

**Feitiçaria e iluminismo:
traduções e estratégias editoriais em Portugal no século XVIII**

***Witchcraft and Enlightenment:
translations and publishing strategies in Portugal at 18th Century***

Cláudio DeNipoti

Universidade Estadual de Ponta Grossa
cnipti@uepg.br

Magnus Roberto de Mello Pereira

Universidade Federal do Paraná
magnus@ufpr.br

Resumo: O ato de traduzir e publicar livros pode ser visto como um conjunto de práticas culturais, mas também como estratégia de exercício de poder, além de marcar diferenças identitárias. Na segunda metade do século XVIII, duas obras originalmente escritas em italiano foram traduzidas para o português, e publicadas com aval oficial, por um letrado ligado à estrutura administrativa pombalina. Diversas questões emanam deste fato. A primeira diz respeito ao tema da feitiçaria na historiografia contemporânea e a compreensão atual do tema. A segunda questiona como funcionou o tema no desenvolvimento do pensamento iluminista em geral. A terceira se pergunta sobre a função da tradução destes livros no contexto português do fim do século XVIII e, finalmente, sobre como os “agentes” da ilustração portuguesa percebiam sua própria ação e inserção em práticas culturais relacionadas à palavra escrita. Este texto busca apontar caminhos que levem a respostas, ainda que parciais, para esse amplo questionário.

Palavras-chave: Palavra impressa; feitiçaria; traduções; pombalismo; Portugal.

Abstract: The act of translating and publishing books can be seen as a set of cultural practices, but also as strategies of power exercise, besides marking identity differences. During the second half of the 18th Century, two books originally written in Italian were translated into Portuguese, and published with official approval, by a scholar linked to the administrative structure of the Marquis de Pombal. Several questions come out from this fact. First, regarding the theme of sorcery and witchcraft in contemporary historiography and its modern understanding. The second question is about how the theme of witchcraft worked within the development of Enlightenment in general. The third is about the function of these books' translations in the Portuguese context at the end of the 18th Century and finally, about how the “agents” of Portuguese Enlightenment perceived their own actions and involvement in cultural practices related to the written word. This text tries to show ways leading to answers, even partial ones, to such vast questionnaire.

Keywords: Written word; witchcraft; translations; Pombal's administration; Portugal.

Nas últimas décadas do século XVIII, dois livros sobre feitiçaria foram traduzidos e publicados em Portugal: a *Defeza de Cecilia Faragó*, de Giuseppe Raffaelli, publicado em 1775, e a *Arte Mágica Aniquilada*, de autoria do filósofo ilustrado Scipionne Maffei, publicado em 1783.¹ O tradutor foi o vice-reitor do Colégio dos Nobres, José Dias Pereira. Em si, estes fatos não deixam o historiador em alerta, uma vez que a segunda metade do século XVIII foi profícua em traduções e publicações sobre a mais ampla gama de assuntos que se possa imaginar, desde os princípios daquilo que hoje conhecemos como ciência até sólidas correntes literárias da tradição ocidental.² A singularidade da tradução e publicação desses livros reside, no entanto, no fato de que eles foram os dois principais libelos italianos de meados do século XVIII a combaterem a existência de feitiçaria. Além disso, chama a atenção o fato de não terem sido traduzidos para outro idioma que não o português.



1.

Para a compreensão do 'fato' dessas traduções e publicações, cabe inicialmente retomarmos o interesse que o Ocidente cristão manifestou em relação à feitiçaria nos séculos que vão da Renascença ao Iluminismo. Os estudos sobre a feitiçaria e a bruxaria têm demonstrado, por um lado, o crescente interesse dos historiadores pelo tema a partir de fins do século XX e, por outro, o quanto essas noções povoaram o pensamento e a vida cotidiana das populações ocidentais no passado. Obras já consideradas clássicas procuraram compreender a importância de crenças e práticas culturais relacionadas à feitiçaria, partindo da

¹ RAFFAELLI, Giuseppe. *Traducção da defeza de Cecilia Faragó, accusada do crime de feitiçaria: obra útil para desabugar as pessoas preoccupadas da arte magica, e os seus pretendidos effeitos*. Tradução de José Dias Pereira. Lisboa: Off. Manuel Coelho Amado, 1775; MAFFEI, Scipionne. *A arte magica anniquilada* do marques Francisco Scipaõ Maffeo, traduzida da lingua Italiana na Portugueza. Tradução de José Dias Pereira. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1783.

² Ver, por exemplo: DARNTON, Robert. *Boemia literária e revolução; o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; DARNTON, Robert. *Os dentes falsos de George Washington; um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005; CHARTIER, Roger. *Inscrição e apagar*. Cultura escrita e literatura. São Paulo: Unesp, 2007.

análise de Keith Thomas, em *Religião e o declínio da magia*, publicado originalmente em 1971, passando pelas críticas de Clifford Geertz sobre o excessivo funcionalismo da análise de Thomas, até os estudos de Carlo Ginzburg sobre extratos culturais múltiplos que se manifestaram nas práticas de magia (e no combate inquisitorial), e ainda os estudos dessas práticas em diversos territórios nacionais.³

A obra de Ginzburg, em especial sua *História noturna*, parte do pressuposto de que existem extratos culturais resultantes de contatos ancestrais entre as populações de diversas partes da Eurásia, que culminam, na Europa do século XVI a XVIII, nas crenças populares em magia e feitiçaria e na transformação sistemática, pela Igreja Católica, através da Inquisição tridentina, dessas crenças em possessão demoníaca e sabá. A obsessão inquisitorial com a bruxaria legou os documentos a partir dos quais os historiadores podem, hoje, tentar compreender o quanto as crenças no sobrenatural (que não se encaixavam na ideia de religião oficial) eram disseminadas no passado por todos os extratos da sociedade.

A Inquisição forneceu a base documental para os mais diversos estudos sobre as formas através das quais a crença na feitiçaria se manifestou na Europa moderna,⁴ inclusive para obras consideradas fundadoras do campo, entre elas as acima mencionadas. Os estudos sobre as manifestações da feitiçaria também foram profícuos na produção historiográfica de Portugal, enfocando as crenças – e ações inquisitoriais – locais. Francisco Bethencourt, por exemplo, buscou elementos do imaginário da magia no Portugal do século XVI através da serialização temática dos depoimentos à Inquisição Portuguesa, demonstrando como a feitiçaria visada pela Igreja era composta por conjuntos de práticas relacionadas a questões cotidianas, como conhecer o destino de marinheiros e colonos portugueses no império, questões amorosas etc. No cerne da discussão reside a dualidade entre o poder de Deus e o poder do demônio, visível em fontes teológicas e nos processos inquisitoriais:

No fundo, o poder do primeiro, nesta época, afirma-se pela denúncia do poder do segundo, que é apresentado como uma figura atuante, visível e palpável no quotidiano dos homens. Daí a afronta que constitui o desespero e a descrença quanto à obtenção do favor divino para o alívio dos males físicos e espirituais; daí a valorização, pela própria igreja, do papel do mágico como um intermediário.⁵

A questão se torna ainda mais complexa pela criminalização detalhada da magia e da feitiçaria em diversos níveis, “tanto nas ordenações régias como nas constituições sinodais e nos diplomas organizativos da Inquisição, o que implica uma sobreposição de jurisdições, nem sempre fácil de deslindar, por parte de instituições com estratégias de actuação diferentes”.⁶

Os estudos de José Pedro Paiva tentaram ampliar a compreensão desses fenômenos ao abarcarem os diversos aspectos da crença em feitiçarias. Seu livro *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas* aborda, em primeiro lugar, o debate intelectual ocidental em geral, e português em particular, dos séculos XVI a XVIII. Em segundo lugar, e ocupando a parte mais volumosa da obra, Paiva busca se aproximar das práticas ‘populares’, através de processos inquisitoriais que tentam ler a contrapelo

³ GINZBURG, Carlo. *História noturna*, decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 15.

⁴ Baquero Moreno já advertiu que, em Portugal, a documentação sobre bruxaria anterior ao estabelecimento da Inquisição fica restrito a umas poucas “cartas de perdão que se encontram dispersas em livros de chancelaria régia” (MORENO, Humberto Baquero. A feitiçaria em Portugal no século XV. In: _____. *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p. 62).

⁵ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*; feitiçarias, salutores e nigromantes no século XVI. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1987, p. 21.

⁶ BETHENCOURT. *Ibidem*, p. 22.

os depoimentos dos envolvidos nesses processos. No tocante à produção intelectual portuguesa no período, que é o foco do presente estudo, ele afirma que:

A situação em Portugal foi bastante diferente. Aqui não se produziram tratados especificamente dedicados a debater o problema da bruxaria e sua repressão, à semelhança do que aconteceu difusamente na Europa Moderna, mesmo em regiões onde a perseguição não foi maciça e violenta, como a Espanha e os estados italianos.⁷

Contudo, a crença na feitiçaria passou a ser, gradativamente, desde o princípio do século XVIII, cada vez mais associada à superstição e a práticas populares de religiosidade, afastando o pensamento erudito da crença, mas não da controvérsia. A *Defeza de Cecilia Faragó* e a *Arte Mágica Aniquilada* são peças de um amplo debate europeu sobre a existência da bruxaria e da feitiçaria, que envolveu diversos nomes do pensamento ilustrado, mas também operou como um elemento de definição identitária das camadas ilustradas da sociedade, tais como o Judiciário e o Parlamento ingleses e o clero anglicano que, a partir do fim do século XVII, adotaram uma atitude cada vez mais cética em relação à existência da feitiçaria. De fato, a última execução inglesa por feitiçaria foi em 1684 e o último indiciamento, em 1717. Na Inglaterra verificou-se, portanto, um “gradual processo de descolamento eclesiástico e judicial das preocupações populares com problemas da feitiçaria. O medo da feitiçaria que outrora unira o povo e o Estado crescentemente se tornou uma preocupação exclusivamente popular”.⁸

Se isto parece ser verdade para a Inglaterra, o processo não pode ser generalizado para a Europa. Robert Mandrou foi o principal historiador a difundir a noção de que, na França, Lúcifer morrera no século XVIII e, com ele, a crença na feitiçaria. Ali, o que ocorria era o fenómeno da proliferação de charlatões, *faux sorciers escrocs* e *fausses sorcières devineresses*, que agiam sem medo de acabar nas garras da Justiça ou numa fogueira.⁹

Ao lado de toda a discussão teológica e filosófica que ganhou força a partir do século XVII,¹⁰ a contestação da crença no poder diabólico ganhou espaço na literatura em geral, ou mesmo em obras cômicas como *L'histoire des imaginations extravagantes*, do abade Bordelon.¹¹ Monsieur Oufle, o personagem central da história, é explicitamente apresentado como uma réplica moderna de D. Quixote. Só que sua imaginação extravagante não era mais alimentada por livros de cavalaria, mas por literatura que tratava do mundo sobrenatural. Bordelon caracterizou Monsieur Oufle como um crédulo, mas um crédulo abastado e ‘ilustrado’, dono de uma vasta biblioteca composta de obras sobre magia, possessão demoníaca, feitiçaria, lobisomens, talismãs, fantasmas, sabá e todo tipo de adivinhações, encantamentos, sortilégios etc. É contra este tipo de literatura que esgrime o abade. A obra é fartamente ilustrada e nas gravuras o senhor Oufle sempre aparece acompanhado de um bobo da corte, que aponta o dedo para ele,

⁷ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas – 1600-1774*. Lisboa: Notícias Editorial, s.d., p. 19.

⁸ DAVIES, Owen. *Witchcraft, magic and culture, 1736-1951*. Manchester: Manchester University Press, 1999, p. 79.

⁹ MANDROU, Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle: une analyse de psychologie historique*. Paris: Plon, 1968, pp. 513-518.

¹⁰ Sobre esse debate, ver ISRAEL, Jonathan. The death of the Devil. In: _____. *Radical Enlightenment: Philosophy and the making of modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp.375-405.

¹¹ BORDELON, Laurent. *L'histoire des imaginations de Monsieur Oufle*. Paris: Nicolas Gosselin & Charles le Clerc, 1710. A obra foi diversas vezes traduzida e reeditada. A primeira versão em língua portuguesa só apareceu no século XIX, um século após o seu lançamento (BORDELON, Laurent. *Historia das imaginações extravagantes de Monsieur Oufle causadas pela leitura dos livros que trata da magia*. Paris: F. Rolland, 1814).

de modo a caracterizar bem o rizível de suas crenças. A prancha sobre a assembleia de bruxas é uma das melhores representações gráficas produzidas à época sobre o sabá.



A existência e o sucesso de obras desse tipo contribuiu para a crença historiográfica na morte do diabo e da feitiçaria. Todavia, essa percepção está longe de ser verdadeira. Basta lembrar o famoso caso dos feiticeiros de Lyon,¹² que envolveu uma sociedade secreta que invocava o anjo Uriel com o objetivo de contar com sua ajuda para encontrar tesouros escondidos. A posse de literatura satânica, que para Bordelon era sinal de risível “imaginação extravagante”, foi aceita pelos juízes como prova contra os envolvidos.¹³ O processo correu na justiça secular de Lyon, entre 1742 e 1745, o que resultou na condenação de diversos acusados a penas que iam de torturas, enforcamentos e amputações até a queima dos corpos de mortos e vivos.

Em suma, o século XVIII representou um período muito complexo para aqueles que acreditavam e se envolviam com o universo da magia e da bruxaria. A literatura tendeu a tratá-los como crédulos ou como exploradores da credence alheia. Todavia, repentinamente uma denúncia de sortilégio poderia descambar em processos que levariam os acusados à tortura e à fogueira. O debate teórico então travado não se tratava de mera especulação acadêmica sobre a existência, ou não, do diabo ou sobre sua capacidade de operar através de seus representantes no mundo. Mesmo em alguns países católicos, como Itália, Espanha e Portugal, onde não se afirmara a perseguição sistemática a bruxas e feiticeiros, pessoas continuavam a ser queimadas vivas em função de suas crenças e práticas.

¹² BAUME. *Les sorciers de Lyon: Épisode judiciaire du XVIII^e siècle*. Dijon: Imprimerie de J.-E. Rabutot, 1868.

¹³ DUPAS, Didier Mathias. Um procès de magiciens au XVIII^e siècle. *Histoire Économie et Société*, vol. 20, n. 1, p. 220, 2001. Os livros apreendidos foram *Clavicula Salomonis* (Lugduni, 1598) e *Hic est liber vivi*.

2.

Inseridas, portanto, em um debate em torno do redimensionamento na crença dos fenômenos da magia e da feitiçaria, as obras de Maffei e Rafaelli alinham-se com outras, principalmente entre os pensadores do Iluminismo ibérico, como aquelas do monje beneditino Benito Jerónimo Feijóo. Em seu esforço por “entronizar o newtonianismo como o pensamento filosófico dominante”¹⁴ na Espanha, ele declarou guerra às falsas possessões “apresentando-se como um denunciante das falsas crenças” numa guerra entre duas forças conflitantes: “a luz da razão *versus* o crepúsculo da superstição ou ainda o bem comum contra os interesses pessoais de certos indivíduos que capitalizavam na ingenuidade excessiva da maioria das pessoas”.¹⁵

Em Portugal, a mudança se faz perceber mais tardiamente:

Se durante cerca de dois séculos a visão das elites portuguesas face ao fenómeno da magia não sofreu radicais perturbações, apesar de algumas ligeiras alterações que se detectam na prática inquisitorial e até na dos auditórios episcopais, a partir de 1750 começam a proliferar indícios de mudança. Tardiamente em relação a outras zonas europeias como a França, Países Baixos, Suíça e até Itália, desponta uma visão totalmente céptica em relação à possibilidade da magia diabólica. Visão que se filia ao racionalismo e cientismo triunfantes em Setecentos e que, a longo prazo, acabará por ser responsável pelo fim absoluto da instauração de processos judiciais por culpas de magia em Portugal.¹⁶

À mesma época, na Itália, o debate sobre a existência ou não de magia, feitiçaria ou bruxaria envolveu os principais intelectuais italianos, inclusive Giuseppe Corini Corio com seu *Politica, diritto e religione*, publicado em 1742, Ludovico Antonio Muratori, com *Della forza della fantasia umana*, de 1745, Girolamo Tartarotti e o *Del congresso notturno delle Lammie* de 1749 e, finalmente, Scipione Maffei¹⁷ com os dois títulos sobre o tema publicados entre 1749 e 1754: *L'arte magica dileguata*, e *L'arte magica annichilata*.¹⁸ Inclui-se aí também a defesa que Giuseppe Raffaelli fez de Cecilia Farago, meeira italiana acusada de feitiçaria em 1769.

A *Arte mágica aniquilada*, ainda que traduzido e publicado em Portugal posteriormente à obra de Rafaelli, em sua versão original a antecede em duas décadas, antecipando os diversos argumentos apresentados na *Defesa* sobre a inexistência de feiticeiras e feitiçaria. O livro de Maffei era apresentado, à sua própria época, como obra de enorme repercussão entre os pensadores católicos, tendo a seu favor uma visão de que a feitiçaria em geral era pouco mais que uma miragem, como diz o Arcebispo de Tignale, autor da apresentação das obras completas de Maffei, em 1790: “Não se pode perdoar, neste nosso século, tanta perturbação mental, a menos que se diga que se trata ainda de um pensamento infantil, e que as

¹⁴ ISRAEL. *Opus cit.*, p. 534.

¹⁵ TAUSIET, Maria. From Illusion to disenchantment: Feijoo versus the 'falsely possessed' in eighteenth-century Spain In: DAVIES, Owen & DE BLÉCOURT, Willen (eds.). *Beyond the witch trials. Witchcraft and magic in Enlightenment Europe*. Manchester: Manchester University Press, 2004, pp. 45-48.

¹⁶ PAIVA, p. 87.

¹⁷ Muito mais conhecido hoje por ter sido o primeiro descritor do piano moderno (MAFFEI, Scipione. *Nuovo invenzione d'un gravecembalo col piano, e forte*, 1771).

¹⁸ CASABURI, Mario. *La “fattuchiera” Cecilia Farago. L'ultimo processo di stregoneria e l'appassionata memoria di Giuseppe Raffaelli*. Messina: Rubbertino, 1996, pp. 9-11.

crianças estão mais sujeitas que os outros às ilusões”.¹⁹ A obra de Maffei, estabelecendo os limites do sobrenatural no catolicismo, define a arte mágica como prática supersticiosa, mas não herética, e a feitiçaria, em geral, como charlatanice ou fruto da ignorância, retomando o tema, caro ao Iluminismo, da emancipação do pensamento através do conhecimento. O fato de que, além do trabalho de Rafaelli, somente o livro final de Maffei ter sido traduzido no contexto em foco é, em si, significativo. No conjunto, eles apresentam as conclusões do debate italiano sobre o tema e um de seus resultados práticos, qual seja, a defesa e a absolvição de Cecília Farago.

O texto de Raffaelli parte de um caso concreto de acusação de feitiçaria – como os diversos exemplos citados por Maffei – para construir uma sólida peça jurídica contra os processos deste tipo. Esposa de Lorenzo Gareri, Cecília Farago nascera no início do século XVIII, na Calábria, à época parte do Reino de Nápoles. Ela pertencia a uma família de agricultores de uma camada social que se destacava economicamente, neste caso específico devido a um número de pequenas propriedades rurais e bens diversos, amealhados em duas gerações, por compra, herança ou através de dotes.²⁰ Às portas da morte, Lorenzo legou seus bens ao único filho vivo, Andrea, com o cuidado de prever que ele e sua esposa Cecília manteriam o usufruto da maior parte dos bens até o falecimento de ambos. Lorenzo também deixou em testamento a recomendação de que fosse rezada uma missa por ano, *in perpetuum, et mundo durante*, por sua alma. O dinheiro dessas missas deveria sair de seu espólio. Morto Lorenzo, o filho Andrea assumiu os bens da família.

[Era] de saúde frágil, representava a típica figura dos meeiros em crise, que caminhava para um lento, mas inexorável declínio; católico fervoroso como o pai, pouco atento aos cuidados dos próprios bens e pouco inclinado a aumentar seu patrimônio com a aquisição de casas e terrenos, [...] atingido pela morte de seu genitor em 1762, vítima provável de escrúpulos religiosos e sentindo próxima sua própria morte, Andrea foi facilmente convencido por dois membros do clero [...] a doar tudo quanto possuía à Igreja com a promessa de salvação eterna.²¹

Esses dois padres – Domenico Vecchiti e Francesco Biamonte – disputaram, com Cecília Farago, o lucrativo patrimônio de Andrea. Em 1766, logo após a morte deste último, tiveram início sucessivos processos e recursos que culminaram, em agosto de 1767, em um processo de litígio civil movido pela viúva contra os dois clérigos. Em resposta, e como “última e decisiva carta, acusaram Cecilia Farago de feitiçaria, um delito fácil de ser criado a partir do nada”,²² mas que, na tradição jurídica do reino de Nápoles, incluía-se no campo da repressão à heresia, considerada como crime de lesa magestade.²³

Enredada por tal acusação, que abarcava o assassinato de um padre local por artifícios mágicos, em uma sucessão de convívios que a privaram das propriedades e da liberdade, Cecilia Farago viu seu processo ser levado até a Régia Audiência de Catanzaro em 1770, na qual teve como defensor o jovem advogado Giuseppe Rafaelli. Os processos de bruxaria no reino de Nápoles, desde o século XVI, seguiam os procedimentos fornecidos pelo mais famoso manual de inquisidores italianos – o *Sacro arsenale*

¹⁹ FIORIO, Antonio. *Storia critica dell'opera del Maffei: l'arte magica destrutta*. In: Scipionne MAFFEI. *Opere*. T. 2. Veneza: Antonio Curti Q. Giacomo, 1790, p. 5.

²⁰ CASABURI, p. 19.

²¹ *Idem*, p. 20.

²² *Idem*, p. 22.

²³ SEMENARO, Martino. *Il tribunale del Santo Officio di Oria: inediti processi di stregoneria per la storia dell'Inquisizione in età Moderna*. Milano: Dott. A. Giuffrè Editore, 2003, p. 57.

overo *Prattica dell'Officio della Santa Inquisitione* – e mantinham uma relação de continuidade e incerteza dos limites entre as jurisdições laica e eclesiástica.²⁴ O fato parece ter sido explorado inicialmente pelos acusadores de Cecilia Farago, na medida em que fizeram agir os oficiais da justiça antes mesmo de qualquer procedimento acusatório formal. Da mesma forma agiu Raffaelli, que demonstrava conhecer o debate realizado por Muratori, Maffei, Tartarotti e outros ao sustentar sua tese principal de defesa em torno da inexistência de “arte mágica” e, consequentemente, da ineficácia do tribunal eclesiástico.

Segundo o historiador italiano Mario Casaburi, o texto elaborado por Raffaelli “revela altíssima qualidade de oratória, extraordinária preparação jurídica, médica e científica associada a um amplo conhecimento dos clássicos latinos e gregos; não se pode deixar de mencionar um vasto conhecimento da retórica, um plano orgânico e claro do discurso e numerosas referências ao debate contemporâneo sobre magia e feitiçaria”.²⁵ O primeiro capítulo, o de maior tamanho e complexidade, é a parte mais original da arenga, na qual Raffaelli faz uma análise articulada da feitiçaria desde a Antiguidade, discutindo e citando os clássicos (Galeno, Políbio, Heródoto, Cícero, Sêneca) e os contemporâneos (Carli, Maffei, Tartarotti). Ali, ele nega a existência de magia, afirmando que às “maravilhas de uma natureza desconhecida” eram atribuídas a condição de “mágicas”.

No segundo capítulo, ele procurou demonstrar que a morte do sacerdote Antonio Ferraiolo, de que Cecilia Farago era acusada, não ocorrera por fatores sobrenaturais. Ao contrário, o advogado defendia que a morte acontecera mais em função da incompetência dos médicos que atenderam Ferraiolo que, como consta em seus depoimentos registrados nos autos do processo, não souberam reconhecer e combater adequadamente os sintomas típicos de sua doença. Esta demonstração foi realizada, novamente, com o recurso a clássicos das artes médicas (Hipócrates em especial) e a testemunhos contemporâneos. É particularmente enfática a crítica à conclusão a que chegaram os dois médicos que atenderam Ferraiolo, de que a doença “podia provir de causa natural, ou de malefício”,²⁶ em especial por não terem realizado um exame *post mortem*, que demonstraria cabalmente a morte por “doença tísica”.

Um terceiro capítulo discutiu os termos jurídicos do processo, buscando especificar o “espírito das leis que punem os mágicos”, ao mesmo tempo em que insistia em que todo o processo era profundamente calunioso, por ser construído em torno de ideias gestadas em um passado dominado por “sofistas e fanáticos”. Conclui Raffaelli:

He muito impudente, e desaforada a impostura maquinada contra a viuva. Accusaram-na de hum crime, que nem houve, nem se pode dar. Quizeram persuadir que Ferraiolo, que morreo tísico, acabara por malefício, e fabricaram hum Processo, cumulo na verdade de malvadas mentiras. Tras luz por toda esta causa a misera innocencia opprimida. Não he tudo que acabo de expor hum grande motivo para crer que o Tribunal superior punirá a facinorosa acusadora [a mãe de Ferraiolo, instigada pelos dois padres], e juntamente os dous Medicos matadores de Ferraiollo? Não devo esperar tambem que dará prompta, e saudavel providencia na oppressão da affligida viuva?²⁷

²⁴ SEMENARO. *Opus cit.*, pp. 72-75. Para o caso português de disputa de foro, ver José Pedro PAIVA. Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613). *Lusitana Sacra*, n. 15, pp. 43-76, 2003.

²⁵ CASABURI. *Opus cit.*, p. 29.

²⁶ RAFFAELLI. *Opus cit.*, pp. 56-57.

²⁷ *Idem*, p. 73.

O caso, devido à publicação da defesa de Rafaelli, teve repercussão fora da Itália, como exemplifica a notícia dada, já em 1772, no *Journal politique*, ou *Gazette des gazettes*, também conhecido por *Journal de Bouillon*, dirigido por Jacques Renéaume de La Tache.

L'année dernière, une femme appelée Cecilia Farago, fut accusée de magie par la veuve Victoire Rosseti, qui imputoit à ses maléfices la mort de son fils unique Don Antonio Ferraiuolo. L'Auditeur d'Elia reçut ses plaintes & ses dépositions; il ne douta point de la possibilité du fait; il le jugea même très grave, parceque le mort étoit Prêtre. Son procès verbal & toutes les procédures qui en furent la suite, n'offroient que des irrégularités. Un crime absurde, imaginé & cru par l'ignorance, faillit à conduire au bûcher une femme innocente. Le Roi heureusement ordonna la revision de ce procès ridicule, & il vint de justifier Cecilia Farago; il lui accorde les réparations & les dédomagemens qui lui font dus après une affaire criminelle injustement intentée, qui l'a exposée à des pertes considérables, & qui lui a fait subir une prison longue, rigoureuse, & accompagnée des inquiétudes les plus vives sur son sort; il lui permet de prendre à partie ses accusateurs, de vérifier les motifs de leur conduite, & de les poursuivre à son tour au criminel, s'il y a lieu.²⁸

Em 1775, o processo foi mencionado também no volume 5 do *Neueste Religionsgeschichte*, do teólogo alemão Christian Wilhelm Franz Walch, como exemplo de uso indevido da crença no diabo.²⁹

A repercussão foi duradoura, pois, em 1817, José Hipólito da Costa enalteceu, nas páginas do *Correio Brasiliense*, o mero fato de as traduções portuguesas de *Arte mágica Aniquilada* e da *Defesa de Cecilia Farago*, junto com outras obras, como a *Imaginação extravagante*, de Bordelon, estarem disponíveis à venda, anunciadas nas gazetas do Rio de Janeiro. Para ele, “O simples offerecimento destas obras á venda pública nos mostra, que no Brazil ha patriotas assas entendidos, para conhecerem a importância de desabusar o povo; eliminando os erros comuns em materias desta natureza; e que tendem a embrutecer o espirito humano”.³⁰

Em Portugal, outros autores acharam necessário continuar o esforço de esclarecimento sobre o mundo sobrenatural, referenciando o debate do século XVIII. Em 1820, Manoel Borges Carneiro, em seu *Portugal Regenerado*, retomou o tema da feitiçaria na sua “Parábola 4”, “A magia e mais superstições desmascaradas”. Após considerar que os “delírios [de que] é capaz o juízo humano, quando jaz nas trevas da ignorância” geram o medo que, por sua vez, produz a superstição “a qual, suplantando o bom senso, a boa razão, e a Filosofia, se torna origem fecunda de erros, illusões, e fantasmas de uma imaginação esquentada que converte tudo o que toca em lobishomens, bruxas, demonios e almas de outro mundo”, Borges Carneiro lembrou da obra de Maffei como um dos exemplos de autores que tentaram escrever sobre “as desgraças que a humanidade tem sofrido em consequencia da credulidade sobre a magia” ainda que não mencionasse o processo de Cecília Farago.³¹

Segundo Paiva, essas publicações fazem parte de uma ampla difusão da polêmica que, pelo fim do século XVIII, “tocou setores que então já não se podiam considerar elites letradas. Em 1788, um capitão do exército português de nome F. Silva escreveu um manuscrito onde fala da bruxaria como um aspecto do mundo mental das mulheres velhas, das crianças e das pessoas rústicas”.³²

²⁸ *Journal politique, ou Gazette des gazettes* (1771). Lutton, 1772, p. 31.

²⁹ WALCH, Christian Wilhelm Franz. *Neueste Religionsgeschichte*. Vol. 5. *Meyerschen Buchhandlung*, 1775, p. 75.

³⁰ *Correio brasiliense*, ou *Armazém literário*, vol. 18, p. 113, 1817.

³¹ CARNEIRO: Manoel Borges. *Portugal Regenerado*. Parábola 4, “A magia e mais superstições desmascaradas”. Lisboa: Typografia Lacerdina, 1820, p. 12.

³² PAIVA, p. 90, citando o manuscrito “Não há feiticeiras”. Dissertação. BNL, ms, caixa 245, doc. 120.

Chama a atenção o fato de não existirem traduções dos dois livros em questão para outras línguas que não o português, por mais citados que eles sejam. Mesmo a vasta discussão de Maffei sequer mereceu uma versão francesa, em uma época em que o francês era considerado por todos os leitores eruditos o idioma de difusão científica por excelência. Um levantamento das edições do século XVIII preservadas nos arquivos revelou que não há traduções dos livros de Maffei, exceto talvez de sua peça mais famosa – *La Merope* – traduzida para francês, inglês e alemão entre 1718 e 1751 e que mereceu uma carta de Voltaire ao autor, publicada em italiano, mas não em francês.³³

Enquanto isso, em português, a *Defesa...* teve duas edições, a primeira, em 1775, na oficina tipográfica de Manoel Coelho Amado, com 78 páginas, e a segunda, em 1783, impressa pela Academia de Ciências, numa edição de 149 páginas. Já a *Arte Mágica* teve apenas uma edição, impressa em 1783 na oficina de Simão Thaddeo Ferreira.

3.

Os livros sobre feitiçaria traduzidos por José Dias Pereira integram o universo das práticas de leitura do período. São obras cuja publicação foi patrocinada com o intuito de trazer para Portugal o debate científico sobre os fenômenos “mágicos” e, ao mesmo tempo, combater a própria crença na magia. A tradução desses livros se inscreve no contexto de um iluminismo católico português que visava “combater a ignorância e a superstição [...] com relação à feitiçaria” a partir dos exemplos do iluminismo italiano.³⁴ Todavia, deve ser incluída também nas estratégias editoriais do pombalismo.³⁵ O tradutor, que era um presbítero secular, poeta bissexto, e participou da Arcádia,³⁶ ocupava uma posição intermediária na estrutura de poder pombalina, o que nos permite entender estas traduções tanto como o desempenho de uma missão oficial quanto como parte de um processo de domesticação da Inquisição portuguesa, cujo objetivo era acabar com a crença na feitiçaria e dirigir a atuação da Inquisição para crimes políticos e comportamentais dos sacerdotes.

Esse tipo de uso que Pombal fez do livro caracterizava um *modus operandi* de inserir sua prática política no contexto da palavra impressa como parte de empreendimentos de poder, visando marcar claramente o que deveria ser lembrado e esquecido em relação à religião e à ciência em geral, e que pode ser observado em várias das suas ações político-administrativas. Segundo Paiva:

O próprio *Regimento* da Inquisição, do ano de 1774, que se insere claramente nas alterações que a instituição sofre no tempo de Pombal, qualifica de “imposturas sonhadas” [...] e é talvez o melhor exemplo de como a alteração de perspectivas dos “doutos” foi responsável pelo fim dos processos contra mágicos. A partir desta data a Inquisição passa a condenar os indivíduos acusados destas práticas, não como

³³ VOLTAIRE. Lettera del signor di Voltaire al sig. marchese Scipion Maffei autore della Merope italiana, e di molte altre opere famose. [S. l. n. d.]. 12 p. Disponível em: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb41058938r/>. Acessado em 10/04/2012.

³⁴ SOUZA, Evergton Sales. The Catholic Enlightenment in Portugal. In: LEHNER, Ulrich e PRINTY, Michael (eds.). *A companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden,: Brill, 2010, p. 378.

³⁵ A obra de Maffei foi traduzida a mando de Pombal, mas sua publicação só ocorreu mais tarde, no período tradicionalmente pensado como “Viradeira”, resultante da morte de D. José em 1777 e da ascensão ao trono de D. Maria I, corroborando a percepção de que, de fato, a troca de monarcas não representou grandes inversões nas políticas de Estado.

³⁶ MORATO, Francisco Manuel Trigoso de Aragão. *Memórias de Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato*, começadas a escrever por ele mesmo em princípios de Janeiro de 1824 e terminadas em 15 de Julho de 1835, revistas e coordenadas por Ernesto de Campos de Andrada, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933.

agentes de um pacto diabólico, mas por acreditarem em superstições, instigando-os a declararem porque “inventaram e maquinaram os fingimentos e imposturas” de que se diziam capazes.³⁷

O papel que os livros desempenhavam no *modus operandi* de Pombal pode ser observado, por exemplo, em sua ação contra a Companhia de Jesus.³⁸ Como bem observam Magnus Pereira e Ana Lúcia Cruz, o Gabinete Real produziu uma série de textos de caráter propagandístico, elaborados sob a direta supervisão do ministro. Estes libelos antijesuíticos foram editados em vários idiomas – latim, espanhol, francês, italiano, alemão e inglês – e distribuídos no mercado europeu, visando sensibilizar a opinião pública para os propósitos regalistas. A *Relação Abreviada*, de 1757, teve uma edição de 20 mil exemplares.³⁹

Dez anos mais tarde, Pombal ainda mantinha acesa a chama discursiva na qual pretendia que ardessem os padres inacianos. Provavelmente redigida por Pombal, mas recebendo a assinatura de José Seabra da Silva, foi publicada em 1767 a *Dedução Cronológica e Analítica*,⁴⁰ que “constitui o mais acabado ensaio de política regalista sobre matérias jurisdicionais consideradas exclusivas do poder régio”.⁴¹ Pombal mandou enviar A *Dedução* para todas as partes do reino e também para o ultramar. Em 1771, vieram à luz dois outros textos panfletários: o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*,⁴² elaborado pelos integrantes da Junta de Providência Literária responsáveis pelos documentos da Reforma, e o opúsculo *Origem Infecta da Relaxação Moral dos Denominados Jesuítas*,⁴³ publicado sem autoria, pela Régia Oficina Tipográfica. Ana Cristina Araújo caracterizou a criação da Imprensa Régia como uma das estratégias do “dirigismo cultural” de Pombal:

Ao “levantar uma Imprensa útil ao público pelas suas produções”, Pombal reafirmava o seu propósito de “animar as letras” e deixava subentendido o desígnio de ampliação de uma rede comunicacional eficaz e moderna, erguida a partir da chancelaria régia.⁴⁴

Figura do iluminismo, Pombal acreditava no poder da palavra impressa.⁴⁵ Escolheu os livros como monumentos instauradores de verdades e memórias. Desde a expulsão dos jesuítas e por mais de

³⁷ PAIVA, p. 88.

³⁸ Ver PEREIRA, Magnus Roberto de Mello e CRUZ, Ana Lúcia Barbalho. Ciência e memória: aspectos da reforma da Universidade de Coimbra de 1772. *Revista de História Regional*, vol. 14, pp. 10-11, 2009.

³⁹ *Relação abbreviada da república*, que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal e Hespanha estabelecerão nos dominios ultramarinos das duas monarchias, e da Guerra, que neles tem movido e sustentado contra os Exercitos Hespanhois e Portuguezes: Formada pelos registos das Secretarias dos dous Commissarios e Penipotenciarios; e por outros Documentos authenticos. Lisboa: Tipografia de Miguel Rodrigues, 1757.

⁴⁰ SILVA, José de Seabra da. *Dedução chronologica, e analytica* na qual se manifestão pela successiva serie de cada hum dos reynados da moranquia portugueza. 2 vols. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767.

⁴¹ SANTOS, Cândido dos. António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung: Ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo em Portugal na 2ª metade do século XVIII. *Revista de História das Ideias*, vol. 4, t. 1, p. 188, 1982.

⁴² *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra* no tempo da invasão dos denominados Jesuitas e dos estragos feitos nas sciencias. Lisboa: Régia Oficina Tipográfica, 1772.

⁴³ *Origem infecta da relaxação da moral dos denominados Jesuitas*. Manifesto dolo, com que a deduziram da Ethica, e da Metaphysica de Aristoteles, E obstinação, com que, ao favor dos sofismas da sua Logica, a sustentaram em commum prejuizo Fazendo prevalecer as impiedades daquelle filosofo, fulto de todo o conhecimento de Deos, e da vida futura, e eterna, Contra a Escritura, contra a Moral estabelecida pelos livros dos Officios de S. Ambrosio, pelos trinta e sinco Livros dos Moraes de S. Gregorio Magno, pelos Santos Padres, e pelas Homilias de todos os Doutores Sagrados, que constituiram os Promptuarios da Moral Christã, Em quanto a não corromperam aquelles malignos artificios com lamentavel estrago das consciencias dos Fieis. Lisboa: Régia Oficina Tipográfica, 1771.

⁴⁴ ARAÚJO, Ana Cristina. Dirigismo cultural e formação das elites no pombalismo. In: _____. *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000, p. 26.

⁴⁵ PEREIRA & CRUZ. *Opus cit.*, p. 12.

vinete anos, Pombal não descuroou da sua campanha, alimentando com a divulgação ininterrupta de textos críticos a sua política antijesuítica.

O mesmo *modus operandi* pode ser observado em relação à reforma da Universidade de Coimbra conduzida por Pombal. Antes mesmo de iniciar a elaboração dos Estatutos que estabeleceriam a “nova criação da Universidade de Coimbra”, os reformadores tiveram que responder a uma consulta régia sobre o estado da Universidade. O *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* foi produzido como um documento de caráter político, o qual “identifica os sinais de decadência da instituição e atribui, unilateralmente, as causas da ruína dos estudos aos jesuítas”.⁴⁶ Este documento criava a base discursiva sobre a qual se firmava a Reforma e a propriedade dos novos Estatutos. Pela *Carta de Roboração dos Estatutos da Universidade de Coimbra*, assinada pelo próprio D. José, os Estatutos foram concebidos com a qualidade de “perpétuos”, cassando e revogando todos os havidos anteriormente “como se nunca houvessem existido”. Por fim, foram elaborados os *Estatutos* de 1772, apresentados na forma de três livros: o primeiro referia-se ao Curso Teológico, o segundo aos Cursos Jurídicos das Faculdades de Cânones e Leis e o terceiro aos Cursos das Ciências Naturais e Filosóficas. Foram compilados com o expreso objetivo de “restauração das sciencias, e artes liberaes”, contra aquilo que foi qualificado de “notório Systema de ignorancia artificial”, ou seja a educação jesuítica.⁴⁷

A historiografia portuguesa contemporânea ajuda a perceber o proposital exagero contido nos principais textos da Reforma quando pretendiam fazer crer que o estudo das modernas ciências inaugurava-se naquele momento, fazendo *tabula rasa* de todo o saber anteriormente acumulado pelos jesuítas e outros segmentos da elite intelectual portuguesa. Assim, *Estatutos* e *Compêndio Histórico* são obras que conjuntamente realizam com precisão o conceito Documento/Monumento, tal como foi teorizado por Le Goff.⁴⁸ Estes livros foram transformados em monumentos não apenas no que respeita a seus conteúdos mas na sua própria materialidade,⁴⁹ em especial os *Estatutos*, que receberam luxuosa encadernação e ficaram expostos à veneração pública.⁵⁰

Assim, a tradução para o português de duas importantes obras italianas que negavam a existência de bruxas deve ser percebida no quadro mais geral do uso do livro como instrumento de transformações sociais, como foi prática corrente no pombalismo e, depois, teve sequência com D. Rodrigo de Souza Coutinho. Essas obras tinham por objetivo desautorizar que os tribunais acolhessem processos por bruxaria e, ao mesmo tempo, faziam parte do combate à crença em bruxas e feiticeiros, que deveria ficar relegada ao campo das credences rústicas e à charlatanice.

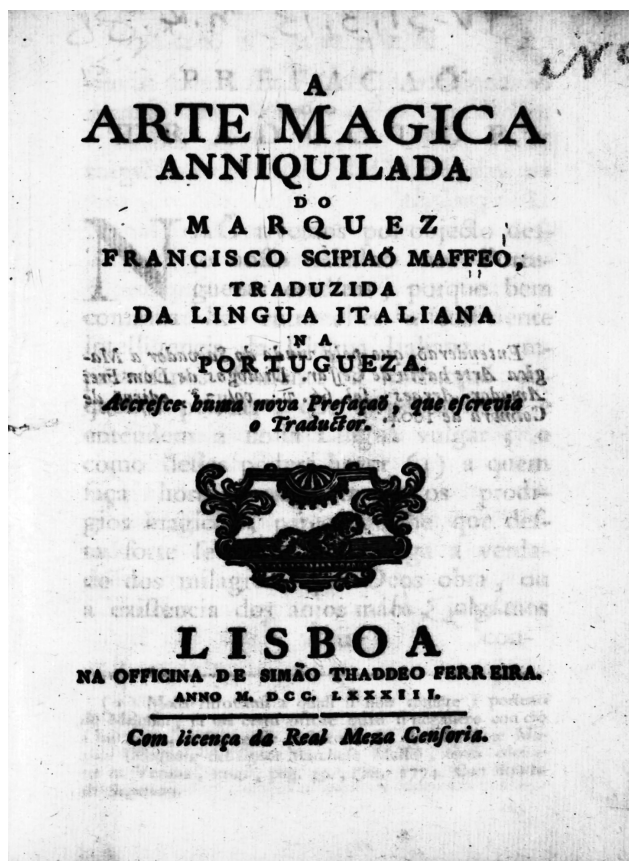
⁴⁶ ARAÚJO, Dirigismo cultural..., p. 87.

⁴⁷ *Estatutos da Universidade de Coimbra*, 1772. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1972. 3 vols. (edição facsimilar)

⁴⁸ LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 1, p. 95. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1984.

⁴⁹ PEREIRA & CRUZ. *Opus cit.*, p. 15.

⁵⁰ VASCONCELOS, António. Diário do que se passou em a cidade de Coimbra desde o dia 22 de Setembro de 1772, em que o Ill.mo e Ex.mo Senhor Marquês de Pombal entrou, até ao dia 24 de Outubro, em que partio da dita cidade. In: _____. *Escritos vários relativos à universidade dionisiana*. Vol. 1, pp. 342-388. Coimbra: Arquivo da Universidade, 1987.



4.

Por fim, é preciso enfrentar uma questão que a historiografia tem buscado responder, que é a do significado dos processos transformados em categorias de análise, aos quais os historiadores recorrem para criar sentidos no passado. Termos como “Antigo Regime”, “Pombalismo”, “Iluminismo” podem ser mais bem entendidos quando tentamos ouvir o passado ao invés de forçarmos sua voz a partir de modelos predefinidos. É nesse sentido que os prefácios de Dias Pereira permitem compreender um pouco mais as diversas e múltiplas implicações do debate sobre feitiçaria.

O tradutor nos diz de seu entendimento desse debate, ao manifestar os objetivos de seu esforço de tradução. Na “prefação” da *Defesa...* Dias Pereira resume o tom da relação entre crença e descrença, que se coloca como oposição entre conhecimento erudito “ilustrado” e saber popular, ao afirmar que o que gera a crença na feitiçaria são as “medonha[s] narraç[ões] dos Lobishomens, e dos Fantasmas, que apareceram nos escuros lugares (com se receasse o demonio até a luz de huma vela)” que as amas, “ordinariamente grosseiras e supersticiosas”, usam para entreter as crianças, submetidas desde muito cedo a estas histórias e aos “casos dos Magicos, e das Feiticeiras”.⁵¹ No prefácio da *Arte mágica*, contudo, o tradutor é menos condescendente com a crença, preferindo construir melhor seu argumento antibruxaria a partir da comparação exemplar, primeiro, dos autores que antecedem ou apoiam os argumentos de Maffei,

⁵¹ PEREIRA, José Dias. Prefacio. In: RAFFAELLI, Giuseppe. *Tradução da defeza de Cecilia Faragó... Opus cit.*

partindo da premissa de que a existência ou não da “arte diabólica” é “simples ou mera opinião”.⁵² Em segundo lugar, expondo os argumentos dos defensores da existência da magia, para atacá-los, usando o texto de Maffei como “cabeça de praia”.

Ele pretendia, por meio da tradução, “salvar os [seus] Compatriotas” menos instruídos dos abusos gerados pela crença nas feitiçarias, pois seu trabalho permitir-lhes-ia ler “as doutrinas do Original”.⁵³ Seu objetivo era a instrução “daquellas pessoas, que apenas lem, e entendem a nossa língua vulgar”, dentre as quais ele imaginava existir quem acreditasse nos “prodígios magicos”, por associação aos dogmas católicos da verdade dos milagres, da obra de Deus e da existência dos anjos maus.⁵⁴

O que move o tradutor (e, podemos inferir, seus ‘patronos’ D. José e Pombal) era a necessidade de difundir as novas ‘luzes’, não entre os intelectuais tradicionalmente associados ao Iluminismo em Portugal, mas entre as camadas ‘médias’, de leitores, que podemos imaginar serem indivíduos oriundos de camadas populares que dominam a leitura mais e mais, através da expansão do sistema de aulas régias, por exemplo.⁵⁵ Se essa era a população a quem as ações editoriais pombalinas listadas acima eram destinadas, ainda está por ser discutido a partir do aprofundamento das investigações aqui iniciadas. Cabe somente verificarmos como o personagem em foco (Dias Pereira) percebia sua própria ação ilustrada – entendida por ele como uma forma esclarecida de catolicismo, com pequenas tintas nacionalistas a colorir o quadro:

Passaram os tempos, em que se rendia cega e profunda idolatria ás extravagantes Disquisições Magicas de Martinho Del-Rio. As grandes luzes que actualmente illustram a Patria affortunada, não consentem que só os Catholicos da França, e da Italia, leiam na língua materna as verdades do primeiro, e terceiro capitulo desta Obra. Deve chegar a todos esta verdade, fundada nas santas Escrituras. Baixou dos altos Ceos o *Suspirado: o Deos de Poder* subjugou, e prendeo *por mil annos* o dragão infernal, e extinguiu a Magia e seus encantos.⁵⁶

As relações que se pode estabelecer em torno dos processos intelectuais e culturais de criação das obras sobre feitiçaria, e de suas traduções portuguesas ficam mais fáceis de serem compreendidas se pensarmos que a palavra escrita é um campo fértil para as práticas culturais, pois elas são historicamente variáveis, e “historicizar nossa relação com a leitura é uma forma de nos desembaraçarmos daquilo que a história pode nos impor como pressuposto inconsciente”.⁵⁷

Essas práticas, sendo fundamentalmente apropriações de modelos, códigos, formas ou objetos, criam um lugar próprio que pressupõe um processo de fixação e uma duração.⁵⁸ Elas são, também, estratégias representacionais. Mesmo que os historiadores pós-modernos neguem que a história, de alguma forma, ‘representa’ a realidade, também eles buscam entender como as sociedades e os indivíduos produziam essas representações no passado, lançando mão, para tanto, de conceitos ligados à história cultural. Ao lado desta discussão sobre a própria escrita da história, os historiadores devem debruçar-se

⁵² José Dias PEREIRA. Prefação do tradutor. In: Scipionne MAFFEI. *A arte magica anniquilada d...* *Opus cit.*, p. 6.

⁵³ PEREIRA, *Defesa...* s./p.

⁵⁴ PEREIRA, *Arte mágica...* p. 3.

⁵⁵ FONSECA, Thais Nívea de Lima. *O ensino régio na Capitania de Minas Gerais, 1772-1814*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

⁵⁶ PEREIRA, *Defesa...* s./p.

⁵⁷ BOURDIEU, Pierre e CHARTIER, Roger. A Leitura, uma prática cultural. In: CHARTIER, Roger (org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996, p. 233.

⁵⁸ CHARTIER, *Forms and meanings...* p. 4.

sobre as construções identitárias derivadas de representações sociais, pois estas conformam atitudes, produzem imagens e devem ser analisadas nas relações interpessoais, intergrupos etc.⁵⁹ Assim, pensar as representações (em particular, as representações coletivas) é também – e simultaneamente – buscar práticas culturais, neste caso, sobre os usos do livro e suas consequências identitárias para os grupos (ou comunidades)⁶⁰ afetados pelo ‘fato’ das traduções portuguesas dos textos de Maffei e Raffaelli.

Aferir a eficácia desse ‘fato’ é algo difícil. No entanto, algumas constatações podem ser feitas no próprio universo do livro e sua circulação. Ao iniciar o século XIX, a questão dos feitiços e das bruxas já ganhava as ruas lisboetas na forma mais popular dos folhetos satíricos de cordel, como no famoso *Espreitador do Mundo Novo*. Talvez seja este o sintoma mais claro da eficácia da luta iluminista contra o poder demoníaco, na qual as obras italianas e suas traduções portuguesas se inscrevem. A crença em bruxas e feitiços era, definitivamente, risível e estava sendo confinada aos campos dos artifícios femininos de sedução, quando não ao da ‘ignorância popular’.

As práticas em torno da posse e da leitura de livros devem ser compreendidas, portanto, de acordo com “as desigualdades de recursos (linguísticos, conceituais, econômicos etc.) disponíveis a cada comunidade, ligando as possibilidades de apropriação às habilidades e interesses que as governam”, associando o potencial de resistência ao local social e às trajetórias de vida do(s) indivíduo(s) sob análise.⁶¹ Assim, pensando que as práticas em foco foram pertinentes a uma sociedade de privilégios econômicos, sociais, culturais e legais, a documentação deve ser lida na busca dos sentidos atribuídos aos (ou construídos nos) livros e textos de ciência por pessoas que agiram dentro dos moldes culturais e sociais que regiam a expressão individual. Foi isto que esperamos ter demonstrado ao construir a rede de práticas que acompanhou as obras de Maffei e Raffaelli de sua composição até as traduções de José Dias Pereira.



⁵⁹ MOSCOVICI, Serge. *Psychologie sociale*. Paris: PUF, 1990.

⁶⁰ CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002, p. 73.

⁶¹ CHARTIER, Roger. Writing the Practices. *French Historical Studies*, 21, n. 2, p. 259, (Spring) 1998.

→ 29 ←

*Bem fei que tudo tem altos, e baixos;
Mas não julgo preciso,
Para boa existencia destas artes,
A ridicularia em tantas partes.*

*Que temos nós que ás vezes huma Dama
Se queixe de feitiços!
Ou verdadeiros são, ou são fingidos;
Se são reaes, ficamos condoidos.*

Lêde a Arte Magica amiquilada, e convencida de Mafuco.

*Eu sempre clamarei contra a tal Dama
Que mostra ter feitiços!
São buns males d' idéa tão fingidos,
Que os noivos só são delles condoidos.*

*Então se vê o quanto a natureza,
Por debil, e por fraca,
A tristissimos damnos he sujeita;
E merece este mal censura estreita?*

*Bem sabemos, que a nossa natureza
Sempre foi muito fraca;
Mas se a vossa a feitiços se sujeita,
Vós de que mereceis censura estreita.*

*Se se fingem, então passa a loucura;
Mas póde ter desculpa,
Pois ás vezes por esse fingimento,
Faz a moça viúvo casamento.*

Sem-

Claudio DeNipoti: Bacharel e licenciado em História (1990), mestre em História (1994) e doutor em História (1998) pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e realizou estudos de pós-doutorado junto à Cátedra Jaime Cortesão, da Universidade de São Paulo (2009-2010). É professor associado do departamento de história da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

Magnus Roberto de Mello Pereira: Toda a sua formação acadêmica foi realizada em História na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Posteriormente. Fez estágios de pós-doutoramento nas Universidades de Coimbra e no Instituto de Investigação Científica Tropical, em Lisboa (Portugal), atualmente é professor associado do Departamento de História da UFPR.