um processo único e nem que foi um sucesso absoluto, esse assunto é um dos exemplos de como sempre houveram diferentes maneiras de viver o cristianismo e esses processos sincréticos e dinâmicas sociais perduram até os dias atuais, mesmo sofrendo diversas formas de repressão.

E é nesse apogeu sincrético em que o Diabo foi descrito e representado das mais diversas formas, muitas vezes em formas humanoides ou com características antropomórficas, sofrendo influências das criaturas e da mitologia local. O Deus da fertilidade celta, Cernunnos (com tradução literal do gaulês antigo significa "o chifrudo" ou "o que tem chifres"), serviu de inspiração para algumas características corporais do Diabo como os chifres, a barba de bode e as orelhas pontudas, inclusive a associação do Diabo com o bode é muito presente desde essa época, com muita influência também na figura dos sátiros, que simbolizavam assim como o Deus Cernunnos, a fertilidade, mas também eram figuras com grande desejo e apetite sexual. Sexualidade essa que será um ponto chave na relação do Diabo com o feminino posteriormente.

Há um relato presente tanto na obra de Muchembled, quanto na obra de George Duby, em O ano Mil de 1967, e até na obra de Jacques Le Goff, o qual narra o encontro do monge Raoul Glaber, da ordem de Cluny e justamente conhecido pelos seus relatos vívidos, com o próprio Diabo e sua precisão e detalhes ao descrever a aparência física do Diabo é deveras peculiar:

Glaber que diz ter visto a figura demoníaca do diabo em uma das noites antes do ofício das matinas no mosteiro de Saint-Léger de Champeux, no início do século XI: Vi aparecer-me ao pé do leito uma espécie de homenzinho horrível de se ver. Tanto quanto pude apreciar, era de baixa estatura, tinha o pescoço fino, a cara muito ,agra, uns olhos muitos negros, a testa rugosa e crispada, as narinas estreitas, a boca saliente, os lábios grossos, o queixo fugidio e muito estreito, uma barbicha de bode, as orelhas peludas e aguçadas, os cabelos eriçados e maranhados, dentes de cão, crânio bicudo, o peito incha do, uma concorda nas costas, as nádegas trementes e vestimenta sórdida (LE GOFF, 1994, p. 201-202).

Podemos perceber características não tão assustadoras como a que veremos no fim da Idade Média, o que revela um caráter menos distante do Diabo, possui características humanoides, é um ser baixo e que pode ser visto como ridicularizável, sem evocar algum poder sobrenatural, quase como uma aberração no reino de Deus, esse caráter de anormalidade era o que podia gerar um certo grau de medo em suas aparições. “Encarna o Mal no coração do homem”, como abordado nas obras de Jeffrey Burton Russel e, por isso, pode ser vencido pelo Bem que também habita o seu coração.

Essa percepção mais humana e ridicularizável do Diabo vai perdendo espaço para uma imagem mais unificada, segundo Muchembled, esta imagem unificada está em relacionar de maneira cada vez mais centralizada a figura do Mal no Diabo. Uma das maiores contribuições do autor para os estudos acerca do Diabo, para além de seu trabalho com as fontes, está em associar a centralização da figura diabólica com os maiores eventos que aconteceram na Europa no fim da Idade Média e, principalmente, nas explicações de um período cheio de mudanças e ebulições. A imagem do personagem de Lúcifer cresce quando a Europa está em meio aos seus processos de mudança política e social, além da procura de uma coerência religiosa. O conto de Lúcifer narra um anjo caído “[...] que acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono, e no monte da congregação me assentarei, aos lados do norte. Subirei acima das alturas das nuvens, e serei semelhante ao Altíssimo. Contudo, serás levado ao inferno, ao mais profundo do abismo.” Isaías 14:12-15. Além de outras passagens bíblicas, Lúcifer é retratado como uma figura portadora das mais belas purezas, seu nome em latim significando "estrela da manhã" ou "portador da luz" e seu caminho trilhado apenas pelo que era perfeito, porém sua ruína foi a sua soberba, em que buscava um poder e uma posição acima do próprio Deus cristão, levando a sua punição maior de banimento ao inferno. Suas asas de anjo se perderam em sua queda e se tornaram algo maligno, o qual posteriormente se tornará o Príncipe (ou Rei) do Inferno.

Esse personagem do Lúcifer que acabará em muito se fundindo como um dos nomes do Diabo é dotado de uma nobreza que ao ruir no inferno, ainda será presente nesse ser. E é nessa nobreza em que Muchembled traça o seu paralelo com a transição das relações de poder na Idade Média. É quando as relações feudais e vassálicas cedem seu espaço em uma nova teoria política mais centralizada que o Diabo também encarna essa figura, esse modelo principesco, como citado pelo autor e muito observado nas pinturas e artes religiosas em localidades em que essa busca de centralização estava mais

presente como na Itália, representa em muito a nova vida da soberania europeia. Durante o fim da Idade Média, as intensas representações nas pinturas sobre o Inferno ou sobre o Julgamento Final, o Diabo sempre irá ocupar um lugar de destaque como em *O Inferno* de Giovanni Faloppi, obra exposta na Basílica de São Petronio, Itália, feito em 1410 ou quando o próprio Diabo é retratado com imagens diretamente simbólicas do poder de sua época como coroas, cetros e tronos.

Se antes a Igreja Católica não se via ameaçada com a existência de formas heterogêneas de representar alguns dos seus ídolos, quando uma coesão religiosa, política e social é buscada, essa tolerância será substituída por novas formas de repressão. Essa busca por coesão está diretamente relacionada a quando a Europa se expande a si mesma, será no período das Grandes Navegações em que esse modelo de sociedade será exportado e imposto a diversas “novas” civilizações e o Diabo também irá navegar nesse mar “civilizatório” praticados nessa expansão.

Não dá pra abordar esses tipos de processos civilizatórios e seus desdobramentos sem mencionar as teorias de Norbert Elias e o autor o menciona também em sua obra, mas cabe aqui adicionar um pouco mais acerca de sua teoria. Em sua obra magna “*El proceso de la civilización*”, um de seus principais estudos aborda que a civilização como processo supõe uma transformação das estruturas psíquicas (*habitus*) do ser humano, rumo a uma crescente auto coação dos impulsos. Essa transformação do *habitus* está relacionada com mudanças estruturais que tendem a um alongamento das cadeias de interdependência social; tal transformação das estruturas sociais é facilitada por um sem-número de fatores entre os quais cabe destacar, por sua importância fundamental, o monopólio da violência e a diferenciação social. Assim como pode ser visto em sua obra:

O aumento na repressão destes instintos é inculcado ao indivíduo desde pequeno como se fosse uma autocoação, um costume que operasse de modo automático, em virtude da própria estrutura da vida social, da pressão das instituições sociais em geral e, em particular, da de certos órgãos executivos da sociedade, especialmente da família. Em consequência as normas e as proibições sociais cada vez se convertem de um modo mais claro em uma parte de si mesmo, em um ‘superego’ estritamente regulado (ELIAS, 1993, p. 226).

Esse modelo de civilização exportado pela Europa durante o período em que ainda nos situamos se pauta em muito por esse aumento da repressão dos instintos como comentados por Norbert Elias como características do Ocidente e isso também está diretamente relacionado a figura do Diabo. A queda de Lúcifer tornou essa figura cada vez mais disforme e animalesca, como se sua estadia no Inferno tivesse acentuado ainda mais características ruins do anjo da luz e mudado seu corpo, o lembrando cada vez mais uma fera terrível. O Diabo se torna a antítese do ser civilizatório que a Europa tanto buscou, em suas narrações ele é a representação máxima das paixões e impulsos mundanos e é esse instinto que o próprio Ser Humano deve ser capaz de domar. Ceder às paixões é ceder ao maligno, que nessa época já era o Diabo, o corpo das pessoas da época era um espaço privilegiado para o

confronto entre o Bem e o Mal, e o êxito dessa batalha estava muito pautado na auto coação dos instintos humanos que o relacionavam a fera.

Uma das características mais fundamentais sobre o pensar o Diabo nessa época e em várias outras é o medo da punição. Muitas vezes o Diabo é utilizado de maneira pedagógica até pelo clero medieval, mas também por uma mãe preocupada com os caminhos do filho, essa pedagogia através do medo foi um importante caminho para a formação de sua imagem, se ele é a maior figura maligna, é necessário lutar com todas as suas forças para se afastar dele e mantê-lo afastado. Esse sentimento de que o deslize aos desejos da carne os aproxima do pecado e, conseqüentemente, ao Inferno e ao Diabo poderá ser visto de forma mais intensa no auge das ações da Inquisição.

Daí que a vida monástica surge como um padrão de salvação e antítese da ação diabólica em que pode ser visto em Hilário Franco Jr. (2006) que trabalha em seu livro “Idade Média: O Nascimento do Ocidente” o conceito de Cultura Intermediária, onde explora os frequentes e profundos contágios entre uma Cultura Clerical (urbana, letrada e cristã) e uma Cultura Popular (iletrada e profundamente influenciada pelas tradições pagãs campesinas), no medievo ocidental, conceito esse que também nos serve a entender a passagem para uma figura mais unificada do Diabo. A vida monástica servia de modelo a ser seguido e a vida que poderia ser salva através da fé aumenta em seu repertório, como visto na obra de Muchembled “O modelo de santidade colocou-se, de certo modo, ao alcance de um público maior, obviamente ainda minoritário dentro da sociedade[...]”, ou seja, a o ser humano poderia ser salvo desde que ele fizesse parte do seletivo grupo dos melhores fiéis, que antes eram apenas aqueles que viviam em monastérios, mas desde que eles vencessem a luta contra o Diabo, eles alcançariam a salvação. Um sentimento cada vez mais interiorizado e íntimo, como posteriormente será trabalhado na obra do autor francês

As ideias de Hilário Franco Jr também nos ajudam a entender que havia uma Cultura Intermediária e uma grande valorização da vida do clero urbano na sociedade europeia dessa época, todavia uma questão muito importante acaba não se relacionando com essa intermediação. Primeiramente, já foi desconstruída essa ideia de uma Idade Média inteira dominada pelo Diabo e os pensamentos diabólicos pelos diversos historiadores que pensam esse tema. Como também, é necessária a desconstrução de um imaginário contemporâneo de que todas as camadas da sociedade estavam tomadas por uma obsessão demonológica, no sentido de o Diabo ser um assunto que os inquietava de todas as maneiras, seja filosoficamente, materialmente etc., ou uma obsessão diabólica de fato, no sentido de a presença do Diabo ser uma constante aterradora na vida das pessoas. Muchembled afirma que essa obsessão estava mais presente nas camadas mais altas da sociedade, seja a sociedade civil ou religiosa.

Para explicar e comprovar esse ponto é necessário passar pelas mudanças intelectuais e religiosas que abriram caminho nos séculos que seriam marcados pelo auge da perseguição sistemática de mulheres e homens ditos como feiticeiros ou feiticeiras. O início do século XIV, com o final do

Grande Cisma de 1417, crise religiosa que pôs em xeque a necessidade uma reorganização da Cristandade viu o surgimento de uma figura diabólica da feiticeira demoníaca que seria usada como um mal maior para unir essa Cristandade tão dispersa de unidade. A feiticeira ou a feitiçaria mais especificadamente surge a partir de crenças populares milenares no poder da magia no plano terreno, que poderia agir sobre o plano material seja pelo intermédio divino ou por intermédio da própria natureza. Todavia, essa noção de uma feitiçaria herética está atrelada a uma lenta passagem que deixa nebulosas as limitações entre heresia e bruxaria. Antecipando em certos termos o que aconteceria na Reforma Religiosas, os valdenses foram pessoas que seguiam um movimento cristão dissidente que surgiu no século XII, fundado pelo comerciante Pedro Valdo, de Lyon, na França. Movimento este caracterizado com uma doutrina e organização própria apontados por Muchembled, de nome *Vauderie*, também servia para designar heresias em geral, o qual pregava um movimento mais centrado por seguir a Bíblia de maneira integral, rejeitando culto a santos, rejeitando missas, confissões e dentre outros aspectos que eram valorizados pela instituição religiosa vigente nessa sociedade, a Igreja Católica. Por volta do início do século XV, se intensificaram denúncias acerca desses valdenses sobre ações em reuniões feitas em sinagogas, as quais foram denunciadas homenagens ao diabo, além de canibalismo, sodomia e orgias, alguns dos piores crimes e pecados de sua época. Essa *Valderie*, se misturava cada vez mais com conceitos de feitiçaria nos círculos doutos de sua época, principalmente com a utilização do papa Eugênio IV do termo *Waudenses*, palavra em latim, como para designar os feitiçeiros. Como comentário um tanto e pessoal sobre o assunto, é curioso notar que uma seita que possuía uma maneira de viver o cristianismo diferente da ortodoxia ou hegemonia de sua época, foi denunciada por cometer ações tão bizarras em suas reuniões, o que pode revelar o caráter de um medo ou aversão ao que é diferente do que o próprio “eu” pensa.

A associação da feitiçaria com o Diabo nessa época passa muito por uma sexualidade extremamente exacerbada ou transviada para sua época, o mito do *Sabbat* das feiticeiras foi cada vez se entremeando o imaginário dessas elites eruditas, importante delimitar essa distinção sobre o que pensavam as classes, visto que as representações artísticas, textuais e midiáticas dessa época eram exacerbadamente maiores do que os casos de denúncia e perseguição de fato das feitiçarias heréticas, o que nos revela que não havia uma fobia coletiva das feiticeiras ou da própria ação do Diabo. As reuniões das feiticeiras com o ou os diabos estão relacionadas a um contexto sexual que estava em uma progressiva mudança para uma moralidade muito presente, daí se acentuam cada vez a imagética das relações sexuais femininas nos sabbats, assim como as relações com os próprios diabos.

É muito importante ressaltar que os primeiros passos dessa noção de feitiçaria ainda estavam atrelados a denúncias que em sua maioria eram apontadas para homens. Essa obsessão de imaginar a figura feminina perto do diabo só começa a se concretizar no final do XV, onde ocorre os primeiros picos de denúncias de bruxaria, assim como o primeiro grande tratado como também apontado por

Muchembled, sobre a bruxaria, o *Malleus Maleficarum* publicado em 1487. Escrito por James Spenger e Institoris Kramer, ambos inquisidores que se debruçam a entender o que eles chamam de a “Heresia das Feiticeiras”, buscando entender todos os processos de heresia acerca das feiticeiras. Um tratado de caráter extremamente misógino que busca ressaltar a mulher como a principal responsável pelas ações do Diabo na terra.

É preciso observar especialmente que essa heresia – a da bruxaria – difere de todas as demais porque nela não se faz apenas um pacto tácito com diabo, e sim um pacto perfeitamente definido e explícito que ultraja o Criador e que tem por meta profaná-lo ao extremo e atingir suas criaturas. (KRAMER & SPRENGER, 1993, p.77).

A feiticeira ou a bruxa é retratada como uma pecadora extrema devido a sua natureza e a natureza da sua heresia, o qual é o pacto com o diabo, muitas vezes retratado por meio da cópula com o mesmo e é nesse ato que o diabo poderia de fato agir no mundo material, é a partir da feiticeira que os poderes do diabo agem sobre a vida dos homens. Tais aspectos da concepção sobre a natureza feminina são muito bem retratados na obra de Muchembled, na qual aborda principalmente como a própria medicina da época legitimava como a natureza feminina era extremamente mais suscetível a servir de um canal para os poderes diabólicos.

Os médicos viam na mulher uma criatura inacabada, um macho incompleto, daí sua fragilidade e inconstância. Inútil, canhestra e lenta, desavergonhadamente insolente, mentirosa, supersticiosa e lúbrica por natureza, segundo inúmeros autores, ela só era movida por movimentos do seu útero, do qual procediam todas as suas doenças, sobretudo sua histeria. (MUCHEMBLED, 2001, pg. 98).

Logo, tais deficiências do corpo feminino eram cada vez mais dotadas de uma responsabilidade que tornava o seu contraponto, o remédio para lutar contra essa natureza intrínseca, seriam os processos de culpa cada vez mais interiorizada. Lutar contra a sua própria natureza, seus instintos, era o que tornava não só uma boa mulher, mas também um bom homem, cerceando limites cada vez mais claros entre o Homem e a fera dentro de si. Ademais, Muchembled aponta que os principais picos de casos de queima de feiticeiras na fogueira estão localizados no nosso tempo no final do século XVI e começo do século XVII e uma boa parte dos casos já tinham se extinguido por volta dos finais do século XVII, com uma diferença notável pro lado oriente da Europa, vivendo picos de casos de maneira mais tardia. Momentos estes apontados pelo autor que foram dotados de um crescente pessimismo para com a vida. Boa parte das fontes que o autor utiliza para sustentar essa tese possuem caráter literário, também a chamando de literatura satânica, que dá nome a um dos capítulos de sua obra, o autor aponta que foram nos séculos XVI e XVII em que o diabo gozava de uma importância que nunca será mais vista e isto se deu devido a gerações atormentadas por fenômenos

nunca antes vistos, como o contato com os americanos, as guerras religiosas da Reforma contribuíram para uma visão catastrófica de mundo presente nas obras literárias trazidas pelo autor, que revelam um gosto por um lado sombrio do ser humano que tomou forma nessa época.

O autor se utiliza de uma extensa referência da literatura alemã da época, os chamados *Teufelsbücher* eram uma literatura especializada no diabo, literalmente livros do diabo, os quais o autor aponta que trinta títulos originais foram publicados, assim como 110 reedições e traz um cálculo estimativo que avalia em cerca de 240.000 o número de exemplares ao longo do século XVI. Muitos desses livros eram influenciados pela própria visão de Martinho Lutero, o mesmo acreditava no diabo como um ser a serviço de Deus para punir os pecadores e os *Teufelsbücher* poderiam existir em diferentes formas, como apontados por Muchembled: “sermões, panfletos, compêndios, peças teatrais, cartas abertas, poemas didáticos, narrativas curtas...” e tinham o papel principalmente de advertir os pecados de seu tempo, podendo ser até algumas das influências das famosas morais da “história” que veremos posteriormente.

Paralelo a isso, na França surge, como dito pelo autor, uma cultura trágica muito pautada pelos males da época e o autor tira essa visão dos chamados “*canards* sangrentos” e da literatura dos escritores franceses François de Rosset e Jean-Pierre Camus, e as diferentes representações entre estes, escritores eruditos e aqueles, contos tidos com um caráter mais popular vão gerar diversas discussões sobre o nosso tema. As fontes descritas acima referenciam Muchembled a crer em uma sociedade francesa dotada de um gosto bastante considerável pela morbidez. Ambos os escritores citados possuem obras com um caráter de expor as mazelas e penúrias do seu século, descrito por François Rosset como “o esgoto de todas as vilanias dos outros” e o século mais abominável de todos, ambos os escritores possuem obras com histórias voltadas, como abordado por Muchembled, para contos sobre assassinatos, sobre destinos funestos, mortes horríveis, orgulho, dores e paixões em demasia e o que isso resultava. Ambos os autores tinham traços reconhecíveis em suas obras tanto pela morbidez de suas histórias, quanto pelo seu caráter moralista ao dizer o que tal morte deveria significar. “Uma das mais extraordinárias narrativas de Rosset é a que fala dos amores de um homem com um demônio que lhe aparece sob a forma de uma jovem, aliada do diabo.”

O autor alia essa cultura trágica francesa com o pessimismo característico da Alemanha protestante para continuar traçando os caminhos seguidos pelo Diabo e uma das questões mais importantes está relacionado a sua credulidade perante as pessoas. Questionar os dogmas da Igreja nunca foi bem-visto pela cultura dominante e, se a Igreja defendia a existência do Diabo, assim como ditava as formas como combatê-lo, ir contra essa ideia era ir contra o maior centro de definição da existência, a religião. Essa pretensa ausência de questionamento mencionada pelo autor não foi uma regra imutável por tantos séculos, mas até meados do século XVII podem estar mais próximos da esfera da exceção. Todavia essa falta de questionamento acerca da existência da figura que encarna o Maligno

está diretamente relacionada com o próprio imaginário da época, sendo mais um de seus produtos. “O universo mental dos homens do século XVI não trazia qualquer consideração a respeito do impossível” e o autor baseia-se nessa afirmação em muito pelas características da escrita de alguns autores da época que estavam muito mais interessados em encontrar explicações teológicas acerca de figuras sobrenaturais do que questioná-las. Não existia, portanto, mesmo entre as elites eruditas, uma distinção entre o mundo natural e o sobrenatural, o mundo real era habitado por figuras monstruosas, anjos, demônios e como dito anteriormente, o próprio corpo era um espaço de disputa entre o Bem e o Mal. Quando esse imaginário se via de encontro aos sermões nas missas e nas obras literárias, e principalmente, a falta de explicações lógicas ou científicas sobre fenômenos que aconteciam nos mais variados âmbitos acabaram por criar um ambiente extremamente propício a explicações de caráter religioso, ou seja, se não foi encontrado o motivo de alguma morte ou doença, esse evento tem muito mais chance de ser atribuído a esferas mais mágicas de poder e, consequentemente ao Diabo.

Em tempos de extrema dúvida perante o futuro o Diabo viu um período em que gozava de um intenso poder, pelo menos entre a elite douta da época. As calamidades sociais e naturais que aconteciam, eram creditados a Deus ou ao Diabo, os próprios picos de ocorrência de pestes e doenças infecciosas eram tidas como flagelos de Deus. Essas associações também nos revelam uma característica religiosa extremamente importante, a qual será denominada pelo autor como um cristianismo agostiniano. Tal denominação parte devido a visões de Santo Agostinho acerca das características do mal, que está diretamente relacionado com a ausência da luz de Deus:

Mas, dir-se-á, talvez, a palavra do Senhor no Evangelho: O diabo era homicida desde o princípio e não se manteve na verdade não deve limitar-lhe o crime ao começo do gênero humano, ao instante em que o homem criado se tornou vítima de seu engano; não, é ele que desde seu princípio, infiel à verdade, expulso da bem-aventurada sociedade dos santos anjos, obstinado em sua revolta contra o Criador, se mostra soberbo, orgulhoso do poder particular e próprio que o engana, sedutor desabusado, porque não poderia fugir à mão do Onipotente. E, como não quis permanecer, por piedosa submissão, o que na verdade é, aspira, na cegueira de seu orgulho, a passar pelo que não é. Assim se entenderiam também as palavras do Apóstolo São João. O diabo peca desde o princípio, quer dizer, desde que foi criado rejeitou a justiça, que não pode possuir sem vontade piedosa e submissa a Deus. (A Cidade de Deus, XI, Cap. 13)

Essa visão muito adotada e perdurando até os dias atuais, nos revela um caráter do mal que explica muito como as pessoas viviam a religião da época. O mal existe devido a depravação e ao distanciamento daquilo que vem da obra divina, todavia Deus ainda é o ser onipotente e onisciente que permite esse mal continuar existindo e agindo. Partindo muito sobre a esfera de que ao existir livre-arbítrio, a maldade serve principalmente para delimitar aquilo que é distante de Deus, todavia as consequências desse livre-arbítrio nos revelam características de um Deus extremamente severo. E atento aos pecados da humanidade. A quinta história da edição francesa de *Novelas Exemplares*, de

Miguel de Cervantes autor também de Dom Quixote, relata como a relação entre um irmão e irmã incestuosos termina na execução dos mesmos, edição feita por François de Rosset, ele tira ensinamentos dessa história que contribuem para o que estamos tentando trazer: “Memorável exemplo que deve fazer tremer de medo os incestuosos e os adúlteros. Deus não deixa nada impune. [...] Deus quer defender muito bem seu povo do aguilhão de Satã para que tal escândalo não possa jamais acontecer novamente entre nós.” As perversidades punidas, tanto pelas ações do Estado, quanto pelas ações divinas, eram um exemplo do que não deveria ser seguido. Tal concepção passa muito pelos estudos de Ambroise Paré, cirurgião francês que afirmava que existiam estreitas ligações entre o macrocosmo e o “mundo pequeno”, que seria o corpo humano, ou seja, tempos ruins e calamidades poderiam ser consequências diretas da ação humana, mais especificamente na sua forma pecaminosa. Dito isto, é significativo afirmar que a relação entre uma visão calamitosa dos acontecimentos da época estava relacionada a perversidade humana e a sua consequente punição divina tornava cada vez mais interiorizada a noção de culpa, se algo de ruim aconteceu, a culpa é do indivíduo por não estar seguindo os ensinamentos de Deus e, logo, permitindo que o Diabo agisse mais livremente.

O tamanho do poder do Diabo dessa época servia para explicar a pouca perspectiva de futuro muito presente, todavia o tamanho do poder do diabo, como vimos nas ideias agostinianas, está diretamente ligado a severidade de Deus, o diabo só age de tal forma devido a aceitação divina em forma de punição dos pecados. A ideia de que “Deus está morto”, a famosa sentença do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, na obra *"A Gaia Ciência"*, é a perfeita antítese do que está sendo dito, a sentença não é uma negação literal da existência divina, mas sim uma crítica cultural que aponta a perda de autoridade da religião e dos valores absolutos na sociedade ocidental que só será vista principalmente no chamado século das Luzes. Todavia, é justamente por Deus estar tão vivo e impiedoso que é possível acreditar no diabo agindo e trazendo coisas tão maléficas para a humanidade.

Há uma grande virada no pensamento demonológico durante o surgimento do século das Luzes, ou quando especificado por Muchembled, em meados do século XVII até as suas passagens para o século XVIII. Segundo o autor essa virada mencionada está relacionada a uma queda drástica do poderio de Satã que veio junto com a maior ascensão e valorização do modelo científico de produção de conhecimento. O autor explica essas mudanças não só com a partir de que essa guinada veio com a maior ocorrência de corajosos que em suas obras contestavam o domínio da Igreja na produção de conhecimento, mas também passando por uma visão de desencantamento do mundo, saindo das esferas e influências mágicas no mundo material. E para embasar esse ponto, Muchembled se utiliza das ideias do historiador também francês, Robert Mandrou, em sua obra *Magistrats et Sorciers*, ele aponta:

Uma apresentação do mundo na qual os homens vivem cotidianamente vigiados em

seus domínios gestos pelo Deus do Juízo Final[...] e cotidianamente assediados pelo Príncipe das Trevas[...] por uma outra concepção, em que a vigilância se torna mais distante e a intervenção de Deus ou do demônio infinitamente mais rara.

Tal desencantamento com o mundo está atrelado ao que Muchembled aponta como “uma refutação do obstáculo metafísico, se desprendendo pouco a pouco dos simbolismos religiosos. A ciência teve um papel fundamental nessa mudança, encontrando alicerces na medicina e nos próprios estudos sobre o corpo, a existência de explicações racionalistas para o corpo humano tomou o lugar das explicações mágicas e o apego ao simbolismo religioso. E as consequências dessa lenta mudança afetou a própria imaginação do diabo para aquelas elites eruditas, se o mágico e o sobrenatural perderam poder, consequentemente o diabo também o fez e os fins das guerras de religião pela Europa também foram cessando, logo o diabo também já não era um objeto de valoração de ortodoxia pelos clérigos católicos e se tornando menos útil para dar um caminho para os sentimentos de medo.

A filosofia iluminista, em muito inaugurada pelos novos métodos e teorias de Descartes aferia no diabo como uma explicação sobre como o mal agia na sociedade, ou seja, o diabo só assim o era devido aos anseios dos indivíduos. Lentamente esse desencantamento vai se tornando mais presente, visto que esses questionamentos acerca da natureza humana que fez surgir esse diabo, foram um pontapé para o entendimento de que se o diabo só existe porque eu o imagino, quer dizer que a causa dos eventos ruins que acontecem na minha vida não são causadas pelo pai da mentira, e sim são da própria responsabilidade do indivíduo.

A passagem para o século XIX seguiu com a prevalência das ideias racionalistas e, mesmo com as fortes tentativas de volta a ortodoxia pela Igreja, a literatura seguiu com representações bem mais plurais e distantes do que pregava as religiões dominantes. Max Milner, em sua obra *Le Diable dans la littérature française de Cazzote à Baudelaire* (1772-1861) publicada em 1960, afirma que nas obras literárias francesas a presença diabólica é representada de maneira geral, em quatro instâncias: um simples motivo, um emblema, um mito e um símbolo. Quando o diabo é apresentado como um simples motivo, será quando muitas vezes esse motivo está associado a uma moda da época; quando é representado por um emblema, está relacionado a uma tendência ou uma ideia; quando é representado por um mito, está relacionado a uma “aventura coletiva de pensamento, obedecendo a um dinamismo próprio e regido por suas próprias leis”, ou seja, quando as representações do diabo seguem tendências mais atreladas a um certo imaginário coletivo; e quando é representado como um símbolo, é muito mais marcado por uma visão mais pessoal do autor, assim como a função literária e existencial que o mesmo atrela a figura do diabo em suas obras. Este último aspecto sobre as representações do diabo nos indica o caminho do porquê essas mesmas representações estão em um processo extremamente mais plural do que os séculos anteriores e isso se revela até mesmo no número de tópicos que o capítulo que trata sobre o diabo no século XIX e XX na obra de Robert Muchembled, o mesmo

denominado “O Demônio Interior”.

Neste mesmo capítulo, o autor aponta sobre como o contexto dessas épocas afetou o imaginar o diabo e sobre como isso está diretamente atrelado a uma sociedade que estava passando por processos cada vez mais agressivos de mudança e um desses processos que assume um lugar de extrema importância é o processo de individualização. Utilizando as correntes do doutor Sigmund Freud, Muchembled ressaltava um processo de guinada de uma sociedade em que antes o seu motor de evolução era o coletivo e passa a ser o indivíduo, essa crescente no poder do Ego e do Eu tornou o próprio sujeito como o ponto central da sua curiosidade, se vendo como um grande microcosmo. Todavia, essa visão de microcosmo deixa de atuar como uma razão de culpa sobre os males que acarretam o mundo para se tornar o principal ponto sobre os questionamentos da época e um dos principais estão ligados ao questionamento sobre como se delimita o Eu. O próprio Muchembled caracteriza essa mudança como um caminho mais narcísico, que coloca o diabo em um lugar interior ao seu próprio ser, muitas vezes reduzido de ser o Príncipe das Trevas para ser a simples face sombria que para alguns autores seria uma parte intrínseca da natureza humana. Consequentemente, o diabo se vê cada vez mais humanizado, em todos os sentidos, seja no físico ou pela grande dimensão emocional da natureza humana. Essa humanidade do diabo vai ganhando mais pluralismos devidos as mudanças de pensamento já citadas sobre essa época, o diabo é visto como a personificação do Maligno e não mais a sua imagem unificada, ela é personalizável a partir de quem o pensa ou o escreve, visto que o diabo está habitando o interior desse sujeito.

Um dos pontos mais controversos sobre os estudos do diabo e que recai sobre a obra de Muchembled é relacionado ao quanto é possível determinar e entender o imaginário de um símbolo em determinada sociedade situada em alguma temporalidade. Robert Muchembled na maioria dos casos, deixa explícito principalmente a partir do momento em que ele passa a estudar os finais da Idade Média, as diferenças entre um possível diabo erudito e um diabo popular. Boa parte das fontes que o autor se utiliza para estudar esses séculos antes do período do Iluminismo são as fontes literárias e suas determinadas correntes, as fontes teológicas produzidas pelos pensadores da Igreja, assim como o teatro e a pintura, portanto há uma clara distinção entre o que essas fontes nos dizem sobre uma sociedade, logo em grande parte do trabalho de Muchembled é entender o imaginário de um Diabo vindo das classes eruditas que produziram tais fontes. Consequentemente, há uma grande carência de entender como era o diabo popular, porém é uma carência exposta também pelo próprio autor ao muitas vezes tornar explícito que é muito difícil de entender como os tratados teológicos e as obras dos literários influenciaram a sociedade, principalmente ao falar sobre o fim da Idade Média, o autor esboça pesquisas quantitativas acerca da impressão e reedição dessas mesmas obras, mas sempre deixando claro as dificuldades dessas obras chegarem a uma camada maioritária da população em que o analfabetismo era extremamente presente. Ao que tudo indica é possível entender uma certa

prevalência de um diabo um pouco mais parecido com o primeiro milênio, um diabo muito mais sincrético voltado a uma preservação de várias influências de uma sociedade, além de um apreço maior da cultura popular pelo que Câmara Cascudo, ao analisar o diabo na cultura nordestina do Brasil, o irá chamar de “Diabo Logrado”, ou um apreço maior por histórias em que o diabo é enganado ou vencido por aspectos inerentes do próprio ser humano.

Robert Muchembled não se preocupa em abordar, mesmo que de modo introdutório, as origens do Diabo, voltando-se a um panorama entre os séculos XII ao XX. Diferentemente do que propõe o professor Carlos Nogueira em sua obra *O Diabo no Imaginário Cristão*, em que ele tem como foco o período medieval, mas também se preocupa em entender as raízes por trás do Mal e principalmente ao mal cristão, indo até as suas origens hebraicas. Mas em ambas as suas perspectivas dos autores citados sobre o Diabo o que prevalece é justamente o entendimento do seu imaginário.

1.2 - Contribuições e visões de Carlos Roberto Nogueira

O próximo autor a ser analisado em nossa pesquisa é o professor Carlos Roberto Ferreira Nogueira. Ele possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (USP), doutorado em História Social também pela USP, livre-docência pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e pós-doutorado pela Universidade de Córdoba, na Espanha. É professor titular na USP, instituição na qual é o integrante mais antigo do atual corpo docente do Departamento de História. Medievalista, suas pesquisas direcionam-se no sentido de compreender a própria Idade Média, a Península Ibérica, o cristianismo e suas instituições e criações. Atualmente, pesquisa o reinado de Pedro I de Portugal e a Crise do Século XIV. Acadêmico correspondente da Academia Portuguesa da História, é coordenador do GEMPO – Grupo de Estudos Medievais sobre Portugal, ligado à Cátedra Jaime Cortesão e integrado por pesquisadores da USP, UFRJ, Universidade de Lisboa, Universidade de Coimbra, Universidade do Porto e *l'Université de Poitiers / Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale*, cuja linha de pesquisa é "Poder e Relações de Solidariedade em Portugal Medieval". Dentre os estudiosos brasileiros que se debruçam sobre a história do Diabo, Carlos Nogueira se destaca por ser um dos poucos historiadores com uma carreira de fato renomada a publicar obras extensas sobre o Diabo, além de outros artigos sobre o tema.

Portanto, Nogueira é um historiador competente e respeitado pela comunidade universitária brasileira, uma referência nos estudos medievais e mais ainda sobre o místico e sobre o cristianismo, uma escolha coerente do ponto de vista da região e da variedade historiográfica e se buscamos entender como é estudado o diabo da cultura popular, o Nogueira vai se sobressair nos seus estudos acerca do imaginário, sendo uma boa transição para os autores que vão se debruçar mais especificamente sobre o tema.

Dentre as contribuições de Carlos Nogueira ao campo de estudos do diabo está a obra escolhida para a análise, denominada “O Diabo no imaginário cristão” publicada pela editora Ática S.A. em 1986 e fazendo parte da série “Princípios” com uma intensa lista de outras obras com livros de caráter mais introdutório. O autor brasileiro se utiliza de referências para os estudos sobre o Diabo em sua grande maioria estrangeiras para a realização da pesquisa que culminou na escrita da obra escolhida, o que nos revela bastante sobre algumas lacunas acerca dos estudos do Diabo no Brasil, as quais poderão ser melhor trabalhadas posteriormente no nosso texto, tanto com artistas do próprio Nogueira, quanto por livros de outros autores. Acerca das fontes citadas pelo autor brasileiro estão “*The apocrypha and pseudigrapha of the Old Testament*” do teólogo inglês Robert Charles, reunião de textos da literatura hebraica tardia; “*Tableau de l’inconstance des mauvais anges et démons; ou il est pleinement traicté des sorciers et de la sorcellerie*” do juiz francês Pierre Lancre, tratado demonológico publicado no século XVII; “*Materials toward a history of Witchcraft*” do historiador estadunidense Henry Charles Lea, grande historiador da Inquisição; o “*Malleus Maleficarum*” dos inquisidores James Sprenger e Henry Kramer, o grande manual da caça às bruxas; “*Demonolatry*” de Nicholas Remy compilação das ações demoníacas publicada também no século XVII.

Diferentemente de Muchembled que trabalha com um panorama sobre a história do diabo do século XII ao século XX, Nogueira também trabalhará em um panorama, porém mais centrado às origens do diabo, indo desde as influências hebraicas do cristianismo e encerrando seus estudos no tempo das Reformas. O foco principal de Nogueira é entender o caminho percorrido sobre as representações sobre o diabo e como essas representações foram unificadas em uma única e principal figura do mal cristão, enquanto vimos também essa pesquisa na obra de Muchembled, todavia o historiador francês parte da premissa de estudos mais específicos sobre o diabo, buscando entender que só seria possível estudar essa figura quando a mesma passa a ter justamente a mudança para a sua imagem unificada pela Igreja Católica, sendo o principal antagonista de Deus, tal argumentação está atrelada ao caráter pluralizada acerca das representações sobre o diabo nas fontes escritas até o meados dos séculos XII e XIII, o que corrobora em muito com sua premissa de estudar o diabo de maneira uma até estes séculos, portanto o próprio autor começa seus estudos a partir do século XII. Enquanto Nogueira, como é perceptível pelo levantamento das fontes primárias do seus estudos trazido acima, começa a estudar o diabo desde as raízes hebraicas do cristianismo e o surgimento da realidade do mal cristão até o seu apogeu que seria no momento também do auge da feitiçaria, portanto essa grande diferença no que tange a temporalidade do objeto de pesquisa de ambos foi uma grande justificativa para a inclusão da obra do Nogueira na nossa pesquisa, com o objetivo de tentar dar a mesma mais completude, importante salientar que o trato de Nogueira acerca das percepções sobre o mal nas raízes do judaísmo e do cristianismo é um dos pontos altos de sua obra, todavia esta não foi uma contribuição inédita para o campo de estudos historiográficos sobre o diabo, visto que como exemplo, o historiador

estadunidense Jeffrey Burton Russel já havia publicado livros como *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* publicado em 1977 e *Satan: The early christian tradition* publicado em 1981, o que não apaga as contribuições de Nogueira para os estudos do diabo no Brasil.

Partindo justamente para os estudos e apontamentos do autor brasileiro sobre as tradições hebraicas, e foi essa mesma religiosidade hebraica, como apontada pelo autor foi a gestora tanto do cristianismo, quanto da criação do arquétipo do Grande Inimigo. Todavia, nos primórdios da religião hebraica não havia um eterno rival ao seu Deus monoteísta, Jahveh (ou seu pentagrama hebraico YHWH), e a construção desse Deus monoteísta está em muito determinada pelas raízes tribais das civilizações mesopotâmicas, boa parte dos povos que rodearam os hebreus tanto temporalmente, quanto espacialmente tinham religiões baseadas na crença politeísta. E é essa relação entre esses povos em que se pavimentará um Deus soberano em que na relação de disputas e guerras culturais territoriais, vai ganhando cada vez mais poder, enquanto a nação derrotada e, conseqüentemente os seus deuses também derrotados vão ganhando um papel mais secundário. Ou seja, a tradição monoteísta hebraica parte do princípio de que o seu Deus vitorioso é o único poderoso e verdadeiro Deus. Todavia, ainda existia uma visão permeada pelas tradições milenares de caráter popular, ainda existiam práticas voltadas a magia e ao sobrenatural, e aqueles que estavam voltados a uma ideia tribal, viam nos deuses inimigos como espíritos malignos que visavam destruir e derrotar o povo hebraico, assim surge os primeiros demônios menores, que seriam aqueles que estavam no controle dos povos adversários, porém ainda são seres menores que não chegam aos pés ainda do Deus hebraico.

Até a sistematização da religião hebraica não havia menção de uma figura personalizada do Diabo e nem menções a história de sua queda, a ideia do mal era algo indefinido e abstrato, isso é evidenciado principalmente pela também não presença de menções nos textos bíblicos, porém há uma grande contribuição sobre o que podemos enxergar nessa figura do diabo principalmente a partir da leitura do livro de Jó, no qual narra Jó como um exímio servo de Deus em vários sentidos, cumpre suas obrigações religiosas e segue os mandamentos de Deus, sendo até louvado pelo mesmo. Todavia, aparece a figura de *O Satan* (aquele que acusa), um anjo que aponta que se Jó é temente e fiel a Deus é porque ele vive uma vida bem-sucedida e tranquila, ou seja, ele só é fiel por interesse e por isso lhe convém. Portanto, Satã pede permissão a Deus para testar a sua fé e essa permissão é concedida, recaindo intensas mazelas sobre todos os aspectos da vida de Jó:

Na sua ira me despedaçou, e ele me perseguiu; rangeu os seus dentes contra mim; aguça o meu adversário os seus olhos contra mim/Abrem a sua boca contra mim; com desprezo me feriram nos queixos, e contra mim se ajuntam todos/Entrega-me Deus ao perverso, e nas mãos dos ímpios me faz cair/Descansado estava eu, porém ele me quebrantou; e pegou-me pela cerviz, e me despedaçou; também me pôs por seu alvo. (Jó 17: 10-12).

Vemos relatos próprios do sofrimento de Jó, nos revelando mais sobre as ações de Deus, com um caráter severo, e se demonstrando inclusive indignado quando Jó o questiona sobre os motivos do seu sofrimento, inclusive em uma passagem que Jó dá a entender que ao permitir que Satã lhe amaldiçoe, Deus teria o abandonado: “Quando o Todo-Poderoso *ainda* estava comigo, e os meus filhos em redor de mim”(Jó 29:5). Contudo, Jó ao entender as respostas de Deus, vê no mesmo o ser criador de tudo e que sua vontade também é divina, aceitando seus ensinamentos, seguindo para o desfecho da história: “E o Senhor virou o cativo de Jó, quando orava pelos seus amigos; e o Senhor acrescentou, em dobro, a tudo quanto Jó antes possuía.” (Jó 42:10). Como é perceptível Satã apenas está em um papel secundário nesta história e nele está a função de pôr a prova aqueles que realmente são fiéis a Deus.

Carlos Nogueira aponta que foi durante o período vivido pelos hebreus durante o seu cativeiro na Babilônia no século VI a. C. foi que realmente começou-se a ter um entendimento sobre a formação de uma corte demoníaca, principalmente a partir do contato com a crença dos caldeus na qual existiam legiões de entidades semidivinas divididas em cinco classes e geralmente sendo figuras antropomorfizadas. Além das lendas de Azazel (aziz = força e El = Deus), assim como as lendas de Lilith, ambos habitando posteriormente as cortes demoníacas, com o papel principal para Lilith, a primeira e insubmissa mulher de Adão, se tornando, pois, um demônio da luxúria, muitas vezes também associada a figura das *succubus*. Ademais, as crenças dos filisteus no Deus Belzebu (Beelzebub), o qual irá se tornar o príncipe dos demônios pelos judeus na era cristã; Astaroth, deusa lunar cultuada na Mesopotâmia e Asmodeu, divindade persa da tempestade que se transformará no demônio da lascívia, todos deuses citados fazendo parte dos mais altos graus da hierarquia demoníaca.

Essa noção de espíritos malignos também pode ser observada na literatura apocalíptica hebraica que o próprio autor caracteriza como “uma rica literatura sobre o demoníaco” que teria se desenvolvido dos séculos II a. C. ao século I d. C. Literatura esta, apócrifa visto que em muito são atribuídos a grandes personagens do Antigo Testamento e esse processo Nogueira aponta que essa atribuição é falsa. Apesar de que no seu livro, o autor apenas menciona autores como Enoch ou Enoque, foi julgado importante se utilizar da sua obra, os chamados Livros de Enoque para os estudos sobre o tema, essa importância torna-se mais evidente também em *Enoch: a new translation; based on the Hermeneia Commentary* de George W. E. Nickelsburg e James C. VanderKam, ambos renomados historiadores acerca do judaísmo antigo e suas influências na religião cristã, afirmam que o tamanho da coletânea dos textos e a diversidade dos seus conteúdos tornam os livros de Enoque a mais importante fonte escrita judaica que sobreviveu do período greco-romano. Em um dos livros de Enoque, o chamado “livro dos Vigilantes”, é narrada a descida de anjos chamados vigilantes “Os filhos do céu, viram e desejaram as mulheres mortais” (I Enoque, 6:2) e com elas tiveram filhos que

eram gigantes, essas criaturas devoraram desde colheitas, animais, humanos e até eles mesmo. Paralelo a isso, os vigilantes ensinaram diversas artes e ciências ocultas aos humanos desde a magia até a metalurgia, esses conhecimentos teriam aumentado a perversidade dos seres humanos, dado esse clima de caos, tornou-se necessário uma intervenção divina que teria tomado forma no evento do Dilúvio, ocorrido para purificar a terra e aqueles que sobreviveram, uma informação importante é que um desses vigilantes teria o nome de Azael ou Azazel que seria o líder desses anjos caídos. Ainda neste livro, o próprio Enoque é elevado aos céus e os faz visitas guiadas pelos diferentes locais reservados aos justos e os injustos no pós vida, sendo um local de tortura eterna para aqueles injustos e infiéis a Deus, antecipando em muito a literatura de Dante Alighieri em sua *Divina Comédia*, ambas sendo muito úteis no sentido de servirem de fontes que compõe o imaginário dessas diferentes épocas. Portanto, vemos nesse tipo de literatura apócrifa como a de Enoch, já como há o surgimento da ideia de anjos caídos desde o século III d. C. da escrita desses textos, porém esse processo de queda na literatura canônica cristã como visto em: “[...] que acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono, e no monte da congregação me assentarei, aos lados do norte. Subirei acima das alturas das nuvens, e serei semelhante ao Altíssimo. Contudo, serás levado ao inferno, ao mais profundo do abismo.” (Isaías 14:12-15), todavia, vemos as diferentes características atribuídas a essas quedas de anjos caídos em que no livro de Enoque, há a atribuição de um caráter de luxúria a esses anjos, enquanto em Isaías é ressaltado o pecado do orgulho e a soberba de Lúcifer.

Como complemento, Nogueira discorre também sobre o contato dos judeus com os persas durante ainda o cativeiro da Babilônia, sendo dos quais que teriam tomado por influência as noções de Bem contra o Mal do masdeísmo ou Zoroastrismo, assim como o caráter de rivalidade e luta eterna que essa dualidade também a possui.

Foi durante a época helenística em que, de acordo com Nogueira, houve de fato o início da sistematização coerente do agente do mal, que também pode ser encontrado na literatura apocalíptica, mais especificamente no Testamento dos doze patriarcas (109-106 a. C.) em “Tu escolherás as trevas ou a luz, a lei do Senhor ou as obras de Belial?” (Testamento de Levi 19:1), no qual Belial é colocado como antagonista e adversário direto de Deus sendo, segundo Nogueira, a primeira vez em que há a personalização clara da figura do Demônio e do mal. Paralelo a isso, o autor propõe que das correntes Neoplatônicas foi efetuada uma reforma sobre o politeísmo da sua religião que de acordo com o autor: “Substituiu o naturalismo alegórico por um sistema teogônico completo [...] que colocava abaixo do Ser Supremo toda uma hierarquia de forças sobrenaturais, participando em proporções diversas das perfeições divinas e das fraquezas humanas”, a qual Platão dará o nome de Demônio (daimôn) termo que era utilizado para a ação divina em geral. Portanto, é a partir do contato com a religião judaica a partir da tradução dos textos sagrados para o grego que foram denominados demoníacos os participantes divinos das religiões pagãs perante o judaísmo. Ou seja, como já explicitado acima no texto,

as divindades pagãs foram reduzidas a uma corte de demônios.

Ademais, o autor aponta acerca do primeiro momento de Glória de Satã ou Satanás, ou quando ele tiver mais o caráter de anjo caído, Lúcifer. Este primeiro apogeu é percorrido pelo autor num momento em que ela terá a sua grandiosidade nos Evangelhos e no Apocalipse de São João, onde Satã não é mais um acusador como no livro de Jó, mas sim o príncipe das trevas e da corte demoníaca na forma de um “grande Dragão, a primitiva Serpente, chamado Demônio e Satanás, o sedutor do mundo” (Apocalipse 12:3-9), assim como o responsável pela perdição do gênero humano, glória essa que também vem das noções de recompensa e castigo que veio com as imaginações sobre o Paraíso e o Inferno e, por conseguinte, acentuaram o medo da perdição e da possibilidade de sofrer as ações do sedutor do mundo, estado emocional coletivo que, segundo Nogueira, é muito intensificado pelas guerras, calamidades e frustrações, que não foram especificadas pelo autor, todavia podemos assumir devido as datações onde estão localizadas temporalmente as dominações gregas e romanas sobre a população judaica, por isso há uma intensa presença dessa literatura apocalíptica apócrifa atribuída a Enoch, Esdras, Salomão. Como concluinte, é válido apontar que essa visão catastrófica e em muito mística está associada a este povo estar vivendo por dominações em que somente o seu próprio Deus todo poderoso, assim como seu exército de anjos poderia salvar essa comunidade, como também a crença em juízo final em que os justos serão recompensados até pelo seu sofrimento em vida, logo pensar em uma vida incorpórea pós morte em que viverá em um Paraíso poderia servir de conforto para as mazelas sofridas pela população, todavia é incorreto afirmar que Satã tinha uma grande influência na vida da comunidade judaica entre os séculos II a. C. ao século I d. C, visto que Satã só realmente teria esse poder maior nos novos Evangelhos.

Esta concepção acerca do primeiro apogeu sobre o imaginário do diabo é completamente distante da obra de Muchembled, visto que ele aponta que foi somente no final da Idade Média de fato que o diabo gozava de intensas representações e crenças acerca da sua capacidade de influenciar a realidade. Tal debate está muito atrelado ao quanto Muchembled se preocupa ao traçar um imaginário sobre a figura demoníaca e principalmente sobre o seu cuidado ao estudar a limitação das obras escritas em uma população majoritariamente analfabeta, por isso todas as suas delimitações ao diferenciar o diabo erudito e o diabo popular ao longo dos séculos. Contudo, tais cuidados não são vistos de maneira tão intensa na obra de Nogueira pelo menos no início da sua obra, além dele atribuir um sentido de Glória de Satã diferente do de Muchembled, visto que ao utilizar essas terminologias, o historiador francês em muito as faz quando está situando Satã influente sobre as pessoas da época, enquanto Nogueira atribui essa primeira Glória a maneira primária a como ele é descrito no Apocalipse de João como exemplo, já que o mesmo não faz essa distinção se essas noções de espíritos malignos são de fato influentes a maioria da população que está sendo estudada, visto que a sua fonte primária para entender o período hebraico e judeu é uma coletânea de textos da literatura hebraica

tardia. Porém, tal limitação da abordagem do autor também está relacionada a falta de fontes naturais das Antiguidades para retratar uma sociedade tão distante da nossa no sentido de tempo.

Saindo dos estudos judaicos dos períodos antes de Cristo, o autor se direciona em sua obra para o surgimento do cristianismo de fato, principalmente na análise dos novos Evangelhos escritos no primeiro século depois de Cristo. A virada mais importante para essa formação do cristianismo e sua mitologia está relacionada às características do seu deus monoteísta, Jahveh era um deus soberano e absoluto em que os demônios dos povos vizinhos não tinham nem sequer frações do seu poder, verdadeiro e concreto. Todavia, apesar do Deus cristão não perder as características onipotentes, no Novo Testamento, ele já possui adversários muito claros, Satã e suas cortes demoníacas que se tornam os principais antagonistas da ação divina no sentido de ser o caminho que os seres humanos seguem ao se afastar das palavras do Criador e dos dogmas da Igreja, portanto aqueles que se dispersavam dos ensinamentos de Deus estavam mais próximos do Demônio. Nogueira aponta que durante esse contexto de germinação do cristianismo, o mesmo bebe diretamente das ideias de mal do judaísmo antigo, o autor aponta que não houve uma tentativa de mudar essas ideias de mal das crenças judaicas, mas sim torná-las mais sistematizadas, no sentido de dar mais definições às ações malignas no mundo, daí que surgem Satã e sua corte demoníaca. Essas definições se encontram muito nas polarizações que começam a ser associadas ao entender que o mundo está extremamente dividido entre as ações de Deus e as ações do Demônio.

Um ponto chave nas análises do autor está em entender que ao longo dos primeiros séculos da era cristã, pouco a pouco o Diabo passa a se integrar como “o dogma central do cristianismo, ou seja, o da queda do homem, do pecado original e da redenção pela morte do Messias na cruz” (Nogueira 1986, pág. 20). Essa integração do Demônio nesses dogmas centrais do cristianismo está em principalmente o diabo sendo incorporado nesses mitos. Um grande exemplo disso é A vida de Adão e Eva, que segundo Nogueira foi escrito no último quarto do século I d. C.:

Para iludir Eva, ele sobe aos muros do paraíso e canta hinos celestiais como um anjo - uma vez que, anteriormente, ele próprio foi um dos arcanjos de Deus, mas havendo desobedecido às ordens do Senhor e incitado outros anjos à desobediência, foi precipitado do Paraíso celeste. (NOGUEIRA, 1986, pg.:21)

Esse diabo que tem a capacidade de assumir diversas formas sejam elas humanoides ou de animais, será uma constante que influenciará a percepção da população sobre o mal que os rodeia, todavia esse background de Satã como um anjo ou arcanjo caído e renegado do céu para o inferno é um mito que começa a se consolidar entre os cristãos entre os séculos II e IV, de acordo com o autor, com a formalização pela igreja grega e pela mesma implementação por Jerônimo (340-430) e Agostinho de Hipona (354-430) dessas ideias na igreja latina. Esse anjo que desobedeceu às ordens do Senhor acabou habitando em muito o imaginário dos primeiros teólogos como é visto em: “Pois não é

contra os homens de carne e sangue que temos que lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do Mal(espalhadas) nos céus (Efésios 6:12). Essa luta constante entre o bem e o mal tão característica do Zoroastrismo em muito acontecia para os cristãos naquela época devido as suas crenças baseadas na magia e no sobrenatural, leis que regiam o universo e que estavam baseada no seu equilíbrio e as forças do mal jamais se cansariam de malefizar os homens na terra, que na época é correto situar que essas ações malignas estavam relacionadas ao clima, ao sucesso das colheitas, às doenças, às perseguições dos romanos, às sobrevivências pagãs etc. todavia, segundo Nogueira, apesar das dadas explicações sobrenaturais acerca dos fenômenos ruins que acometiam aos cristãos, a Igreja até o século IV ainda é dotada de um otimismo inerente de uma crença na vitória final desses bons cristãos, ou seja, se esses espíritos malignos agem sobre as terras e aos homens, é porque Deus deu aos homens a possibilidade de vitória sobre o mal e sobre os diabos, uma igreja “jovem e militante”, definição encantadora do historiador brasileiro.

Um dos maiores crimes de Satã perante a humanidade é a sua permanência em proteger as religiões e cultos pagãos, que apesar de serem continuamente perseguidos, as ações de repressão da igreja em pouco dava resultado, Nogueira utiliza as proibições do imperador romano Teodósio em 381, proibições relacionadas ao banimento dos oráculos e dos sacrifícios secretos e noturnos, decretos que foram reafirmados posteriormente agora sob pena de morte. As recepções do cristianismo que aos poucos iria conquistar o seu caráter hegemônico no Ocidente, iriam ocorrer das mais diversas formas, enquanto havia uma maior repressão nas cidades, as sobrevivências pagãs se refugiavam no campo, daí o termo *pagani* para se referir aos adoradores dos deuses, derivados de sua localização rural, uma das formas de recepção do cristianismo nas sociedades em que ele germinava está justamente a mistura ou sincretismo que relacionou as crenças já enraizadas dessas sociedades que atuaram na sua concepção dessa nova religião. O autor aponta que principalmente na região da Itália, houve um grande contato que perdurou nos povos que ali viviam como o culto popular da Mãe de Deus em Nápoles que se origina do culto aos deuses Vetsa e Ceres, A Virgem tomando posse de todos os santuários dedicados a Ceres e a Vênus, Santo Antônio tomando o lugar de Neptunus Equester, assim como a Virgem substituindo Afrodite etc., tais substituições e assimilações entre esses diferentes cultos em muito me parece uma constante entre as sobrevivências pagãs ao longo da história do Cristianismo, como também lembrando as religiões de matriz africana no Brasil que possui casos de que para garantir a sobrevivência de suas crenças muitas vezes seus objetos de religião eram revestidos por um manto católico na forma de um nome de santo ou de suas vestimentas, os orixás figuras tidas também como malignas(outro ponto em comum do cristianismo na sua visão de outras crenças), tinham seus paralelos nos santos católicos, como Iansã e Santa Bárbara. Importante delimitar que tal comparação não busca equiparar de forma alguma ao dizer que o cristianismo atua da mesma forma

em diferentes tempos e espaços, todavia aí está uma das mais brilhantes contribuições de Nogueira sobre os estudos do diabo sobre as suas formações sincréticas tão caras as culturas populares que serão melhor tratadas posteriormente no texto.

A partir daqui na obra de Nogueira será trabalhada uma temporalidade mais parecida com a de Muchembled, valendo ressaltar que o autor brasileiro também aponta que somente no século XII é que há uma preocupação maior em unificar as mais diversas representações do diabo, principalmente nas esferas religiosas da sociedade, claro não apagando de forma alguma suas pluralidades de representações em outras camadas da população. Tal constatação demonstra que Nogueira está aliado com um certo consenso historiográfico sobre esse período das representações diabólicas, no presente texto representado por Robert Muchembled e Alain Boureau. Portanto a partir daqui no nosso texto iremos dar preferência a as diferenças em que os dois autores trabalham o mesmo tema na mesma temporalidade e nas contribuições de Nogueira, principalmente em fontes diferentes das situadas no nosso texto ao escrever sobre Muchembled.

Aproximadamente a metade primeira da obra *O Diabo no Imaginário Cristão* de Carlos Nogueira busca retratar as noções de mal das comunidades judaicas e o diabo no início do cristianismo, enquanto a outra metade retrata o diabo na Idade Média e um pouco na Idade Moderna. Porém ao longo da sua leitura é possível identificar alguns pontos que são passíveis de crítica em uma perspectiva mais historiográfica e menos em uma leitura convencional, sem um olhar criterioso no sentido teórico e metodológico. Um exemplo está no capítulo três da obra, denominado *Deus e o Diabo: a pedagogia do medo*, no qual o autor se debruça mais na Idade Média e com o crescimento cada vez mais forte do Cristianismo em face da derrocada do paganismo, um vazio institucional se estabelece: o Diabo irá ocupar definitivamente o posto de representante direto do Mal. Nesse mesmo capítulo, Nogueira aponta que:

Os primeiros séculos da Idade Média representam um mundo em conflito entre a mais alta espiritualização e a mais grosseira crueza mundana. Os extremos se encontram, produto do amálgama entre a crua realidade dos conquistadores bárbaros e os altos valores morais incorporados pelo Cristianismo através da cultura clássica. Na fantasia popular, o tipo predileto é o de Maria Madalena, caracterizado por decadência, baixeza e pecado, que se redime, afinal, por meio de um ato heroico esforço de purificação. É um mundo de desequilíbrio, no qual, entre Deus e Satanás - nesse trágico dualismo que, embora não admitido dogmaticamente, é vivenciado na prática -, o homem deve combater a tentação da carne, cotidianamente presente. (NOGUEIRA, 1986, pg. 36)

Nesta passagem, vemos algumas afirmações do autor as quais não estou questionando a veracidade delas, ressalto inclusive algumas conclusões parecidas com o outro autor já abordado em nosso trabalho, como a relação de luta cotidiana para combater os desejos da carne e, conseqüentemente a

luta contra o Diabo. Todavia, ao apontar que na fantasia popular, o tipo predileto é o de Maria Madalena, o autor acaba não especificando a partir de onde ele tirou essa informação, qual fonte ele buscou? Principalmente se tratando de cultura popular em uma época, como podemos tirar dessa passagem que se trata do início da Idade Média, que essas camadas da sociedade pouco tinham acesso a escrita e por isso, deixaram poucos rastros para o nosso trabalho e portanto, é necessário do historiador todo o cuidado a retratar essa cultura popular, exigindo que o mesmo entenda e problematize essas fontes, o que não foi visto nessa passagem do autor.

Uma reflexão sobre a ação do demônio que não aparece na obra de Muchembled é sobre como a vida dos religiosos era constantemente usada de retrato de ataques de demônios, isso se dá na quantidade de histórias como a de Santo Antônio que o próprio autor propõe que servirá de modelo mítico e estético para diversas outras, na qual as *Tentações de Santo Antônio*, o Diabo o tenta com ideias de luxúria, preocupações com dinheiro, posteriormente aparecendo na forma de uma mulher, o santo vai morar em um túmulo em que aparecem multidões de demônios que o espancam. Essas histórias de Santo Antônio nos revelam muito sobre como o atentar contra essas figuras religiosas era um insulto e uma calúnia do Diabo sobre os ícones de fé de uma população e eram muito mais efetivos no sentido desses tipos de contestações de poder, o que já revela características sobre como a pessoa que escreve essas histórias pensam a ação diabólica. Outro parâmetro interessante é sobre a relação das tentações da carne, o Diabo tenta Santo Antônio ao se transformar em uma mulher, levando-o ao pecado da luxúria, essa relação sexual do Diabo é muito interessante e também não foi muito trabalhada na obra de Muchembled. Muitas vezes o Diabo é tido como um apetite sexual voraz, uma figura blasfêmia no sentido de ir contra a moralidade cristã, tal sexualidade será muito incorporada na figura das feiticeiras, como aponta Muchembled, todavia essa sexualidade também estava enraizada nas legiões de demônios que habitavam o nosso mundo. Na obra de Gervasius Tilberiensis, em 1211, nos descreve um subtipo de demônios, os súcubos (“os que deitam por baixo”) e os incubos (“os que deitam por cima”), ambos demônios que habitavam os pesadelos dos cristãos na forma de relações sexuais, os súcubos eram demônios femininos e os incubos eram demônios masculinos, agindo na forma de retirar o sêmen masculino e ao deitar-se com uma mulher, como é visto na *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, teólogo que Muchembled evoca para nos situar sobre os como aquela passagem do século XII ao XIII formou uma sociedade que em muito acreditava no sobrenatural e os súcubos eram os responsáveis por fazer nascer certas monstruosidades no imaginário cristão, seja na forma de alguma deficiência física ou em monstros de fato. Tais criaturas em muito serviam para terceirizar algumas explicações prováveis para alguns acontecimentos, como um súcubo atraindo um homem casado para o adultério ou um incubo atraindo uma mulher virgem para deflorá-la.

Ademais, partindo para o próprio Demônio em si, Nogueira propõe nos seus estudos certas raízes comuns acerca do imaginário do diabo, principalmente nas suas características imagéticas e

porque não também de sua índole. Sobre suas características físicas, Nogueira aponta que vem de “uma tendência tradicional: o de representar seres sobrenaturais de modo monstruoso, por meio da combinação de elementos diversos da natureza”. Portanto, como é possível observar nas tradições pagãs, com deuses e figuras mitológicas antropomórficas ou animalescas, tradições essas que segundo Nogueira, em muito irão inspirar os cronistas a realizarem as suas elaborações sobre os agentes do mal. Paralelo a isso, o diabo não seria diferente, segundo Nogueira, as principais figuras que serviram de modelo vieram da tradição grega, são eles o deus Pã, deus dos bosques, campos e pastores e frequentemente representado como um sátiro, além dos próprios sátiros da mitologia grega. Tais inspirações explicam as características de bode muitas vezes atribuídas ao diabo como visto pelos relatos do Juíz e demonólogo francês Pierre de Lancre que viveu entre 1553 e 1631, o qual o mesmo narra: “[...] Dizem que é um grande bode, com dois cornos na frente e dois atrás. [...] E tem seu membro estirado e pendente para a frente e o mostra sempre com o tamanho de um braço e uma grande cauda atrás com uma espécie de rosto”. Aí que as figuras de Pã e dos sátiros foram tão caras a imagética do diabo, essas figuras já eram dotadas de histórias voltadas para uma selvageria sexual que foi assimilada ao diabo, sendo um reflexo sobre como os cristãos viam na sexualidade dos povos pagãos uma deformidade que deveria ser combatida agora na figura daquele que encarna tudo que um bom cristão deve combater.

Um tópico muito interessante na obra de Nogueira é que o autor aborda, segundo o mesmo, uma das partes do “horror diabólico” que domina as consciências cristãs, o anticristo e a sua vinda a terra, que poderia assumir algumas formas nesse consciente cristão:

Algumas vezes ele era o próprio Demônio ou um aspecto dele; em outros textos, um ser humano possuído pelo Diabo; ou ainda poderia ser o filho de Satã. Ele seria o líder na Terra dos exércitos infernais na batalha final, em sua majestosa forma terrena de um poderoso rei, assumindo com o triunfo de Deus a sua forma verdadeira e sobrenatural, a de um monstruoso dragão alado. (NOGUEIRA, 1986, pg. 67)

O autor brasileiro afirma que esse medo do anticristo permaneceu vivo por toda a Idade Média e Modernidade, como em 1271, Roger Bacon, conhecido por suas “previsões”, afirmava que os sábios estavam confiantes de que o Anticristo estava próximo. Essa figura do Anticristo se entrelaça com o que o autor aborda sobre o fim da Idade Média e o ápice do poder do imaginário do Diabo a partir do século XIV e que Nogueira relaciona com “um aumento monumental do pânico nas consciências cristãs”. A primórdio como abordado pelo autor, o Anticristo tem suas origens na tradição hebraica ao relacionar a extrema maldade de alguns indivíduos e atrelar essa maldade ao sobrenatural, o primeiro desses indivíduos foi Antiochus IV Epiphanes, rei selêucida da Síria, que capturou Jerusalém em 168 a. C. que massacrou os povos que ali habitavam. Antiochus tinha pretensões de se igualar a

divindades e ordenava sacrifícios de porcos no altar onde faziam oferenda a Jahveh, esse sacrilégio herdou o nome de “abominação da devastação” e, também, está presente no livro de Daniel, suposto judeu exilado na Babilônia no século VI a. C. narra visões do futuro quando Antiochus torna-se rei exaltando-se acima de qualquer divindade, perseguindo os justos e seduzindo a outros, desviando-os da verdadeira fé. Todavia, essas previsões se enquadram no que é denominado *vaticinium ex eventum*, na qual estão os textos em que previsões do futuro são feitas, porém a maior probabilidade é a de que o autor que escreveu o livro o fez posteriormente aos fatos ocorridos. Antiochus passa a ser um modelo sobre como também serão atribuídas as imagens judaicas de Pompeu e Calígula, ambos opressores da comunidade judaica.

É somente no Novo Testamento e, especificamente nas epístolas de João e o termo era usado para desvios doutrinários dentro do rebanho cristão e é quando o Anticristo de fato se tornará a antítese de Cristo, sendo o mentiroso, o impostor, que não reconhecia a encarnação de Jesus (II João 2:18; 4:2-3), a qual Nogueira expõe que está diretamente proporcional a dificuldade teológica dos cristãos de conciliar o Deus que é sempre bondoso, mas que irá punir os injustos no seu juízo final, portanto era necessário a vinda de um Anticristo para manter o equilíbrio espiritual. O Anticristo, como a antítese de Jesus, nasceria entre os judeus, filho de uma prostituta e lideraria um exército bárbaro e canibal de tribos perdidas de Israel e que seria derrotado por Cristo, além de todos os judeus. Essa relação com o judaísmo surge do preconceito dos cristãos ao acharem que nas suas sinagogas, os judeus cultuavam o Demônio, além de sua discordância primordial sobre a vinda do Messias e essa espera que os judeus pregam seria a espera para um falso messias. Porém, apesar dos seus mitos de criação apontarem para os judeus, várias figuras foram apontadas como anticristos por diversos motivos. Além de figuras de autoridade como Imperadores e senhores de terras, um apontamento interessante sobre o que apontar no outro ser o Anticristo nos diz, o autor discorre sobre como durante o Grande Cisma “ambos os papas Bonifácio VIII e João XXII acusavam-se reciprocamente de representantes do Mal”, além da própria Reforma apontar o corpo católico como o “corpo do Anticristo”. Tais apontamentos estão muito ligados ao que Muchembled também trabalhou em sua obra, muitas vezes colocar no outro um papel de representante do Mal coloca quem fez esse apontamento num lugar de prestígio e de privilégio ao fazer, estou certo e você está errado e essas disputas por uma legitimidade quase canônica vai também efervescer as representações sobre o próprio Diabo.

O autor no último capítulo de sua obra também defende uma tese de um fim da Idade Média e um início da modernidade “marcado por um incrível medo do Diabo” para defender essa tese o autor aborda os contextos das pregações, que “devido a um esforço pedagógico da Igreja, produz-se na Europa um reforço e uma maior difusão da crença no final dos tempos a partir das pregações de Geiler em 1508 na Catedral de Estrasburgo, marcada pela frase “Salve-se quem puder!”, mas também pelas pregações de Vicente Ferrer que durante 1399 a 1419, segundo Nogueira teria pregado em um

território uma vez e meia maior que a França e suas pregações tinham as características de:

Exortando os homens à penitência como meio de escapar dos castigos infernais, conduzindo procissões de flagelantes [...] descrevendo para enormes multidões os horrores e tormentos dos dias que estavam por vir. Seus sermões causavam tanto impacto na sensibilidade e imaginação coletivas da Igreja, alarmada pelo pânico que causavam, os proibiu, em um concílio em 1516. (NOGUEIRA, 1986, pg. 72-73)

Para finalizarmos a obra de Carlos Nogueira, ainda no seu final há uma grande divergência das conclusões do historiador Robert Muchembled. No último capítulo de sua obra, o autor dedica um tópico denominado Um mundo em pânico, no qual analisa justamente como o início da modernidade foi marcado pelo intenso medo do Diabo e o autor utiliza de argumento para a sua teoria principalmente de obras literárias e das artes a pintura, o autor cita, mas não traz passagens nem vai a fundo nas que serão percorridas no nosso texto, mas faz isso com outras duas. Nogueira cita neste tópico a Divina Comédia, as pinturas dos juízos finais de Hieronymus Bosch e As Tentações de Santo Antônio, o Malleus Maleficarum e A história de Fausto todas neste tópico para afirmar que “assim é no início dos tempos modernos, e não na Idade Média, que o Inferno e seus agentes dominaram de modo global a imaginação dos homens do Ocidente” afirmando que com a difusão da imprensa as ideias sobre o Diabo serão muito mais perpetuadas. Essa dominação global do Diabo no Ocidente é uma afirmação que carece de problematização na obra do Nogueira, visto que ao trazer exemplos e fontes que pertencem a cultura erudita, as mesmas não representariam outras camadas da sociedade, esses livros eram lidos por quem? E é correto afirmar que quem leu ou viu essas obras as assimilou como realidade? Qual papel essas obras tiveram no imaginário do Diabo? Tais perguntas não foram respondidas na obra que poderia ser mais completa ao trazer essas limitações ao estudar determinadas sociedades. Todavia, Nogueira já aponta uma das questões principais que nos interessa ao realizar essa pesquisa, ele antecipa justamente nossas discussões sobre as diferenças entre o Diabo erudito e o Diabo popular, o que já seria uma incoerência com a sua afirmação global anterior.

Contudo, duas imagens de Satã coexistem: uma popular e outra erudita, esta, de longe, a representação mais trágica, pois o Demônio, nas consciências populares, é uma entre outras sobrevivências míticas que uma conversão imposta não conseguiu exterminar. O Diabo popular é um personagem familiar, as vezes benfazeja, muito menos terrível do que o afirma a Igreja, e pode ser, inclusive, facilmente enganado. A mentalidade popular defendia-se, desse modo, da teologia aterrorizante - e muitas vezes incompreensível - da cultura erudita. (NOGUEIRA, 1986, pg.: 76)

Servindo como uma ótima porta de entrada para quem se interessa sobre o tema, a obra de Nogueira se destaca principalmente ao propor a partir dos seus estudos que a história do Diabo se confunde com a própria História do Cristianismo, se aproximando ao que propõe Muchembled sobre o Diabo ser um motor para a sociedade ocidental e ocupando diferentes papéis coletivos e individuais

ao longo das sociedades as quais ele habitou. Nogueira afirma que era necessária para a coletividade cristã a existência e a encarnação do Mal, como também para solidificar a fé católica. Portanto, ao longo do nosso texto, também iremos entender o Diabo na cultura popular, mais especificamente a brasileira e entender também como e se ele realmente era necessário para essa coletividade.

CAPÍTULO 2

O DIABO POPULAR

2.1 - Uma visão historiográfica da “chegada” do diabo no Brasil por Laura de Mello e Souza

O objetivo dessa parte da nossa pesquisa é entender as diferenças entre as concepções do diabo erudito, o qual entendemos suas origens e desdobramentos ao longo dos séculos na Europa a partir dos estudos dos historiadores Robert Muchembled e Carlos Roberto Nogueira. Já para os estudos do diabo popular, sua perspectiva historiográfica será baseada às luzes de Laura de Mello e Souza, principalmente a partir de sua obra *Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII*, obra composta por nove trabalhos escritos em momentos diferentes, mas com o ponto em comum de relacionar o imaginário demonológico num sentido amplo e o mundo luso-brasileiro do Antigo Regime. Começando pela escolha da obra, esta se dá pelo seu caráter de ser um estudo extremamente bem relacionado com os nossos objetivos, justamente da nossa pesquisa ser uma pesquisa mais voltada para o campo da história, a escolha da obra está em seu caráter historiográfico de uma das mais competentes historiadoras brasileiras no campo do contexto colonial brasileiro e sua abrangência temática acerca desse mesmo contexto é algo a ser demarcado. Sua contribuição ao campo dos estudos sobre o diabo no Brasil é muito sentida ao observar produções acadêmicas que tangem essa temática durante as pesquisas que foram realizadas antes e durante a escrita do nosso texto, valendo ressaltar também que uma boa parte dessas produções acadêmicas voltadas para o grande campo das Letras e seus estudos literários sobre a presença e caracterização do diabo em obras brasileiras, com destaque a estudos a obra de Guimarães Rosa: Grande sertão: veredas, além dos estudos a poesia popular, como o cordel. Além da autora ser uma das primeiras a adotar a perspectiva das mentalidades e da história cultural na investigação das religiosidades coloniais luso-brasileiras.

Portanto, justamente nesse sentido de uma produção historiográfica desses trabalhos da Laura de Mello e Souza que viraram o livro que será trabalhado neste tópico é que se justifica principalmente de uma pergunta que não é preciso uma longa reflexão para percebê-la, como o diabo se tornou o personagem que é aqui no Brasil? E a partir dos estudos da historiadora Laura que iremos entender essa chegada do diabo em terras brasileiras.

Ora, uma resposta óbvia dessa pergunta é que essa chegada se deu a partir também da chegada dos europeus nas nossas terras, mas o trabalho da autora está justamente em decifrar esses processos do início da sua presença, pelo menos na primeira parte da obra trabalhada, parafraseando a mesma:

Onde termina a Europa, onde começa o Brasil? É possível pensar que seríamos sem o colonizador português — ou mesmo sem Maurício de Nassau, sem Nicolau de Villegaignon, sem Thevet, Léry, Hans Staden, o pirata Knivet, todos nos contando suas impressões de europeus exilados nos trópicos, deformando irreversivelmente, ao registrar, O que viam, cheiravam e sentiam? [...] É possível reconstituir, por meio dos fragmentos deixados pelos escrivães do Santo Ofício, as crenças quinhentistas tupis, chamando-as de milenaristas ou sincréticas? [...] Tudo indica que não. Mas, tomando de empréstimo a bela frase de Georges Braque, “não creio nas coisas, creio nas suas relações”. (SOUZA, 1993, pg.: 14)

Relações estas, que são um dos grandes motivos ao realizar as comparações sobre a mesma personagem, é a partir dessa crença que busco entender traços da nossa cultura e a religiosidade popular. Paralelo a isso, foram as relações explicitadas pela autora que nos fez escolher a obra que escolhemos e não outra célebre escrita da própria autora, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, visto que seus estudos sobre a demonologia e a religiosidade popular foi entender “que a chave estava na tensão entre Europa, África e América” e mesmo tal obra possuir a relevância que possui, *Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII* se mostra mais completa ao entender melhor essas relações sincréticas na sociedade brasileira.

Não tinha como o diabo ter chegado ao Brasil nos tempos das Grandes Navegações sem o intermédio de uma relação com povos cristãos, logo o diabo que chega ao Brasil é o Diabo presente na Europa entre os séculos XV e XVI, ressalvas para as especificidades das concepções dos portugueses que vieram para as nossas terras durante os mesmos séculos. Portanto, como já elaborado em nosso texto, esses séculos são referidos como grandes apogeuos dos “poderes” de Satã, além de serem também pontos críticos dos casos registrados de bruxaria, logo essa visão de um Outro encontrado no Novo Mundo em muito será influenciada pelas concepções demonológicas da época. Ao utilizar o exemplo de Robert Muchembled ao explanar sobre como surgiu a feitiçaria, vimos que esse estereótipo surge de primeiro ao mencionar os povos valdenses, que eram povos que tinham sua maneira particular de interpretar o divino cristão e foram acusados de heresia e conspirações demoníacas. Tal fato se explica porque, para os europeus do final da Idade Média e início da Época Moderna, o devassamento dos espaços trazia consigo sua cristianização e ordenação segundo padrões culturais únicos e hegemônicos, europeus, em última instância, ou seja, ao devastar física e culturalmente esses povos, eles iriam ser salvos e aqueles que lutam as batalhas de Deus enfim poderiam ter descanso. É possível observar essa mesma lógica quando nos voltamos para os relatos europeus sobre os povos e as crenças originárias dos ameríndios, exemplo retirado da obra de Laura Souza:

Na *Informação da Terra do Brasil*, escrita em 1549, Nóbrega descreve os costumes religiosos dos índios chamando-os de feitiçaria, mais particularmente no que diz respeito ao xamanismo tupi: “De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo da sua vinda lhes mandam limpar os

caminhos e vão recebê-los com danças e festas, segundo seu costume: e antes que cheguem ao lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras e pedindo perdão delas”. (SOUZA, 1993, pg.: 28)

Por conseguinte, é correto afirmar, assim como a autora o fez, que a visão sobre o Novo Mundo que foi produzida na época era em sua grande maioria, um olhar europeu que dessensibilizava cada especificidade e contextos acerca das religiões que aqui habitavam. Havia um olhar muito dualista como já entendemos ao longo do nosso texto, não havia intermédio entre o Mundo de Deus e o Mundo do Demônio, portanto se pertencia a um ou a outro. Esse olhar dualista foi o olhar que em muito predominou perante a estranheza das culturas autóctones no Novo Mundo e isso se traduziu em uma relação intrínseca com a demonologia, que segundo a autora, “Com a descoberta da América, a demonologia parece ter sido a ciência teológica mais bem repartida entre conquistadores e colonizadores do Novo Mundo”, justamente sobre como o que era visto no Novo Continente era associado a ação diabólica, como se a “vitória” e cristianização da Europa perante o paganismo tivesse expulso o Diabo para as terras americanas, que explicaria dois contextos que a autora aborda em sua obra. O primeiro está relacionado o pensamento cruzadístico daqueles que receberam a missão de cristianizar os ameríndios, esse pensamento cruzadístico está na relação de levar a salvação a essas almas perdidas que aqui habitavam em uma relação de rivalidade com o diabo, já que é ele que torna a natureza dos ameríndios selvagem, que confere os atributos da estranheza e da indecifrábilidade aos hábitos cotidianos dos ameríndios, sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a luta pela força, além de que como vimos na *Informação da Terra do Brasil* as práticas e ritos principalmente religiosos eram associadas a feitiçaria, o que unia justamente os dois dos maiores inimigos da Igreja da época, o diabo e a feitiçaria

Portanto, de início, a visão da população que aqui vivia sobre o Diabo é uma visão que é direcionada pela população que invadiu essas terras, e consequentemente também invadiu as ideias no processo de ocidentalização, como menciona a autora. É correto afirmar que a recepção das ideias acerca do Diabo foram de no mínimo sentir muita estranheza, visto que dentre as cosmologias americanas pré colonização, de maneira geral, não tinham em suas concepções de reunir o Mal em uma só figura que dele é responsável, a autora aborda em especial a cosmologia mais, visto que ela detinha um caráter excepcionalmente neutro ao pensar suas divindades e o seu “Micilar naua, associado pelos catequistas ao inferno cristão, era um dentre outros lugares que abrigavam mortos, e contusão entre as confusões, tratava-se, originalmente, de um lugar gelado”. Portanto, me parece correto realizar uma comparação com a relação entre o cristianismo e os povos ditos pagãos na gênese da expansão desta religião pela Europa, já que o processo “psicológico” apresenta certas características parecidas, principalmente ao analisarmos a partir de uma perspectiva de entender como todo um povo que já

possui todo um arcabouço cultural e cotidiano assimila uma nova religião dotada de dogmas que na maioria das vezes é contraditório e pouco faz sentido com o que era a vida daquele que está assimilando essa nova religião. Por conseguinte, essa mesma relação de assimilação é tão complexa justamente porque envolve aspectos da vida pública, da vida privada e até mesmo daqueles pensamentos que não compartilhamos a ninguém, o que explica os mais variados casos de falsa conversão por motivos políticos, de sobrevivência e até para garantir a própria paz, mas esses processos psicológicos que mencionei carece de dados e estudos mais especializados na área de psicologia que não o fiz e que poderia até mesmo ser todo um trabalho de pesquisa a parte. Todavia, por fim, para exemplificar esses processos, outra peculiaridade digna de relevo é o surgimento de formas biculturais de religiosidade, como as Santidades indígenas. Nas Visitações da Bahia, a chamada Santidade do Jaguaripe ocupou lugar predominante entre as denúncias e confissões ao tribunal do Santo Ofício.

Tratava-se de uma prática sincrética de conteúdo milenarista, girando em torno da chegada de um feiticeiro ou profeta, e de promessas de abundância, lazer e felicidade, como abordado pela autora “na nova era que se anunciava, as flechas disparariam sozinhas, as caças viriam ter às choças dos índios, as enxadas cavariam as roças por conta própria”. Servindo de um grande exemplo, apesar de que nenhum destes trazidos em nosso texto ter a intenção de ser uma grande modelo que extinguiria outras formas de concepção, mas tais santidades exemplificam esse sincretismo que está sendo abordado na medida em que há uma grande mistura de aspectos teológicos que é resultado desse contato entre duas diferentes religiosidades, é mencionado um profeta que inclusive é característico de algumas concepções ligadas ao messianismo, movimento muito característico no Brasil, além sobre como esse tempo de utopia que lembraria um Céu, é apropriado ao que seria esse Céu da população nativa, com aspectos do seu cotidiano.

O segundo ponto que explica a presença do Diabo no continente americano para os europeus está no caráter de purgatório em que os mesmo davam ao novo continente:

No século XVI, as colônias portuguesas passavam a ser vistas como terras nas quais se iam cumprir penas, mas das quais se podia voltar, uma vez purgadas as culpas. A própria travessia marítima assumia características de um exílio ritual como O ciclo dos Argonautas, a Narrenschiff e tantos Outros) nela, o desredado iniciava o longo trajeto de sua purificação. [...] Metamorfosando o ônus representado pela reprodução desta gente sem utilidade efetiva ou potencial, a Metrópole portuguesa transformava suas colônias, conforme a expressão do historiador Costa Lobo, em “estábulo dos delinquentes”. (SOUZA, 1993, pg.: 90)

Essa visão sobre o território brasileiro se aproxima muito da denominação de Mauro Souto Maior no título de sua obra que trata do diabo na cultura popular nordestina, “Território da Danação” e essa danação em muito está relacionado com essa prática do degredo, punição que no Reino português também tangeu aqueles que praticavam a magia, segundo a própria Laura Souza “Muitas das

bruxas acusadas em terras brasileiras já haviam saído encaroadas em Portugal por crimes análogos, vendo-se por este motivo degredadas para o Brasil.”, o que já tornava a colônia de Portugal um lugar extremamente propício para a ação diabólica.

Ainda sobre essa feitiçaria popular no Brasil, há uma característica muito interessante sobre a sua ação, que é muito pautada na tentativa de resolução concreta de problemas cotidianos, a autora nos traz para as fontes inquisitoriais, que de passagem são muito presentes em sua obra, para situar como era a ação das feiticeiras aqui no Brasil. Muitas delas ficaram famosas pelas práticas mágicas dos problemas mais mundanos, se sobressai aqueles feitiços e pequenos rituais para resolver problemas conjugais, sejam eles de convivência ou até sexuais, dos quais a autora traz também certas especificidades sobre esses ritos e como os mesmos tinham em comum o uso de excrementos e fluídos corporais, nos quais a autora aponta os estudos do “baixo corporal” que Mikhail Bakhtin propõe sobre certos interesses e presenças na cultura popular sobre menções, citações e ações que dão uma grande importância a parte baixa do corpo.

Outro traço específico da feitiçaria colonial, e que começou a se acentuar no final do século XVI, foi a sua associação às práticas mágicas africanas. Segundo as *Visitações da Bahia*, trazido pela autora em sua obra, um escravo guiné chamado André Buçal fazia adivinhações com panelas e ferve-douros por volta de 1587. A partir de então, as referências vão aumentando: por volta de 1610, a bruxa Maria Barbosa, protegida do governador da Bahia d. Diogo de Menezes, atuava em conluio com o negro Cucana, que fazia pós com as aparas de certas raízes. Em 1616, homens brancos já lançavam mão do saber de negros feiticeiros para conseguir a cura de familiares ou escravos.

Partindo sobre o cenário teológico/demonológico especificamente de Portugal, a autora aborda que houveram diferenças cruciais nesses quesitos entre o que foi produzido na Espanha e em Portugal:

Cabe ressaltar, entretanto, que Portugal e Espanha não agiram uniformemente ante as práticas ameríndias. Não houve, pelo menos no tocante ao Brasil, nada que se assemelhasse às extirpações movidas pelos espanhóis nos domínios de seu império. À própria designação de idolatria quase não aparece nos escritos portugueses. A dimensão menos trágica e mais pragmática do enfrentamento lusitano com os índios faz pensar na explicação lapidar de Sérgio Buarque de Holanda — pobreza imaginativa — e talvez recupere aspectos da análise de Gilberto Freyre — a colonização mais plástica encetada pelos lusos. Seu quase alheamento ante a questão das idolatrias pode ser decorrente da pobreza da teologia em Portugal, onde, ao contrário do ocorrido na Espanha, não se produziram trabalhos de peso, quer sobre matéria religiosa, quer sobre superstições, quer, ainda, sobre a questão da liberdade e da humanidade dos índios. (SOUZA, 1993, pg.: 26)

Segundo a própria autora, para compreender o imaginário luso-brasileiro acerca de Satã, é preciso analisar separadamente as questões da obsessão demoníaca, os malefícios e o sabá. Ela conclui que essas questões seriam universos a parte e que não necessariamente seriam coincidentes, o

que demonstra as dificuldades de ter uma apreensão total do tema do diabo. A autora não dedica uma parte extensa de sua obra especificamente sobre o Diabo, justamente no sentido de que para compreender tal figura é preciso primeiro entender muito antes outros determinados aspectos, mas sim dedica sua obra a propor estudos dos temas ao redor da figura demoníaca para entender de forma ainda mais profundada o cenário das diversas relações entre colônia e metrópole. Portanto, como apontado na citação trazida acima, apesar da questão trazida pela autora de que Portugal não ter produzido tratados teológicos de peso, e se a demonologia, segunda a autora, era a ciência que parecia ser a mais popular durante esses séculos estudados em sua obra, também não produziu tratados demonológicos de peso. Todavia, a autora traz a partir de fontes inquisitoriais e diários eclesiásticos de Portugal, traz um cenário que muito nos revela sobre esse imaginário luso brasileiro. De uma perspectiva mais pessoal, creio que a genialidade da obra da autora está em além de trazer perspectivas praticamente inéditas em um campo de estudos novo no Brasil na época da sua escrita, analisar o que era um imaginário português, americano e africano e como são montadas relações de circularidade, denominação da própria autora.

Portanto, irei trazer um panorama dos estudos trazidos pela autora para analisar duas questões principais: o mito sabático no imaginário português e casos de possessão demoníaca no espaço estudado. Partindo para a questão sabática, a autora traz os estudos sobre magia e feitiçaria do historiador português Francisco Bethencourt no seiscentos de Portugal e o mesmo afirma que os relatos e fontes acerca da feitiçaria e do sabá dificilmente reúnem características sistematizadas e comparáveis ao estereótipo europeu no geral. Inclusive a autora aponta sobre dois casos que ocorreram no século XVII que, apesar de não haver a menção a palavra do sabá, reúnem em muito características mais parecidas com o imaginário europeu no geral, com a metamorfose das feiticeiras e do diabo, a renúncia da fé cristã, uma escatologia envolvendo relações sexuais entre os diabos e as feiticeiras. Contudo, a autora discorre sobre os interesses mais específicos dos inquisidores de Portugal, que “na maioria dos processos, era a preocupação com o pacto ou com o reconhecimento de Satanás por Deus que tinha destaque maior,[...] em Portugal interessa a adoração do Diabo” e o mito do sabá, em contraponto, parecia ser muito menos digno de interesse, demonstrando principalmente a questão da obsessão demoníaca perante esses demonólogos havia muito mais crença no poder do Diabo em agir sobre os homens e era necessário que estas pessoas se mantivessem a todo tempo em um vigilantismo tanto pessoal, quanto social, já que esses demonólogos também eram inquisidores responsáveis por combater o Diabo de todas maneiras.

Paralelo a isso, a autora também remonta a adoção de outros processos inquisitoriais no século XVIII, onde a mesma afirma que quatro dos seis processos inquisitoriais que estão no espectro do sabá que ela tem conhecimento estão diretamente atrelados ao universo colonial. Três desses casos foram de escravos penitenciados em junho de 1731, mas me pretearei em dois: José Francisco Pereira

e José Francisco Pedroso que “eram naturais de Judá, Costa da Mina, e tinham morado no Brasil durante algum tempo, lá recebendo o batismo e a crisma”, relato de Laura de Mello, o que nos revela características curiosas está em entender as peculiaridades dos relatos apresentados, como este passagem da confissão que foi obtida por intermédio de tortura:

Na noite de são João do ano passado, nos olivais de São Bento, foi com o preto José Francisco e pela meia-noite aonde acharam o demônio em figura de mulher, e tanto ele como o José Francisco se abraçaram e beijaram com o demônio; e lhe [sic] prometeu entregar-lhe a sua alma, com efeito lhe entregou na mesma noite do São João, tendo-o por Deus e como tal o adorou pondo-se de joelhos diante do mesmo demônio, batendo nos peitos, beijando o chão... (SOUZA, 1993, pg.:171)

Os dois foram pegos pela inquisição por fabricar bolsas de mandinga e amuletos de proteção que aprenderam a fazer com o demônio. O relato de José Francisco Pedroso contém características tanto do Diabo, quanto do sabá que já foram mencionadas em nosso texto. As relações sexuais com demônio incubo ou súcubo, que no caso de Francisco Pereira confessou, também por intermédio de tortura que praticava relações sexuais homossexuais com o demônio incubo que o sodomizava, característica também muito típica do sabá que envolvia as práticas sexuais vistas como degeneradas pela moral da época, o horário da meia noite que também é muito típico, além do pacto que seria realizada a partir da entrega da alma do ser humano para o diabo que era consagrada no caso dos sabás das feiticeira, a partir da cópula com o próprio Diabo. A autora discorre sobre as perguntas que podem ser feitas a partir desses relatos e a principal é “Por que curiosos mecanismos aculturadores teria o imaginário desses negros africanos, alguns com passagem pelo Brasil, se mostrado mais permeável à concepções europeias milenares do que o de Outros réus portugueses do Santo Ofício?”. De fato, os relatos anteriormente se enquadram nos espectros de pontos em comum do que era os relatos de sabá na Europa, a autora não nos dá uma resposta clara, mas sim nos deixa outras duas indagações possíveis, seria o sabá “um discurso banalizado, ridicularizado pelas elites da Europa e passível de ser deslocado para outros contextos” ou a presença dessas similaridades apresentadas seria devido a “familiaridade que adquirira com o diabo dos colonizadores?”, apesar de não dar uma resposta clara, acredito que a resposta dessa pergunta não é única e as duas indagações que a autora propõe são igualmente válidas, assim como as duas podem estar corretas ao mesmo tempo. Todavia, apesar do que irei propor não se afasta do que a autora discorreu anteriormente, como complemento a autora, acredito que a resposta está justamente em entender esses tipos de relações de maneira complexa e cheias de circularidade, conceito que a própria Laura de Mello trabalha de forma exímia em sua obra. Circularidade esta que é intrínseca a essas relações, no sentido de apesar de existirem elementos de aculturação quando vemos que no imaginário de um homem negro africano está tomado por símbolos

de conceitos milenares europeus, ainda há um outro lado da moeda.

No prefácio à edição inglesa de *O queijo e os vermes*, Ginzburg rememora a Mikhail Bakhtin, e partindo dele, empreende uma discussão crítica sobre o termo “circularidade”, para delinear a comunicabilidade que havia entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas na Europa pré-industrial. Essa comunicação se dava de forma dialógica, “entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas existiu, na Europa pré – industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo”.

Esse outro lado da moeda supracitado está presente quando analisamos que conceitos, terminologias e símbolos eles têm significados variados ao longo do tempo, e quando estamos falando sobre o diabo, todos os três historiadores trazidos concordam em enxergar que o Diabo teve características e preencheu locais diferentes nas sociedades ao longo do tempo. A autora brasileira nos aponta também a partir de teses de Michel de Certeau, como os contextos das relações coloniais influenciaram o imaginário europeu acerca do diabo, além de fortalecer a demonologia na relação que já abordamos sobre as lutas contra o diabo nas terras americanas. Segundo a autora, o Diabo “com o descobrimento da América e, certamente com a colonização, ganhou cocares de penas e tornou-se cada vez mais negro”. Essa definição me parece ser das mais geniais acerca do Diabo das obras que eu li para realizar esta pesquisa, pois nos revela justamente que, apesar da obviedade da relação entre colônia e metrópole haver um processo intenso de aculturação perante a primeira, as práticas americanas e africanas também moldaram em muito o que era a demonologia da época. O Diabo teria sido expulso para o continente americano e como vimos, se enraizou neste continente e ganhou características próprias, se enraizando também nas culturas que ele ainda não estava presente, mas também sendo assimilado e influenciando diabos no continente europeu. Portanto, este me parece ser o diabo luso-brasileiro no contexto colonial que foi tão bem explanado pela autora brasileira Laura de Mello e Souza, demonstrando que apesar de numa superficialidade de análise nos teria influenciado a afirmar que o Diabo seria igual em todas as sociedades cristãs majoritariamente, vemos um longo processo de mudança até chegar ao Brasil e a partir de agora, iremos buscar entendê-lo como o diabo brinca, afronta, malícia e até mesmo choca um ovo no nosso Nordeste.

2.2. As doces faces do Diabo na cultura popular

Entendemos a partir das reflexões historiográficas e a análise de algumas fontes que vieram da historiadora Laura de Mello e Souza, uma linha de pensamento muito voltado para o papel da circularidade de ideias no que tange ao nosso objeto de pesquisa. Portanto, seguiremos a mesma linha

para estudar essa figura que adquire contornos tão curiosos quando a enxergamos ao longo do que pode ser chamado de cultura popular e mais especificamente na cultura popular nordestina e brasileira, campo escolhido muito mais pela proximidade de quem está escrevendo esse texto, mesmo entendendo que boa parte dos diabos mencionados ao longo deste texto foram diabos europeus, acredito que a comparação com a nossa cultura popular, quando traçadas linhas históricas que nos circulam, também serve como objeto de estudo para o que pretendemos ao longo desta pesquisa.

Para analisar a presença do diabo na cultura popular, utilizaremos a obra de Mário Souto Maior, denominada “Território da Danação: o diabo na cultura popular nordestina”, com o auxílio e de menções dos historiadores já trabalhados anteriormente no texto, o próprio Carlos Roberto Nogueira possui publicações acadêmicas na categoria de artigos como: “Demonismo, malícia e malefício — Contribuições à História do imaginário mágico-religioso no Brasil”, no qual o autor aborda esse imaginário mágico-religioso a partir da figura do diabo e possui contribuições ao estudo do mesmo na cultura popular brasileira. Ressaltando novamente que este capítulo não é uma tentativa de um estudo completo, servindo em muito para um ponto de partida para estudos historiográficos mais robustos visando contribuições a historiografia do nosso país, que como vimos, os estudos do diabo no que tange aos olhares historiográficos não é um tema tão visado de maneira mais específica, em que Carlos Roberto Nogueira e Laura de Mello e Souza encabeçam esses estudos. Tais afirmações foram embasadas nas pesquisas que foram feitas para este trabalho, em que não foi encontrada nenhuma obra de caráter historiográfico que tentasse estudar o diabo na cultura nordestina nos exemplos de Muchembled, Francisco Bethencourt e Roberto Nogueira, com estudos mais voltados para componentes específicos passíveis de estudo desta mesma cultura como o cordel, o folheto e grandes obras literárias de autores que retrataram o nordeste, novamente ressaltando que uma boa parte destes trabalhos se enquadram na autoria de indivíduos com formações voltadas ao campo das Letras.

Portanto, a escolha de Mário Souto Maior se torna justificada, já que o mesmo se encontra em um cenário de intelectuais brasileiros que faziam um pouco de tudo, por assim dizer, eram etnólogos, sociólogos, cronistas, folcloristas e, conseqüentemente no meio desse processo também faziam um trabalho de historiador no sentido de registrar e estudar fatos da nossa sociedade ao longo do tempo. Mário Souto Maior em sua obra Território da Danação, como mencionado nos comentários da contra capa da edição de 1975 da livraria São José, Ricardo Noblat aborda que a intenção do autor não era tornar a sua obra que analisa o diabo na cultura popular definitiva, mas devido a ela reunir ordenadamente informações esparsas, acrescentando dados, comentários e nuances de outros pesquisadores, ganha um valor imponderável. E Mário Souto Maior, dos mais exímios folcloristas produzidos em nosso país, pode ser considerado também um exímio cabra da peste, trazendo suas vivência para compor saberes do povo e como analisado no artigo produzido por Zalda Maria Costa Cavalcanti sobre o nosso escritor e seus estudos tropicais:

Na obra de Mário Souto Maior a convergência de saberes e a interdisciplinaridade estão sempre presentes. Mantendo os seus estudos ao nível do folclore, da cultura do povo, do saber do povo, Mário Souto Maior não faz por assumir o papel do antropólogo, académico a buscar relações e interpretações somente antropológicas e teóricas que expliquem as manifestações populares. Mas, é na forma de narrá-las e de juntá-las em seus volumes que ele faz convergir os vários saberes e os interpreta, devolvendo-os, aos estudiosos do folclore, na forma de um novo saber. (CAVALCANTI, 2011, pg.: 12)

Portanto, Mário Souto Maior escrevia suas obras dotado de um olhar único para também o quão único era o que ele enxergava na cultura do nordeste e iniciando a nossa análise do diabo na cultura popular nordestina também tentará demonstrar essa visão única do autor ao longo do nosso texto. Tentarei organizar esse tópico da forma mais coesa com o que já estudamos anteriormente e já que estamos tratando de um objeto de estudo mais específico do que a história do diabo no ocidente no primeiro capítulo desse texto, o objetivo dessa parte também não é montar um grande painel completo do que seria o diabo na cultura popular nordestina, mas trabalhar algumas das especificidades que essa figura tão pitoresca assume quando o enxergamos nos “trópicos” brasileiros e realizar alguns estudos comparativos dos porquês dele assumir tais formas que divergiram dos diabos eruditos europeus.

Partindo para a análise da obra, é possível observar de imediato uma arte que é de autoria do célebre Ariano Suassuna, na qual o próprio diabo é representado como uma quimera em formato do que me parece um cavalo, rabo de escorpião, asas que aparentam ter um aspecto de serem cortantes, pernas cheias de espinhos e dedos pontiagudos, além do seu rosto parecer o de uma pessoa com dentes também pontiagudos, usando uma coroa de espinhos. Características já vistas em outras artes do mesmo autor, o diabo é representado como uma figura grotesca, mas que assume formas de aspectos do imaginário cotidiano que podemos encontrar de maneira generalizada, no ambiente nordestino, a coroa de espinhos não é um símbolo novo quando pensamos a religiosidade cristã e o próprio diabo usar uma coroa de espinhos, tal qual Jesus Cristo no Novo Testamento acaba dotando o diabo de uma santidade transviada, um símbolo de rebeldia e poder, seu corpo é dotado com características grotescas e sendo um amálgama de desenhos que lembram ser parte costuradas de uma colcha de retalhos, também aspectos presentes da arte nordestina e seu rosto também acentua a sua forma grotesca ao se aproximar de um ser humano, com sua boca expressando um sorriso que explicitamente dotado de uma malícia que, como veremos posteriormente, também é um aspecto muito forte das representações do diabo na cultura que estamos estudando.

O início da sua obra começa com uma tentativa de explicar como o diabo chegou no nordeste,,

passando pela chegada dos Portugueses e nas caravelas de Pedro Álvares Cabral, detalhe para a maneira curiosa que o autor escreve esse início porque de fato ele demonstra a partir da narrativa poética de fato como se deu a chegada do Diabo no Brasil, de primeiro não pensando como as pessoas o imaginavam, mas sim narrando de fato o diabo chegando em terras brasileiras. Mário Souto Maior descreve que “o Diabo não perdeu oportunidade de fazer valer sua maligna influência, desviando a atenção dos membros da expedição portuguesa para a nudez acobreada das mulheres nativas”, apontando que devido a abstinência sexual daqueles que estavam nas caravelas portuguesas teria facilitado o Diabo a tentar aqueles homens, passagens como “o europeu saltava em terra escorregando em Índia nua” e “davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho, escreve o sociólogo e antropólogo Gilberto Freyre” visões essas já muito debatidas e até vencidas na historiografia brasileira atual e aponta, na visão de quem os escreve, um retrato desrespeitoso perante as mulheres que o autor faz referência. Todavia, essa visão do Diabo tentador era ainda muito frequente entre os séculos das Grande Navegações e o próprio autor aborda sobre como o diabo viveu o seu apogeu e era “temido no mundo inteiro”, demonstrando que estava a par no que tange ao mundo que se encontra na Europa, mas que desconsidera todo um mundo fora dela. O autor discorre sobre como o povo portugueses carregava consigo todo um arcabouço de crenças que assim como visto em Muchembled anteriormente, nessas crenças havia uma nebulosidade no que tange ao mundo concreto e o sobrenatural, o qual Mário Souto denomina como fantasmagórico, mas tal herança mística ainda irá influenciar o nosso tema adiante, já que esse mesmo misticismo que também afetou a maneira como os portugueses viam diabo, devido a crença de que o próprio ato de falar o seu nome poderia ser perigoso e uma maneira de invocá-lo ou atraí-lo para si, portanto era necessário se referir a ele de outras maneiras, o autor aponta de início alguns dos apelidos que o Diabo possuía ao se tratar da Europa, apelidos estes que carregavam um grande teor humorístico com o objetivo de lográ-lo como apontado pelo autor: Zarapelho, Azango e Onzeneiro, Tatro, Dianho ou o Porco, além dos jocosos, ainda existiam que ressaltavam injúria e vingança ao Diabo.

Essa maneira de descrever o Diabo está muito atrelada a cultura popular, visto que como abordado na obra de Muchembled, a cultura erudita e principalmente a clerical da época não via o Diabo como esse ser que poderia ser jocoso, mas a demonologia se esforçava em dotar o diabo com poderes e vilanias cada vez maiores. Portanto, o levantamento do autor acerca dos apelidos do Diabo que chegaram em nossas terras a partir do colonizador, nos leva a enxergar uma tradição no que tange a esses apelidos que também foram assimilados na nossa cultura popular, o próprio autor também faz um levantamento que chegam a cerca de oitenta e cinco denominações que o autor traz em sua obra, todas com definições, além de citações de onde o autor as presenciou, seja no cordel, na igreja ou em casa.

De acordo com Mário Souto Maior, por força da religiosidade do nordestino, principalmente

o da zona rural, as palavras que giram ao redor de Deus, Céu Diabo e Inferno acabam sendo intensamente presentes em seu vocabulário. É muito interessante a vasta criatividade na associação do diabo ao palavrão e como em algumas denominações é muito difícil distinguir se tal palavra se tornou um apelido do diabo por ser uma palavrão, ou se tal palavra se tornou um palavrão por ser um apelido do diabo. Partindo para fazer uma relação das denominações do diabo na obra de Mário Maior, uma grande parte desses apelidos se relacionam aos adjetivos do diabo: amaldiçoado, arrenegado, condenado, encourado, esconjurado, esmulambado, excomungado, maldito ou malino, mulambudo, moleque, maior, mofino, outros apelam a características físicas como beijudo, cambito, canheta, canhoto, chifrudo, cornudo, coxo, negrão ou negão, pé de cabra, pé de pato, preto, rabudo, sujo, sarmento, enquanto outros são denominações próximas a diabo e satanás, seu nome próprio, belzebu, barzabu, capeta, capiroto ou capirocho, demo, diacho, dianho, diminho, Lúcifer, além de também ser apelidos voltados ao universo animal, bicho, bode, bode preto, cão, cão coxo, cão miúdo, cão tihoso, gato preto, serpente e dragão.

Como visto acima, vemos muitas referências com o que já havíamos abordado no panorama que fizemos acerca da história do diabo no primeiro capítulo. Muchembled aborda em sua obra que supracitada que essa tentativa de transpor ao diabo uma aparência animalesca passa por um processo de tentativa de diferenciação para com o animal que vai se tornando cada vez mais acentuada durante a Idade Média, uma notada diferença que é possível observar, enquanto que, como visto entre os historiadores que voltam suas atenções ao diabo, na Europa foi muito comum a sua associação com o bode, principalmente com influências perante figuras de religiões pagãs como o Deus Pã e os Sátiros como essas figuras com uma sexualidade vista como depravada. No imaginário nordestino, a partir dos apelidos e de outras fontes que ainda serão trazidas pelo autor, o bode não aparenta ser a associação principal que o diabo pratica suas metamorfoses, mas sim o cão, o cão que recebe mais diferenciações no que tange as expressões dos seus apelidos, além da presença do cão no vocabulário nordestino analisado que se torna um palavrão, “filho do cão” ou “com o cão no couro” são expressões que têm esse caractere de ser usadas para associar uma criança endiabrada no sentido de aprontar peripécias demais, ou até mesmo a adultos que praticaram alguma ação maligna ao ponto da explicação para esta mesma ação ser que o diabo estivesse em seu corpo, muito importante salientar que tais expressões, a partir de uma interpretação pessoal mais voltada para o empirismo, essas expressões não servem para eximir o indivíduo da culpa perante as consequências das suas ações, porém são usadas para potencializar a visão acerca do caráter de tais ações.

Para além dos apelidos mencionados, o autor também nos traz outras diversas outras manifestações linguísticas as quais são denominadas de locuções populares e o autor ressalta seu caráter extremamente plástico, que são apropriadas pelo indivíduo e usadas nos mais diversos contextos. Expressões como catucar o cão com vara curta, como o diabo foge da cruz, que o diabo te carregue,

fazer o diabo a quatro, onde o diabo perdeu a bota, que só o cão, quer ver o cão mas não quer ver tal pessoa, raça do diabo, ter um gênio do diabo, vá pra casa do cão e virar o cão. Todas expressões que o autor recifense cita em 1975, mas que já falei ou ouvi ao longo da minha vida, demonstrando sobre como o diabo acaba sendo presente nas minúcias do cotidiano até os dias atuais. O autor também traz uma reflexão sobre essas minúcias em sua obra.

É que, adorando a Deus uma vez por semana e respeitando o Diabo a semana toda - um, atuando em função do outro e nenhum dos dois podendo existir isoladamente - o nordestino do interior, semi-letrado ou mobralizado ou analfabeto, mais do que o da cidade que nos seus desabafos já está trocando a invocação do Diabo pelo palavrão, usa o nome Capiroto nas conversas do dia-a-dia, nos momentos de revolta e na explosão de sua ira, mencionando, vez por outra, seu reino que é o Inferno. (MAIOR, 1975, pg.:43)

Passagem carregada de uma lírica muito presente na escrita do autor, encontra respaldo em estudos do historiador inglês Peter Burke sobre religiosidade popular, em sua obra *Cultura Popular na Idade Moderna*, de 1989, “o pensamento popular apresenta lógica diversa do erudito, tendo necessidade de representar concretamente ideias e conceitos abstratos: assim, a Quaresma é uma velha magra, e o Carnaval é um homem gordo e rubicundo”. As concepções em torno da blasfêmia também se enquadram nesta lógica peculiar: as coisas ditas tornavam-se reais, as imprecações contra divindades constituindo verdadeiras tentativas de deicídio. Daí tomar-se a representação pela coisa representada, a imagem do santo sendo passível do castigo reservado ao próprio santo. A própria reflexão de Mário Souto acerca do Diabo ser mais respeitado que Deus devido a ele ser respeitado a semana inteira está atrelado a essa diferença sobre como Deus e o Diabo em determinadas sociedades.

Vimos que a partir das leituras de Nogueira e Muchembled, que o Diabo erudito tende a possuir uma dimensão muito mais trágica, enquanto o diabo popular popular não possui tal dimensão e isso está muito relacionado a como o Diabo ou os diabos estão muito mais presentes no cotidiano, em um imaginário sobre um Deus onipotente e perfeito acaba sendo muito mais difícil crer na sua proximidade em um cotidiano severo e por isso, o Diabo acaba sendo um personagem extremamente mais familiar e a presença dele no nordeste acaba sendo muito sentida nos mais variados aspectos, já que o demônio por estar associado a adversidades, malícia e desonestidade acaba sendo muito mais presente. Paralelo a isso, não é atoa que dentro do espectro da feitiçaria popular europeia, as feitiçeiras eram dotadas de aprisionar ou apenas manter pequenos demônios em potes, já que o diabo era essa figura muitas vezes passível de ser ridicularizado ao ponto de ser colocado em um pote. Todavia, ainda há outra dimensão do diabo que permite ele ser mais presente, a sua identificação como um processo psicológico, por ser um personagem que como veremos mais adiante, é dotado de falhas muitas vezes humanas, muitas vezes também ocupando uma posição de sofrer injustiças e questionar as mazelas que o mesmo vive, o diabo acaba por ser essa personagem como a palavra permite uma

melhor descrição, ser familiar.

Como complemento, Carlos Roberto Nogueira, em seu artigo “Demonismo, malícia e malefício — Contribuições à História do imaginário mágico-religioso no Brasil”, publicado em 1984, aborda que:

Na caracterização do imaginário mágico-religioso do Brasil, o Diabo constitui uma das principais, senão a principal personagem. Paradigma na determinação de comportamentos e atitudes mentais, a sua relação com o obsceno está implícita no espaço que ocupa no universo imaginário e nas manifestações que reproduzem e cristalizam sua identificação como o obsceno por excelência, em oposição virtual a uma moral divina. (NOGUEIRA, 1984, p. 87)

Vimos como determinadas expressões linguísticas podem expressar esse imaginário do diabo ser uma figura jocosa, maligna e transgressora. Nogueira aponta que analisar o Diabo a partir de um olhar que é feito a partir da cultura europeu de tornar o diabo uma “entidade maligna”, seria algo errôneo, o historiador propõe que ao nos situarmos em uma cultura popular, o mais correto seria conceituá-lo como a *oposição fundamental*, que se estabelece de maneira dialítica ao *ethos* dominante, portanto o diabo assume uma força de rebeldia e transgressão adjunto de que a presença e os seus usos no dia a dia passam assumir um caráter de contestação. Isso ocorre devido aos processos socioeconômicos que vieram da adaptação dessa figura que passou a habitar o imaginário na colônia e a reflexão do autor parte de que o Diabo, para aqueles que são reprimidos por uma ideologia dominante, se torna a própria possibilidade de contestação. Com o levantamento de Souto Maior, vimos como expressões diabólicas são associadas a palavras e são essas pequenas ações que nos revelam esse caráter de contestação, tanto no sentido de pronunciar tais palavras diabólicas o indivíduo aproximar-se-ia do diabo, mas quando nos aproximamos das ideias de Roberto Nogueira, vemos que o Diabo como esse grande maligno perde uma boa parte de seu poder na cultura popular, e ao invés de se tornar o Inimigo que concentra em si tudo que há de pecado e heresia, o Diabo passa a ser um meio para uma contestação, já que esse primeiro esse Mal não é absoluto como vimos nas expressões populares e segundo, esse próprio Mal acaba sendo uma alternativa para contestação de um poder dominante, é quando o indivíduo busca a malícia a partir de processos dialéticos que compõe a si e o seu contexto vivido, “fornecendo os meios para burlar e, conseqüentemente, enfrentar o poder”.

Ainda passando por essa perspectiva transgressora, Nogueira aponta que o diabo quando abondamos a relação antagônica entre religião e heresia, o próprio diabo assume o que é o mal perante uma religiosidade dominante que ao entrar em contato com o imaginário popular produz uma relação que o insere em um espaço entre a “existência e o possível”, ou seja, transgredir passa a ser também uma forma possível de existência e ainda resultando em permanências e rupturas que são observados nas expressões da cultura popular, como vimos no capítulo anterior diferentes mitos fundadores e

metamorfoses do diabo foram sendo desenvolvidos ao longo dos séculos na Europa e, também ao serem assimiladas na cultura popular, é observado como há essas tais permanências e rupturas, ao mesmo tempo que vemos expressões que podem ser atribuídas como advindas da Europa, como associar o diabo a uma serpente, em principal a serpente do Éden, o diabo ser associado ainda ao dragão que, como vimos, foi algo originário da tradição do Velho Testamento na forma do Dragão que traria consigo o apocalipse, ambos exemplos de como essas ideias são intrínsecas a um processo de choque de culturas como observado no processo de colonização, onde há uma clara diferenciação entre o que era a cultura dominante e o que era a cultura reprimida. Todavia, ainda há a presença dos processos de ruptura e que segundo Nogueira, exercem por si mesmo uma ação transgressora pela sua existência, o diabo ser chamado de coxo, de cambito, cafuçu, capenga e mequetrefe é resultado de uma cultura que assimilou o Diabo de maneira diferente, ele já não é o Grande Inimigo, já que ele tem um cambito, ele pode ser vencido, se ele é capenga, pode ser ludibriado e se ele é coxo, pode levar certas rasteiras assim como um humano comum.

Contudo, assim como vimos esse caráter transgressor, também é possível observar um caráter intimidador que ainda é e foi muito presente nessa questão de associar o Diabo ao Inferno, a morte e a dor, ao final de sua obra, Mário Souto Maior aborda com um tom poético memorável, como se deu o seus primeiros contatos com o Diabo e suas histórias, relato este que me parece ser extremamente corriqueiro. O autor discorre sobre como o seu primeiro contato com o demônio foi através das lições de catecismo, ou seja, podemos deduzir que ainda estava vivendo a infância quando presenciou as primeiras histórias advindas do pároco da sua igreja, o qual narrava sobre “O Diabo, pequeno como um morcego, com chifres de bode, olhos vermelhos, pés de pato, o rabo terminando como se fosse uma seta e botando fogo pelo nariz” e sobre como ele havia se rebelado do Nosso Senhor que o havia expulsado do Céu, o Diabo com raiva criou o inferno e passou a a espetar as pessoas com seu espeto fino. O autor também narra sobre como ficava com medo e teve pesadelos das histórias do padre Renato que também mostrou aos seus alunos da catequese uma pintura do Inferno, habitado por vários diabos que estavam maltratando outras pessoas e com isso o autor, ainda criança aprendeu que todos os seus pensamentos ruins eram tentações do Diabo e se praticasse más ações, iria para o Inferno, pegar o troco da mesa da cozinha para comprar pirulito, não assistir a missa, dizer nomes feios eram todas tentações do Diabo. E das passagens mais identificáveis nesse relato, o autor menciona que durante as lições da catequese tinha vontade de perguntar porque Deus permitia que o Diabo maltratasse os humanos, mas nunca teve coragem e por fim, quando as aulas de catecismo foram concluídas, ele deu graças a Deus.

Tanto Nogueira, quanto Muchembled passam uma parte da sua obra abordando sobre como o Diabo foi usado a partir de uma pedagogia do medo, a partir do grande medo que provoca, o diabo é utilizado na criação de um exemplo moral a ser seguido, seja no sentido das pessoas buscarem não se

assemelhar a tal figura, quanto o que más ações perante as visões da Igreja seriam punidas durante a vida ou no pós morte. Assumindo, dessa forma na cultura popular que passa pelos processos de catequização, sejam eles literais ou não. E é aí que também podemos enxergar nele outro aspecto de transgressão, já que não pensar o Diabo a partir da religião dominante também é uma forma dialética de contestação.

Contudo, o Diabo na mentalidade popular brasileira, despiu-se de grande parte de sua grandiosidade e onipotência do seu ascendente europeu. Tornou-se personagem inserida no cotidiano, um tentador medíocre, uma figura risível e, por diversas vezes, um auxílio na necessidade. Deixemos claro que não perdemos a perspectiva que tais representações do Diabo coexistem na cultura popular europeia, particularmente no universo mental ibérico. Caracterização que pode ser entendida como esforço em exorcizar o grande medo que provoca, como figura ameaçadora e onipotente do Anticristo, ameaçando com catástrofe materiais e escatológicas todas as ações e estados do cotidiano da coletividade. (NOGUEIRA, 1984, p. 92)

Os estudos de Nogueira são pautados a partir da tradução oral e da literatura popular, que se assemelha nesse quesito com os levantamentos de Mário Souto Maior, que também vai por esse caminho, mas que busca, apesar do seu livro ter tópicos dos mais variados da presença do diabo na sociedade, uma fundamentação oficial também dos primeiros casos de aparição do Diabo no nordeste que ter-se-ia o primeiro registro oficial no século XVI, através do Documentário da Visitação do Santo Ofício(1594/1595), em Pernambuco, o nosso autor traz as referências do historiador Pereira da Costa, o qual discorre sobre como o Diabo nos arredores de Olinda, mais especificamente na Cruz do Patrão, estava sempre disposto a realizar acordos para aqueles que buscassem uma fração do seu poder. Enquanto na Bahia, sua ação foi registrada de maneira mais caótica, ateando fogo em residências, realizando furtos e correndo atrás de alguns sujeitos, e também como já observamos nos estudos da ação demoníaca, o Diabo tende a tomar pra si o corpo de alguns pouco afortunados e o historiador Pereira da Costa aborda sobre como as práticas de exorcismo era um direito oficial, destacada a Constituição do Arcebispado da Bahia que penalizava aos fiéis que tentasse exorcizar algum capeta a consequência de excomunhão e multa de vinte cruzados, reforçando ainda como o poder clerical dominante lutava pelos direitos de preservação de uma ortodoxia religiosa aqui no nordeste.

Em paralelo, segundo Nogueira, fazendo um complemento ao que associamos as proposições de Laura de Mello e Souza sobre as circularidades culturais que aconteceram ao longo da colonização que permitiram a gênese de uma forma única de enxergar o diabo que se adequou a sociedade brasileira, o historiador brasileiro formula que foram três as motivações principais, no sentido de tornar um contexto favorável a uma nova concepção do diabo no âmbito popular aqui no Brasil, motivações que permitiram o diabo ser o que é nesse imaginário popular, o qual o historiador ressalta a não efetividade e ausência do diabo como o Grande Inimigo, permitindo um “mutação tropical”, seguindo as palavras do autor. A primeira delas foi como se desenvolveu a ortodoxia e, conseqüentemente, a

demonologia em Portugal, a qual teve como objeto de perseguição o grupo “cristão novo” e secundariamente a heresia luterana, ou seja, segundo Nogueira, o Santo Ofício pouco fez para reprimir o Demônio e seus agentes, algo já trabalhado na obra de Laura de Mello quando mencionamos as suas perspectivas acerca de uma pobreza demonológica advindas de Portugal. A segunda motivação também é algo que já foi muito bem apresentado pela historiadora, o qual Nogueira define como uma justaposição de culturas que teve como base a cultura dominante que chegou de Portugal, formando uma ordenação de outras culturas formando “esse vasto quadro sincrético” acerca do imaginário mágico religioso do Brasil. A terceira motivação foi menos trabalhada na obra de Laura de Mello e nos serve muito bem para de fato traçarmos essa trajetória do diabo para estas terras tropicais, Nogueira aponta que a ação da Igreja no Brasil buscou adequar-se em demasia ao meio em que estava situada, e com isso, não houve uma grande efetividade com o objetivo de transpor e apagar determinados conceitos religiosos, segundo autor, isso é resultado de uma certa complacência das autoridades papais por estarem em novas terras “[...]nos princípios muitas coisas se hão de dissimular que castigar, maiormente em terra nova como esta”, passagem Carlos Malheiro Dias, em sua obra *História da Colonização Portuguesa no Brasil*, publicada em 1923.

Assim o Grande Rebelde, o Arquiniimigo do homem que preenche em terras europeias a função de atar os homens a padrões de comportamento supra-determinados — reprimindo os impulsos de liberdade, por sua vinculação explícita ao Mal — dissolve-se em personagem familiar que muitas vezes reparte com o homem as angústias de sua existência. (NOGUEIRA, 1984, p. 94)

Ademais, Nogueira, em seu artigo, busca um trabalho mais de conceituação do Diabo no imaginário mágico religioso do Brasil e associa os estudos do Diabo às características da nossa sociedade. Tentaremos, a partir também da tradição oral e da literatura popular trazida por Mário Souto Maior, elencar acerca das representações do Diabo, quais conceitos ele incorpora segundo Nogueira e destrinchar as faces que ele toma pra si nessas representações no imaginário popular, visto que já tratamos sobre um papel social ocupado pelo Diabo na vida e nas expressões de classes subalternas na condição de estar sob tentativas doutrinárias advindas do cristianismo das igrejas, essas faces, de maneira geral, vão ser um reflexo das transgressões e assimilações da cultura dominante. Válido ressaltar ademais, que nem sempre esses aspectos podem ser vistos em determinadas representações, visto que apesar de elementos do imaginário possuírem traços que são adquiridos do conviver em sociedade, é muito difícil elencar todas as interpretações, motivos, dúvidas que um autor expressar ao representar tal personagem de determinada forma. Mas na *História de João da Cruz*, do ontológico Leandro Gomes de Barros, o Diabo aparece como essa figura de questionamento acerca da bondade de Deus, exprimindo suas injustiças a partir das recompensas e condições morais.

Então disse o indivíduo:/ existe Deus, é verdade/não como diz tua mãe/ qu'ele é de tanta bondade/ porque onde há orgulho/só pode haver falsidade./ –E as coisas deste mundo/ já não tens observado?/ Pois um nascer tão feliz,/e outro tão desgraçado?/Por que abandona um,/e outro é tão amparado?/–Pois se Deus fosse tão bom,/nasceria tudo igual,/como nasce um para o bem/e vem outro para o mal?/Então a misericórdia/não é para todos em geral! (BARROS, s.n.t., n.p.)

É válido aprofundar seu caráter transgressor a partir de algumas representações na tradição popular, visto que é possível seguir o exemplo de Robert Muchembled ao estudar as fontes literárias, no qual o mesmo identificou uma continuidade na significação da figura do Diabo como um personagem trágico, atado as correntes do destino pelas punições divinas, todavia na literatura popular o Diabo também serve como um meio de exprimir injustiças e malefícios que ocorrem no cotidiano de uma cidade. Em uma passagem de um folheto de autoria de João de Cristo Rei, denominado *Exemplo de um rapaz que morreu e tornou* em que no inferno habita "Comerciante que rouba/no metro, litro ou balança/está dentro da masmorra/transpassando numa lança/trincando o dente e chorando/sem do céu ter esperança" em que o Inferno comandado pelo Diabo é o lugar dubio em que se luta para não ir, ao mesmo tempo em que é o local para onde a justiça será feita para aqueles cometem tais pecados cotidianos e o Diabo atua como um agente muito próximo do papel de Deus como esse grande Juiz que irá punir, segundo Nogueira, tais representações no imaginário são provocadas a partir de “reações simbólicas de ultrapassagem da consciência embrionária opressor-oprimido”, relações típicas do capitalismo. Para além dessas injustiças cotidianas, não era e ainda é incomum encontrar relatos de que determinado indivíduo conseguiu enriquecer devido a um pacto com o Diabo. Mário Souto Maior traz a presença do Diabo na literatura nordestina, com um coletânea de livros que em grande parte surgem dos grandes literatos e intelectuais da nossa cultura e em um deles, *Assombrações do Recife Velho*, Gilberto Freyre narra uma história que consta na tradição oral pernambucana sobre um barão perseguido pelo Diabo, o autor discorre sobre as tentativas do barão de tentar fugir das intermináveis tentativas e chamados do Diabo e o estado de nervosismo que o indivíduo se encontrava após estes encontros, esse boatos rondavam permeados também de uma anedota popular: “Quem rouba pouco é ladrão/ Quem rouba muito é Barão”, que também representam essa esfera social de que em um ambiente tão opressor, com mínimas possibilidades de um vencer na vida, quem o faz de certo tem coisa com o Diabo e essa história é pitoresca por se assemelhar a uma categoria faustica de um Diabo que oferece uma recompensa, mas que a mesma se torna um malefício, que no caso do barão era acompanhar o Diabo e seguir pela escuridão que era a dúvida do que seriam esses chamados do demônio. Como mencionado, além das injustiças cotidianas, o Diabo também atuava como um certo protótipo de justiceiro, o qual pune esses indivíduos que “roubam muito” os atormentando na vida e no final dela, pegando sua alma, demonstrando acerca de como o Diabo acaba sendo essa figura que atua

como uma autoridade, a qual Nogueira também aponta ser resultado de um ambiente dotado de diversas relações paternalistas com o senhor, o pai, a Igreja e que esse paternalismo também atua ao enxergar no Diabo aquele pune quem faz mal a sociedade.

Outro aspecto transgressor sobre o pensar o Diabo está relacionado em enxergá-lo muitas vezes como uma figura benfazeja, segundo Renata Siuda-Ambroziak, em seu artigo “O bom Diabo na literatura de cordel”, ela analisa as diferenças entre as representações entre o que era propagado pela Igreja, ou seja, o Diabo aterrador, e suas representações na literatura de cordel e a mesma aborda principalmente as visões transcritas em que o Diabo não é o ser mais maligno que representa todo o mal, como é visto em expressões populares transcritas por Souto Maior, O diabo não é tão mau como se diz, O diabo não é tão feio como pintam, Pobre diabo, expressões que carregam consigo uma maneira de eufemismo perante a figura do diabo aterrador. E, ao longo do artigo supracitado, a autora aborda sobre como o Diabo possui faces e ações que buscam o bem dos indivíduos. Como exemplo, a escrita de cordel de Antônio Teodoro dos Santos, denominada O tuíste no Inferno:

-Porque tanto sofrimento/Deus ao homem desprezou?/ Assim Deus é bem malvado/P’ra que ao homem criou?/ (...) Todo mal serve de bem/ você bem ouve o ri-fão/Quem não sofre não aprende,/quem sabe tem direção,/E o sofrimento é que faz,/As luzes no coração./(...) Se Deus é justo não sei,/Sei que é grande Criador,/Fez beleza e harmonia,/Fez a luz e esplendor,/ Mas alegria no homem/só nasce depois da dor./(...) Isto são coisas antônimas:/Tem a treva e tem a luz,/ Tem o amargo e tem o doce/ o que amplia, o que reduz/tem o que é conduzido,/Tem aquele que conduz./Tudo aqui já expliquei,/E tudo assim é que é/ a vida humana é igual/O vai e vem do maré,/Envelhece, sabe muito,/E a potência é dum bebê. (DOS SANTOS, s.n.t.,n.p)

O Diabo busca trazer conforto aos mortais ao dar justificativas e ensinamentos presentes perante as injustiças do universo, tornando-se uma figura acolhedora e, portanto mais familiar e presente.

O Demônio, até quando derrotado ou dominado, permanece inteligente e parceiro apesar de que ele deveria ser, segundo o tom moralizador, evitado, a narrativa de cordel não consegue passar sem ele. Existem inúmeras histórias nas quais o Diabo é enganado e logrado, mas de qualquer maneira continua sendo percebido pelo leitor/ouvinte como um ser “legal”, um verdadeiro companheiro na miséria dos homens, ou até mais uma vítima de opressão deste mundo o Diabo se apresenta, ao mesmo tempo, como o causador e o parceiro fiel nas desgraças humanas. (SIUDA-AMBROZIAK 2020, p. 7-8)

Esse aspecto da derrota do Diabo é um dos mais interessantes dentre as representações escolhidas da literatura de cordel e suas interpretações em muito nos servem para explicar e traduzir determinados aspectos da sociedade presente nessas obras. Dentre esses aspectos da derrota do Diabo, me parece haver um padrão que relaciona a sua derrota com aspectos valorosos ou desvirtuosos da sociedade. De maneira geral, vou traçar alguns desses aspectos paulatinamente e não em ordem de

relevância ou ao número de histórias em que é possível notar estes mesmos aspectos.

O Diabo popular, por não ser o todo poderoso diabo da visão eclesiástica, é passível de derrota e o primeiro desses aspectos da derrota do Diabo está na sua relação com o que é virtuoso. O Diabo teme o homem valente, teme o que segue os mandamentos divinos e teme as santidades e os bons beatos. Todavia, como vimos em Nogueira, há uma esfera de virtuosidade que acaba se sobressaindo quando vemos a presença dessas relações de transgressão, ou seja, aquele que consegue vencer o Diabo, também é aquele que o vence no território em que o mesmo é considerado rei, é preciso ser mais astuto, inteligente e malicioso que o Príncipe do Inferno. Em um dos folhetos que o tenho em mãos, de autoria de João Severiano de Lima, escrito em 1935, denominado *Como São Pedro enganou o Diabo* que narra a história de uma sociedade entre o Satanás e São Pedro em um roçado, a narrativa se passa a partir de apostas entre o santo e o Diabo sobre as escolhas do que fazer na roça, quem escolher sabiamente o que fazer, a hora de plantar e como dividir os resultados do plantio ficaria com tudo. Em uma dessas apostas: “[...]O fumo ao ponto chegou/ São Pedro lhe perguntou/ Quer a folha ou quer o pau?/ Satã disse: -Eu quero pau/ Que é bem melhor pra mim!/ A folha, depois de seca,/ Vem o vento e lhe dá fim[...].” (LIMA, 1935, p.7) Essa passagem acaba ridicularizando o diabo ao exprimir o seu pouco conhecimento sobre os assuntos da agricultura e coloca São Pedro como um símbolo de inteligência neste sentido, sendo um reflexo do conhecimento local sobre o que fazer com a terra. Repetindo-se este mesmo modelo o Diabo é derrotado pelo santo que o tirou proveito da sociedade para lucrar com o trabalho do Diabo, há um tom moralista neste folheto ao associar a falta de conhecimento sobre o tratar da terra a algo a ser ridicularizado, mas também há uma relação entre o resultado do plantio, o cuidado com a terra e a conversão de fiéis ao cristianismo, como visto no final do folheto “Pode-se jurar na cruz/Como quem ama a Jesus,/ É feliz de todo jeito.” (LIMA, 1935, p.8) Simbolizando também as morais da história e os usos da literatura de cordel como um modelo e padrão de comportamento que deveria ser seguido.

No folheto de João Severiano de Lima, vimos como até mesmo um santo, símbolo de extrema virtuosidade, consegue se dispor de uma astúcia para enganar o Diabo, mas para além de santos, ainda há histórias desse diabo logrado por homens valentes. No folheto de José Costa Leite, em que na edição que tenho em mãos não há especificação do ano de escrita do poema, apenas o editor especificando que a trajetória do cordelista se inicia em 1949, denominado *Lampião fazendo o Diabo chocar um ovo*, a escrita narra além da figura do Diabo, Lampião que também é uma das figuras mais célebres no quesito de representações no cordel. De início, o cordel discorre as virtudes e histórias de Lampião “Sabemos que Lampião/ foi um herói na brigada/ famoso na pontaria/ bicho de carga virada/ nunca entrou num combate/ para fazer um empate/ e matava por quase nada.” (LEITE, s.d. p. 1) além de descrever suas violências que o associam a ter “parte com o Diabo”, fazendo principalmente relações com o estupro, “[...]era forte e destemido/ desumano e penitente/ perverso, astuto e voraz/ falso,

tirano e sagaz/ e bebia sangue quente.” (LEITE, s.d. p. 2) Características que não seria espantoso associá-las ao próprio Diabo e devido a suas ações perversas na história do folheto, uma feiticeira fez uma amarração para Lampião ir ao Inferno. O cordelista demonstra que, apesar de ser uma pessoa perversa e cruel, ao se encontrar com o Diabo que segura um ovo, realiza preces que estão atreladas a cultura popular, como a oração da cabra preta e a oração de São Cipriano.

Quando Lampião rezou/ o Diabo ficou meio louco/ Lampião disse: -Você/ já está ficando chôco/ se quiser chocar o ovo/ choque na vista do povo/ não vá dizer qu’um é pouco. Disse o Diabo: -Eu vou chocar/ mas eu nunca fui galinha/ chôco porque sou forçado/ pois estou numa peinha/ mas você vai me pagar/ no dia de misturar/ sua vida com a minha. (LEITE, s.d. p. 6)

Este folheto, há uma carga de ridicularização muito forte, posteriormente na escrita, o Diabo choca esse ovo no Inferno depois de levar uma surra de Lampião e sofrer com a oração da cabra preta. Demonstrando a figura de Lampião ainda mais valente que o Diabo, um misto de admiração pela força do cangaceiro, assim como um medo de sua história, mas o Diabo acaba assumindo um papel secundário na narrativa com o objetivo de exaltar a figura de Lampião, então o Diabo é vencido e ridicularizado pela valentia e também pelas preces que possuíam um caráter mágico e de extrema força na cultura popular.

Mas uma particularidade que não se encaixa na derrota do Diabo que fora mencionado na cultura popular é a figura da mulher, não é incomum se deparar com histórias tanto na tradição oral, quanto na literatura de cordel. A mulher assume um papel de inimiga do Diabo e, assim como em Lampião fazendo o Diabo chocar um ovo, o Demônio assume um papel de ressaltar os poderes e formas que a mulher tem de enfeitiçar um homem. Mário Souto Maior em sua obra que já abordamos, traz uma coletânea de histórias advindas da cultura oral e ao que me parece, foi um trabalho próprio do autor em colher essas histórias, porém isso não é especificado no texto, podendo ser também uma história famosa presente em uma cidade. A quarta história trazido pelo autor tem o título seguinte, A mulher que enganava o marido e que terminou enganando o Diabo, contada por Jucilo Moraes Coutinho, cidadão de Carpina, em Pernambuco, o qual narra uma mulher que frequentemente tinha relações extraconjugais com outros homens da cidade e mesmo seu marido possuindo ciência dessas relações, não pedia nenhum divórcio ou separação por estar “gamado” na mulher. Certo dia o mesmo chamou o Diabo para tomar conta de sua esposa, fazendo um acordo com o Cão que dava seu sangue a ele caso a sua esposa deixasse de traí-lo. A partir desse acordo, o Diabo vigia todos os passos da mulher e até mesmo ajuda nas tarefas domésticas, todavia em um certo dia a mulher vai para a mata tomar banho em uma ribeira porque teria avistado um homem de seu interesse, ao chegar a mesma propõe ao Diabo uma brincadeira de quem aguenta ficar mais tempo sem respirar embaixo da água, na história, a mulher finge que vai mergulhar “vai prá mata mais o cara, se ajeita, e depois vem”, o

Diabo é enganado e perde a brincadeira. O próprio narrador da história lança a sua moral no final: “Quer dizer que a mulher engana até o Diabo, quanto mais o marido”. Também na mesma obra, existe uma narrativa parecida na literatura de cordel trazida pelo autor, em *A mulher que enganou o Diabo*, também do autor José Costa Leite, em vez da mulher fingir entrar na água, ela desafia o demônio a uma corrida, porém a mesma bola um plano de tirar suas roupas e mergulhar, posteriormente ela sai da água e volta a vestir suas roupas, enquanto o Diabo fica perdido a procurando e a desejando, ela o vence. O folheto também possui uma moral da história “Já expliquei ao povo/ como é que a mulher faz/ o seu dom de atraí-lo/ sei que não se acaba mais/ tanto que ela enganou/ até mesmo a Satanaz.” Ambas as narrativas muito semelhantes e com morais da história igualmente semelhantes, nas quais podemos observar essa questão do alerta aos possíveis feitiços que a mulher seria capaz de fazer para enlaçar um homem, muito de uma perspectiva de uma sociedade que além de objetificar a mulher como uma expressão de uma sexualidade podada pela moral cristã, a torna um reflexo de maldade comparável ao Diabo que sabe utilizar o que atrai os homens a essa luxúria que também é encarnada pela figura do Capeta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa, a partir do levantamento de diferentes visões historiográficas sobre um mesmo campo de estudos para a obtenção de uma melhor compreensão do mesmo, proporcionou a busca de uma comparação que em muito serviu para a produção de uma pesquisa voltada a entender o que tornou uma figura tão famosa quanto a do Diabo em conceitos extremamente diversos e muitas vezes antagônicos quando são assimilados por diferentes camadas tanto de uma mesma sociedade, quanto em sociedades distintas.

Como foi abordado desde Muchembled, Laura de Mello e Nogueira, os três pesquisadores chegam a um denominador comum ao analisar que o Diabo não é uma figura imóvel, mas que se adapta a uma necessidade, esta podendo ser a necessidade de se adaptar aos valores de uma sociedade, ou até mesmo a necessidade de se adaptar aos usos que um determinado indivíduo ao pensar a figura mais diabólica. Vemos que somente a partir do século XII foi que a Igreja de fato institucionaliza a figura demoníaca e trabalha para buscar uma maior ordenação da mesma, transformando o Diabo em Lúcifer e dotando-o de todo um exército que o servia para maltratar os seres humanos em vida. O Diabo entre o final da Idade Média e o início da Idade Moderna vive o seu apogeu de poder no imaginário cristão, salvo as especificidades trazidas por Muchembled que apontam que a apreensão sobre esse apogeu de poder não aconteceu da mesma forma em todas sociedades cristãs, assim como em diferentes camadas sociais, esse Diabo onipotente, onisciente e onipresente que rivaliza com Deus em poder acaba sendo uma obsessão das camadas mais altas da sociedade, advindas da ecclesia e se espalhando mais sobre quem eles detinham mais influência, aqueles letrados e com um acesso maior aos conhecimentos produzidos pela Igreja, processos imaginativos que em muito culminam de um contexto completamente aterrador que essa ecclesia vivia com as Reformas, doenças e guerras, formando uma imagem de um Deus punitivo que permite a agência de Satã que assim a faz com o objetivo de levar essa punição ao gênero humano.

Todavia, a principal diferenciação entre as representações dessa classe erudita para as camadas denominadas como populares de uma sociedade está justamente no que tange ao poder do Diabo. Tanto na Europa quanto no Brasil, foi observado como o Diabo assume faces mais vulneráveis, por vezes até doces quando são retratadas na literatura e na tradução oral, no que tange as camadas populares, isso surge, de maneira geral, na Europa e com a falta de efetividade da institucionalização do Demônio que não atinge toda essa população, permanências e circularidades atuam entre o que é cristianismo e o que não é no sentido de religiosidade, assim como o que é cristianismo nos aspectos culturais e imaginários que afetam essas esferas das mais variadas formas. Ou seja, a Igreja a partir da ação de perseguição as heresias e as outras formas de apreender o cristianismo, busca ordenar e organizar sua religião quanto mais ela está associada ao poder em

questão, todavia essa ação de perseguição ela não é um ultimato para essas práticas e visões apresentadas, visto que a igreja não apagou as mesmas e ainda atuam no imaginário de um indivíduo que se forma desde a infância em uma comunidade que é influenciada por uma diferente religião, valoração e ideias que afetam como esses indivíduos assimilavam o cristianismo e as normas da Igreja.

Partindo para as similitudes entre o pensar o Diabo entre a cultura erudita e a cultura popular está na forma como o Diabo é retratado em algumas literaturas, na obra de Muchmebled, foi visto como entre os séculos XVI e XVII na França surge uma literatura que é voltada a um ensinamento, em outras palavras, uma moral da história. Na literatura de cordel e na tradição oral apresentada do Nordeste, esse mesmo teor moralizante pode ser observado, é válido ressaltar que toda obra traduz algo de seu autor, seja a forma como ele interpreta determinados conceitos, seja na forma como ele experiencia determinados aspectos de sua vida. Contudo, o que está sendo posto em cheque é a clareza com que essa moral é retratada no texto, muitas vezes sendo o motivo e o grande objetivo da escrita e, como foi observado, essa moral de obras de autores masculinos, retratada uma sociedade que pensa a mulher como um ser pequeno, mesquinho e malicioso, características ressaltadas pelo próprio Diabo que é sinônimo de maior representação de características como as mencionadas, logo essa moral ela traduz o que eram os bons costumes para uma determinada sociedade, servindo de exemplo do que fazer ou não fazer para o seu público, vimos no folheto de Costa Leite, o seu ensinamento dos perigos que a mulher pode fazer ao enganar um homem, enquanto que em François de Rosset o seu tom moralizante era nas denúncias de uma sociedade que se afastava cada vez mais dos ensinamentos divinos e se aproximando do pecado e da sodomia.

Mas no que nos refere de principal acerca das diferenças, é um determinado caráter da figura do Diabo no imaginário popular, a sua transgressão. Como vimos a partir das contribuições de Nogueira acerca do imaginário mágico religioso no Brasil, o Diabo europeu é despido de sua grande imponência e em certos casos, até mesmo de sua vontade de causar o mal e esse processo é determinado justamente pelo que abordamos entre o que é circularidade entre culturas distintas, mas que são dotadas de relações de poder que também são verticais. Portanto, o pensar o Diabo numa cultura popular é intrinsecamente diferente de uma cultura erudita, visto que por possuírem vivências diferentes e como a figura do Diabo é passada por essa mesma cultura erudita, como nos casos da colonização, o pensar o Diabo que já era inevitavelmente de uma classe popular que é dotada de uma bagagem cultural totalmente distinta que atuaria na assimilação dessas ideias acaba se tornando um ato de transgressão. Em conclusão, o Diabo ele se entrelaça no imaginário tanto erudito, quanto popular em níveis parecidos nesses casos, o Diabo é sempre familiar, todavia essa familiaridade para essa cultura erudita é advinda de uma paranoia que é criada pelo medo, assim como o Diabo é utilizado para esse tipo de pedagogia, enquanto que na cultura popular essa familiaridade ela é dotada de

uma malícia que torna o Diabo muito mais presente no seu cotidiano, essa familiaridade está no quanto o Diabo pode ser parecido com o próprio ser humano, sofrendo das mais variadas injustiças que perseveram em assolar as classes trabalhadoras.

Por fim, esta pesquisa nos revela o quanto a perspectiva comparativista pode ser valiosa para esse campo, servindo como um grande parâmetro de ponta pé inicial para futuras pesquisas, analisando caminhos mais específicos do que foi feito neste trabalho, mas no que tange a relações de poder, de imaginário e o pensar o Diabo ao longo do tempo, demonstram-se um grande campo de estudo que pode ser mais aprofundado pela historiografia.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA FILHO, Manoel d'. **A mulher que enganou o Diabo**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1986.
- ALMEIDA FILHO, Manoel d'. **A peleja de Zé do Caixão contra o diabo**. São Paulo. Editora Prelúdio, 1977.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2013.
- BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Vol 01. São Paulo : EDUSC, 2002.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**: nova edição, revista e ampliada. 4. imp. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOUREAU, Alain. **Satã Herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Média**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- CASCUDO, L. da C. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. 2ª. ed., Rio de Janeiro: Olympio, 1976
- CASCUDO, L. da C. **Viajando o sertão**. 2a ed. Natal: Graf. Manimbu, 1972.
- CAVALCANTI, Zaida Maria Costa. **De Trópico e Tropicologia na obra de Mário Souto Maior. Ciência & Trópico**, [S. l.], v. 18, n. 1, 2011. Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/439>. Acesso em: 7 jul. 2026.
- Cristo Rei, João de. **Exemplo de um rapaz que morreu e tornou**. (s.l.p.)
- DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente. 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- DETIENTNE, M. **Comparar o Incomparável**. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.
- DOS SANTOS, Antônio Teodoro. **O Tuíste no Inferno**. (s.n.t., n.p)
- DUBY, Georges. **O ano mil**. Tradução de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Edições 70, 1986
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Tradução de Ruy Jungmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011. v. 1.
- FRANCO JR., Hilário. **A Idade Média Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Um Barão Perseguido pelo Diabo in Assombrações do Recife Velho**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1970.

GOMES DE BARROS, Leandro. **História de João da Cruz**. (s.n.t., n.p)

KRAMER, Heinrich, SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum: o martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

MALHEIRO DIAS, Carlos. **História da Colonização Portuguesa no Brasil**, t. III, Porto, 1923.

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

MAIOR, Mário Souto. **Território da Danação: o diabo na cultura popular do Nordeste**. Rio de Janeiro: Liv. São José, 1975.

MILNER, Max. **Le Diable dans la littérature française: de Cazotte à Baudelaire (1772-1861)**. Paris: José Corti, 1960. (Nota: Mantida em francês por ser a edição original comumente citada).

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do Diabo: séculos XII-XX**. Tradução de Maria Helena Costa Dias. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no Imaginário Cristão**. Bauru: EDUSC, 2000

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo sem Fausto: as mazelas do tentador nos trópicos**. In: As malasartes de Lúcifer: Textos críticos de Teologia e Literatura. Org: Salma Ferraz. Londrina: EDUEL, 2012.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **Demonismo, malícia e malefício — Contribuições à História do imaginário mágico-religioso no Brasil**. . Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/61347>. Acesso em: 10 jul. 2026.

_____. **O imaginário**. Ensaio das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

PACHECO, José da Rocha. **A chegada de Lampião no inferno**. 3.ed. Juazeiro do Norte: Lira Nordeste, 1982.

PONTES, Mario. **Doce como o Diabo: O Demônio na Literatura de Cordel**. Rio de Janeiro: Co-decri, 1979.

RUSSELL, Jeffrey Burton. **O Diabo: a personificação do mal na Antiguidade e no Cristianismo Primitivo**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Campus, 1991.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno atlântico: demonologia e colonização : séculos xvi-xviii**. . São Paulo: Companhia das Letras. . Acesso em: 26 jun. 2026. , 1993

SIUDA-AMBROZIAK, Renata. **O BOM DIABO NA LITERATURA DE CORDEL**. Fênix - Revista de História e Estudos Culturais, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 1–18, 2020. DOI: 10.35355/0000016. Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/358>. Acesso em: 12 mar. 2025.