

ENCANTAMENTOS, FEITIÇOS E MILAGRES: NOTAS HISTÓRICAS SOBRE A “MAGIA DO AMOR” NA IRLANDA ALTO-MEDIEVAL

Luan Lucas A. Morais
Doutor em História (UFF)
luanlucas7@hotmail.com

Resumo

Definir precisa e objetivamente “magia” é uma tarefa um tanto quanto ingrata e de difícil aplicação, haja vista a polissemia do termo, o conjunto de práticas por ele traduzidas e mesmo o caráter relacional que o conceito traz consigo. Partindo-se dessa última consideração, o presente artigo objetiva elucidar sob quais prerrogativas determinados fenômenos e ações foram catalogados e tipificados em documentos variados na Irlanda alto-medieval (séculos VI-IX), seculares e canônicos, como no caso de livros penitenciais, literatura sapiencial e vidas de santos, de modo a tecer uma análise acerca da particularidade dessas práticas e o caráter dinâmico da chamada “magia do amor” e sua relação com aqueles(as) que a instrumentalizaram em situações e contextos específicos.

Palavras-chave: Irlanda medieval; Magia do amor; Feitiçaria.

Abstract

Defining "magic" in a precise and objective manner is a somewhat thankless and challenging task, given the term's polysemy, the range of practices it encompasses, and even the relational character that the concept carries with it. Building on this latter consideration, this paper aims to elucidate the prerogatives under which certain phenomena and actions were cataloged and typified in various documents from Early Medieval Ireland (6th-9th centuries), both secular and canonical, such as penitential books, wisdom literature, and saints' lives. The goal is to analyze the particularities of these practices and the dynamic nature of so-called "love magic," as well as its relationship with those who utilized it in specific situations and contexts.

Keywords: Medieval Ireland; Love magic; Witchcraft.

Introdução: a magia como prática histórica

Definir objetivamente “magia” é uma tarefa um tanto quanto ingrata e de difícil aplicação, haja vista a polissemia do termo, o conjunto de práticas por ele traduzidas e mesmo o caráter relacional que o conceito traz consigo. Ora, se “o estudo da magia é o estudo dos sistemas de pensamento que definiram magia de maneiras particulares, e das mudanças nesses sistemas ao longo do tempo” (Jolly, 2002, p. 3), há que se observar a contextualidade e o sentido histórico das práticas “mágicas” identificadas como tais na Idade Média. De modo geral, o termo comporta uma carga negativa que usualmente é atrelada às definições clericais e normatizadoras, como no caso daquelas apresentadas por Isidoro de Sevilha em sua *Etymologiae* ou em outros textos canônicos, como os penitenciais. Segundo o bispo Isidoro, os

“magos” (*magi*), eram aqueles denominados de “maléficos” (*malefici*), devido à natureza grandiosa e perversa de suas ações (*ob facinorum magnitudinem*) e pelo fato de que, “sem veneno algum, causam a morte simplesmente com a violência que emana de seus feitiços” (San Isidoro de Sevilla, 2005, p. 705).¹

Definições como essas expõem uma visão de que as práticas mágicas podem também cumprir uma determinada função social. Seja no sentido de apaziguamento ou de escalada das tensões comunitárias: caso praticadas no domínio público com o intuito de ganho coletivo (como no caso de um favorecimento das colheitas), tinham o apoio da comunidade e de seus indivíduos; em contrapartida, se realizada em foro privado e com o objetivo de ganho meramente individual (como no caso em vinganças pessoais levadas a cabo por motivos de adultério, dívidas, traições, etc.) são rapidamente identificadas como nocivas, condenadas e legadas ao regime de ilegalidade no seio social (Russell; Alexander, 2019, p. 45).

Se, como sugeriu Robert Kieckhefer, o conceito de magia for pensado como um “termo agregador”, se observa que, da Antiguidade em diante, as práticas mágicas foram catalogadas em diversas atividades que iam desde à observação dos astros, à adivinhação, à leitura da sorte, às curas medicinais, etc (Kieckhefer, 2019, p. 16). Entretanto, Kieckhefer aponta que o mais válido seria entendê-la como um “termo constitutivo”, algo passível de ser definido por suas “formas específicas de referência”, ou seja, aquilo que a constitui para além de suas capacidades cumulativas (Kieckhefer, 2019, p. 17). Kieckhefer argumenta que os termos agregadores seriam “termos de conveniência” e os constitutivos aqueles com “maior probabilidade de servir como ferramentas úteis para análise e comparação afinada” (Kieckhefer, 2019, p. 17). Embora sua ênfase localize-se no sentido constitutivo, ambos não seriam, necessariamente, antagônicos.

Ora, essas duas dimensões do conceito não ignoram – ou pelo menos quem o mobiliza não deveria ignorar – que, assim como o termo “religião”, o fato de “magia” ser primariamente entendida como um conceito não implicaria que ela mesma não encontre correspondência em relação às práticas e/ou fenômenos sociais característicos de todos os tipos de sociedades humanas ao longo da história, e que, por isso mesmo, são passíveis de existir nesses contextos como formas de expressão da ação e do pensamento humanos. Ainda segundo Kieckhefer, três seriam os elementos constitutivos da magia: a conjuração, a manipulação simbólica e uma volição diretamente eficaz (Kieckhefer, 2019, p. 17). O primeiro, se refere ao ato de invocar e comandar os espíritos, ao assumir e reconhecer suas presenças, conferindo não apenas a mera

¹ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *op. cit.*, p. 704-705. “*Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncunpantur. Hi et elementa concutiunt, turbant mentes hominum, ac sine ullo veneni haustu violentia tantum carminis interimunt.*”

manipulação e sim o exercício de uma autoridade sobre estes. Quanto ao segundo, Kieckhefer retoma as concepções de James Frazer (1854-1941) acerca dos elementos pertencentes à natureza e que de alguma maneira podem ser explicados e conectados simbolicamente aos astros, a partir dos quais canalizam e manifestam seus poderes (ervas, gemas, artefatos, etc.). Por último, a volição diz respeito ao entendimento que um indivíduo – emissor ou destinatário – tem do efeito da prática mágica realizada, como por exemplo uma “maldição” ou uma “praga” rogada (Kieckhefer, 2019, p. 19).

A consciência dessas ações ou mesmo a sua **prática histórica** podem ser verificadas em evidências diversas, cujos exemplos povoam desde narrativas históricas, textos literários, vidas de santos e as mais plurais tipologias documentais ao longo do espaço e tempo históricos. Em relação ao chamado período medieval e, particularmente, aos contextos Ocidental e insular, o presente artigo pretende oferecer o exame e a análise de algumas das manifestações de práticas mágicas encontradas na documentação medieval irlandesa, cobrindo os séculos VI-IX. O texto irá focar, sobretudo, no exame de textos penitenciais e nos relatos hagiográficos acerca de Brígida de Kildare (c. 453 – c. 524), uma das santas padroeiras da Irlanda.

A magia e as mulheres nos penitenciais irlandeses

De fato, a documentação legal produzida e circulada na Irlanda entre os séculos VI-IX já previa a tipificação dessas práticas em seus ordenamentos, fossem nos conjuntos de leis seculares (*féineanchas*, ou “lei dos homens livres”) ou mesmo nas leis canônicas, instituídas durante e após o processo de cristianização da Ilha da Irlanda iniciado a partir do século V. Desse modo, fenômenos e práticas sociais relacionados ao manejo de filtros, unguentos e bebidas com propriedades sobrenaturais não eram estranhos à sociedade irlandesa alto-medieval em suas mais diversas frações, já que esta era, por sua vez, “obcecada por *status* e códigos de comportamento” (Downham, 2018, p. 61).

Outrossim, o conhecimento, a realização cotidiana, e por isso mesmo, a prática histórica dessas ações encontram indícios nas mais diversas evidências documentais, não isentas de similaridades, como também de contradições entre si. Mark Williams, por exemplo, aponta para a existência de uma contradição documental entre as práticas mágicas de fundo histórico e aquelas de cunho literário. Para ele, por “magia literária”, se entende aqueles “exemplos explícitos de feitiços e encantamentos, não uma atmosfera inespecífica do maravilhoso, milagroso ou sobrenatural”, como pode ser o caso de poções mágicas (Williams, 2019, p. 126). Entretanto, sua contraparte “oficial” ou “formal”, leia-se canônica, ao menos do ponto de vista

histórico e jurídico é (re)conhecida na Irlanda, pelo menos, desde o final do século VI, como é exemplar o caso do Penitencial de Finnian (*Paenitentiale Vinniani*).

O penitencial de Finnian é tradicionalmente atribuído à figura de São Finnian de Clonard (c. 470 – c. 563), santo considerado um dos precursores do monasticismo irlandês. Segundo Rob Meens, esse texto é um dos mais antigos documentos “contendo orientações detalhadas sobre as tarifas penitenciais a serem impostas por pecados específicos” (Meens, 2014, p. 45), traçando uma clara distinção entre leigos e clérigos quando da atribuição de uma determinada penitência.

Ademais, Williams comenta que em determinados contextos, como no irlandês, “o fator crucial é que a magia literária no mundo celta geralmente se passa no passado, nunca no mundo medieval contemporâneo” (Williams, 2019, p. 126), o que autorizaria, por exemplo, uma análise comparativa entre dois espaços e temporalidades distintas do ponto de vista histórico e literário desde que se atentasse aos problemas causados por esse deslocamento temporal intencional.

Dentre os documentos cujas práticas foram tipificadas e identificadas como “mágicas” dentro de um pano de fundo histórico, destacam-se os chamados livros penitenciais. De modo geral, eram manuais eclesiásticos responsáveis por catalogar uma série de pecados e aplicar as suas respectivas punições, que variavam de acordo com a gravidade do delito cometido. Esses catálogos de penas e expiações serviram aos prelados como guias de trabalho, pois seu exercício ministerial lidava com os problemas de ordem mundana surgidos no interior das comunidades onde atuavam (Farrell, 2021, p. 57-58). É sabido ainda que os primeiros livros penitenciais foram produzidos e circularam inicialmente nas regiões insulares da Europa Ocidental, sobretudo na Irlanda e na antiga Britânia durante a Alta Idade Média (Meens, 2014, p. 37).

Dentro desse contexto, os primeiros penitenciais insulares chamavam atenção para as práticas envolvendo o manejo de poções, filtros, unguentos ou substâncias cuja propriedade sobrenatural poderia ser manipulada pelos indivíduos para, por exemplo, curar infertilidade, impotência ou mesmo “atar” casais para a eternidade (Borsje, 2012, p. 12-13). No caso do supracitado Penitencial de Finnian, o cânone § 18 alertava que se um clérigo ou uma mulher se utilizassem de alguma prática mágica para enganar outrem, essa falta seria considerada como um “pecado monstruoso” (*inmane peccatum*), sendo punida mediante seis anos de penitência (Bieler, 1963, p. 77-78). Considerado o penitencial irlandês mais antigo que se tem registro (Meens, 2014, p. 45), é possível ainda observar uma associação entre a prática deliberada de se infligir danos diretos a alguém por intermédio de ações consideradas “mágicas” e as **mulheres**,

identificadas no texto como *mulier malefica*, ou seja, “feiticeiras”. Ora, no cânone completo, lê-se que “se algum clérigo ou mulher que pratica magia tiver desviado alguém por seu ato maligno, [isso] é um pecado monstruoso, mas que pode ser expiado pela penitência; tal ofensor deve penitenciar por seis anos, três a pão e água, e durante os três anos restantes se abster de vinho e carne” (Bieler, 1963, p. 78).²

O ato é, então, condenado a partir do próprio termo em latim utilizado para descrevê-lo, o *maleficio* (“ato maligno”). Os cânones seguintes, § 19 e § 20, dão mais detalhes acerca das circunstâncias e implicações que a mobilização de determinadas práticas pode acarretar aos indivíduos por elas responsáveis:

§ 19. Se, no entanto, tal pessoa não enganou ninguém, mas fez isso a alguém por conta de um amor sedutor, deve penitenciar por um ano inteiro com uma ração de pão e água. § 20. Se uma mulher, por sua magia [*mulier maleficio*], induzir outra mulher ao aborto da criança que concebeu de alguém, deve penitenciar por meio ano com uma ração de pão e água, e se abster por dois anos de vinho e carne e jejuar por seis períodos de quarenta dias a pão e água (Bieler, 1963, p. 79-81).³

O cânone § 19 chama atenção para o fato de que a prática mágica induzida por seu realizador, em caso de “amor sedutor” (*inlecebrosus amor*), não seria de natureza desencaminhada ou mesmo enganosa, visto que, nesse caso, seus efeitos parecem ser de caráter afrodisíaco, como foi apontando por Jacqueline Borsje. Para a autora, “uma variedade de coisas eram (com ou sem razão) consideradas afrodisíacas: ervas, plantas, raízes, cogumelos, partes de animais, pelos e secreções do corpo humano, texto em pergaminho, óleo batismal, hóstia ou misturas destes e outros materiais” (Borsje, 2010, p. 174-175). Ainda segundo Borsje, a “magia do amor” na qual as práticas citadas nos cânones do referido penitencial pode ser definida a partir dos “instrumentos verbais e materiais por meio dos quais sentimentos eróticos e afetuosos são despertados ou destruídos de forma sobrenatural” (Borsje, 2010, p. 173).

É válido ainda comentar acerca da lógica que possibilitou aos agentes responsáveis pela institucionalização desses discursos e dispositivos de normatização, sobretudo sexual, operarem dentro de determinados **espaços sociais**. Em sua maioria homens, foram eles clérigos que almejavam a consolidação da doutrina cristã na Ilha da Irlanda e o cumprimento dos cânones elaborados muitas vezes à revelia da cúria romana, integrantes de uma classe druídica específica

² “*Si quis clericus uel si qua mulier malefica uel malificus si aliquem maleficio suo deciperat, inmane peccatum est sed per penitentiam redimi potest; sex annis peniteat, tribus cum pane et aqua per mensura et in residuis .iii. annis abstineat a uino et a carnibus*” (Bieler, 1963, p. 78-79).

³ “§ 19. *Si autem non deciperat aliquem sed pro inlecebrosus amore dederat alicui, annum integrum peniteat cum pane et aqua per mensura. § 20. Si mulier maleficio suo partum alicuius perdiderit, dimendum annum cum pane et aqua peniteat per mensura et duobus annis abstineat a uino et a carnibus et sex quadragissimas (ieiunet) cum pane ate aqua.*” (Bieler, 1963, p. 79-81)

(os *filid*, “poetas”), responsáveis pela preservação das tradições históricas e culturais irlandesas e mesmo historiadores, cronistas, hagiógrafos, e juizes locais. Portanto, os espaços sociais ocupados hegemonicamente por esses sujeitos comportavam um conjunto de:

[...] relações em sua coexistência e simultaneidade: ordem (relativa) e/ou desordem (relativa). Resulta de uma sequência e de um conjunto de operações, **não podendo ser reduzido a um simples objeto.** [...] **Efeito de ações passadas, permite ações, sugere ou as proíbe.** Dentre suas ações, alguns produzem, outros consomem, ou seja, usufruem dos frutos da produção. **O espaço social implica conhecimentos múltiplos.** (Lefebvre, 1981, p. 88-89, grifos meus)

Se esse espaço é socialmente produzido, matizes diversos o constituem. Logo, nessa dialética da territorialização está presente a existência de um espaço que é também um “espaço de gênero” (*gendered space*), afinal, os indivíduos “investem de significado os espaços que habitam ou vivenciam, e generizam [*gender*] o espaço em termos de relações de poder, entre homens e mulheres, governantes e súditos, limpos e impuros, públicos e domésticos, e assim por diante” (Dhonnchadha, 2013, p. 16). Máirín Ní Dhonnchadha comenta que para os homens da sociedade irlandesa alto-medieval, a centralidade do *status* era ao mesmo tempo uma questão de posição social e de honra pessoal e, mesmo em casos em que uma perda gradativa dessa mesma honra fosse observada, ocasionada por um tipo de ação indevida e/ou tipificada nas leis consuetudinárias, dificilmente isso acarretaria em uma mudança nominal de posição, sobretudo para os setores das classes dominantes. Entretanto, a autora comenta que é precisamente essa dupla característica que unificou os conjuntos de leis (seculares e canônicos) e permitiu o estabelecimento de hierarquias funcionais pertencentes e controladas pelos homens, acabando por constituir “a principal razão pela qual a honra era tão importante no estabelecimento do status das mulheres” (Dhonnchadha, 2013, p. 19). Portanto, as leis que vigoravam na Irlanda alto-medieval detinham uma natureza que demarcava sua carga normativa, aristocrática e masculina. Se o *status* era baseado na honra, para as mulheres em geral “a medida de sua honra era a sua conduta sexual” (Dhonnchadha, 2013, p. 19).

Ora, é possível considerar que ambas tradições, literária e histórica, aludidas por Mark Williams em relação às práticas mágicas encontram-se presentes em obras tardias, como é o caso dos *romans* centro-medievais. Entretanto, de que maneira? Se, do ponto de vista literário, as narrativas “tradicionalistas” irlandesas são situadas em períodos anteriores à época medieval em que foram majoritariamente compiladas e registradas por escrito, uma das complicações resultantes seria delinear, objetivamente, a ontologia das práticas mágicas e de seus realizadores na Ilha da Irlanda. Ora, as crônicas e sagas irlandesas atribuem aos *Tuatha Dé Dannan* (“povos da deusa Danu”) – um dos povos que migraram à Irlanda em tempos mitológicos, sendo

geralmente considerados como divindades gaélicas ancestrais ou, na interpretação cristã, reis e heróis míticos (Mello, 2020, p. 361) – o governo da Irlanda após as sucessivas levadas migratórias narradas no *Lebor Gábala Érenn* (“Livro das Invasões”, doravante *LGE*). Segundo Williams:

Na origem, pelo menos alguns dos *Tuatha Dé* eram antigos deuses celtas, e nunca houve um acordo total sobre como eles deveriam ser encaixados em um cosmos cristão: sugestões sérias se referiam a eles como anjos, demônios, anjos “meio caídos”, seres humanos que eram invisíveis e imortais porquê de alguma forma evitaram o pecado original e (por último, mas não menos importante) toda **uma raça de magos pagãos que aumentaram seus poderes por meio do conhecimento oculto** (Williams, 2019, p. 126-127, grifo meu).

Mas afinal, que conhecimento oculto seria esse, de onde ele viria e para qual utilidade serviria? Observe-se que no *LGE* é dito que os *Tuatha Dé Dannan* foram quem “trouxeram consigo a Grande Fáil, isto é, a Pedra do Conhecimento, que estava em Temair, de onde a Irlanda leva o nome de ‘a planície de Fáil’” (Macalister, 1941, p. 110-113, vol. IV),⁴ logo, esses indivíduos estariam associados aos conhecimentos e mistérios que teriam aportado junto a eles quando de sua chegada na Irlanda. Williams comenta ainda que, em se tratando de alguns seres mitológicos e/ou fantásticos, como os *Tuatha Dé Danann*, “divindade é aristocracia”, afinal, “como na sociedade altamente estratificada da Irlanda cristã primitiva [*early Christian Ireland*], para os povos-deuses também a nobreza e o poder andam de mãos dadas” (Williams, 2016, p. 92).

Não seria fortuito, portanto, que a mobilização de um conhecimento “mágico” capaz de suscitar mesmo aquele considerado o mais sublime dos sentimentos, o amor, fosse instrumentalizado, inclusive, por setores da classe dominante de mais alta extração, como no caso da própria realeza. Ora, se o legado dos *Tuatha Dé Danann* é disputado pela aristocracia irlandesa dos tempos medievais, visto que, segundo a primeira recensão do *LGE*, o escriba narra que os eles habitavam “nas ilhas do norte do mundo, aprendendo druidismo, conhecimento, profecia e mágica, até se tornarem especialistas nas artes da astúcia pagã” (Macalister, 1941, p. 107, vol. IV),⁵ a sabedoria e conhecimento das artes mágicas “druídicas” podem ter suas origens traçadas aos seres divinizados da Ilha da Irlanda, ou seja, a “sua capacidade de realização direta da vontade – isto é, para a magia” (Williams, 2016, p. 208).

Mesmo no contexto de uma Irlanda em processo de cristianização, documentos tão antigos quanto os livros penitenciais de Finnian e de Columbano, bem como o assim chamado

⁴ “*Is iat Tuatha Dé Danann tucsat leo in Fál Mór, .i. in Lia Fis, báí i Temraig, diatá Mag Fháilfor Héirinn.*” (Macalister, 1941, p. 110-113, vol. IV)

⁵ “[...] *in insib thuascertachaib in domain, oc foglaim druidechta 7 fessa 7 fastini 7 amainsechta, combtar fortaile for cerdaib shuithie gentliuchta.*” (Macalister, 1941, p. 106, vol. IV)

“Sínodo de Patrício” (século VI), tipificam as ações “mágicas” de modo a incluírem não apenas os delitos cuja motivação tenha sido inculcar o amor em outrem. Columbano (540-615) foi um santo irlandês nascido em Leinster, cujo papel missionário foi central para a expansão dos pressupostos monásticos insulares no continente. O texto de seu penitencial encontra-se registrado em dois manuscritos continentais tardios (séculos IX-X), e, embora acredite-se que tenha sido escrito na antiga França, “indubitavelmente inspira-se numa tradição insular, como o demonstra o facto de utilizar o penitencial de Finnian” (Meens, 2014, p. 37). É dito ser também o primeiro livro penitencial a se referir forma explícita aos pecados cometidos por todos os cristãos: leigos, clérigos e monges (Meens, 2014; Morais, 2022, p. 53-59).

No caso do Penitencial de Columbano (*Paenitentiale S. Columbani*), o texto informa que, à maneira dos “médicos do corpo” (*corporum medici*) que combatem as doenças e os danos físicos causados em alguém, “da mesma forma, os **doutores espirituais** devem tratar com diversos tipos de curas as **feridas das almas**, suas doenças, [ofensas], dores, mazelas e enfermidades” (Bieler, 1963, p. 99).⁶ Já o Sínodo de Patrício, no cânone § 14, diz que “o cristão que matar, ou fornicar, ou **jurar a um adivinho à maneira dos gentios**, deverá cumprir um ano de penitência por cada um desses crimes; completado o ano da penitência, apresentar-se-á, acompanhado de testemunhas, e depois será desobrigado por um sacerdote” (Bieler, 1963, p. 57).⁷

Desse modo, a partir dos exemplos citados, é válido mencionar a seguinte reflexão de Robert Kieckhefer acerca da **funcionalidade histórica e social** da magia no medievo:

Conceber a magia como racional era acreditar, em primeiro lugar, que ela poderia realmente funcionar (que sua eficácia era demonstrada por evidências reconhecidas na cultura como autênticas) e, em segundo lugar, que seu funcionamento era regido por princípios (de teologia e física) que poderiam ser coerentemente articulados. Esses princípios nem sempre precisam ter sido totalmente articulados ou sempre articulados da mesma maneira: **as concepções de magia variavam em seu grau de especificidade e nos tipos específicos de princípios que invocavam**. Mas as pessoas na Europa medieval que usavam, temiam, promoviam ou condenavam a magia e que a identificavam como tal, não apenas supunham que ela funcionava, mas também podiam dar (ou presumir que as autoridades poderiam dar por elas) explicações razoavelmente específicas de como ela funcionava (Kieckhefer, 1994, p. 814, grifo meu).

⁶ “*Ita igitur etiam spiritalis medici diuersis curationum generibus animarum uulnera morbos [culpas] dolores aegritudines infirmitates sanare debent.*” (Bieler, 1963, p. 98)

⁷ “§ 14. *Christianus qui occiderit aut fornicationem fecerit aut more gentilium ad aruspiciem iurauerit, per singula cremina annum penitentiae agat; impleto cum testibus ueniat anno penitentiae et postea resoluatur a sacerdote.*” (Bieler, 1963, p. 56).

Logo, independente da natureza tipológica dos referenciais mágicos a serem mobilizados, os princípios evocados e invocados pelo uso e pelos efeitos da chamada “magia do amor” e dos instrumentos por ela instrumentalizados são sustentados por referenciais históricos de “práticas mágicas” apresentadas em outras tipologias documentais que podem variar de registros literários (“seculares”) até mesmo escritos canônicos e de natureza clerical, como são os casos encontrados nas chamadas hagiografias ou vidas de santos. Estes últimos serão analisados a seguir, a partir da análise de alguns episódios presentes nas narrativas acerca da vida, dos feitos e milagres de santa Brígida.

Amor, magia e as vidas de santos: o caso de Brígida de Kildare

A Ilha da Irlanda é também famosa pela enormidade de santas e santos objetos de culto, sendo por isso denominada de “ilha dos santos”. Para Lisa Bitel, as comunidades monásticas estabelecidas a partir do processo de cristianização da Irlanda no século V atuaram na sociedade irlandesa por intermédio de seus clérigos – monges, bispos, etc. – que controlaram e dominaram a vida social e espiritual dos habitantes, atuando também como “guardiões dos santuários sagrados”, sendo responsáveis por ensinar “a doutrina e a prática cristã” à população, além de atuarem, contraditoriamente, em termos egoístas e altruístas, mundanos e divinos, pois:

[...] direcionavam os poderes dos santos para o bem pessoal de seus vizinhos e aliados seculares, rezando até mesmo pelo que agora parecem fins decididamente seculares: boas colheitas, vitória em batalha, recuperação de doenças. Por todos esses serviços, os monges esperavam e recebiam terras, presentes e proteção militar. (Bitel, 1990, p. 1)

Ora, na Irlanda dos santos a prática e os princípios da “magia do amor” podem ser encontrados em lugares diversos, como, por exemplo, nas *vitae* de santa Brígida de Kildare (c. 453 – c. 524) e de São Columba (521-597) [Collum Cille], escrita por Adomnán de Iona (c. 624-704) (Adomnán of Iona, 1995, p. 320, livro II, § 41); e em uma das heptíades irlandesas, Conjunto de sentenças legais que são listadas em sete itens, chamadas de heptíades (*sechtae*) (Hancock, 1901, p. 117-374). Nessas respectivas hagiografias, estão registrados episódios que demonstram a realização de atos que caracterizam uma magia do amor que, dessa vez, são perpetrados por uma santa e por um santo da Igreja. No caso de Brígida, os textos que contam a história e os feitos da santa irlandesa narram um episódio particular em que uma mulher se recusa a viver com o marido e este último pede a intervenção da santa para que o problema seja resolvido.

Para Jacqueline Borsje, dentro da lógica do gênero hagiográfico, não há nada de incomum na demonstração de um milagre feito por um santo, sobretudo dentro do contexto

específico do cristianismo irlandês, em que elementos pagãos e cristãos aglutinaram-se de forma que o que certamente seria caracterizado como prática de feitiçaria pelos inquisidores continentais na Idade Média Central, na Irlanda era apenas parte da vida comum entre leigos e clérigos. Em relação à interferência da santa sobre a vida conjugal de um casal, e o uso de uma alegada “magia do amor”, como visualizado nos antigos penitenciais irlandeses supracitados, Borsje comenta que, nesse contexto, “dizem que os performadores associados à magia do amor são clérigos que praticam o mal e mulheres ou feiticeiras que praticam o mal” (Borsje, 2012, p. 12).

O caso em questão está registrado em 4 (quatro) *vitae*, a mais antiga escrita em irlandês antigo e latim por volta do final do século VIII, início do IX (Ó hAodha, 1978). Outras versões são encontradas em duas *vitae* latinas, a *Vita prima sanctae Brigitae* (século IX) (Hogan, 1894, p. 79, § 72; Connolly, 1989, p. 14-49) e a *Vita quarta sanctae Brigitae* (século XII), uma revisão da *Vita prima* (Sharpe, 1991, p. 156, § 47). Há também uma *Vida de Santa Brígida* datada do século XII e escrita em irlandês médio (Borsje, 2017, p. 223-224; Stokes, 1890, p. 44; p. 192).

Em todos eles, a sequência dos fatos é mais ou menos a mesma: o marido interpela para que Brígida o ajude; a própria santa manuseia a água benta ou recomenda seu uso pelo esposo de modo que ele possa aspergir o líquido pela casa e/ou pelos cômodos utilizados pelo casal; a santa realiza uma oração sozinha ou em conjunto do marido e da mulher; a esposa apaixona-se pelo marido e decide nunca mais largá-lo. No texto da *Vida de Santa Brígida*, datado do século XII e escrito em irlandês médio, observa-se ao final do relato feito pelo hagiógrafo que, após o sucesso da intervenção da santa:

A esposa deu-lhe grande amor, de modo que ela não podia ficar longe dele, mesmo em um lado da casa; [...]. Ele foi um dia em uma viagem e deixou a esposa dormindo. Quando a mulher acordou, levantou-se levemente e foi atrás do marido, e o viu longe dela, com um braço de mar entre eles. **Ela gritou para o marido e disse que iria para o mar, a menos que ele viesse até ela.** (Stokes, 1890, p. 44; p. 192, grifos meus).⁸

Nota-se aqui a imposição de um efeito colateral a partir da “magia” realizada por Brígida: a separação física não é mais suportada pela esposa, de modo que a menor distância entre o casal, a partir de agora, lhe causaria um estado de inquietação, perturbação e, potencialmente, dor ou sofrimento físico. Em sua leitura do episódio, Jacqueline Borsje comenta acerca da aparente contradição encontrada pelo fato de uma santa operar atos que

⁸ No original em irlandês médio: “*Dorat in ben sheirc ndímhoir dosom conná faghbhadh bheith 'na ecmais cidh il-leth in tigi fris [...]. Laa n-ann dochuaidh sium for turus 7 rofhacuibh in mnai 'na codladh. O radhuisigh in ben atracht cohanbhfhail 7 dochuaidh a ndegaid an fhir cu bhfacuidh uaithe hé 7 gabhal mhara etarra. Roghairm sí a fer, 7 iss ed roraidh, noragad isin fairrce mina thised som cuice.*” (Stokes, 1890, p. 44; p. 192).

podem, dubiamente, ser interpretados como “feitiços” ou “milagres” a depender do referencial adotado. Segundo a autora:

A ocorrência é notável porque o gênero da hagiografia costuma apresentar uma dicotomia entre santos e feitiços em que os feitiços são associados a povos pré-cristãos ou não cristãos. Este é especialmente o caso de funcionários religiosos que eram considerados concorrentes dos santos, como feiticeiros, bruxas e, no contexto irlandês, druidas. Além disso, os feitiços em um contexto monoteísta são comumente considerados malignos e associados a demônios. (Borsje, 2017, p. 225)

Ademais, nesse mesmo contexto monoteísta e em processo gradativo de consolidação do cristianismo na Ilha, historicamente situado durante a época de vida da própria Brígida (séculos V-VI), um outro fator que chama atenção no episódio é que nele é o **marido** quem pede por uma ação que “prenda” sua mulher a ele próprio, chegando a implorar para santa, no texto da *Vita prima* (século IX), “no amor de Deus que, invocando o nome de Cristo, sua esposa o amasse” (Sharpe, 1990, p. 156).⁹ Já o texto em irlandês médio, ao contrário do que está registrado nos relatos hiberno-latinos, menciona ainda que é o esposo aflito quem “veio a Brígida para lhe pedir **um feitiço** que possa fazer com que sua esposa o ame” (Stokes, 1890, p. 44; p. 192).¹⁰ O termo utilizado no documento é *eptha* (“encantamento”; “feitiço”), que, caso motivado por luxúria ou lançado de modo a suscitar o amor em outrem, foi tipificado nos livros penitenciais como um delito de gravidade menor (Bieler, 1963, p. 78, § 18; p. 100, § 6).

A associação da magia do amor univocamente às mulheres pode ser novamente questionada quando do exame da heptíade § 52, que discute as condições nas quais as mulheres irlandesas teriam direito ao divórcio. Segundo o texto, há “sete mulheres que, embora vinculadas por filho e segurança, são competentes para se separar da coabitação, em qualquer dia que desejarem; e tudo o que lhes foi dado como dote, é direito delas” (Hancock, 1901, p. 292-293).¹¹

Dentre essas mulheres, está aquela “a quem seu companheiro dá [ou lança] um encantamento [ou feitiço] ao solicitá-la, para que ele a leve à luxúria” (Hancock, 1901, p. 292-293).¹² Segundo o documento – e as leis por ele expressadas –, “acreditava-se que as mulheres eram vítimas dessa arte sobrenatural e os homens aqueles que a praticavam de modo a fazerem sexo” (Borsje, 2017, p. 239). O uso de feitiços e/ou encantamentos (*eptha*; *upta*; *uptha*) é,

⁹ “[...] uenit ad sanctam Brigidam rogans in Dei amore eam ut inuocato Christi nomine uxor sua eum amaret.” (Sharpe, 1990, p. 156).

¹⁰ “[...] cu tainic co Brigit do chuinghidh eptha cu rocharadh a bhen he.” (Stokes, 1890, p. 44; p. 192).

¹¹ “Atait secht mna la Feine cia ro nasaithe for mac ocur raith, it meise imscar a lanamnus, cibe la ber maith leo, ocus is dilis cia tartaigstar doib i n-a coibce [...]” (Hancock, 1901, p. 292-293).

¹² “Bean dia tabair a ceile upta oca guide co mbeir for druis [...]” (Hancock, 1901, p. 292-293).

portanto, coibido tanto nos textos canônicos quanto nos textos legais seculares, desde que sejam mobilizados de modo consensual ou que não firam a liberdade de escolha daqueles a quem se dirigem, como no caso da heptíade supracitada, às mulheres.

Nesse caso, os exemplos acima mencionados demonstram que os textos mobilizados detêm não apenas um conjunto de relações entre “práticas da vida cotidiana, mas também têm conexões com etimologias medievais, literatura irlandesa e tradições bíblicas” (Borsje, 2017, p. 230). Ademais, expressam um tipo de conhecimento tipificado como “magia do amor” e suas correlações com o conceito irlandês de *geis*, um tipo de “tabu” geralmente imposto a personagens proeminentes em certas narrativas literárias irlandesas (Mackillop, 2016, p. 249), sendo posteriormente reaproveitados e aplicados em outras obras literárias tardias, como no caso dos *romans* arturianos franceses centro-medievais. Nesses últimos, por exemplo, o manuseio de poções e demais encantamentos tenha sido um artifício narrativo encontrado pelos autores de modo a acelerar ou colocar a história contada sob tensão, interesse e escrutínio da audiência, seu uso é demarcado por um virulento componente de gênero. Deliberadamente misógino, esse marcador associa tais práticas às mulheres que, na visão da Igreja e de alguns *trouvères*, eram “todas sendo mais ou menos feiticeiras, [já que] as damas preparam entre si misturas suspeitas, a começar pelas maquiagens, os unguentos, as pastas depilatórias de que se servem” (Duby, 2013, p. 258).

Considerações finais

De modo a oferecer um digno contraste baseado em evidências documentais da não-conformidade unívoca das mulheres como as “agentes de Satã” (Delumeau, 2009, p. 462-522) e as perpetradoras das artes mágicas, Helen Oxenham e Jacqueline Borsje preocuparam-se em demonstrar que no manancial de fontes irlandesas – cânones penitenciais, conjuntos de leis seculares, sagas, vidas de santos, elegias, poemas, literatura sapiencial, etc. –, as mulheres eram representadas como humanas, logo, capazes de pecar. Sendo, desse modo, tanto quanto os homens mencionados na documentação, responsáveis por suas ações. Elas “podiam ser agentes ativos do pecado, bem como seus objetos e vítimas: suas penitências não eram reduzidas, como as dos meninos, porque eram menos culpáveis; onde pecaram, foram considerados seres independentes, presumivelmente racionais” (Oxenham, 2016, p. 183).

Além disso, mediante os documentos e os aportes teórico-metodológicos mobilizados ao longo do presente artigo, se objetivou aqui demonstrar que a quase que “natural” associação das mulheres ao pecado e à magia necessita ser devidamente posicionada a partir do contexto

de suas evidências, não sendo específica de um gênero ou outro. No caso específico da narrativa hagiográfica de santa Brígida, é possível dela extrair o entendimento de que “todas essas práticas e crenças faziam parte da vida diária, e quando têm a ver com força e violência, certamente não as chamaríamos de ‘santas’ hoje em dia” (Borsje, 2017, p. 248). Logo, o binômio “bem” vs. “mal” não equivale necessariamente a uma dicotomia prévia entre “santos” vs. “magia”, afinal, não constituem em “entidades absolutas e estáticas, mas pontos de vista relativos e dinâmicos, porque o nosso contexto é algo que muda continuamente ao longo do tempo (Borsje, 2017, p. 248).

FONTES

- ADOMNÁN OF IONA. **Life of St. Columba**. [Translation and introduction by Richard Sharpe]. London: Penguin, 1995.
- BIELER (ed.). **The Irish penitentials**. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1963.
- CONNOLLY, Séan. Vita prima sanctae Brigitae background and historical value. *In: The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, vol. 119, 1989, p. 14-49. Disponível em: <<https://sci-hub.se/https://www.jstor.org/stable/25508969>>. Acesso: 15 ago., 2023.
- HANCOCK, W. Neilson *et al* (eds.). **Ancient laws of Ireland: Uraicecht Becc and Brehon laws**. Dublin: Alexander Thom, 87 & 88, Abbey-Street; Hodges, Foster & Co., 104, Grafton Street; London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1901, vol. V.
- HOGAN, Edmund (ed.). **The Latin lives of the saints as aids towards the translation of Irish texts and the production of an Irish dictionary**. Dublin: Royal Irish Academy, 1894.
- MACALISTER, R. A. Stewart (ed.). **Lebor Gabála Érenn – The book of the taking of Ireland**. Dublin: Irish Texts Society, 1941, vol. IV.
- Ó HAODHA, Donncha. (ed.). **Bethu Brigte**. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1978.
- SHARPE, Richard. **Medieval Irish saint’s lives: an introduction to *Vitae sanctorum Hiberniae***. Oxford, UK: Clarendon Press, 1991.
- STOKES, Whitley (ed.). **Lives of saints from the Book of Lismore**. Oxford, UK: Clarendon Press, 1890.

REFERÊNCIAS

- BITEL, Lisa M. **Isle of the saints – monastic settlement and Christian community in Early Ireland**. Ithaca, USA; London: Cornell University Press, 1990.
- BORSJE, Jacqueline. Rules & legislation on love charms in early medieval Ireland. *In: Peritia*, v. 21, 2010, p. 172-190. Disponível em: <<https://doi.org/10.1484/J.PERIT.1.102374>>. Acesso: 17 mai., 2023.
- _____. Love magic in medieval Irish penitentials, law and literature: a dynamic perspective. *In: Studia Neophilologica*, v. 84, 2012, p. 6-23. Disponível em: <<https://sci-hub.se/https://doi.org/10.1080/00393274.2011.646433>>. Acesso: 30 mar., 2024.
- _____. The power of words: sacred and forbidden love magic in medieval Ireland. *In: BERLIS, Angela; KORTE, Anne-Marie; BIEZVELD, Kune* (eds.). **Everyday life and the**

- sacred: re/configured gender studies in religion.** Leiden, NLD; Boston, USA: Brill, 2017, p. 218-248.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada.** [1978]. [Trad.: Maria Lúcia Machado]. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DONNCHADHA, Máirín Ní. Travelers and settled folk: women, honor and shame in medieval Ireland. *In*: SHEEHAN, Sarah; DOOLEY, Ann (eds.). **Constructing gender in medieval Ireland.** New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 16-38.
- DOWNHAM, Clare. **Medieval Ireland.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018.
- DUBY, Georges. **As damas do século XII: Heloísa, Isolda e outras damas do século XII. A lembrança das ancestrais. Eva e os padres.** [1996]. [Trad.: Paulo Neves; Maria Lúcia Machado]. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- FARRELL, Elaine Pereira. Penance and punishment in early medieval Ireland. *In*: **Peritia**, v. 32, 2021, p. 57-78. Disponível em: <<https://doi.org/10.1484/J.PERIT.5.127815>>. Acesso: 30 mar., 2024.
- JOLLY, Karen. Medieval magic: definition, beliefs, practices. *In*: JOLLY, Karen; RAUDVERE, Catharina; PETERS, Edward. **Witchcraft and magic in Europe: The Middle Ages.** London: The Athlone Press, 2002, p. 1-71, vol. 3.
- KIECKHEFER, Robert. The specific rationality of medieval magic. *In*: **The American Historical Review**, v. 99, n. 3, jun. 1994, p. 813-836. Disponível em: <<https://scihub.se/https://www.jstor.org/stable/2167771>>. Acesso: 30 mar., 2024.
- KIECKHEFER, Richard. Rethink how to define magic. *In*: PAGE, Sophie; RIDER, Catherine (ed.). **The Routledge history of medieval magic.** New York: Routledge, 2019, p. 15-25.
- LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace.** [1974]. 2^o ed. Paris : Éditions Anthropos, 1981.
- MEENS, Rob. **Penance in medieval Europe, c. 600-1200.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014.
- MELLO, Erick Carvalho de. Mitologia celta. *In*: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de história das religiões na Antiguidade e Medieval.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 358-362.
- MORAIS, Luan Lucas A. Penitenciais. *In*: VEREZA, Renata Rodrigues; MAGELA, Thiago Pereira da Silva (orgs.). **História medieval: fontes & análises.** Niterói, RJ: Eduff, 2022, p. 53-59. Disponível em: <<https://www.academia.edu/85747263/Penitenciais>>. Acesso: 30 mar., 2024.
- OXENHAM, Helen. **Perceptions of women in early Irish society.** Woodbridge, UK: The Boydell Press, 2016.
- RUSSEL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. **História da bruxaria.** [2007]. [Trad.: Álvaro Cabral; William Lagos]. 2^a ed. São Paulo: Goya, 2019.
- WILLIAMS, Mark. **Ireland's immortals: a history of the gods of Irish myth.** New Jersey, USA: Princeton University Press, 2016.
- WILLIAMS, Mark. Magic in Celtic lands. *In*: PAGE, Sophie; RIDER, Catherine (ed.). **The Routledge history of medieval magic.** New York: Routledge, 2019, p. 123-135.