



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Myrian Vasques Oyarzabal

**A TRADUÇÃO DE RELATOS CULTURAIS BRUXÓLICOS  
DE JUAN GARMENDIA LARRAÑAGA APOIADA NOS CAUSOS DE  
FRANKLIN CASCAES**

Florianópolis  
2020

Myrian Vasques Oyarzabal

**A TRADUÇÃO DE RELATOS CULTURAIS BRUXÓLICOS  
DE JUAN GARMENDIA LARRAÑAGA APOIADA NOS CAUSOS DE  
FRANKLIN CASCAES**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutora em Estudos da Tradução.

Orientadora: Profa. Andréa Cesco, Dra.

Coorientadora: Profa. Vera Regina De Aquino Vieira, Dra.

Florianópolis

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Oyarzabal, Myrian Vasques

A TRADUÇÃO DE RELATOS CULTURAIS BRUXÓLICOS DE JUAN GARMENDIA LARRAÑAGA APOIADA NOS CAUSOS DE FRANKLIN CASCAES / Myrian VasquesOyarzabal ; orientadora, AndréaCesco, coorientadora, Vera Regina de Aquino Vieira, 2020. 262 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Estudos da Tradução. 2. Tradução cultural. 3. Relatos bruxólicos. 4. Franklin Cascaes. 5. Juan Garmendia Larrañaga. I. Cesco, Andréa. II. Vieira, Vera Regina de Aquino. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução. IV. Título

Myrian Vasques Oyarzabal

**A TRADUÇÃO DE RELATOS CULTURAIS BRUXÓLICOS  
DE JUAN GARMENDIA LARRAÑAGA APOIADA NOS CAUSOS DE  
FRANKLIN CASCAES**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Mirella Nunes Giracca, Dra.  
Fundação Universidade Federal de Rondônia, UNIR

Profa. Mara Gonzalez Bezerra, Dra.  
Instituição Universidade Federal de Santa Catarina;  
Centro Universitário Leonardo da Vinci UNIASSELVI

Profa. Fedra Roríguez Hinojosa Dra.  
Instituição Faculdade Educacional da Lapa, FAEL

Profa. Dirce Waltrick do Amarante, Dra.  
Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutora em Estudos da Tradução.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Profa. Andréa Cesco, Dra.  
Orientadora

Florianópolis, 2020

Este trabalho é dedicado à Dilma Vana Rousseff, mulher que enfrentou a ditadura buscando a democracia. Foi a primeira presidenta do Brasil e sofreu com a perseguição machista e covarde que a tomou do poder.

## AGRADECIMENTOS

À Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. **Andréa Cesco**, que aceitou me orientar neste projeto.

À Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. **Vera Regina de Aquino Vieira**, minha coorientadora, professora, mentora e amiga de longa data, que tornou esta tese possível através de seus conselhos, dicas, revisões e parcerias.

Às Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. **Mara Gonzalez Bezerra** e **Adélia B. Koerich** pela generosidade e por seus valiosos comentários ao longo do processo de escrita.

Às doutoras da banca, **Mirella Giracca**, **Dirce Waltrick do Amarante**, **Fedra Roríguez Hinojosa**, por aceitarem contribuir com este trabalho e por permitirem realizarmos uma banca somente de mulheres que lutam pelos mesmos objetivos em prol de outras mulheres.

Ao meu pai, **Iran Teixeira Oyarzabal** primeiro leitor desta tese, que esteve ao meu lado durante todo o processo, me ajudando e debatendo ideias ao longo de toda a pesquisa. Obrigada pai, sem ti não teria sido possível.

À minha mãe, **Núbia Marisa Vasques Oyarzabal**, bruxa forte e destemida, que com seu exemplo e com seu amor move montanhas.

Aos meus irmãos **Diego** e **Cassiano** e ao meu cunhado **Ross**, por acreditarem em mim.

Aos meus amigos bruxos e companheiros de luta, **Gláucia Clasen**, **Maíra Tonelli**, **Thiago Ricardo**, obrigada por não me deixarem abrir mão deste sonho.

À PGET/UFSC – na pessoa de sua coordenadora, **Andréia Guerini**, e à querida **Fernanda Christmann**, pela amizade, motivação e apoio constante recebidos em todos esses anos.

Aos meus amigos, alunos e colegas que fizeram a diferença neste percurso por vezes tão solitário.

À CAPES, pela bolsa e apoio recebido para a pesquisa integral da tese.

*A caça às bruxas nunca terminou,  
mas as mulheres também nunca deixaram de resistir.*

*Silvia Federici, 2019.*

## RESUMO

Esta pesquisa apresenta a tradução e as soluções encontradas para a tradução ao português brasileiro dos relatos bruxólicos presentes no livro *Pensamiento Mágico Vasco* (2007), do espanhol Juan Garmendia Larrañaga, que dedicou grande parte de sua obra em descrever o mundo místico e o imaginário basco. Para isto, utilizamos como apoio cultural e lexical a obra do brasileiro Franklin Cascaes (2002), *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina*. Compreendemos que os relatos bruxólicos analisados são fontes históricas e instrumentos da manutenção da cultura, que portam significados para quem os mantém e os compartilha, permanecendo ao longo do tempo relacionados à tradição, à transmissão de costumes e aos reflexos das heranças culturais dos sujeitos. Além disto, coloca em evidência os prejuízos históricos da caça às bruxas, oficializada pela Inquisição e fortalecida com a disseminação da obra de Kramer e Sprenger *O Martelo das Bruxas*, 2016. Quanto à tradução e à reflexão sobre a ação tradutória, consideramos as concepções do teórico Berman (2002, 2013) em relação à ética da tradução, no sentido de criar condições favoráveis para que o estrangeiro se revele na cultura doméstica. Ou seja, para que o material linguístico e cultural existente nos relatos originais seja legível na cultura alvo sem apagar a qualidade de estrangeiro do texto fonte, evitando a visão etnocêntrica da tradução. Peter Burke e Po-chia Hsia (2009) contribuem com este trabalho através de seu conceito de tradução cultural, por entenderem que ao trazer a cultura do estrangeiro para um novo entorno cultural propicia-se o entendimento das ações do outro e permite-se ampliar a nossa própria cultura. De Britto (2012) usamos o conceito de verossimilhança na tradução das marcas de oralidade frequentes dos relatos.

**Palavras-chave:** Tradução cultural. Relatos bruxólicos. Franklin Cascaes. Juan Garmendia Larrañaga.

## ABSTRACT

This research presents the translation into Brazilian Portuguese and the keys to understanding the translation of the witchcraft reports present in the book, "*Pensamiento Mágico Vasco*" (2007) by the Spaniard, Juan Garmendia Larrañaga, who dedicated a large part of his work to describing the imaginings and mysticism of the Basques. In order to do this, we utilised, as a cultural and lexicographical support the work of the Brazilian, Franklin Cascaes, *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina* (2002). We believe that the witchcraft reports we analysed are important historical sources and tools for the preservation of popular culture because they carry meaning for those who maintain them and continue to share them over time as part of tradition and as a means for the transmission of customs and we believe the subjects reflect the cultural heritage of the people. In addition to this, it is worth highlighting the historical prejudices present in the hunt for witches, sanctioned by the Inquisition and affirmed through the dissemination of the work of Kramer and Sprenger, "O Martelo das Bruxas", 2016 (The Hammer of the Witches) To reflect on the action of translating, the assumptions of the theorist Berman (2002, 2013), in relation to the standards of translation are considered relevant, in the sense of creating the right conditions for the foreign to be revealed in the every day culture of the reader, thereby avoiding an ethnocentric view of translation. Peter Burke and Po-chia Hsia (2009) put forward in their work on cultural translation the idea that, in order to bring a foreign culture into a new cultural environment, we have to provide an understanding of the behaviours of the actors in the source material and through this better understanding we enrich our own culture. In other words, the linguistic and cultural material that exists in the original tales aren't lost but rather are understandable in the recipient culture without losing the quality of the source text. Consistent with Brito (2012), we used the idea of verisimilitude in the translation of the frequent indicators of orality in the reports.

**Keywords:** Cultural translation. Witchcraft reports. Franklin Cascaes. Juan Garmendia Larrañaga.

## RESUMEN

Esta investigación presenta la traducción y las soluciones para la traducción al portugués brasileño de los relatos brujólicos presentes en el libro *Pensamiento Mágico Vasco* (2007), del español Juan Garmendia Larrañaga, quien dedicó gran parte de su obra en describir el mundo místico y el imaginario vasco. Para esto, utilizamos como apoyo cultural y lexical la obra del brasileño Franklin Cascaes (2002), *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina*. Comprendemos que los relatos brujólicos analizados son fuentes históricas e instrumentos del mantenimiento de la cultura que portan significados para quienes los mantienen y los comparten, permaneciendo a lo largo del tiempo relacionados a la tradición, a la transmisión de costumbres y a los reflejos de las herencias culturales de los sujetos. Además de esto, destaca el daño histórico causado por la caza de brujas, que fue oficializada por la Inquisición y fortalecida por la difusión del trabajo de Kramer y Sprenger *El martillo de las brujas*, 2016. En cuanto a la traducción y la reflexión sobre la acción traductoria, consideramos las concepciones del teórico Berman (2002, 2013) en relación a la ética de la traducción, en el sentido de crear condiciones favorables para que el extranjero se revele en la cultura doméstica. O sea, para que el material lingüístico y cultural existentes en los relatos originales sea legible en la cultura meta sin borrar la calidad de extranjero del texto fuente, evitando la adición etnocéntrica de la traducción. Peter Burke e Po-chia Hsia (2009) contribuyen con este trabajo a través de su concepto de traducción cultural, al entender que al traer la cultura del extranjero para un nuevo entorno cultural se propicia el entendimiento de las acciones del otro y se permite ampliar nuestra propia cultura. De Britto (2012) usamos el concepto de verosimilitud en la producción de las marcas de oralidad frecuentes en los relatos.

**Palabras-clave:** Traducción cultural. Relatos brujólicos. Franklin Cascaes. Juan Garmendia Larrañaga.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Os gentiles.....	32
Figura 2: Capa do livro Pensamiento Mágico Basco .....	36
Figura 3: Representação da bruxa no livro Pensamiento Mágico Vasco. ....	37
Figura 4: O camponês e a velha. Pensamiento Mágico Vasco.....	38
Figura 5: O aldeão. Pensamiento Mágico Vasco.....	39
Figura 6: Painel principal das pinturas paleolíticas da caverna de Ekain, Cestona, Guipúscoa. .....	41
Figura 7: Dólmen de Sorginete (Casa das Bruxas), Arrizala, Álava.....	42
Figura 8: Mapa das tribos bascas pré-romanas (século III - II a. C) .....	43
Figura 9: Ikurriña, a bandeira Nacionalista Basca.....	52
Figura 10: Inscrições Aquitanas .....	58
Figura 11: Mapa das três zonas linguísticas do basco .....	65
Figura 12: Arte urbana, feita por Thiago Valdí, em homenagem à Cascaes no centro de Florianópolis.....	67
Figura 13: A Bruxa Grande .....	69
Figura 14: Brasão da Inquisição Espanhola .....	98
Figura 15: O sambenito .....	105
Figura 16: El Aquelarre, ou El Gran Cabrón ("O grande Bode").....	115
Figura 17: Pedras “bruxólicas” da praia de Itaguaçu em Florianópolis. ....	116
Figura 18: “O sabat das bruxas”; a mais famosa de uma série de gravuras de Hans Baldung Grien, produzidas a partir 1510 .....	121
Figura 19: Mulher condenada pela Iquisição, do pintor Velázquez. ....	122
Figura 20: O Boitató de Cascaes.....	144
Figura 21: O lobisomem de Cascaes .....	145
Figura 22: Argizaiola.....	149
Figura 23: Akerbeltz, o deus das bruxas presidindo o Akelarre.....	151
Figura 24: O Brasão de Bargota .....	154
Figura 25: El Aquelarre, de Francisco Goya, Museo Lázaro Galdiano .....	156
Figura 26: Caverna das Bruxas, atual ponto turístico, localizada em Zugarramurdi. ....	157
Figura 27: Trajeto Percorrido por Garmendia Larrañaga do centro de Zugarramurdi até a Caverna das bruxas .....	158

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Os relatos de Garmendia Larrañaga – pensamento Mágico.....	27
Quadro 2: Os relatos Bruxólicos em Pensamiento Mágico.....	34
Quadro 3: Hipóteses Clássicas .....	59
Quadro 4: Hipóteses Modernas .....	59
Quadro 5: Os motivos de Motemayor, 1998. ....	80
Quadro 6: Os poderes das bruxas e das feiticeiras .....	113
Quadro 7: Perguntas contidas no Martlelo das Bruxas.....	126
Quadro 8: Introdução do capítulo Brujas da obra Pensamiento Mágico Vasco.....	162
Quadro 9: Dão sinais de sua existência .....	164
Quadro 10: Deixa-se reconhecer por não poder abandonar a igreja.....	165
Quadro 11: Descobre-se por meio duas velas acesas .....	166
Quadro 12: Bruxas em forma de cachorro revelam sua condição bruxólica a uma mulher...	167
Quadro 13: A noite a elas pertence.....	168
Quadro 14: A noite a elas pertence.....	168
Quadro 15: Jovem desaparecida para sempre .....	169
Quadro 16: Um sacerdote aconselha e descobre a idade do demônio.....	169
Quadro 17: Seu modo de vida .....	172
Quadro 18: No lavadouro .....	173
Quadro 19: Desencardiam a roupa em um riacho .....	173
Quadro 20: Notáveis lenhadoras.....	174
Quadro 21: E a fiandeira.....	175
Quadro 22: E o boiadeiro.....	176
Quadro 23: Ameaçam os pastores .....	177
Quadro 24: Bruxa e cabra.....	179
Quadro 25: Bruxa e galinha.....	179
Quadro 26: Bruxa e gato branco.....	180
Quadro 27: Bruxa e gato preto .....	181
Quadro 28: Bruxa e égua preta.....	182
Quadro 29: Não queria fazer mal .....	182
Quadro 30: Travessuras bruxólicas e dois corcundas de Lecumberri .....	183
Quadro 31: Como se mata uma bruxa .....	184
Quadro 32: Morte de uma bruxa.....	185

Quadro 33: Trecho A da Introdução do capítulo das Bruxas .....	195
Quadro 34: Trecho B da Introdução do capítulo das Bruxas .....	197
Quadro 35: Trecho C da Introdução do capítulo das bruxas .....	198
Quadro 36: Trecho D da Introdução do capítulo das bruxas .....	200
Quadro 37: trecho D da Introdução do capítulo das bruxas .....	201
Quadro 38: Trecho A do relato “Dão sinais de sua existência”. .....	201
Quadro 39: Trecho A do relato “Deixa-se reconhecer por não poder abandonar a Igreja” ...	203
Quadro 40: Trecho A do relato “Descobre-se por meio de duas velas acesas”.....	204
Quadro 41: Trecho B do relato “Descobre-se por meio de duas velas acesas”.....	204
Quadro 42: Trecho C do relato: “Descobre-se por meio de duas velas acesas”.....	205
Quadro 43: Trecho do relato “Bruxas em forma de cachorro revelam sua condição bruxóica a uma mulher” .....	208
Quadro 44: Trecho A do relato “A noite a elas pertence”.....	209
Quadro 45: Trecho B do relato “A noite a elas pertence” .....	211
Quadro 46: Trecho A do relato “Aconselha a um sacerdote e descobre da idade do demônio” .....	212
Quadro 47: Trecho B do relato “Aconselha a um sacerdote e descobre a idade do demônio” .....	213
Quadro 48: Trecho C do relato “Aconselha a um sacerdote e descobre da idade do demônio” .....	215
Quadro 49: Trecho A do relato “Seu modo de vida” .....	216
Quadro 50: Trecho B do relato “Seu modo de Vida” .....	218
Quadro 51: Trecho C do relato “Seu modo de vida”.....	218
Quadro 52: Trecho A do relato “Ameaçam os pastores” .....	220
Quadro 53: Trecho A do relato “Ameaçam os pastores” .....	221
Quadro 54: Trecho do relato “Bruxa e Cabra” .....	222
Quadro 55: Trecho A do relato “Bruxa e galinha” .....	223
Quadro 56: Trecho B do relato “Bruxa e Galinha” .....	224
Quadro 57: Trecho A do relato “Bruxa e gato branco” .....	226
Quadro 58: Trecho A do relato “Bruxa e égua negra” .....	228
Quadro 59: Trecho A do relato “Não queria fazer mal” .....	229
Quadro 60: Trecho A do relato “Travessuras bruxóicas e dois corcundas de Lecumberri” ..	230
Quadro 61: Trecho B do relato “Travessuras bruxóicas e dois corcundas de Lecumberri” ..	231

Quadro 62: Trecho A do relato “Como se mata uma bruxa” .....	231
Quadro 63: Trecho B do relato “Como se mata uma bruxa” .....	233
Quadro 64: A bruxaria em Florianópolis e a bruxaria no País Basco: semelhanças .....	235

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>17</b>
<b>1</b> <b>CAPÍTULO I: GARMENDIA LARRAÑAGA E CASCAES: RELATOS DE BRUXARIA NA ESPANHA E NO BRASIL</b> .....	<b>21</b>
1.1        JUAN GARMENDIA LARRAÑAGA: VIDA E OBRA DO ESCRITOR BASCO	21
1.1.1 <i>Pensamiento Mágico Vasco</i> .....	<b>26</b>
1.2        O PAÍS BASCO: NO CONTEXTO DE UMA CULTURA MILENAR .....	40
1.2.1 <b>A Língua basca: <i>Euskera</i></b> .....	<b>53</b>
1.3        FRANKLIN JOAQUIM CASCAES: VIDA E OBRA DO “MANEZINHO” .....	66
1.3.1 <b>O fantástico na ilha de Santa Catarina</b> .....	<b>71</b>
1.4        O FOLCLORE E CULTURA POPULAR .....	72
1.5        RELATOS: A NARRATIVA E O GÊNERO TEXTUAL.....	77
1.5.1 <b>Lendas Fantásticas maravilhosas</b> .....	<b>83</b>
1.6        GARMENDIA LARRAÑAGA E CASCAES: PONTOS EM COMUM NO REGISTRO DAS HISTÓRIAS FANTÁSTICO MARAVILHOSAS .....	88
<b>2</b> <b>CAPÍTULO II: INQUISIÇÃO E BRUXARIA - ESPANHA, PORTUGAL E BRASIL</b> .....	<b>93</b>
2.1        HISTÓRIA CONCISA DA INQUISIÇÃO NA EUROPA .....	93
2.2        O TRIBUNAL DE LOGRONHO .....	106
2.3        A PERSEGUIÇÃO ÀS BRUXAS .....	110
2.3.1 <b>O Martelo das bruxas: o livro infame da perseguição às mulheres</b> .....	<b>123</b>
2.4        REFLEXOS DA INQUISIÇÃO E A BRUXARIA NO BRASIL.....	135
2.5        COSMOLOGIA DAS BRUXAS E FEITICEIRAS EM SANTA CATARINA: A COLONIZAÇÃO AÇORIANA .....	139
2.6        BRUXARIA NO PAÍS BASCO: COSMOLOGIA DAS MULHERES BRUXAS E FEITICEIRAS.....	146
2.7        BRUXARIA NA OBRA DE GARMENDIA LARRAÑAGA.....	155

<b>3</b>	<b>CAPÍTULO III: TRADUÇÃO DOS RELATOS BRUXÓLICOS DE GARMENDIA LARRAÑAGA.....</b>	<b>161</b>
<b>4</b>	<b>CAPÍTULO IV: ANÁLISE E COMENTÁRIOS DA TRADUÇÃO .....</b>	<b>187</b>
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>235</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>239</b>

## INTRODUÇÃO

A admiração pelo escritor Franklin Cascaes foi o grande incentivador desta pesquisa. Ainda no Curso de Pedagogia em 2010, no Centro Universitário Municipal de São José/SC (USJ), quando preparava as aulas para o estágio docente obrigatório, passei a adaptar alguns de seus contos para conseguir trabalhar os conteúdos transversais com crianças em idades entre 8 e 12 anos, em uma Escola Pública da Grande Florianópolis. O êxito da atividade inspirou a realização do Trabalho de conclusão de Curso “Franklin Cascaes em sala de aula” e a partir daí fui motivada a seguir os estudos dos registros bruxólicos de Cascaes, que cada vez mais curiosidades, inquietações e questionamentos me suscitavam.

Depois, no Curso de Letras Espanhol, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), os estudos literários e os estudos da tradução despertaram em mim grande interesse e me permitiram conhecer a literatura hispana, sua riqueza e diversidade. Aqui tive acesso ao universo do fantástico e pude estabelecer as conexões entre os diversos escritores, gêneros e estilos literários, diversidade cultural, teóricos e teorias tradutórias.

A seguir, no mestrado em Estudos da Tradução na UFSC, pude aprofundar meus conhecimentos e interesses em tradução, seus estudos, e a cultura popular.

Finalmente agora, no doutorado, foi possível amadurecer o antigo desejo de unir a literatura bruxólica e a tradução. Foi na busca por autores hispanos, contemporâneos de Cascaes, que tratassem da temática bruxas, que encontrei e conheci Garmendia Larrañaga. Ao ler seus relatos tive a certeza de estar diante de algo muito próximo aos relatos do autor ilhéu. A partir daí foi possível estabelecer as pautas para o trabalho a ser realizado. O apoio linguístico da obra de Franklin Cascaes nos parece muito pertinente na tarefa de traduzir Garmendia Larrañaga dadas as peculiaridades de ambos os autores, as temáticas elencadas, a coleta dos relatos, e a busca pela preservação cultural de suas regiões.

A capital de Santa Catarina, cidade onde se desenvolve esta tese, foi alcunhada por Cascaes como “Ilha da Magia” por abrigar histórias de bruxas e outros personagens fantásticos que apareciam e desapareciam nas praias da cidade, nos morros com vegetação fechada, nos ranchos de pescadores, etc. Tais crenças, trazidas pelos açorianos na época da colonização, entremeadas com a cultura local, principalmente a cultura guarani e a cultura negra, perduram até os dias de hoje na memória coletiva.

Zugarramurdi, por sua vez, o povoado das bruxas no País Basco, região em que Garmendia Larrañaga recolheu alguns dos relatos, também possui em sua geografia muitas

montanhas, cavernas e covas, lugares onde os nativos afirmam que aconteciam os *akelarres* ou sabás. Nos relatos ficam patentes histórias fantásticas, mescladas com o forte apelo cultural das raízes e das crenças locais, temas que refletem um dos mais sangrentos tribunais inquisitoriais, o de Logronho.

A proximidade e a identificação entre contextos, obras e autores, geograficamente distantes, foi possível por considerarmos que os relatos e registros literários de ambos refletem questões folclóricas e culturais, que são específicas de um grupo social, mas não necessariamente exclusivas. Portanto, os registros tendem a repetir elementos como as bruxas, as lenhadoras, as agricultoras, os padres, os animais, as superstições, em sua composição. Esta conformidade favorece a aproximação do leitor com a obra estrangeira enquanto exige receptividade em relação ao outro contexto social, cultural e histórico, nos quais estão imersos os fatores coincidentes. Nesse sentido, examinar os relatos recolhidos por Garmendia Larrañaga e também os contos de Cascaes é perceber que se tratam de testemunhos cujo constituinte é a memória social, já que abrangem distintos aspectos da vida como o trabalho, o lazer, as crenças, a rotina humana.

Juan Garmendia Larrañaga foi etnógrafo, historiador e antropólogo e sua obra, em termos gerais, foi dedicada à preservação da cultura basca com mais de cem trabalhos contemplando a temática.

Cascaes foi antropólogo, folclorista, artista, pesquisador da cultura açoriana em Florianópolis, e também o idealizador e o responsável por reunir um grande acervo com diários, entrevistas, gravuras, esculturas em cerâmica e contos sobre a cultura do ilhéu. Os dois autores registram a bruxaria em seus entornos culturais e manifestam muitos aspectos relativos à concepção do que é uma bruxa, coincidentes em seus trabalhos.

Por estas razões, esta tese doutoral tem como propósito apresentar a tradução dos relatos bruxólicos de Garmendia Larrañaga do espanhol ao português brasileiro, utilizando como metodologia do trabalho os suportes lexicais e culturais presentes na obra de Franklin Cascaes.

Esta tese, resultado de uma pesquisa inserida no Campo de Estudos da Tradução, visa compartilhar com outros tradutores e curiosos, as soluções encontradas para a aproximação cultural durante o ato tradutório, promovendo a reflexão na ação do tradutor e incentivando a prática consciente na busca de correspondentes sócio-semântico-culturais. Além disto, busca contribuir com a difusão da literatura bruxólica de Garmendia Larrañaga a partir da tradução de seus relatos, como também a valorização e a divulgação da literatura local de Cascaes. Objetiva, ainda, promover e contribuir com reflexões a respeito da violência

sofrida pelas mulheres apontadas como bruxas desde a Inquisição, que favoreceram e continuam favorecendo a perseguição misógina contra a mulher e o corpo feminino.

Para atingir os propósitos de tradução e reflexão deste trabalho, apresentamos, em quatro capítulos, os aspectos biográficos, históricos, geográficos, culturais, literários, tradutórios.

O **primeiro capítulo**, embasado em biógrafos como Mendizabal (2005), Graipel (2011) e nos próprios registros disponíveis dos autores pesquisados, foi destinado a uma contextualização da vida e da obra de Juan Garmendia Larrañaga bem como de Franklin Cascaes. Nele apresentamos as afinidades, expressadas pelas temáticas recolhidas nos relatos e contos, que privilegiam o folclore e a cultura popular por meio das lendas de bruxas, que são conceitos igualmente abordadas no capítulo. Também tecemos um paralelo entre os dois autores no qual as especificidades e as afinidades percebidas ficam evidenciadas na forma como trabalhavam: um trabalho solitário, antropológico e histórico, cujos registros e interesses comungavam, rendendo contribuições em prol da preservação cultural. Além disto, apresentamos a obra de Garmendia Larrañaga, *Pensamiento Mágico Vasco*, de 2007, corpus desta tese, que ao longo de seus quinze capítulos mostra os personagens do imaginário popular basco e suas manifestações na vida dos camponeses como os gentiles, as bruxas, as aparições. O autor apresenta um passado ao qual chama de evolutivo, porque está vivo na imaginação das pessoas e se atualiza dia a dia, além de estabelecer relação entre o mundo rural, as lendas e os mitos. Ainda neste tópico, com o intuito de contextualizar o leitor sobre a cultura basca, realizamos um recorte da história dos bascos, que são uma das civilizações mais antigas do mundo, além de apontarmos as especificidades do *euskera* ou língua basca, mantida em algumas passagens dos relatos traduzidos.

O **segundo capítulo** coloca em evidência os prejuízos históricos da caça às bruxas, oficializada pela Inquisição e fortalecida com a disseminação da obra de Kramer e Sprenger *O Martelo das Bruxas*, 2016. Nesse percurso, o perfil do personagem histórico da bruxa é traçado, como também a concepção de bruxaria, alvo de perseguição tanto para católicos quanto para protestantes desde o século XIII até o início do século XIX. Na busca por compreender a bruxa nos registros do autor, traçamos neste capítulo também a cosmologia das bruxas ou *sorgiñas*, situando algumas especificidades da figura tradicional da cultura basca e como é representada na obra de Garmendia Larrañaga. Nessa trajetória, abordamos neste capítulo o início da Inquisição na Europa; o famoso tribunal de Logronho; a perseguição às mulheres tidas como bruxas; o Manual de caça às bruxas utilizado pelos inquisidores

(Martelo das Bruxas); os reflexos da inquisição no Brasil com a Rede de Familiares do Santo Ofício e a migração de perseguidos; a concepção de bruxa, trazida por colonos açorianos e adaptada aos costumes da ilha; a bruxaria no país basco; a bruxaria apresentada na obra de Garmendia Larrañaga.

O **terceiro capítulo**, fruto direto das contextualizações e pesquisas realizadas, destina-se a apresentar as traduções e as soluções encontradas para a tradução dos vinte e quatro relatos bruxólicos presentes na obra *Pensamiento Mágico Vasco* de Juan Garmendia Larrañaga, 2007. Nesse exercício tradutório passamos a utilizar como apoio para as escolhas lexicais e culturais a obra *O Fantástico na Iha de Santa Catarina* de Franklin Cascaes, de 2002. Esta metodologia que aplicamos foi escolhida em razão da proximidade entre os autores e as muitas peculiaridades de ambas as narrativas, o linguajar tão próprio, além das inúmeras afinidades entre as temáticas recorrentes em suas obras.

No **quarto capítulo** discutimos sobre a tentativa de aproximação cultural realizada na tradução e a busca por evitar a visão etnocêntrica do ato tradutório, aderindo às reflexões indicativas de Berman (2002, 2013), que têm por objetivo o encontro com o estrangeiro, aos preceitos de Peter Burke; Po-chia Hsia (2009) sobre a tradução entre culturas, e de Britto (2012) levamos em consideração as marcas de oralidade presentes no gênero relato. (2012).

Cabe destacarmos que todas as citações em língua estrangeira apresentadas nos capítulos da tese, foram traduzidas e dispostas ao longo do texto e constam em sua língua original, nas notas de rodapé.

## **1 CAPÍTULO I: GARMENDIA LARRAÑAGA E CASCAES: RELATOS DE BRUXARIA NA ESPANHA E NO BRASIL**

Este capítulo visa contextualizar o leitor a respeito de quem foram, como e onde viveram os autores pesquisados nesta tese, além de discorrer sobre o gênero textual relato, sobre as concepções folclore e de cultura popular e as noções de lendas fantástico maravilhosas. Para isso, descrevemos o ambiente onde cresceu Juan Garmendia Larrañaga, o País Basco, as especificidades da língua basca, seus temas de interesse, sua busca pela preservação cultural basca, com diversos trabalhos etnográficos e seu legado na Espanha. O mesmo trajeto biográfico realizamos com Franklin Cascaes, apresentando as peculiaridades de sua obra e sua busca pela preservação cultural dos descendentes de açorianos do litoral de Santa Catarina, no Brasil.

### **1.1 JUAN GARMENDIA LARRAÑAGA: VIDA E OBRA DO ESCRITOR BASCO**

Juan Garmendia Larrañaga nasceu no dia 12 de julho de 1926 em Tolosa, onde faleceu em janeiro de 2015. A cidade, que faz parte da província de Guipúscoa, localizada a 300 km da capital espanhola, pertence à Comunidade Autônoma do País Basco.<sup>1</sup> Garmendia Larrañaga foi o mais novo de três filhos, de uma família que mantinha muitas das tradições da religião católica e dos costumes antigos herdados de seus antepassados. Dedicavam-se a um ateliê e comércio de velas, principalmente para festividades religiosas. Com o passar do tempo e entrando em declínio o comércio de velas familiar, por razões econômicas, culturais e sociais. Garmendia Larrañaga percebeu que muitas das tradições também se perdiam, e da mesma forma se extinguia aquele vocabulário tão característico. Então, diante desse panorama começou a tomar notas e a se interessar por sua preservação e por seu registro. Conforme salienta Vélez de Mendizábal (2005), na biografia sobre Garmendia Larrañaga, foi em sua comunidade que o interesse pela etnografia tornou-se evidente, quando ainda mantinham atividades pré-industriais.

Enquanto estudava ajudava o pai com os negócios da família. Ali onde se acendeu o interesse pela etnografia, ao ver como seu pai trabalhava a cera pensou que iam se perdendo os costumes e as formas de fazer de antigamente e decidiu que a melhor

---

<sup>1</sup> País Basco é o nome dado à região localizada no extremo norte da Espanha e no extremo sudoeste da França.

maneira de conservar e difundir essa sabedoria era pela etnografia.<sup>2</sup> (VÉLEZ DE MENDIZÁBAL, 2005, p. 4)<sup>3</sup>

O autor cursou Comércio Exterior (*Estudios Mercantiles*) e licenciou-se em Geografia e História pela Universidade de Deusto<sup>4</sup>. Posteriormente, realizou um trabalho de campo explorando toda a geografia do País Basco em busca de testemunhos e relatos que, conforme salientava de um modo intuitivo, registravam o mundo em transformação. Também registrava os ofícios e profissões tradicionais da sua localidade, pois percebia que tais atividades refletiam muitos dos aspectos sócio- culturais bascos.

Garmendia Larrañaga obteve seu doutorado em 1984 com a tese intitulada “*Léxico etnográfico Vasco*”, dividida em 7 capítulos: *Carnaval, Caserío, Pastoreo, Cestería, Confección en junco y mimbre, Hierro, Hilado, Madera y tejido e Muerte*; a tese reuniu 250 entradas com conceitos e significados retirados a partir de um estudo de caso da vida cotidiana e de condutas esporádicas do homem do campo basco. O autor apontou, além das datas de registro das entradas, os locais onde os vocábulos foram colhidos.

A vocação de Garmendia Larrañaga pela etnografia germinou no seu meio doméstico, na observação de que os modos de trabalho e da vida de sua família paterna, ligada pelas gerações ao ofício de trabalhadores com cera, se encontravam em vias de extinção. Nesse contexto iniciou suas primeiras pesquisas sobre o artesanato popular, tema ao que voltaria ao longo dos anos até completar um extenso e riquíssimo corpo documental. Seu interesse não se limitava aos aspectos meramente técnicos e fundamentais dos ofícios sim o quanto afetavam a existência do indivíduo e o seu lugar na sociedade, aproximando-se assim a compreensão daquilo que Caro Baroja denominou “formas humildes de pensamento”. (VÉLEZ DE MENDIZÁBAL, 2005, p. 20.)<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Todas as citações em língua estrangeira, mencionadas no texto, com seu respectivo original em nota de rodapé, são traduzidas por mim.

<sup>3</sup> Mientras estudiaba le ayudaba a su padre con el negocio familiar, Allí es donde se le encendió el interés por la etnografía, al ver cómo su padre trabajaba la cera pensó que se iban perdiendo las costumbres y formas de hacer de tiempo atrás y decidió que la mejor manera de conservar y difundir esa sabiduría era la etnografía.

<sup>4</sup> Instituição de ensino superior privada regida pela Companhia de Jesus e sediada no distrito de Deusto na cidade de Bilbao, País Basco, Espanha.

<sup>5</sup> La vocación de Garmendia Larrañaga por la etnografía germinó en su medio doméstico, en la observación de que los modos de trabajo y de vida de su familia paterna, ligada por generaciones al oficio de cereros, se hallaban en vías de extinción. En ese contexto inició sus primeras investigaciones sobre la artesanía popular, tema al que volvería a lo largo de los años hasta completar un extenso y riquísimo cuerpo documental. Su interés no se limitaba a los aspectos meramente técnicos y funcionales de los oficios sino a cuanto afectara a la existencia del individuo y a su lugar en la sociedad, acercándose así a la comprensión de aquello que Caro Baroja denominó “formas humildes de pensamiento”.

Em 1987, enquanto contribuía com artigos para *El Diario Vasco*<sup>6</sup>, iniciou a carreira docente na Universidade de Deusto, no campus de San Sebastián onde, em 2002, foi nomeado acadêmico de honra.

Ao aprofundar seus estudos na língua, na história e na sociedade, pode alcançar o que poucos puderam no retrato da cultura basca, pormenorizando as tradições e os costumes de seu povo. Conforme relata no livro sobre sua trajetória, escrito por Josemari Vélez de Mendizábal Azkarraga, com o título de *Juan Garmendia Larrañaga - Solasean*, (em português: Uma conversa com Juan Garmendia Larrañaga) 1990, Garmendia Larrañaga afirma que:

O trabalho realizado por mi pode ser importante, sim; mas sempre faço uma comparação: todos os carros têm um pequeno espelho para olhar para trás. E outro mais amplo para olhar para frente, para percebermos o que virá. (GARMENDIA LARRAÑAGA apud VÉLEZ DE MENDIZÁBAL, 2005, p. 53.)<sup>7</sup>

Ou seja, suas contribuições e registros eram em prol da manutenção cultural, do resgate do passado, temas pelos quais nutria forte interesse. Visava, então, compreender o presente para vivenciar o futuro. Com rigor descritivo, o autor manifestava interesse pela condição humana nos mais amplos aspectos. Conforme o site da *Fundación de Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos*, Larrañaga trabalhou sozinho, aprofundando-se em seus estudos, conseguindo dar um tom atrativo e de vigor ao trabalho que realizava. (EUSKO IKASKUNTZA ASMOZ TA JAKITEZ, 2017)<sup>8</sup>

Foi etnógrafo, nunca abandonou seu trabalho como historiador. Tanto é que suas obras chegam a todos que se identificam com folclore, história, linguística e cultura.

Sua formação, alicerçada na doutrina<sup>9</sup> e na cultura bascas, o tornaram forte e contundente na representação cultural, fatos que rederam a ele o reconhecimento da *Sociedad de Estudios Vascos y la Caja Laboral* ao concederem-lhe o prêmio *Mejor Currículo Científico* (1998). Também foi nomeado Acadêmico de Honra da *Real Academia de La Lengua Vasca* em 1996.

---

<sup>6</sup> Jornal espanhol fundado em 1934, editado na cidade de San Sebastián.

<sup>7</sup> El trabajo realizado por mí puede ser importante, sí; pero siempre hago una comparación: todos los coches tienen un pequeño espejo para mirar hacia atrás. Y otro más ancho para mirar hacia delante, para darnos cuenta de lo que nos viene.

<sup>8</sup> <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es>

<sup>9</sup> Doutrina, aqui entendido como o conjunto das ideias básicas contidas em um sistema filosófico, político, religioso, econômico.

Pertenceu a diferentes entidades relacionadas com a cultura basca, foi Membro da *Real Sociedad Bascongada de Amigos do País*, Sócio de Honra da Sociedade de Estudos Bascos *Eusko Ikaskuntza*, Membro Honrosíssimo de *Euskaltzaindia*, diretor da Revista *RIEV*. Além disso, recebeu vários prêmios em reconhecimento ao seu trabalho e contribuição à etnografia. Prêmio *Eusko Ikaskuntza – Laboral Kutxa* de Humanidades, Cultura, Artes e Ciências Sociais, *Premio Ondare da Diputación de Gipuzkoa*. (VÉLEZ DE MENDIZÁBAL, 2005, p. 4)<sup>10</sup>

A Sociedade de Estudos Bascos, no intuito de facilitar e promover a divulgação de seus trabalhos, disponibiliza o acervo completo do autor em seu *site*. São 6000 páginas divididas em 53 monografias e 300 artigos. Entre alguns de seus trabalhos está *Euskal esku-languntza - Artesanía Vasca* vol. I, II, III, IV, V e VI, 1970-1980, publicado inicialmente em basco e logo após em espanhol, mantendo o mesmo título. Na obra, o autor organizou e recopilou uma grande variedade de relatos que refletiam a vida e os costumes nas comunidades camponesas.

Juan Garmendia Larrañaga colheu o testemunho de muitos artesãos que deixaram constância dos métodos e utensílios de trabalho necessário na fabricação dos diversos produtos (*kaikus*,<sup>11</sup> cestas, ancoras, relógios...) que esta atividade na iminência desaparecer nos deixou como legado. (VÉLEZ DE MENDIZÁBAL, 2005, p. 12.)<sup>12</sup>

Nessa mesma perspectiva, na obra *Valle de Roncal - Paisajes y labores*, 1983, o autor descreve a vida no campo e as tradições mantidas pelo povo que habita o vale pertencente à Comunidade Foral de Navarra, relatando minuciosamente como eram seus trabalhos artesanais com madeira, ferro, além das técnicas que utilizavam para a construção dos casarios típicos da região.

Já na obra *Carnaval em Navarra*, 1984, em um trabalho de campo, o autor registrou as tradições e celebrações das festas de carnaval rural mantidas em Navarra, que haviam sido proibidas durante a repressão de Franco. Este trabalho foi de extrema relevância, pois colaborou com a recuperação e manutenção da festividade.

---

<sup>10</sup> Perteneceió a diferentes entidades relacionadas con la cultura vasca, fue Miembro de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, Socio de Honor de la Sociedad de Estudios Vascos *Eusko Ikaskuntza*, Miembro Honorífico de *Euskaltzaindia*, director de la Revista *RIEV*. Además, recibió varios premios en reconocimiento a su labor y aportación a la etnografía: Premio *Eusko Ikaskuntza-Laboral Kutxa* de Humanidades, Cultura, Artes y Ciencias Sociales, Premio Ondare de la Diputación de Gipuzkoa.

<sup>11</sup> Jarra baixa de madeira, metal ou cerâmica usada para aparar o leite na ordenha e levar à mesa.

<sup>12</sup> Juan Garmendia Larrañaga ha recogido el testimonio de muchos artesanos que han dejado constancia de los métodos y utensilios de trabajo necesarios en la fabricación de los diversos productos (*kaikus*, cestas, anclas, relojes...) que esta actividad en trance de desaparición nos ha aportado.

Em *Rito y fórmula en la medicina popular vasca*, 1991, o autor lista uma extensa relação de práticas e rituais próprios da medicina popular transmitidos de geração em geração, ainda vigentes, em distritos rurais bascos.

Quatro anos depois, em 1995, interessado em realizar uma análise do ponto de vista etnográfico, entre a prática de jogos infantis e o meio social, o autor publicou *Juegos infantiles*.

A obra de Juan Garmendia Larrañaga, para Vélez de Mendizábal (2005), está

[...] povoada por personagens, costumes e resultados distantes dos focos da História. Porque ao escolher os temas de sua pesquisa sempre buscou “*salir de la cañada*”<sup>13</sup> segundo sua própria expressão. Nessa escolha firmava um estilo próprio que se manifestava na forma pessoal de abordar os assuntos e arrematava em uma escritura cálida, gosto agradável pela palavra precisa, de descrição rigorosa e estilo elegante e colorido. (VÉLEZ DE MENDIZÁBAL, 2005, p. 12.)<sup>14</sup>

Entre as obras que descrevem o mundo místico e imaginário basco está *Apariciones, brujas y gentiles: mitos y leyendas de los vascos*, publicada primeiro em basco, em 1995, e em espanhol no mesmo ano, com reedição em 2007. O trabalho consta de relatos e lendas sobre bruxas, *gentiles*<sup>15</sup> e aparições que foram recolhidos mediante testemunhos orais que refletem o mundo imaginário e fantástico no qual muitos camponeses bascos acreditam. O texto está distribuído em 97 páginas e têm 10 capítulos, sendo um dedicado às bruxas. Todos os relatos estão intitulados e possuem localização espacial definida, ou seja, apresentam o local específico onde foram recolhidos e por quem foram narrados.

Para refletir o falar tradicional dos camponeses, algumas passagens estão mantidas em basco - em itálico -, com tradução do autor ao espanhol, muitas delas, inclusive, caracterizam-se por serem frases feitas, ditos populares, rezas e bênçãos.

Um aspecto interessante no livro é a presença de ilustrações, em preto e branco, feitas por Néstor Basterretxea, que refletem o imaginário e dão forma aos misteriosos personagens.

---

<sup>13</sup> Sair do lugar comum, do óbvio.

<sup>14</sup> [...] poblada por personajes, costumbres y desempeños alejados de los focos de la Historia. Porque al elegir los temas de sus investigaciones siempre procuró “salir de la cañada”, según su propia expresión. En esa elección cimentaba un estilo propio que se desplegaba en su personal forma de abordar los asuntos y remataba en una escritura cálida, de palpable gusto por la palabra precisa, la descripción ceñida y el estilo elegante y colorido.

<sup>15</sup> Seres do imaginário basco, os *gentiles* são gigantes dotados de força sobre-humana.

Com efeito, os ensaios de Garmendia Larrañaga revelam um permanente interesse pela condição humana em seu mais amplo espectro, a qual se somava com rigor descritivo não isento de ternura. Obras como *Pensamiento Mágico Vasco* (1989), (...) resumem perfeitamente esta tensão entre a razão e o coração. (VÉLEZ DE MENDIZÁBAL, 2005, p. 17.)<sup>16</sup>

Em 2000, na obra *Conjuros ni simpre ortodoxos*, o autor recolhe testemunhos de exorcismo e também relata práticas ritualísticas ligadas à natureza e a personagens com poderes sobrenaturais.

A seguir contextualizamos a obra *Pensamiento Mágico Vasco*, 2007, foco desta pesquisa.

### 1.1.1 *Pensamiento Mágico Vasco*

A obra *Pensamiento Mágico Vasco*, publicada em Donóstia, Espanha, em 2007, e escrita por Juan Garmendia Larrañaga, consiste em um trabalho de campo que objetiva a preservação das histórias da comunidade basca, uma vez que, conforme o autor esclarece no prólogo, o esquecimento e a perda dos costumes são obras do demônio. O título escolhido, na concepção de Garmendia Larrañaga, corresponde ao seu conteúdo e reflete o mundo basco em um conjunto de relatos.

No livro, o autor evidencia que não há dúvida de que faz alusão ao mundo rural do passado. Porém, ressalta que os sujeitos de hoje ainda se identificam e se aproximam com as inquietudes e acontecimentos anteriores, mesmo estando “isolados” em grandes cidades. O autor afirma que o passado, sempre evolutivo, permanece vivo na imaginação das pessoas e que fatos ocorridos se confundem com narrações fantásticas e de rico conteúdo misterioso. Garmendia Larrañaga, na obra, une história e cultura ao fantástico das crenças populares.

O escritor percorreu o interior do País Basco, o mundo rural, pois constatou que a configuração da vida camponesa e o contato com a natureza permitem que as narrações imaginativas encontrem o cenário perfeito, favorecido pela distância dos grandes centros e pela vida de comunidade isolada e modesta. Nessa perspectiva, o autor salienta que o registro e a própria crença nas narrativas contadas pelos camponeses, refletidas no livro, foram favorecidas:

---

<sup>16</sup> En efecto, los ensayos de Garmendia Larrañaga revelan un permanente interés por la condición humana en su más amplio espectro, a la que se asomaba con rigor descriptivo no exento de ternura. Obras como [...] *El Pensamiento mágico vasco* (1989) (...) resumen perfectamente esta tensión entre razón y corazón.

[...] pelo fator do habitat disperso ou pela vida em comunidade isolada e de censo modesto, é no mundo rural onde a narração imaginativa encontra o cenário preferido. Aqui, no ambiente em contato direto com a natureza, onde se conhece a escuridão e se vive a noite, onde está presente o animismo, foram dadas as condições mais favoráveis para que a imaginação crie e se recrie nas lendas ou mitos. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p. 9.)<sup>17</sup>

Para organizar a obra, Garmendia Larrañaga levou em consideração a natureza dos relatos recolhidos e os distribuiu de acordo com as temáticas encontradas em cada um deles. O autor esclarece no prólogo da própria obra, que esta não foi uma atividade fácil de realizar, visto que muitos dos relatos e das temáticas presentes em cada um deles se confundem e se conectam uns com os outros dentro da obra. Por esta razão também, muitos títulos dados por Garmendia Larrañaga nos relatos se repetem. A seguir apresentamos um quadro com os capítulos dispostos na obra e as temáticas abordadas:

Quadro 1: Os relatos de Garmendia Larrañaga – pensamento Mágico

<b>OBRA: PENSAMIENTO MÁGICO VASCO</b>		
<b>Capítulo</b>	<b>Temática</b>	<b>Relatos</b>
1. <i>Mundo Laboral</i>	Profissões tradicionais bascas	<i>El herrero forjó un lobo; El cantero consulta con la Dama de Amboto; Jesús Cristo y Pedro, aventajados desgranadores de trigo, herradores y serradores de madera.</i>
2. <i>Apariciones</i>	Registro da crença em almas penadas	<i>Difunto que precisa de una misa; Difunto que precisa de una misa (o título se repete); Dos almas de purgatorio a un pastor; A un loco que tocaba el tambor; Una hilandera camino de su casa; Me acordaré en la hora de tu muerte; Me acordaré en la hora de tu muerte; (o título se repete); Pide que le saquen una misa en Tolosa; A una de sus Hermanas, pidiéndole se celebre su funeral; Agradece la misa ofrecida por su alma; Expresa el deseo de que le saquen una misa y se deja ver</i>

<sup>17</sup> [...] por el factor de hábitat disperso o por la vida en comunidad aislada y de censo modesto, es en el mundo rural donde la narración imaginativa encuentra el escenario preferente, Aquí, en ese ambiente en contacto directo con la naturaleza, donde la oscuridad se conoce y la noche se vive, donde está presente el animismo, se han dado las condiciones más favorables para que la imaginación cree y se recrie en las leyendas o mitos.

		<i>en el templo; Expresa el deseo de que se entregue un cordero em el Santuario de San Miguel de Excelsis; Conducta observada por un difunto que pedía que le sacasen una misa; Conducta observada por un difunto que pedía que le sacasen una misa (o título se repete); Visita de un antepasado difunto a la casa de sus familiares, para descubrirles un tesoro de oro, El Correo del Purgatorio; Escribano muerto años atrás; Madre e hija aparecen y desaparecen sin dejar rastro alguno; Un hombre a caballo; Dos bueyes rojos; Dos bueyes rojos (o título se repete).</i>
<i>3. Visión de una llama de fuego en movimiento</i>	Relato único de um fenômeno que pode ser visto no céu pelo narrador.	<i>Visión de una llama de fuego en movimiento</i>
<i>4. Apariciones demoníacas</i>	Registro de uma presença demoníaca transmutada em humano.	<i>A un hilador; A una enferma</i>
<i>5. Intervenciones demoníacas</i>	Os relatos descrevem a participação de figuras demoníacas nas atividades dos povoados	<i>Con un carbonero; con un carbonero (o título se repete); Se le descubre y se averigua su edad; Maestro de tres sacerdotes; Txanbenat (Juan Benat), el diablo y el Papa; Le trabajan a un albañil, No terminan de construir el ponte de Acelain; Cómo ahuyentar al demonio.</i>
<i>6. Castigo, alma errante</i>	Registro dos castigos sofridos por pessoas que descumpriam as regras impostas pela comunidade	<i>Un escribano; le quitan la capa bendecida para que pueda ir al infierno; Por cambiar furtivamente de sitio un mojón; (o mesmo título repete nos cinco relatos); Precisa restituir; Mateo Txistu; Pisti</i>

		<i>Juan.</i>
7. <i>Castigo</i>	Tratam dos castigos que sofrem as pessoas que não cumprem devidamente as tarefas propostas pela comunidade	<i>Por codicia de dinero; Por cambiar indebidamente de sitio los mojones; Por robar una parcela del terreno; Por blasfemos, a unos taladores de árboles; Por despreciar el pan bendito; Por apostar de noche; Por apostar de noche (o título se repete), Por no corregir a una criatura; Por no reprender a sus niños; El ladrón aparece en la luna; Por comer cordero en Viernes Santo; Por no santificar las fiestas, A la ciudad de San Sebastián, en la noche de la inauguración de la luz eléctrica; No se debe despreciar a los muertos; Fuego que se descubre un alma en pena; la bendición de manos o esku bedeinkaziua y el ladrón;</i>
8. <i>Prohibición</i>	Citam situações que devem ser evitadas pelos membros do povoado para não atrair o azar.	<i>No se debe pescar el día de Nochebuena; No hay que uncir el ganado el día de Vierre Santo; No se debe hacer la colada de la ropa el día de Viernes Santo;</i>
10. <i>Amenaza</i>	Relato único que trata das ameaças que sofrem os que não cumprem as regras sociais do povoado	<i>No te perdonaré ni en la hora de la muerte; Conminación de los gentiles de Leiza.</i>
9. <i>Los gentiles de Ezcurra</i>	Relato que descreve os <i>gentiles</i> , seres gigantes dotados de forças sobre-humanas	<i>Los gentiles de Ezcurra;</i>
10. <i>La torre de Ezcurra</i>	Narra a pretensão de contruir uma torre como a de Babel no município espanhol.	<i>La torre de Ezcurra</i>
11. <i>Mendigo/a</i>	Narra a presença de mendigos com poderes sobrenaturais	<i>Lo Zocorra; Santa Engracia, oro rojo.</i>
12. <i>Pastoreo</i>	Os relatos trazem algumas das lendas pastoris da região	<i>El pastor y San Donato; El pastor y la culebra; Zozomikoteak, cuando los meses hablan. Leyda pastoril.</i>

13. <i>Cuando los animales y las hierbas hablaban</i>	Registram histórias em que algumas plantas e alguns animais possuem o poder de conversar com humanos	<i>El asno, la hierba y el lob; El curvo delata al ladrón.</i>
14. <i>Moradas y genios en la leyenda</i>	Relatam a vida de duas mulheres que moram afastadas do povoado e são suspeitas de realizarem pactos diabólicos	<i>La dama de amboto roba un carnero a un pastor; María Roca se despaza del monte Aitzgorre a la cueva de Auskolarre</i>
15. <i>Facultad maléfica del mal ojo o bejskoa</i>	Narra e descreve a casa habitada pelas mulheres consideradas bruxas	<i>En Goizueta</i>
16. <i>Conjuro</i>	O capítulo apresenta algumas orações e rezas para afastar espíritos malignos	<i>A un siniestro personaje oculto en la nube; La dama Murumendi; Contra un fraile; No surte efecto; Al conjurador se le presenta el diablo.</i>
17. <i>Brujas</i>	O maior capítulo do livro. Narra a presença, as estripulias os costumes e a morte das mulheres bruxas.	<i>Dan señales de su existencia; Se da a conocer por no poder abandonar la iglesia; Se descubre por medio de dos velas encendidas; Brujas en forma de perro delatan su condición de bruja a una mujer; A ellas pertenecen la noche; A ellas pertenecen la noche (título se repete), Chica desaparecida para siempre; Aconseja a un sacerdote y se entera de la edad del demonio; Su modo de vida; En el lavadero; Aclaran la ropa en un riachuelo, Aventajadas leñadoras; Y la hilandera; Y el Boyero; Amenazan a los pastores; Bruja y Cabra; Bruja y gallina; Bruja y gato blanco; Bruja y gato negro; Bruja y yegua negra; No quería hacer daño; Travesuras brujescas y dos jorobados de Lecumberri; Cómo se mata a una bruja e Muerte de una Bruja.</i>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

*Mundo laboral* é a primeira temática apresentada no livro; nela o autor recopila quatro relatos que têm em comum profissões antigas tradicionais, pré-industriais, que eram

ensinadas dentro da mesma família basca por diversas gerações de ferreiros, marceneiros, carpinteiros. Nas narrativas ligadas ao trabalho e às atividades cotidianas, pode-se encontrar vasta referência das lendas e do mundo imaginário, pois era nos momentos de ócio laboral (em grupo) ou durante o ensinamento destas profissões que as histórias eram transmitidas.

Na temática *Apariciones*, vinte e um relatos são apresentados; todos têm em comum o desaparecimento, a morte e o provável retorno de algum indivíduo já morto. Conforme explica o autor no livro, os relatos de aparições baseiam-se em vivências subjetivas que encontram apoio em crenças, principalmente católicas, internalizadas pelos camponeses.

Em *Visión de una llama de fuego en movimiento*, Garmendia Larrañaga, eterniza um relato feito por dois limpadores de chaminés que, próximo ao ano novo, perceberam no céu um fenômeno diferente: uma chama de fogo que se movia.

No capítulo nomeado *Apariciones demoníacas* tomam vez dois relatos assustadores de aparições indesejadas, no meio da noite, que assombravam trabalhadores da comunidade. Neste capítulo temático, aparições surgem em forma de demônios e também humanas, tirando proveito do medo, impedindo a conclusão de trabalhos ou o descanso noturno dos camponeses.

Já em *Intervenciones demoníacas* Garmendia Larrañaga, reúne oito relatos sobre a presença do demônio em atividades cotidianas e a crença de impertinências que ele realizava com representantes da fé católica, como papas, padres, etc. O escritor relata que devido ao demônio o rito da missa era esquecido, a igreja permanecia com portas abertas, etc. Cabe salientar que neste capítulo há um conto que registra a presença das bruxas junto a satanáis.

O capítulo *Castigo, alma errante* ilustra o medo da morte, ou melhor, o medo em relação à penitência recebida pelos que foram almas indignas do céu enquanto viviam, por cometerem roubos, adultérios ou enganações. O capítulo consta de dez relatos com forte presença da fé cristã, materializada principalmente na figura do padre, um dos principais protagonistas dos registros realizados por Garmendia Larrañaga.

No capítulo *Castigo* vêm à tona dezessete relatos de penitências sofridas por vivos por manterem comportamentos transgressores, entre eles conversas com bruxas, invocação ao satanáis, blasfêmia, apostas, gula, etc.

Em *Prohibición* encontram-se registrados três relatos baseados na credence popular e fé católica, com regras como: “não se deve pescar no Natal”, por trazer má sorte, e “não se deve lavar roupa na sexta-feira santa”.

No capítulo *Amenaza*, que vem logo após *Prohibición*, dois relatos advertem para que todos se comportem conforme preconizado pela comunidade, sem cometer o proibido, caso contrário seriam castigados.

Também descreve e registra, em um relato, os seres míticos *gentiles* (figura 1), dotados de força sobre-humana, no capítulo *Los Gentiles de Ezcurra* (município espanhol). Tais seres aparecem em relatos de outros capítulos, assim como as bruxas. No entanto, devido à sua importância cultural, o capítulo foi destinado a eles. Para esta crença, que teve suas origens antes do Cristianismo prevalecer na Europa, os *gentiles* são considerados os primeiros mineiros, ferreiros e semeadores que exploraram as terras da região. Eram gigantes que se divertiam jogando grandes pedras de penhascos e formando montes, modificando a geografia local; por esta razão, muitos penhascos no País Basco levam o nome de *Jentillarri*, ou seja, pedra dos *gentiles*.

Figura 1: Os gentiles



Fonte: <https://hablemosdemitologias.com/c-mitologia-vasca/jentilak/>

O único relato de *La torre de Ezcurra* narra a pretensão do município em construir a Torre de Babel.

No capítulo nomeado de *Mendigo/a*, o autor relata três acontecimentos cujo personagem principal é um andarilho que aparece e desaparece, se transforma em animais e tem contato com as bruxas “maléficas”.

Os seis registros específicos do trabalho no campo e do pastoreio dos animais, encontram-se compilados no capítulo *Pastoreo*. Nele os meses do ano são protagonistas que devem ser respeitados, no plantio, na colheita, e em outras atividades. É um capítulo que ilustra as crenças místicas e colabora para a compreensão dos afazeres campestres.

Para registrar a presença da natureza nas credices bascas, o autor uniu dois relatos no capítulo *Cuando los animales y las hierbas hablaban*. Nele, burros, asnos e plantas ganham voz, delatam ladrões e pregam lições de moral nos camponeses.

No capítulo *Moradas y genios en la leyenda*, são apresentados dois relatos em que as mulheres são protagonistas e moram afastadas da cidade, em uma caverna, cometendo atos condenáveis pelos cidadãos urbanos (reuniões noturnas, consumo de chás, benzeduras, etc).

Em *Facultad maléfica del mal ojo o begiskoa* a faculdade do mal é a bruxaria. Um conto relata sobre a casa das bruxas, uma casa habitada por uma única velha que possuía poderes desconhecidos por ela mesma. No capítulo *Conjuro*, as orações de proteção e preces são abordadas e seus efeitos são citados pelo autor em cinco relatos diferentes.

O mais extenso capítulo, foco principal desta tese, é *Brujas*, composto por vinte e quatro contos que narram as estripulias e a presença das mulheres que assustavam os povoados bascos devido a superstições. Neste capítulo, como introdução à temática, o autor debate brevemente sobre o tema da inquisição e relembra as mortes em Zugarramurdi, fato concebido por ele como uma histeria coletiva, favorecida pela ignorância que deixou profundas marcas no presente.

Em busca dos relatos bruxólicos<sup>18</sup>, Juan Garmendia Larrañaga percorreu o que chamou de “ambiente encantado”, desde o centro de Zugarramurdi até a Caverna das Bruxas<sup>19</sup>, observando os casarios ricos que mantinham em sua história a passagem de bruxas contrabandistas ou ladras. Nos relatos, Garmendia Larrañaga descreve o trajeto realizado por ele, com aura de magia e mistério, ao percorrer montes, rios, vielas, registrando a geografia basca.

O autor afirma, na introdução ao capítulo das bruxas (2007), que todas as suas testemunhas ou narradores viram, com muita segurança, bruxas, metamorfoseadas ou no ato do voo bruxólico, roubando crianças e fazendo maldades, resultando no apanhado de vinte e

---

<sup>18</sup> Termo utilizado por Cascaes (2012). Próprio de bruxo ou de bruxa, ou relativo a eles.

<sup>19</sup> Localizada em Zugarramurdi, Espanha, é atualmente um reconhecido ponto turístico, por sua beleza natural e por seu misticismo, seu nome ser deve ao fato de ter sido cenário de supostas reuniões pagãs no século XVII, em que homens e mulheres considerados bruxos dançavam na fogueira à luz da lua.

quatro contos que “comprovam” a existência das mulheres tidas como demoníacas no imaginário popular Basco.

Os relatos presentes no capítulo, com suas temáticas, são:

Quadro 2: Os relatos Bruxólicos em Pensamiento Mágico

<b>OBRA: <i>PENSAMIENTO MÁGICO VASCO</i></b>	
<b>Capítulo: Brujas</b>	
<b>Títulos dos Relatos</b>	<b>Temática dos relatos</b>
<i>1. Dan señales de su existencia</i>	Relato oferecido por José Artola em 22 de janeiro de 1978. Testemunho de um vizinho da presença de bruxas no povoado de Betelu.
<i>2. Se da a conocer por no poder abandonar la iglesia</i>	Relato oferecido por Antonio Ostiz em Auza, Valle de Ulzama em agosto de 1988. Narra a identificação de uma mulher como bruxa por não poder sair da igreja após a missa.
<i>3. Se descubre por medio de dos velas encendidas</i>	Relato oferecido por Ramón Gaiza em janeiro de 1984. Relata uma armadilha feita para apanhar gatos negros metamorfoseados em bruxas.
<i>4. Brujas en forma de perro delatan su condición de bruja a una mujer</i>	Relato oferecido por José Goicochea em fevereiro de 1980 em Betelu. Conta a história de um homem que acreditava que sua mulher e os cachorros da vizinhança eram bruxas.
<i>5. A ellas pertenecen la noche</i>	Relato oferecido por Ramón Arsuaga em janeiro de 1984 no casario Matxindo. Relata o desaparecimento de uma mulher que se transformou em bruxa ao passear pela noite
<i>6. A ellas pertenecen la noche</i>	Relato oferecido por Fernando Garmendia Larrañaga e José Garmendia Larrañaga em Tolosa, novembro de 1988. Relata que a moça mais bonita da cidade ouviu o chamado bruxólico pela noite.
<i>7. Chica desaparecida para siempre</i>	Relato oferecido por Juana Artola, Amezketa em julho de 1988. Relata o desaparecimento de uma rendeira.
<i>8. Aconseja a un sacerdote y se entera de la edad del demonio</i>	Relato oferecido por Ramón Arsuaga, em Gaiza, janeiro de 1984. O Relato narra a consulta de um sacerdote com uma bruxa para saber a idade do demônio.
<i>9. Su modo de vida</i>	Relato oferecido por Miguel Otermin em Betelu, julho de 1975. Relata como vivem as bruxas, dos restos e sobras dos outros humanos.
<i>10. En el lavadero</i>	Relato oferecido por Santos Jareugui em Betelu, julho de

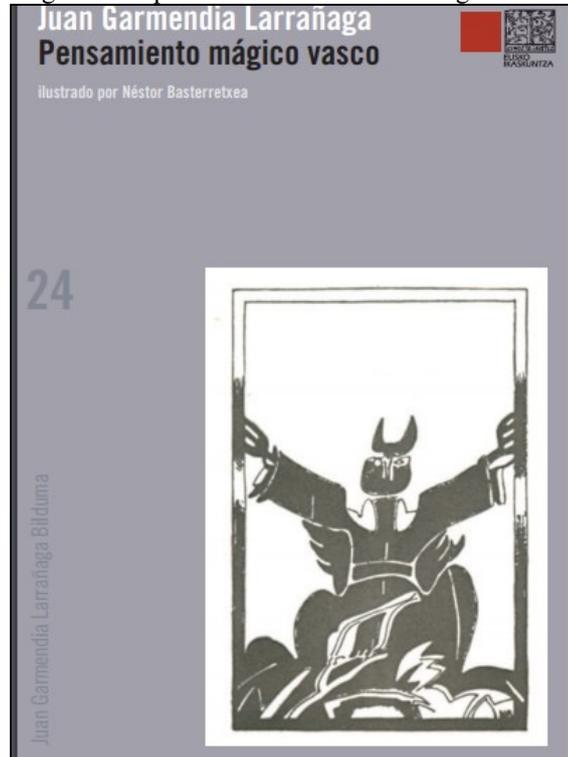
	1975. Narra a presença das bruxas nos lagos para lavar roupas.
<i>11. Aclaran la ropa en un riachuelo</i>	Relato oferecido por Juana Albiztegui em Abaltisketa, junho de 1986. Conta que enquanto as bruxas lavavam as roupas no riacho gritavam para que o povoado soubesse de sua existência.
<i>12. Y la hilandera</i>	Relato oferecido por Caferino Berroetea em Goizueta, setembro de 1986. Relata a visita frequente de uma bruxa a uma rendeira.
<i>13. Y el Boyero;</i>	Relato oferecido por Dionisio Múgica em Tolosa, 1982. Relata o desaparecimento de bois por razões bruxólicas.
<i>14. Amenazan a los pastores</i>	Relato oferecido por Cándido Ortemín em Inza, maio de 1982. Relata a ameaça das bruxas quando pastores se aproximam de suas caverenas.
<i>15. Bruja y Cabra</i>	Relato oferecido Casemiro Glaria em Burgui, Valle do Roncal, julho de 1987. Conta que as bruxas possuíam as cabras do vilarejo.
<i>16. Bruja y gallina</i>	Relato oferecido por Constancia Sanz em Vidangoz, julho de 1987. Narra que uma galinha teve o pescoço torcido e uma mulher bruxa morreu seu lugar.
<i>17. Bruja y gato blanco</i>	Relato oferecido por Constancia Sanz, em Vidangoz, julho de 1987. Relata que os golpes dados em um gato feriram a esposa bruxa de um lenhador.
<i>18. Bruja y gato negro;</i>	Relato oferecido por Petra Sagasti, em Velle Arana, julho de 1988. Relata que um gato negro acompanhou um homem pelo caminho e o perguntou: És homem ou demônio?
<i>19. Bruja y yegua negra</i>	Relato oferecido por Antonio Ostiz, em Auza, agosto de 1988. Conta que uma bruxa tomou posse do corpo de uma égua negra.
<i>20. No quería hacer daño</i>	Relato oferecido por Casemiro Glaria, em Burgui, julho de 1987. Narra a história de uma mulher bruxa que para reprimir a condição bruxólica sacrificava animais.
<i>21. Travesuras brujescas y dos jorobados de Lecumberri</i>	Relato oferecido por Juan Astiz em Vale de Larran, fevereiro de 1982. Relata as estripulias de um grupo de bruxas com o sapateiro da cidade.
<i>22. Cómo se mata a una bruja</i>	Relato oferecido por Ramón Arsuaga em Gaiza, janeiro de 1989. Narra como um aldeão matou uma bruxa com seu

	facão.
23. <i>Muerte de una Bruja</i>	Relato oferecido por José Guibelalde, em Uztegui, janeiro de 1989. Conta que um estudante matou uma bruxa que o perseguia com um tiro.

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

No livro constam onze ilustrações feitas por Néstor Basterretxea, incluindo a capa. Basterretxea é espanhol nascido em Bermeo (Espanha), diretor de cinema, publicitário, ilustrador e escritor; foi amigo pessoal de Garmendia Larrañaga. A seguir, seguem três das ilustrações para exemplificar o trabalho de Basterretxea:

Figura 2: Capa do livro Pensamiento Mágico Basco



Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Na capa (figura 2) a ilustração representa a figura do demônio, uma das figuras centrais dos relatos reunidos por Juan Garmendia Larrañaga. O demônio com chifres parece ter fogo embaixo dos pés e de braços abertos impulsiona seu corpo em direção ao leitor, convidando-o a abrir uma janela à sua leitura.

Figura 3: Representação da bruxa no livro *Pensamiento Mágico Vasco*.



Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007, p.99.

Na figura 3, realizada por Néstor Basterretxea, percebemos a figura de uma bruxa de vestido longo, sobrevoando o teto do que pode ser uma igreja ou um *caserío* típico basco, acima da cruz principal. Na cultura basca, assim como em outras culturas cristãs, a cruz possui o poder simbólico de proteção, é um amuleto contra a entrada das bruxas nas residências ou Igrejas. Tanto que em muitas casas, acima do teto, são colocadas cruzes bentas pelo padre da comunidade. Portús (2019), comenta que:

A única esperança da criatura é que, onde quer que ela durma, exista um crucifixo, uma imagem da Virgem ou água benta. Nestes casos, bruxas não têm poder para entrar na sala. E mais, o poder da cruz é tão grande que algumas bruxas que haviam confessado que todos os anos costumavam fazer com que um homem perdesse sua plantação, não puderam continuar fazendo desde que ele colocou uma cruz na propriedade. (PÓRTUS, 2019, p.50)<sup>20</sup>

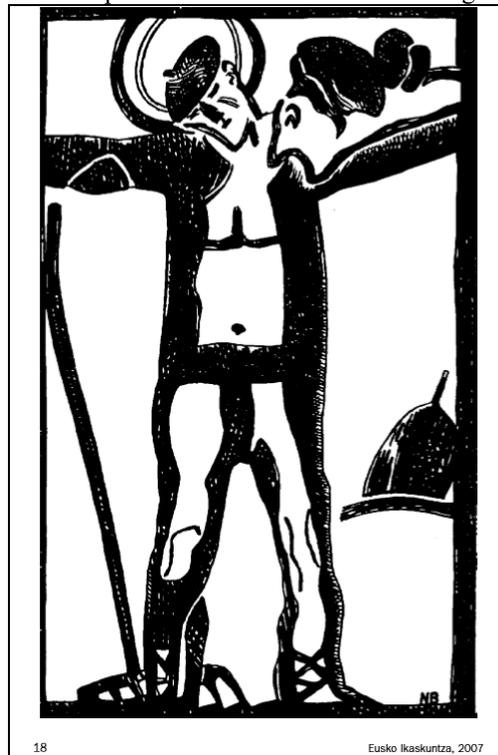
A bruxa sustenta a posição de oração, com as mãos unidas e lábios cerrados. Em um dos olhos leva um tapa-olho, o outro está fechado. Na ilustração, o vento acompanha seu voo,

<sup>20</sup> La única esperanza de la criatura es que donde duerma haya un crucifijo, una imagen de la Virgen o agua bendita. En estos casos, las brujas no tienen poder para entrar en el cuarto. Es más, el poder de la cruz es tan grande que unas brujas que habían confesado que todos los años acostumbraban a perder un campo de panes a un hombre, no pudieron seguir haciéndolo en cuanto éste colocó una cruz en la heredad (PÓRTUS, 2019, p.50).

fato percebido pelos cabelos em movimento, e uma cobra se faz companheira. Observa-se que a cobra tem como único olho o Olho de Hórus, um amuleto do antigo Egito que simboliza poder e proteção.

As bruxas são gênios noturnos, (*gaubekoak* em basco), a elas pertence a noite, como o proclamam sem recato e reiterativamente: «a noite para os da noite, e o dia para os do dia». As bruxas se movem dentro de uma subserviência pactuada com o demônio, são servas do demônio. Dentro de um comportamento assombroso, se metamorfoseiam da maneira mais surpreendente, em diferentes animais, em furacão, etc. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p. 10)<sup>21</sup>

Figura 4: O camponês e a velha. Pensamiento Mágico Vasco.



Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007, p. 18

A figura 4, presente no capítulo *Mundo Laboral*, representa os relatos que narram as lendas da presença de Jesus e seus discípulos em terras bascas. Contam os relatos que Jesus se apresentava como um cidadão comum, para pedir emprego aos camponeses, e quando empregado realizava as tarefas de modo rápido e exemplar.

<sup>21</sup> Las brujas son genios nocturnos o gaubekoak, a ellas pertenece la noche, como lo proclaman sin recato y reiterativamente: «La noche para los de la noche, y el día para los del día». Las brujas se mueven dentro de una servidumbre pactada con el demonio, son siervas del demonio. Dentro de un comportamiento asombroso, se metamorfosean de la manera más sorprendente, en diferentes animales, en viento huracanado, etc.

Em um desses casos<sup>22</sup>, Jesus se hospedou na casa de Pedro que morava com sua avó. A velha costumava acordar os netos pela manhã, para o trabalho pastoril, e para isso esmurrava Pedro, que dormia na ponta da cama. Ao perceber isto, Jesus se propôs a enganar a velha e a tomar o lugar de Pedro. Então, na manhã seguinte, ao acordar os netos, desta vez, como já havia batido no da ponta, resolveu bater no do meio, assim Pedro apanhou novamente.

A imagem ilustra a figura de um pastor que de camisa aberta e cabeça prostrada ao lado, lembra a posição de Jesus Cristo na cruz. Sua boina, tipicamente basca, remete à coroa de espinhos colocada no filho do Deus cristão, já o desenho do provável sol se confunde com a ideia de uma auréola. Junto ao corpo leva um ancinho, instrumento de seu trabalho, e ao fundo é possível perceber um celeiro. A face da velha aparece ao seu lado. De cabelos esvoaçantes e olhar rígido, observa o trabalhador.

Figura 5: O aldeão. Pensamiento Mágico Vasco.



Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007, p.75.

A figura 5, que ilustra o capítulo *Pastoreo* representa uma lenda comum em diversas culturas, entre elas a grega e a basca. Conta a lenda que os meses de fevereiro, março e abril,

<sup>22</sup> Termo de uso frequente por Cascaes e pelos descendentes de açorianos de Florianópolis; referem-se a contos, casos, sucedidos, relatos.

inverno na região basca, comunicavam-se com os homens através de fenômenos da natureza. Tal fato ocorria para exigir um bom trato dos camponeses bascos ao cuidarem dos animais como também deveriam reconhecer a importância do inverno através da externalização em suas rodas de conversas. Caso os pastores não mantivessem a conduta desejada e imposta pelos meses, eram castigados e perdiam seus rebanhos acometidos pelo frio, chuva de pedra ou neve, pois os meses, conforme a lenda, não se compadeciam dos animais de donos transgressores.

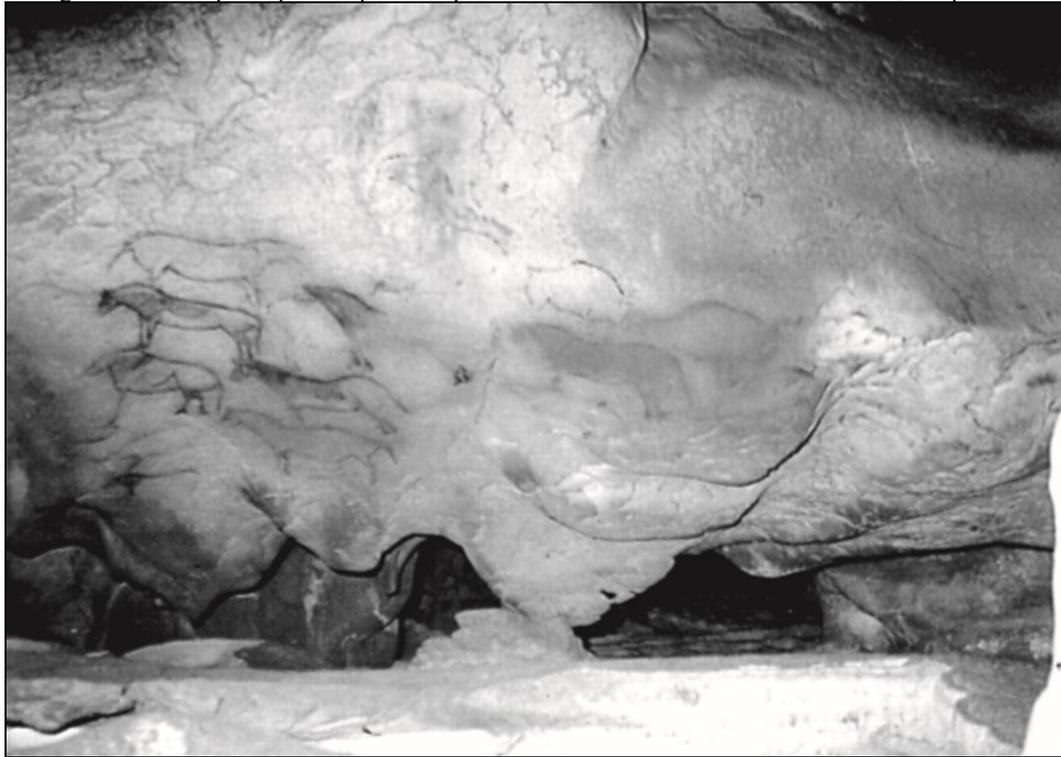
Na imagem há um pastor em posição de luta contra uma representação humana feminina do tempo. O pastor, de costas na imagem, veste trajes típicos dos camponeses bascos, com boina (o mais emblemático acessório basco) botas e o cajado preso em seu corpo. Em cada uma das mãos leva uma faca apontada, na defensiva, contra o monstro do tempo que, como uma máscara imponente, sobrevoa a figura humana e a observa de longe.

## 1.2 O PAÍS BASCO: NO CONTEXTO DE UMA CULTURA MILENAR

Os bascos são considerados a comunidade mais antiga em continuidade da Europa, e o único povo pré-romano da Península Ibérica, que sobreviveu à expansão dos indo europeus na Europa (a partir de 2500 a.C.) e à conquista romana (séculos III-I a. C.). Segundo Zallo; Ayuso (2009), são descendentes da civilização pré-histórica franco-cantábrica, presente no norte da Península Ibérica e no sul da França há 39.000 anos.

As coisas mais antigas encontradas no País Basco são restos de objetos de pedra paleolítica (150.000 anos a.C.). Alguns ossos e outros itens da população neandertal também foram encontrados e existem muitos outros indícios dos cro-magnon (resquícios do *homo sapiens*). Hoje é possível visitar na região basca as cavernas de *Ekain*, *Altxerri*, *Santimamiñe* ou *Alberdi* e admirar suas pinturas rupestres.

Figura 6: Painel principal das pinturas paleolíticas da caverna de Ekain, Cestona, Guipúscoa.



Fonte: GORBEA, 2008, p. 47.

Conforme Zallo; Ayuso, 2009, no período neolítico (4.500 a 2000 a.C.), os bascos desenvolveram uma agricultura e ritos funerários complexos. Os mortos eram postos em túmulos de terra e pedras, dispostos em círculo, no alto dos montes. Conforme nos diz Gorbea (2008):

No País Basco, desde 4300 a. C. até 2000 a.C., aproximadamente, se generaliza o uso de rito de enterro coletivo de forma sucessiva em covas e dólmen, lugares nos quais chegam a enterrar mais de uma centena de indivíduos. (GORBEA, 2008, p. 57)<sup>23</sup>

Estes locais ainda conservam indícios de rituais da antiga religião basca - que se manteve até próximo à entrada da Idade Média - e podem ser visitados atualmente.

---

<sup>23</sup> En el País Vasco, desde el 4300 a.C. hasta el 2000 a.C. aproximadamente, se generaliza el uso del rito de enterramiento colectivo de forma sucesiva en cuevas y dólmenes, lugares en los que llegan a enterrarse más de un centenar de individuos (GORBEA, 2008, p. 57).

Figura 7: Dólmen de Sorginete (Casa das Bruxas), Arrizala, Álava



Fonte: GORBEA, 2008, p. 55.

Ainda no período Neolítico (4.500 a 2000 a.C.), os povoados bascos eram organizados com ruas e muros e as casas eram distribuídas de modo circular. Seguindo a constante evolução histórica, na Idade dos Metais (3.300 a 700 a.C.), forjaram armas e utensílios domésticos e iniciaram a manipulação do ouro.

Conforme Gorbea (2008), o geógrafo grego Estrabón (63 a. C. - 23 d. C.) considerava os bascos uma das culturas mais primitivas da Europa. Por essa razão, documentou que, no século III - II a. C., eram divididos em diferentes tribos: os *autrigones*, *caristios*, *várduos*, *vascones* e *aquitanos*. Estas tribos, se estendiam ao norte até Bordéus (França) e ao sul até o rio Ebro (Espanha), ao oeste até a Cantábria (Espanha) e ao leste até parte de Aragão (Espanha).

Figura 8: Mapa das tribos bascas pré-romanas (século III - II a. C)



Fonte: *Agencia vasca de desarrollo empresarial* disponível em:

[https://is.muni.cz/el/1421/jaro2013/ROM0B117/39907028/2013\\_EUSKAL\\_KULTURA\\_ETA\\_HISTORIA\\_II.pdf](https://is.muni.cz/el/1421/jaro2013/ROM0B117/39907028/2013_EUSKAL_KULTURA_ETA_HISTORIA_II.pdf). Acesso em: 28/01/2020.

Segundo Zallo; Ayuso (2009), em 196 a.C. os romanos entram em terras bascas. Registros mostram que os habitantes viveram em paz e cooperação com os conquistadores, os quais encontraram oposição apenas dos aquitanos. Nesse contexto, o País Basco formou parte do império romano e foi dividido em dois territórios: um pertencente à *Hispânia*<sup>24</sup> (autrigones, carístios, várduos e vascones) e outro à *Gália*<sup>25</sup> (aquitanos).

O Império Romano começou a incorporar áreas bascas no segundo século a.C., e sua permanência durou cinco séculos, por isso, houve um longo período em que ambas as culturas viveram juntas. No entanto, a presença romana era desigual: tardia e fraca nas montanhas e na costa, e precoce e intensa na área agrícola e de mineração do sul. Foi o Império Romano quem introduziu a economia baseada na moeda e na língua escrita, latim, nas terras bascas. (ZALLO; AYUSO, 2009, p. 15)<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Foi o nome dado pelos romanos à Península Ibérica, atualmente compreende Portugal, Andorra, Gibraltar, Espanha e parte da França.

<sup>25</sup> Província romana da região francesa em que habitavam os Gauleses, atualmente compreende a França, o norte da Itália, parte da Bélgica e da Alemanha.

<sup>26</sup> El Imperio Romano comenzó a incorporar zonas vascas en el siglo II a.C., y su estancia duró cinco siglos, por lo que se vivió un largo período en el que convivieron ambas culturas. Sin embargo, la presencia romana fue desigual: tardía y débil en la montaña y en la costa, y temprana e intensa en la zona del sur, agrícola y minera. Fue el imperio romano quien introdujo en tierras vascas la economía basada en la moneda y un idioma escrito, el latín. (Zallo e Ayuso, 2009, p. 15).

Em 72 a. C. os bascos colaboraram com os romanos nas guerras contra os celtiberos<sup>27</sup> que foram derrotados. Com isto, ganharam a jurisdição de amplos territórios na região pois “sua expansão foi favorecida pelos romanos, aliados aos bascos em um esforço para frear os celtiberos”.<sup>28</sup> (GORBEA, 2008, p.93)

Nesse sentido, mesmo que a romanização tenha sido mais notável ao sul das tribos bascas (Espanha), na zona costeira e na Aquitânia (França) a cultura basca permaneceu graças à colaboração e bom entendimento com os romanos, e não por um isolamento que se acreditava até o século XX.

Com a decadência do Império Romano tem o início do apogeu dos povos germanos e em 409 os alanos, vândalos, suevos e francos adentram na península Ibérica através dos Pirineus. Conforme Sayas Abengochea (1986), em 418 os visigodos, também germanos, se estabelecem em Aquitânia (sudeste da França) e logo após em 476 chega ao fim o Império Romano do Ocidente. Por fim, em 481 os visigodos ocuparam Pamplona e outras cidades bascas em que a política basco-romana era exercida. As relações nada pacíficas entre os bascos, os visigodos e francos, fizeram com que as guerras ocorressem ininterruptamente por séculos. Porém, as inúmeras tentativas dos visigodos em submeter os bascos fracassaram.

Para Martín Duque, 2005, em 711, quando os árabes enviados por Ifriqiyya Musa ben Nusayr e comandados por Tariq ibn Ziyad invadiram a península Ibérica, no intuito de conquistar a Europa Cristã, se depararam com o rei visigodo Rodrigo (688 - 711)<sup>29</sup> lutando novamente contra os bascos na região. A partir da queda do reino Visigótico, derrotado pelos árabes, a relação entre bascos e muçulmanos oscilou entre paz e guerras.

Em 714, os muçulmanos já haviam chegado a Zaragoza e o conde Casius (690-715), que dominava a região, subordinou-se ao poder do califa com o objetivo de manter suas terras. Sua conversão ao Islamismo, promoveu a formação da família basco-árabe Banu-Qasi, que controlou por quase quatro séculos a região do rio Ebro e teve vital importância no surgimento do futuro Reino de Pamplona. Nesse contexto, a então unidade basca cai por terra, sob o domínio dos francos ao norte e sudeste, dos asturianos ao sudoeste e dos árabes ao sul.

Então, de acordo com Martín Duque (2005), no século IX surge uma nova organização que substitui os ducados da *Vasconia*: o Reino de Pamplona. Em 824 o basco Eneko Enekitz, conhecido em espanhol pelo nome de Iñigo Arista, se torna o primeiro rei com

---

<sup>27</sup> Descendentes da fusão de celtas com iberos, nativos da Península Ibérica. (GORBEA, 2008)

<sup>28</sup> su expansión pudo verse favorecida por los romanos, aliados a los vascones en su esfuerzo por frenar a los celtiberos” (GORBEA, 2008, p.93).

<sup>29</sup> Último rei visigodo da Hispânia. (MARTÍN DUQUE, 2005).

apoio de seus parentes muçulmanos, dando lugar à primeira dinastia navarra: a Arista ou *Iñiga*.

Já no ano de 923, o rei de Pamplona Sancho Garcés I (905 - 925), com a colaboração de Ordoño II da Galícia e Leão, recupera os territórios que estavam sob comando muçulmano: *Nájera* e *La Rioja Média e Alta*, e os põe sob domínio de García Sánchez I (925 - 970), seu filho.

Após Pamplona ser arrasada por Abderramão III em 924, e com a morte de seu pai no ano seguinte, García Sánchez I muda sua residência de Pamplona para Nájera e a partir de então é conhecido como o rei de Pamplona e Nájera.

Arrasada por Abd al-Rahman III (924) e novamente por Almanzor no final do mesmo século, afastada da fronteira, Pamplona foi perdendo rapidamente sua dimensão de polo setentrional, agora um pouco isolada da jovem monarquia. Contudo, não sofreu deterioração em nenhum momento como berço simbólico e "cabeça do reino" (*caput regni*) (MARTÍN DUQUE, 2005, p.20)<sup>30</sup>.

A monarquia navarra é consolidada e reorganizada sob o comando de Sancho Garcés III (1004 - 1035) de Pamplona, conhecido como O Maior. Nesse contexto, o reino de Pamplona-Nájera amplia sua extensão abrangendo grande parte do norte peninsular desde a Catalunha e a Galícia. Então, Sancho Garcés, o Maior, promove um processo de compactação dos territórios de fala basca, pois estavam politicamente desconectados desde o declínio do ducado da *Vasconia* e isto fez com que ele passasse a ser conhecido como o *Senhor dos Bascos*.

Em 1010, Sancho Garcés III, o Maior, casou-se com Múnia Maior de Castela, filha do conde de Castela e o casamento facilitou um acordo sobre as fronteiras navarro-castelhanas em 1016. A partir daí e até 1018, ele reconquistou Aragão e Sobrarbe e ampliou seus domínios na parte islamizada do rio Cinca (em Aragão).

A herança de Castela, dependente ainda que teoricamente do reino de León, pertencia à esposa legítima de Sancho III, dona Munia ou Maior, e através dela o título, as funções e direitos dos condados, deveriam recair sobre seus filhos, especificamente García e Fernando. Segundo as normas vigentes, o primeiro assumiria a parte mais antiga, a "Castela Velha" (Castela Vetula), incluindo Álava e Biscaia. O segundo, Fernando, que por sua ascendência real, (*Ifilius regis*) solicitou o título menor de conde, passou a reger o território compreendido desde a comarca

---

<sup>30</sup> Arrasada por Abd al-Rahman III (924) y de nuevo por Almanzor a finales del mismo siglo y apartada además de la frontera, Pamplona fue perdiendo pronto su dimensión como polo septentrional, ahora un tanto recóndito de la joven monarquía. No sufrió, sin embargo, deterioro en ningún momento su categoría como cuna simbólica y «cabeza del reino» (*caput regni*) (MARTÍN DUQUE, 2005, p.20).

de Burgos até a fronteira com o Duero e também, talvez como reivindicação, a polêmica faixa entre Pisuerga e o Cea. É provável, por outro lado, que a alta Ribagorza tenha sido atribuída ao terceiro filho Gonzalo como seu lote também na herança materna. (MARTÍN DUQUE, 2005, p. 30)<sup>31</sup>

Conforme Martín Duque (2005), o parentesco do rei de Pamplona-Nájera (Sancho Garcés III, o Maior) com a família castelhana (Múnia) permitiu que ele interviesse no território e apoiasse seu cunhado (o Infante García) contra a intromissão do rei de Leão. Mais tarde, em 1023, Sancho Garcés III, o Maior, promoveu o casamento de sua irmã Urraca Garcés com o rei Leonês (Afonso V) no intuito de pacificar as relações entre os reinos. Porém, o infante García foi assassinado durante uma viagem a Leão, (1029) e Sancho Garcés III, o Maior, alegando os direitos sucessórios de Urraca, sua irmã, ocupou Castela e iniciou uma guerra contra o rei de Leão que também desejava apropriar-se do território. A guerra culminou na tomada de Leão, Zamora e Astorga pelo rei Sancho Garcés III, o Maior, em 1030 e com esta vitória, foi nomeado Imperador.

Sancho Garcés III, (o Maior), morreu em 1035 e deixou o Reino de Pamplona-Nájera a seu primogênito García Sánchez III de Nájera, que se tornou rei dos condados de seus irmãos, Castela de Fernando I, Aragão de Ramiro e Ribargoza-Sobrarbe de Gonzalo. Porém, em 1037, Fernando I de Castela derrotou seu cunhado Bermudo III de Leão na batalha de Tamarón e se proclamou rei de Leão e Galícia em junho de 1038. (RUANO e AYLLÓN, 2017)

Já com a morte de García Sánchez III de Nájera, provocada pelo irmão, Fernando I de Castela na batalha de Atapuerca em 1054, acontece a divisão definitiva da população basca peninsular em três reinos: Castela, Aragão e Catalunha, que conseqüentemente tiveram de se submeter a estrutura política navarra.

Conforme Rojas (2009) somente com o pacto de Támara do ano de 1127, Castela renuncia às terras adquiridas nas fronteiras navarras, retraçando os limites do reino de García Sánchez III de Nájera em conformidade com os tempos de seu pai. “Após o pacto de Tamara em 1127, o reino de Navarra, fundido com o de Aragão, viu os limites restaurados,

---

<sup>31</sup> La herencia de Castilla, dependencia siquiera teórica del reino de León, pertenecía a la esposa legítima de Sancho III, dona Munia o Mayor, y a través de ella el título y las funciones y prerogativas condales debían recaer en sus propios hijos, concretamente García y Fernando. Según procedía, el primero se haría cargo al cabo de la porción de más antigua solera, la «Castilla Vieja» (*Castella Vetula*), incluidas Alava y Vizcaya. El segundo, Fernando, a quien por su prosapia regia *ifilius regis*) debió de incomodar el título menor de conde, pasaría a regir el territorio comprendido desde la comarca burgalesa hasta la frontera del Duero y también quizá, siquiera como reivindicación, la controvertida franja entre el Pisuerga y el Cea. Es probable, por otra parte, que la alta Ribagorza se asignara al tercer hijo Gonzalo como su lote también en la herencia materna) (MARTÍN DUQUE, 2005, p. 30).

exatamente como haviam sido deixados com a morte de Sancho III, O Maior”. (*EUSKALTZAINDIA*, 1977, p. 237)<sup>32</sup>

No reinado de Sancho VI, o Sábio (1132 - 1134) houve a forte tentativa de reafirmar a identidade, a territorialidade e a independência de Pamplona - Nájera. Assim, Sancho VI alterou o nome do reino de Pamplona para Reino de Navarra e as batalhas com Aragão e Castela foram frequentes.

No século XIII, Castela consegue retomar o controle da região, e os bascos passam por um dos momentos mais sangrentos de sua história. A partir desse século até o século XVI, as batalhas em busca do controle da região basca foram frequentes. Nesse contexto, “a faixa peninsular da costa basca, ativa de forma embrionária desde meados do século XII é estimulada no final deste século e início do século XIII pelas medidas de repovoamento de Sancho o Sábio.” (*EUSKALTZAINDIA*, 1977, p.248)<sup>33</sup>

Na Guerra dos Bandos, séc. XIV até XV, houve muitas batalhas no território basco, que finalizaram apenas com a imposição de Fernando II de Aragão e Isabel de Castela (os Reis Católicos). Um dos episódios da guerra, ocorreu em *Vizcaya*, que perante a dificuldade de chegarem a um acordo de unificação, mantiveram dois chefes da então vila de Bilbao, um do bando de *oñacino* e outro *gamboino* que durou até 1445, quando o rei de Castela, Juan II e o Senhor de *Vizcaya* nomearam um único chefe.

Em nosso espaço mais próximo, nas terras de Álava, Guipúzcoa e Vizcaya, os séculos finais da Idade Média testemunharam numerosos conflitos privados que geraram uma violência extraordinária. Se trata do episódio que conhecemos como “Lutas dos Bandos” e que provavelmente é o evento mais emblemático do fim da Idade Média em terras bascas. (ROJAS, 2009, p. 4)<sup>34</sup>

Com a chegada dos espanhóis na América em 1492 e a conquista castelhana da Navarra peninsular, os parâmetros econômicos e sociais sofrem grande alteração, e os participantes das guerras de bandos passam a formar a nova burguesia Basca. Na primeira

---

<sup>32</sup> A raíz de las paces de Támara en 1127, el reino navarro, fusionado con el de Aragón, vio nuevamente restaurados los límites, tal como habían quedado a la muerte de Sancho el Mayor (*EUSKALTZAINDIA*, 1977, p.237)

<sup>33</sup> La fachada litoral vasca peninsular, activa ya de forma embrionaria desde mediados del siglo XII es estimulada a fines de este siglo y comienzos del XIII por las medidas repobladoras de Sancho el Sabio

<sup>34</sup> En nuestro espacio más próximo, las tierras de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya, los siglos finales de la Edad Media fueron testigos de numerosos conflictos privados que acabaron generando una extraordinaria violencia. Se trata del episodio que conocemos como «Lucha de Bandos» y que constituye probablemente el acontecimiento más emblemático del final del Medievo en tierras vascas. (ROJAS, 2009, p.4)

década do século XVI, restava do Reino de Navarra: a Alta Navarra (pertencente atualmente a Espanha), a Baixa Navarra e Béarn (hoje pertencente a França). (ROJAS, 2009)

Rojas, 2009, afirma que Navarra estava em pré-Guerra Civil desde 1451, entre *beamonteses*, ao norte e *agramonteses*, ao sul, e quando João III de Navarra e Catarina de Foix eram os reis, foram convidados por Fernando o Católico a formar aliança contra o rei francês Luís XII, o que não teve sucesso. Nesse contexto, Fernando o Católico, tomou ciência do tratado de *Blois*, assinado em julho de 1512 entre França e Navarra, e invadiu Navarra com o apoio dos *beamonteses*, os bascos de Castela. Então, em 1515 a coroa de Navarra foi incorporada ao trono Castelhana com a condição de que cada uma manteria suas peculiaridades de leis, territórios e governos, mantendo assim um reconhecimento dos *fueros* bascos.

Conforme Gómez, 2013, salientamos que os *fueros* bascos, são considerados um dos expoentes máximos da singularidade da região, que desde sua origem regulamentam através de normas – públicas e privadas- a administração dos territórios bascos. Eram organizados através das juntas de vizinhos (*caseríos*) que por sua vez tinham suas representações na junta geral, órgão supremo do governo. A organização em *fueros* na região basca, se dá a antes da Idade Média, por essa razão, podem ser considerados um dos primeiros sistemas democráticos da Europa.

A origem de seus *Fueros* está no direito consuetudinário, ou seja, no costume, que passou de pais para filhos e que se decidiu escrever, posteriormente se tornando Lei. Assim, as primeiras compilações datam de 1452, *Fueros del Señorío de Vizcaya*, de 1457, os da *Hermandad de Guipúzcoa* e, em 1463, os da *Hermandad de Álava*. (GÓMEZ, 2013, p. 76)<sup>35</sup>

Retomando a história basca, segundo Ramirez (1989), com o Tratado dos Pirineus, firmado entre França e Espanha em 1659, Luís XIV renúncia seus direitos sobre a Navarra meridional já ocupada pelos espanhóis. O tratado propôs findar a disputa franco-espanhola, e promoveu o casamento entre o Rei-Sol, Luís XIV, e a filha do espanhol Filipe IV, a Infanta Maria Teresa de Habsburgo.

A assinatura do Tratado dos Pirenéus de 1659 não pode ser entendida sem antes atentar-se à conjuntura internacional que atravessava a Monarquia Hispânica. Somente quando os enfoques locais se unem aos nacionais, e ambos com os

---

<sup>35</sup> El origen de sus *Fueros* se encuentra en el derecho consuetudinario, es decir, en la costumbre, que pasó de padres a hijos y que se decidió escribir, convirtiéndose posteriormente en Ley. Así las primeras compilaciones datan de 1452, *Fueros del Señorío de Vizcaya*, de 1457, los de la *Hermandad de Guipúzcoa* y, en 1463, los de la *Hermandad de Álava*. (GÓMEZ, 2013, p. 76)

internacionais, é possível tentar chegar ao fim no que diz respeito ao significado do Tratado dos Pirenéus. O triângulo de interesses formado por Madri, Paris e Barcelona moldou uma situação peculiar e delicada que foi resolvida sem satisfazer totalmente a ninguém. A França acabou aceitando o enclave do município de *Llivia* em sua parte de *las Gallas*; A Espanha sofreu a humilhação de entregar a área transpirenaica, territórios de Flandres e a mão de uma criança; A Catalunha conformou-se em não se manifestar no território francês. (RAMIREZ, 1989, p. 137)<sup>36</sup>

E, mais tarde, com o *Tratado de Elizondo* (Navarra), em 1785, os reis da Espanha e França definem as fronteiras dos territórios dos Pirineus Navarros. Cabe destacar que o tratado não foi aplicado, devido a protestos de franceses e espanhóis. “Por um lado, se chegou a assinar o Tratado de Elizondo de 1785, mas, por outro, as pressões das comunidades francesas locais fizeram com que, na posteridade, o governo francês não reconhecesse sua validade”. (SUBIRANA, 2009, p.172)<sup>37</sup>

Já em 1789 a Revolução Francesa suprime os *foros* de *Sola* e *Labort* (bascos franceses) que se anexam à Baixa Navarra. Em 1790 se decreta o Departamento dos Baixos Pirineus (atual Pirineu Atlântico) integrado pelas regiões bascas de Labort, Baixa Navarra, Sola e Bearn. (Ruano; Ayllón, 2017)

Segundo Ruano; Ayllón (2017), na luta pelo trono da Espanha, Isabel II, filha de Fernando VII, morto em 1833, realizou aliança com liberais, formando o movimento dos Isabelinos, e Carlos María Isidro de Bourbon, irmão de Fernando VII, que era absolutista, se aliou com *foralistas*, formando assim o movimento Carlismo que lutavam contra regimes forais e o reinado de Isabel.

Conforme Guerrero Torres, 2000, na primeira Guerra Carlista, 1833 - 1839, parte dos bascos apoiaram os carlistas com o intuito de defender sua estrutura de *foros*. Porém, em 1839 os carlistas foram derrotados pela primeira vez e houve a perda dos regimes forais da região. Em 1841, a aduana espanhola é transferida das margens do Ebro para as margens do Bidasoa (fronteira com a França).

---

<sup>36</sup> La firma del Tratado de los Pirineos de 1659 jamás podría comprenderse sin antes atender la coyuntura internacional por la que atravesaba la Monarquía Hispánica. Sólo cuando se añan los enfoques locales con los nacionales, y ambos con los internacionales, se puede intentar llegar hasta el final en lo que se refiere al sentido último del Tratado de los Pirineos. El triángulo de intereses formado por Madrid, París y Barcelona configuró una extraña y delicada situación que acabó resolviéndose sin satisfacer plenamente a nadie. Francia terminó aceptando el enclave de Llivia en su parte de las Gallas; España soportó la humillación de entregar el área transpirenaica, territorios en Flandes y la mano de una infanta; Cataluña se resignó a no volver a asomarse al mediodía francés. (RAMIREZ, 1989, p. 137)

<sup>37</sup> Por un lado, se llegó a la firma del Tratado de Elizondo de 1785 pero, por otro, las presiones de las comunidades locales francesas hicieron que, con posterioridad, el gobierno francés no reconociera su validez. (SUBIRANA, 2009, p.172)

A princípio, o fim da Primeira Guerra Carlista no País Basco e, é claro, em Guipúscoa, não seguiu o mesmo padrão que no resto da Espanha. De fato, a guerra continuou longe de suas fronteiras por pelo menos mais um ano. No entanto, esse cenário político espanhol, fracamente enraizado em 1840 nas cinzas da guerra civil, logo se refletiu no guipuscoano, que, por outro lado, seguia um padrão semelhante ao de outros países europeus. Dentro de um ciclo descrito como o da "Europa das revoluções", que atingiu seu ponto mais alto em 1848. Com seu epicentro - mais uma vez - em Paris, onde um movimento popular derrubou a monarquia liberal de Luís Felipe de Orleans, buscando uma democracia republicana de base mais ampla. (Ruano e Ayllón, 2017, p. 396)<sup>38</sup>

Mais tarde, com o mesmo propósito, em 1856 é celebrada uma convenção franco-espanhola para definir os limites da fronteira de Navarra.

Na segunda Guerra Carlista (1872 - 1876 d.C.), também acontece a derrota das tropas carlistas, fazendo com que encerre o regime *foral* da região basca, as aduanas da região são posicionadas na costa e na fronteira com a França e o serviço militar no exército espanhol passa a ser obrigatório para os bascos, tudo isso, legitimado através da Lei de 21 de julho de 1876<sup>39</sup>.

Os foros representaram historicamente a possibilidade real de uma certa autonomia política dos territórios bascos. Autonomia expressa na existência das Assembléias Gerais em Vizcaya ou nas cortes de Navarra, na isenção tributária e nas forças armadas, em um momento em que o serviço militar era obrigatório para a população do resto do estado. Em síntese, uma situação de privilégio para os bascos no contexto do estado espanhol. O desconforto criado pela abolição dos foros gerou a necessidade de uma resposta para aqueles que se sentiam ofendidos com essa medida, pois mesmo aqueles que militavam no campo dos partidos que se revezavam no poder, consideravam necessário restaurar o status anterior, ou pelo menos parte dele. Esses membros dos partidos governantes eram fundamentalmente membros da burguesia monopolista que se formava em Biscaia a partir da incipiente industrialização e dos novos negócios gerados à sua sombra. (GUERRERO TORRES, 2000, p.8)<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> En principio, el fin de la Primera Guerra Carlista en el País Vasco y, desde luego, en Gipuzkoa, no siguió la misma pauta que en el resto de España. En efecto, la guerra continuó lejos de sus fronteras, por lo menos, un año más. Sin embargo, ese panorama político español endeblemente afianzado en 1840 sobre las cenizas de la guerra civil, pronto se reflejó en el guipuzcoano que, por otra parte, seguía una pauta similar a la de otros países europeos. Dentro de ese ciclo que se ha descrito como el de la "Europa de las revoluciones", que llegó a su punto más alto con la del año 1848. Con su epicentro -una vez más- en París, donde un movimiento popular derribó a la monarquía liberal de Luis Felipe de Orleans, buscando una democracia republicana de base más amplia. (Ruano; Ayllón, 2017, p. 396)

<sup>39</sup> Gaceta de Madrid nº 207, de 21 de julio de 1876. Disponível em: [https://ocw.ehu.es/pluginfile.php/3856/mod\\_folder/content/0/1876.Ley\\_derogatoria\\_de\\_los\\_fueros\\_vascos.pdf?forcedownload=1](https://ocw.ehu.es/pluginfile.php/3856/mod_folder/content/0/1876.Ley_derogatoria_de_los_fueros_vascos.pdf?forcedownload=1). Acesso em: 04/01/2020

<sup>40</sup> Los fueros habían representado históricamente la posibilidad real de una cierta autonomía política de los territorios vascos. Autonomía expresada en la existencia de las Juntas Generales en Vizcaya o de las Cortes en Navarra, en la exención tributaria y del servicio de armas, en un momento en que el servicio militar era obligatorio para la población del resto del estado. En suma, una situación de privilegio para los vascos en el contexto del estado español. El malestar creado por la abolición de los fueros generó la necesidad de una respuesta para quienes se sentían agraviados con esta medida, puesto que incluso quienes militaban en el campo de los partidos turnantes consideraban necesario restablecer el status anterior, o al menos parte de él. Estos integrantes de los partidos gobernantes eran fundamentalmente miembros de la burguesía monopolista que se

Com a abolição dos *foros* bascos é estabelecida a obrigação de pagar impostos à Espanha como os demais territórios espanhóis. Porém, no primeiro *Concerto Económico* de 1878, as três províncias espanholas bascas (Álava, Biscaia e Guipúscoa) conseguem um sistema fiscal especial, estabelecendo apenas uma quantidade anual a ser paga ao estado. Durante o regime franquista é suspenso, com o *Real Decreto de 23 de junio de 1937*, o *Concerto Económico* nos territórios de Biscaia e Guipúscoa, por serem províncias contrárias ao Movimento Nacional. O de Álava foi suspenso anos mais tarde, em 1976.

A origem do atual Concerto Económico deve se concentrar no Estatuto de Autonomia do País Basco. Estabelece que a Comunidade Autónoma do País Basco é composta pelos Territórios Históricos de Álava, Biscaia e Guipúscoa, determinando a capacidade de cada um desses territórios e de suas instituições competentes para manter, estabelecer e regular seu próprio sistema tributário. Isso implica que os três conselhos provinciais bascos têm capacidade regulatória para regular impostos e autonomia para gerenciá-los e cobrá-los, sendo parte deles transferidos para o Estado por meio de contribuições denominadas cotas. (Gómez, 2013, p. 77) <sup>41</sup>

Sobre o nacionalismo basco, movimento muito presente atualmente, salientamos que ele foi se expandindo na primeira metade do século XX e era uma ideologia da burguesia basca e dos intelectuais da região, já que as pessoas dos povoados seguiam sendo carlistas.

Na Guipúscoa do início do século XX, sob os auspícios das elites urbanas dissidentes, que não estavam satisfeitas apenas com o retorno - bastante fantasioso - de uma suposta Idade de Ouro rural, se organizava - como a classe trabalhadora urbana - um movimento - o nacionalismo basco - que questionava toda a ordem política em que até aquela data sustentava a existência da província de Gipúscoa. Reivindicando não a restauração das antigas instituições forais ou a proclamação de um rei que respeitasse esses foros, mas a própria independência das províncias bascas de uma Espanha que começou a ser vista como um corpo político estrangeiro, estranho e invasor. (Ruano; Ayllón, 2017, p 412)<sup>42</sup>

---

estaba formando en Vizcaya a partir de la incipiente industrialización y de los nuevos negocios generados a su sombra. (GUERRERO TORRES,2000, p.8)

<sup>41</sup> El origen del Concierto Económico actual debemos focalizarlo en el Estatuto de Autonomía del País Vasco. En él se establece que la Comunidad Autónoma del País Vasco queda integrada por los Territorios Históricos de Álava, Vizcaya y Guipúzcoa, determinando la capacidad de cada uno de estos territorios y de sus instituciones competentes a mantener, establecer y regular su propio sistema tributario. Esto implica que las tres Diputaciones Forales vascas tienen capacidad normativa para regular los impuestos y autonomía para gestionarlos y recaudarlos, siendo una parte de los mismos transferidos al Estado mediante aportaciones que reciben el nombre de cupo. (Gómez, 2013, p. 77)

<sup>42</sup> En la Gipuzkoa de comienzos del siglo XX, bajo los auspicios de unas elites urbanas disidentes, que no se conformaban tan sólo con ese retorno -más bien fantasioso- a una supuesta Edad de Oro rural, se estaba organizando -como la clase obrera urbana- un movimiento -el nacionalismo vasco- que cuestionaba todo el ordenamiento político en el que hasta esas fechas se había sustentado la existencia misma de la provincia de Gipuzkoa. Reclamando no ya la restauración de las viejas instituciones forales o la proclamación de un rey que respetase esos fueros, sino la independencia misma de las provincias vascas de una España que se empezaba a ver como un cuerpo político ajeno, extraño, invasor. (Ruano; Ayllón, 2017, p 412)

Para Ruano; Ayllón, 2017, durante a segunda República Espanhola (1931-1939), antes da guerra civil espanhola, o nacionalismo basco já era uma ideologia importante e hegemônica em Biscaia y Guipúscoa, com representantes no parlamento espanhol. E, na época franquista e suas políticas anti-bascas, o nacionalismo se converteu em uma força a favor do reconhecimento basco e em detrimento ao sentimento de pertencimento à Espanha.

No decorrer do século XX, houve várias tentativas por parte dos nacionalistas bascos de criar um estatuto de autonomia para os territórios bascos, e com o *Estatuto de Estrella*, se estabeleceu dentro da República Espanhola a existência do Estado Basco, integrado pelas quatro regiões peninsulares: Álava, Guipúscoa, Biscaia e Navarra. *La Rioja*, também tinha interesse em participar do estatuto e do País Basco, porém eram grandes as exigências estabelecidas no anteprojeto do estatuto para que outras províncias não consideradas como bascas, até então, se unissem ao País Basco

Figura 9: Ikurriña, a bandeira Nacionalista Basca



Fonte: <https://www.euskalsouvenirs.com/simbolog%C3%ADavasca/ikurri%C3%B1a/> Acesso:28 /02/2020

Segundo Guerrero Torres (2000), em 1936 José Antonio Agirre, do Partido Nacionalista Basco (PNV), em plena guerra civil espanhola, forma o primeiro governo oficial basco com moedas, selos e exército próprio que teve importante participação na guerra, enfrentando as tropas de Franco. Após dezenove anos da fundação do Partido Nacionalista Basco, Ramón de la Sota y Aburto é nomeado o seu primeiro presidente. Ele também foi

cofundador da *Junta de la Cultura Vasca*, da Orquestra Sinfónica de Bilbao, dos os museus de Arqueologia e Pintura e organizou o *Primer Congreso de Estudios Vascos de Oñati* em 1918.

Em conformidade com Ruano; Ayllón, 2017, em 1959 nasce o ETA, *Euskadi Ta Askatasuna* (Pátria Basca e Liberdade), organização armada que emergiu na luta contra o franquismo. Após a morte do general Franco em 1975, começa a transição para a democracia e com ela a luta (nacionalista) para que os parlamentares e senadores eleitos em 1977 redigissem o Estatuto de Autonomia Basco. Mesmo na democracia, o ETA utilizou-se de muita violência e provocou muitas mortes na luta por esse objetivo<sup>43</sup>.

Portanto, existem fundamentalmente duas correntes no atual nacionalismo basco, os “autonomistas”, localizados na órbita do Partido Nacionallista Basco (PNV), e os independentistas, cuja expressão armada é o ETA e que coalescem politicamente em torno da Unidade Popular (HB) e sindicalmente ao Sindicato de Trabalhadores Bascos (LAB). A prática da luta armada para esse setor continua sendo o ponto mais importante de controvérsia entre as duas grandes famílias nacionalistas do *Euskadi*, pois, embora o PNV acuse os ativistas da independência do HB de não permitirem a abordagem de posições de diálogo com o governo central, os independentistas culpam os peneuvistas por usarem suas atividades para chantagear o governo espanhol, sem optar abertamente por qualquer posição. (GUERRERO TORRES, 2000, p. 12 - grifo e explicação nossa)<sup>44</sup>

Em 1979, o rei Juan Carlos da Espanha e o presidente do Governo, Adolfo Suárez González, publicaram o Estatuto de Autonomia Basco (documento disponível no anexo A). Em 20 de outubro de 2011 o ETA declara o final de sua luta armada depois de muitos atentados e assassinatos.

### 1.2.1 A Língua basca: *Euskera*

O idioma basco, *euskera* ou *euskara*, é falado tanto na Espanha quanto na França, no extremo ocidental dos Pirineus. Atualmente, a língua se estende por toda a Comunidade Autônoma do País Basco espanhol composta pelas províncias: Álava, Biscaia, Guipúscoa e Navarra. No País Basco francês, nas províncias históricas de: Baixa Navarra (*Basse-*

<sup>43</sup> Mais informações disponíveis em: <https://recyt.fecyt.es/index.php/recp/article/viewFile/37351/20869>

<sup>44</sup> Por tanto, existen fundamentalmente, dos corrientes en el nacionalismo vasco actual, los “autonomistas”, situados en la órbita del PNV, y los independentistas, cuya expresión armada es ETA y que políticamente se nuclea en torno a Herri Batasuna, y sindicalmente al sindicato a LAB. La práctica de la lucha armada por este sector sigue siendo el punto de controversia más importante entre las dos grandes familias nacionalistas de Euskadi, puesto que, si bien el PNV acusa a los independentistas de HB de no permitir el acercamiento a posturas de diálogo con el gobierno central, los independentistas achacan a los peneuvistas servirse de su actividad para someter a chantaje al gobierno español, sin decantarse abiertamente por ninguna posición. (GUERRERO TORRES, 2000, p. 12.

*Navarre*), Lapurdi (*Labourd*) e Zuberoa (*Soule*). Com uma população estimada em dois milhões e trinta e quatro mil habitantes, calcula-se que na Espanha, onde a língua é reconhecida como uma das oficiais pela Constituição de 1978<sup>45</sup>, mais de quatrocentas mil pessoas falam o idioma, enquanto na França apenas cem mil.

Os bascos se auto denominam “*euskaldunak*”, os que falam *euskera* e o País Basco chamam de “*Euskal Herria*”, o país que fala *euskera*. Conforme a Academia da Língua Basca, *Euskaltzaindia*<sup>46</sup>, na atualidade praticamente não há registros de bascos falantes monolíngues, já que quase a totalidade deles é bilíngue francês/basco, espanhol/basco.

Segundo Verdú (2008), os primeiros textos escritos em *euskera*, com certa extensão e de carácter literário, datam do séc. XVI pois antes disto, no séc. XI, foram documentados breves glossários, cantigas, comentários soltos e expressões inseridos em textos de outras línguas.

Em 1545 é publicado o primeiro livro de poemas em basco, com apenas cinquenta e duas páginas, intitulado *Euskara, jalgihadh mundura*, ou *Euskera mostra-te ao mundo*, do autor Bernart Dechepare.

Foi impresso em Bordeaux em 1545. O autor é um padre, Bernart Dechepare, nascido perto de San Juan de Pie de Puerto, na Baixa Navarra. Sabemos pouco a respeito de sua vida. A través de seu livro sabemos que ele esteve em prisões, não sabemos o porquê. Segundo alguns documentos de Júlio de Urquijo, arcebispo, era considerado um homem das letras e gozava de boa reputação. (*EUSKALTZAINDIA*, 1977, p.182)<sup>47</sup>

Poucos anos depois, em 1571, Juan Pérez de Lazarraga publicou a primeira tradução do *Novo Testamento* em Basco.

A descoberta de outro texto do século XVI (1567-1602), que inclui narrativas e versos de Juan Pérez de Lazarraga, é muito recente. Desde então, a língua basca, em algumas de suas diferentes variedades dialetais, conhece uma tradição literária ininterrupta, à qual, nos tempos modernos, deu um impulso inegável ao processo de unificação da língua literária ou padrão (*Euskara batua*), cujas bases foram acordadas na *Euskaltzaindia*, Academia Real da Língua Basca, em 1968. (IGARTUA; ZABALZA 2002, p.8)<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Artigo nº3 (1978). *Constitución Española* de 1978. Congreso dos deputados. Disponível em: <https://app.congreso.es/consti/constitucion/indice/titulos/articulos.jsp?ini=3&tipo=2>. Acesso 12/12/19

<sup>46</sup> <https://www.euskaltzaindia.eus/>

<sup>47</sup> Lo imprimen en Burdeos en 1545. Su autor es un sacerdote, Bernat Dechepare, nacido cerca de San Juan de Pie de Puerto, en la Baja Navarra. Sabemos poco de su vida. De su libro se desprende que estuvo en prisiones, no sabemos por qué. Según algunos documentos que dio a conocer Julio de Urquijo, fue arcebispo, era reputado como hombre de letras y gozaba de buena fama. (*EUSKALTZAINDIA*, 1977, p. 182)

<sup>48</sup> Es muy reciente el descubrimiento de otro texto del siglo XVI (de 1567-1602) que recoge narraciones y versos de Juan Pérez de Lazarraga. Desde aquella época, la lengua vasca, en algunas de sus diferentes variedades

Conforme Igartua; Zabaltza (2002), a normatização da língua padrão foi um processo crucial de revitalização do *euskera* que é aplicada hoje nos setores administrativos, educativos, meios de comunicação e literatura em geral. Os autores salientam que desde sua aplicação percebe-se uma grande evolução nos números de livros publicados em *euskera* no País Basco, passando de quarenta e um títulos em 1968 para dois mil e vinte e três em 2010.

O *euskera*, em sua estrutura morfológica, é um idioma geneticamente isolado e não pertence a nenhuma família linguística conhecida. É uma língua morfológicamente aglutinante, ou seja, indica com clareza os limites entre uns morfemas e outros, e que expressam um único significado em cada segmento morfológico. A separação transparente entre morfemas é um traço que pode ser aplicado globalmente ao *euskera*, ainda que em determinadas partes gramaticais a divisão entre os constituintes morfológicos e sua relação com as unidades de significado não seja tão clara. (VERDÚ, 2008)

De tipologia ergativa<sup>49</sup>, a língua obedece a uma ordem neutra de palavras em que o Sujeito precede ao Objeto e este ao Verbo (SOV), em uma estrutura fonológica não muito complexa. Por exemplo, a frase *naska bat naz*, se observada apenas a tradução literal, lexical, *bat* que significa “uma”, *naz*, significa “sou”, “naska”, moça; então a frase seria vertida: *naska bat naz*, “moça uma sou”, a tradução ficaria sem sentido para um leitor brasileiro, por isto é importante para o tradutor conhecer bem a estrutura de ambas as línguas a fim de evitar uma tradução literal. (VERDÚ, 2008).

Conta com cinco vogais, a, e, i, o, u, ou seja, o tipo vocálico mais frequente nas línguas, porém, com relação aos ditongos o *euskera* conta com cinco (chamados descendentes) ai/ei/oi/au/eu, o que representa um certo grau de complexidade vocálica, muito similar ao espanhol.

Quanto às consoantes, em sua variedade normativa, apresentam um total de vinte e uma unidades. A língua caracteriza-se por uma rica flexão nominal, em que substantivos, pronomes e adjetivos se declinam por caso (que podem chegar a 16 ou 18).

Já a morfologia verbal é mais complexa que a nominal:

---

dialectales, ha conocido una tradición literaria ininterrumpida, a la que en tiempos modernos ha dado un impulso innegable el propio proceso de unificación de la lengua literaria o estándar (*euskara batua*), cuyas bases se acordaron en *Euskaltzaindia*, la Real Academia de la Lengua Vasca, en 1968. (IGARTUA E ZABALTZA 2002, p.8)

<sup>49</sup> Mais informações disponíveis em: <http://marcacini.com.br/seer/index.php/guavira/article/download/198/173>.

Na expressão de categorias universais como tempo, aspecto, modo, número e pessoa, a língua basca acrescenta uma elegante engrenagem formal que inclui uma oposição morfológica, restrita atualmente a uma dúzia de verbos (incluindo auxiliares), entre formas analíticas ou perifrásticas (*eramaten dut* 'levo'), por um lado, e formas sintéticas (*daramat* 'estou levando', do mesmo verbo *eraman* 'levar'), por outro; uma conjugação chamada pluripessoal caracterizada pela presença de marcas para cada um dos atores ou participantes da ação verbal e uma conjugação alocutiva que leva em consideração o sexo do ouvinte ao configurar de uma maneira ou de outra suas formas (IGARTUA; ZABALTZA 2006, p.20)<sup>50</sup>

Quanto ao léxico este é considerado um dos aspectos menos conhecidos da língua, o que permitiu todo tipo de suposições etimológicas. É possível que haja alguns léxicos oriundos das antigas línguas celtas, germânicas e árabe. Porém, seguramente, sabe-se que a língua basca nutriu-se de palavras latinas e romanas.

Porém, a romanização não se traduziu apenas no enriquecimento da capacidade expressiva do *euskera*, através de empréstimos que o tornaram ainda maior, à medida que essa experiência o tornava “vulgar”, mas também a longo prazo passou a constituir um sério perigo para sua sobrevivência, nas áreas onde seus efeitos foram mais intensos. (*EUSKALTZAINDIA*, 1977, P.228)<sup>51</sup>

Sobre o léxico patrimonial da língua também sabe-se muito pouco. Porém, pesquisas recentes como de Joseba A. Lakarra (2014)<sup>52</sup> direcionam a um acervo lexicográfico baseado em um núcleo de raízes breves e monossilábicas. Posteriormente, com a evolução da língua foram sendo criadas raízes de duas ou mais sílabas. Nessa perspectiva, para Igartua e Zabaltza (2006) a elaboração de um bom dicionário etimológico da língua basca é uma tarefa que deverá ser desenvolvida em um futuro próximo. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006)

O idioma apresenta grande variedade dialetal:

(...) quando falamos sobre as diferenças entre dialetos e falas, estamos nos referindo a pelo menos duas perguntas: o conjunto de características que individualizam umas falas e outras, por um lado, e a distância linguística entre os dialetos, medida em

---

<sup>50</sup> A la expresión de categorías universales como el tiempo, el aspecto, el modo, el número y la persona la lengua vasca añade un prolijo engranaje formal que incluye una oposición morfológica, restringida actualmente a una docena de verbos (incluidos los auxiliares), entre formas analíticas o perifrásticas (*eramaten dut* 'llevo'), por un lado, y formas sintéticas (*daramat* 'estoy llevando', del mismo verbo (*eraman* 'llevar'), por otro; una conjugación llamada pluripersonal caracterizada por la presencia de marcas para cada uno de los actantes o participantes en la acción verbal; y una conjugación alocutiva que lleva en cuenta el sexo del oyente a la hora de configurar de una manera u otra sus formas. (IGARTUA E ZABALTZA 2002, p.20)

<sup>51</sup> Pero la romanización no se tradujo sólo en enriquecimiento de la capacidad expresiva del euskara mediante préstamos que lo volvieron más a la medida de la prodigiosamente ensanchada experiencia mundana del euskaldun, sino que a la larga vino a constituir también un serio peligro para su supervivencia en aquellas zonas donde sus efectos fueron más intensos. (*EUSKALTZAINDIA*, 1977, p.228)

<sup>52</sup> Disponível em:

[https://www.academia.edu/38017761/C%C3%A9line\\_Mounole\\_and\\_Joseba\\_Lakarra\\_El\\_vasco\\_arcaico\\_1400-1600](https://www.academia.edu/38017761/C%C3%A9line_Mounole_and_Joseba_Lakarra_El_vasco_arcaico_1400-1600). Acesso: 18/12/2019.

termos de entendimento mútuo entre os falantes de um dialeto e outro, algo que está longe de ser automático no caso dos dialetos bascos, especialmente entre os extremos ocidental e oriental. A variedade linguística também está concentrada em alguns quilômetros quadrados: não é incomum o testemunho de falantes de basco que, depois de se mudarem para povoado próximo, imediatamente perceberam um forte contraste entre sua fala natal e a de seus vizinhos. Hoje, a variedade supradialetal ou padrão (*Euskara batua*) e dialetos coexistem para comunicação oral. (IGARTUA; ZABALTZA 2006, p.29)<sup>53</sup>

Louis-Lucien Bonaparte<sup>54</sup> elaborou o primeiro mapa dialetal do *euskera* em cinco campanhas linguísticas, de 1856 a 1869, nas quais fez quatro classificações dos dialetos de 1861 até 1869 “(...) na realidade, se trata da mesma classificação, que foi aperfeiçoando sucessivamente até conseguir a definitiva em 1869. Com algumas irresoluções, os dialetos estabelecidos por Bonaparte são oito”<sup>55</sup> (VERDÚ, 2008, p. 48) O guipúscoano, o bizcaíno, o da alta navarra setentrional, o da alta navarra meridional, o labortano, o baixo navarro ocidental, o baixo navarro oriental e o suletino. O autor ainda considerou que cada dialeto conta com sua própria diferença interna, identificando então vinte e seis subdialetos e cinquenta variedades locais.

Os dialetos que conheceram o cultivo literário ao longo de sua história foram principalmente quatro: do oriente ao ocidente, o suletino, o labortano, o guipuscoano e o biscaíno. Nas pesquisas mais recentes (especialmente nas obras de Koldo Zuazo), propõe-se a classificação dos dialetos bascos em cinco grupos: o dialeto ocidental, o dialeto central, o navarro, o navarro-labortano e os suletino. O acúmulo de diferenças nas características linguísticas ocorre, como geralmente é a norma, nas áreas mais distantes umas das outras, neste caso no dialeto ocidental (*viscayne*) e no Suletino (extremo oriental da região de língua basca). (IGARTUA; ZABALTZA 2002, p.29)<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> (...) cuando hablamos de las diferencias entre dialectos y hablas, nos estamos refiriendo al menos a dos cuestiones: el conjunto de rasgos que individualiza unas hablas frente a otras, por un lado, y a la distancia lingüística entre dialectos, medida en términos de comprensión mutua entre los hablantes de un dialecto y otro, algo que no es ni mucho menos automático en el caso de los dialectos vascos, en especial entre sus extremos occidental y oriental. La variedad lingüística se concentra, además, en escasos kilómetros cuadrados: no es nada infrecuente el testimonio de vascohablantes que, tras mudarse a una población próxima, enseguida percibieron un notorio contraste entre su habla natal y la de sus vecinos. Hoy en día, conviven la variedad supradialectal o estándar (*euskara batua*) y los dialectos, que se mantienen para la comunicación oral. (IGARTUA; ZABALTZA 2002, p.29)

<sup>54</sup> Disponível em: [www.archivoabierto.navarra.es](http://www.archivoabierto.navarra.es). Acesso: 14/02/2020.

<sup>55</sup> “(...) en realidad, se trata de la misma clasificación, que fue perfeccionando sucesivamente hasta conseguir la definitiva en 1869. Con algunas vacilaciones, los dialectos establecidos por Bonaparte son ocho” (VERDÚ, 2008, p. 48).

<sup>56</sup> Los dialectos que han conocido cultivo literario a lo largo de su historia han sido principalmente cuatro: de oriente a occidente, el suletino, el labortano, el guipuzcoano y el vizcaíno. En las últimas investigaciones actuales (especialmente en los trabajos de Koldo Zuazo) se propone la clasificación de los dialectos vascos en cinco grupos: el dialecto occidental, el dialecto central, el navarro, el navarro-labortano y el suletino. La acumulación de diferencias en los rasgos lingüísticos se da, como suele ser la norma, en las áreas más alejadas entre sí, en este caso en el dialecto occidental (vizcaíno) y en el suletino (extremo oriental de la región vascofona). (Igartua e Zabaltza 2002, p.29)

Inúmeras foram as hipóteses sobre as origens da língua exploradas pelos historiadores, entre eles o escritor Miguel de Unamuno (1864-1936)<sup>57</sup> que acreditava que, assim como a língua celta, o *euskera* permitia certas especulações quanto ao seu curioso nascimento, devido ao isolamento geográfico.

Sobre as origens do basco, verteram e seguem vertendo opiniões absolutamente diversas e quase exageradas. De fato, poucas são as famílias linguísticas e as línguas isoladas com as quais o basco ainda não foi comparado na busca de supostas relações de parentesco. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.32)<sup>58</sup>

O que se pode afirmar com certeza é o vínculo que une o *euskera* atual com as antigas inscrições aquitanas (séc. I a séc. III d.C.), que continham 400 antropônimos (nomes próprios) e aproximadamente 70 teônimos (nomes de divindades). Como o aquitano foi empregado durante três séculos, tanto ao norte quanto ao sul dos Pirineus, existem muitas correspondências estruturais dos sistemas das duas línguas. Por esta razão, Verdú (2008) confirma que o aquitano é na verdade um *euskera* antigo.

Figura 10: Inscrições Aquitanas



Fonte: Igartua; Zabaltza, 2006, p.36.

<sup>57</sup> <http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/es/unamuno-jugo-miguel-de/ar-137758/>

<sup>58</sup> sobre los orígenes del *euskera* se han vertido y se siguen vertiendo opiniones absolutamente variopintas y casi siempre descabelladas. De hecho, pocas serán las familias lingüísticas y las lenguas aisladas con las que el *euskera* aún no haya sido comparado en pos de presuntas relaciones de parentesco. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.32)

Com exceção dos estudos de conexão entre o aquitano e o basco, outras hipóteses que tentam associar a língua basca a um tronco linguístico determinado carecem de estudos mais aprofundados. Nesse seguimento, Igartua; Zabaltza (2006) dividiram os estudos em torno da origem da língua em dois grupos principais: as hipóteses clássicas e as modernas.

Quadro 3: Hipóteses Clássicas

Basco-iberismo	Vincula o basco às línguas ibéricas. O <i>euskera</i> , para essa teoria é o último vestígio da língua que se falou em boa parte da Península Ibérica.
Basco-caucasianas	Presentes na Rússia, Turquia, e com algumas semelhanças lexicais e gramaticais, insuficientes para comprovar conexões.

Fonte: IGARTUA e ZABALTZA, 2006

Quadro 4: Hipóteses Modernas

Basco - Línguas berberes (presentes no norte da África); Basco - fino-úgricas (presentes na Lapônia, Finlândia, Sibéria e Hungria), Basco - chinês, entre outras tentativas de conexões.	
Proto- <i>Euskera</i> :	Análise de topônimos da antiga Europa e dados genéticos dos antigos moradores no intuito de comprovar a evolução da língua. Tal teoria, não é ainda comprovada pois, os dados genéticos somados apenas a evidência linguística dos topônimos não oferece o sustento necessário até o momento.

Fonte: IGARTUA; ZABALTZA, 2006.

Verdú, 2008, conclui que mesmo com tantos estudos e hipóteses, não há razões empíricas para crer que o basco teve relação de parentesco com sistemas linguísticos mais antigos que o aquitano, nem que tenha surgido em regiões mais afastadas do que a que seus habitantes ocupam atualmente. No entanto, do ponto de vista cronológico, há evidência de sua existência desde a Idade da Pedra. (Igartua; Zalbatza, 2006)

Nessa lógica, e de acordo com Verdú (2008), salientamos que tais limites geográficos das tribos bascas da antiguidade coincidem e refletem-se nas variações dialetais do *euskera* atual.

Para Luís Michelena (1982)<sup>59</sup> as razões da sobrevivência da língua até os dias de hoje são surpreendentes, visto que foi negligenciada por anos pelas instituições governamentais da Espanha. Além disto, foi uma língua ágrafa até o séc. XVI e quase em todo seu percurso histórico esteve em contato com outras.

Desde o século III a.C. Roma conquistou todo o sul da Europa e norte da África, e o latim (e mais tarde anglo-saxão, na Britânia, e árabe no Oriente e no norte da África) substituiu todas as línguas indígenas do império com uma única exceção do grego, albanês e basco, embora essas línguas reduziram bastante sua extensão territorial. Na preservação da língua basca, foi fundamental a resistência à romanização cultural e linguística, que foi pacífica porque não consistia em resistência armada como a apresentada pelos celtiberos. (VERDÚ, 2008, p.14)<sup>60</sup>

Uma das razões determinantes para a sobrevivência do idioma, como visto na citação foi o fato de os bascos não enfrentarem os romanos (séc. I–III) e sim fizeram aliança mantendo o uso da língua na região.

Ainda, segundo Michelena (1982), a distância “genética” entre o basco e o latim permitiu uma vantagem a mais na manutenção do idioma, fato que não ocorreu com as línguas celtas, por exemplo, por compartilharem com o latim a origem indo-europeia, tendo sido rapidamente assimiladas.

Para Verdú, 2008, além dessas razões soma-se a introdução tardia do cristianismo na região, partindo-se do princípio de que essa religião foi um veículo de homogeneização tanto cultural quanto linguístico. A doutrina se expandia a partir das cidades, que em terras bascas eram em menor número e menos povoadas, o que dificultava a assimilação religiosa e linguística. O autor afirma que:

A preservação da língua basca foi um evento excepcional no contexto europeu, mas, além de ser substituída pelo latim em grande parte de seu território (Aquitânia), a língua basca teve que pagar um preço por ter sido preservada: a latinização e subsequente romanização de seu vocabulário, morfologia e possivelmente também de sintaxe. A cristianização foi tardia, e a língua basca sobreviveu a ela, exatamente como havia feito na indo-europeização e exatamente como aconteceu mais tarde na Idade Média, quando datam os primeiros textos em basco. (VERDÚ, 2008, p. 14)<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Disponível em:

[http://handbook.usfx.bo/nueva/vicerrectorado/citas/SOCIALES\\_8/Historia/Michelena.%20L..pdf](http://handbook.usfx.bo/nueva/vicerrectorado/citas/SOCIALES_8/Historia/Michelena.%20L..pdf)

<sup>60</sup> Desde el siglo III a. C, Roma conquistó todo el sur de Europa y el norte de África, y el latín (y después el anglosajón, en Britania, y el árabe en el Próximo Oriente y el norte de África) sustituyó a todas las lenguas indígenas del imperio con la única excepción del griego, el albanés y el vasco, aunque estas lenguas, no obstante, redujeron considerablemente su extensión territorial. En la conservación de la lengua vasca, fue fundamental la resistencia a la romanización cultural y lingüística, que fue pacífica porque no consistió en la resistencia armada como la que presentaron los celtiberos. (VERDÚ, 2008, p.14)

<sup>61</sup> La conservación de la lengua vasca fue un hecho excepcional dentro del contexto europeo, pero además de su sustitución por el latín en gran parte de su territorio (Aquitania), la lengua vasca tuvo que pagar un precio por

Como já citado no tópico anterior, bascos e romanos viviam em cooperação, porém isso não ocorria entre eles e os visigodos e francos que controlaram Pamplona (séc. V) e os inúmeros enfrentamentos entre esses povos quase extinguiram a língua basca. O mesmo quase aconteceu durante o domínio muçulmano (a partir de 711 d.C.), ainda assim o *euskera* sobreviveu.

A permanência das aduanas e das instituições *forais* até o séc. XVIII também podem ter contribuído para a sobrevivência do *euskera*. Entretanto, na opinião de Igartua e Zabaltza (2006), mais do que isto a pobreza do país fez com que até o final do séc. XIX fosse um polo de emigração e não de imigração. Isto ocasionava ainda mais enfraquecimento na manutenção da língua já que seus falantes partiam para outras regiões.

Para Michelena (1982) na Idade Média não havia um número expressivo de documentos na língua basca. Entre os poucos podemos citar duas breves frases escritas nas margens de um documento do Monastério de *San Millán* (séc. XI), vocábulos soltos em diversos textos, entre eles o *Codex Calixtinus* de Aymeric Picaud (séc. XII), e documentos do *Fuero General de Navarra* (séc. XIII). Somente no tempo do rei Sancho, o Sábio (1167), começou-se a considerar o basco como a língua oficial de Navarra, mas nenhum documento das cortes desse reino foi redigido no idioma.

Igartua; Zabata (2006) afirmam que na baixa Idade Média, entre os séculos XIV y XV, há um aumento de registros escritos na língua basca, além de breves vocabulários, como o recopilado por Arnold von Harff, que entre 1496 y 1499 realizou uma longa peregrinação pela Europa e ao passar pelo País Basco anotou várias palavras da língua com suas respectivas traduções. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006)

Quanto ao ponto de vista político, os territórios bascos foram incorporando-se às coroas de Castela e da França, entre os séculos XII e XVII, mantendo suas instituições no seio da monarquia até 1789, quando recém começada a Revolução na parte francesa e em 1876 na parte espanhola, após a Terceira Guerra Carlista. (VERDÚ,2008)

Nos séculos XVI e XVII, as Juntas Gerais de Guipúscoa, Biscaia e Álava, exigiam que a população lesse e escrevesse em castelhano, em uma sociedade de maioria analfabeta e falante de *euskera*.

---

haberse conservado: la latinización y posterior romanización de su vocabulario, su morfología y posiblemente también su sintaxis. La cristianización fue tardía, y a ella sobrevivió la lengua vasca, igual que lo había hecho a la indoeuropeización e igual que ocurrió después en la Edad Media, que es cuando datan los primeros textos vascos. (VERDÚ, 2008, p. 14).

A exigência do castelhano era uma maneira de impedir a participação dos populares, geralmente monolíngues bascos, nas Assembléias Gerais e nas Cortes de Navarra. O curioso é que, ao mesmo tempo em que os falantes monolíngues do basco são discriminados e impedidos de ocupar cargos públicos, se produz uma literatura importante (especialmente escrita em espanhol, mas também em francês) que não deixava de exaltar os valores intrínsecos do basco. (IGARTUA; ZABALTZA 2006, p. 53)<sup>62</sup>

Igartua; Zabaltza, 2006, salientam que a maioria dos defensores da língua basca, entre os séculos XVI e XIX, não tinham real interesse na manutenção e na propagação do idioma já que sua defesa se dava apenas no intuito de manter as especificidades das instituições bascas (*foros*) e os privilégios das classes que se beneficiavam dela.

(...) a rainha da Baixa Navarra, a protestante Juana de Albret, em 1571 ordenou a tradução do Novo Testamento para o idioma da maioria de seus súditos, trabalho que seria realizado por Joannes de Leizarraga. O fracasso do protestantismo, que tentou cultivar línguas vernáculas, em oposição ao catolicismo, que ainda apostava no latim, talvez tenha truncado a disseminação da língua basca como linguagem administrativa. Nunca saberemos. Da mesma forma, temos documentos que mostram que o Bilçar de Labort, que representavam uma incipiente burguesia bascófona e bascógrafa, costumavam utilizar o basco. Não é por acaso que os melhores escritores bascos da época vêm dessa área (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.53)<sup>63</sup>

No ano de 1876, próximo à abolição dos *foros*, existiu o incentivo, por parte das instituições guipúscoanas e biscainas, controladas pelos carlistas, em cultivar a língua basca e em alguns casos era exigido o seu domínio para assumir cargos públicos.

A sobrevivência do basco e sua relação com o espanhol e o francês, nos últimos séculos, foram determinadas pela organização nacional tanto da França quanto da Espanha, diante das quais se tentava articular uma “nação alternativa”: a basca. O País Basco francês, privado de instituições próprias, não sendo o caso do espanhol, durante o século XIX, desenvolveu uma vertente clerical e ruralista (na área), o que foi fatal para a permanência da língua. Na vertente espanhola também houve a identificação entre o clerical e o povo basco,

---

<sup>62</sup> La exigencia del castellano fue una manera de impedir la participación en las Juntas Generales y en las Cortes de Navarra de los elementos populares, generalmente monolingües vascos. Lo curioso es que a la vez que se discrimina a los vascohablantes monolingües, impidiéndoseles ocupar cargos públicos, se produce una importante literatura (sobre todo escrita en castellano, pero también en francés) que no cesa de ensalzar los valores intrínsecos del vascuence. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p. 53)

<sup>63</sup> (...) la reina de la Baja Navarra, la protestante Juana de Albret, em 1571 ordenó la traducción del Nuevo Testamento a la lengua de la mayoría de sus súbditos, labor que sería realizada por el labortano Joannes de Leizarraga. El fracaso del protestantismo, que trataba de cultivar las lenguas vernáculas, frente al catolicismo, que seguía apostando por el latín, tal vez truncó la difusión del vascuence como lengua administrativa. Nunca lo sabremos. Así mismo, tenemos documentos que demuestran que el Bilçar de Labort, que representaba a una incipiente burguesía vascófona y vascógrafa, solía funcionar en euskera. No es casualidad que los mejores escritores eusquéricos de la época procedan de esa zona. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.53)

porém durante a Guerra civil (1936-1939) e a ditadura de Franco (1935-1975) a identidade basca servia como um elemento de resistência ao franquismo.

Ao contrário do que aconteceu na parte francesa do país, no País Basco península o progressista e o basco eram sinônimos desde os anos sessenta, coincidindo com a formação de um nacionalismo de esquerda. Os nacionalismos francês e espanhol, herdeiros (mais esse do que aquele) da Revolução de 1789, tentaram aplicar o dogma de "uma nação, uma língua". O nacionalismo político basco é, em certa medida, uma reação contra a homogeneização institucional e cultural praticada pelo Estado espanhol centralizado e, de maneira tardia e minoritária foi implantada na parte francesa do país. Na realidade, a Revolução Francesa representa um episódio a mais do longo processo de homogeneização linguística. Iniciado no século XVI, intensificou-se com a Primeira Guerra Mundial e não culminou até a industrialização (ou melhor, terceirização) das últimas décadas. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.71)<sup>64</sup>

A Ley de Moyano, vigente entre 1857 e 1970, estabeleceu a obrigação do ensino da gramática da língua espanhola em toda Espanha. Como curiosidade, cabe comentar que, desde o século XVIII até 1969, era frequente o uso de um anel nos dedos<sup>65</sup> de crianças basco falantes em centros de ensino para penalizar e desencorajar o uso do *euskera*. (EUSKALTZAINDIA, 1977)

A respeito disto, Igartua; Zabaltza, 2006, afirmam que a incapacidade do Estado nessa época explica a falta de escolarização de boa parte da população basca e a perda (relativa) do basco.

Em 1917 as cidades de Álava, Guipúscoa e Biscaia traçam os primeiros caminhos para criar um agrupamento de cidades bascas visando o uso administrativo do *euskera* e conseqüentemente o uso da língua de forma mais generalizada pela população e instituições. Como consequência indireta, houve também a criação da Sociedade de Estudos Bascos (*Eusko Ikaskuntza*) em 1918 e da Academia de Língua Basca (*Euskaltzaindia*) em 1919.

Na Espanha, em 1923, com o apoio do Rei Afonso XIII (1886-1931), é proclamada a ditadura (1923-1930) pelo general Miguel Primo de Rivera e os nacionalismos periféricos

---

<sup>64</sup> A diferencia de lo ocurrido en la parte francesa del país, en la Vasconia peninsular lo progresista y lo vasco fueron sinónimos desde los años sesenta, coincidiendo con la aparición de un nacionalismo de izquierdas. Los nacionalismos francés y español, herederos ambos (más aquel que este) de la Revolución de 1789, intentaron aplicar el dogma de "una nación, una lengua". El nacionalismo político vasco es, en cierta medida, una reacción contra la homogeneización institucional y cultural practicada por el Estado español centralizado y solo de manera tardía y minoritaria se implantó en la parte francesa del país. En realidad, la Revolución Francesa representa un episodio más del largo proceso de homogeneización lingüística. Iniciado en el siglo XVI, se intensificó con la Primera Guerra Mundial y no culminó hasta la industrialización (o, más bien, tercerización) de las últimas décadas.

<sup>65</sup> Mais informações disponíveis em: <http://www.culturavarra.es/uploads/files/07-FLV24-0367-0388.pdf>

passam a ser reprimidos. Porém, essa proibição foi ineficiente com respeito às línguas não castelhanas da Espanha, visto que o espanhol estava longe de ser uma língua compreendida por todos os súditos.

Isso explica por que o *euskera* continuava sendo exigido como requisito ou valorizado como mérito para alguns empregos públicos (secretário municipal, médico, professor...) na administração local, por exemplo, em Guipúscoa. Assim, forçados pelas circunstâncias políticas, muitos nacionalistas bascos optaram por relegar a luta pela autonomia em segundo plano e se dedicar totalmente ao cultivo do basco. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.75)<sup>66</sup>

A Segunda República Espanhola (1931-1936) é considerada a idade de ouro da língua basca nos âmbitos literários, jornalísticos e como objeto de estudo científico. Já o novo regime franquista (1939-1975) é caracterizado pelo desdém às línguas não castelhanas. Porém, a partir de 1960 a língua torna-se a representação da nação basca, contrapondo-se à ideia anterior de nacionalismo na qual ela ocupava um lugar secundário por influência do catolicismo que pregava o conceito de “raça basca”.

Por causa da repressão franquista, o basco adotarà um enorme valor simbólico, bem acima do que lhe corresponderia como um veículo de comunicação habitual para uma minoria dos bascos. Durante o regime de Franco, um dos fenômenos que merecem menção especial é o das *ikastolas* ou creches em língua basca. O primeiro precedente da *ikastola* foi o *Euskal Ikastetsea* de Resurrección María de Azkue, em Bilbao, em 1896. Antes da Guerra Civil, havia *ikastolas* em uma dúzia de locais, metade deles em Guipúscoa. Alguns anos após a guerra, em condições muito precárias, Elvira Zipitria (1906-1982) começou a ensinar basco em uma casa particular em San Sebastián. Com a morte do ditador, em 1975, no País Basco Espanhol, havia 144 *ikastolas* com 33.546 estudantes. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.77)<sup>67</sup>

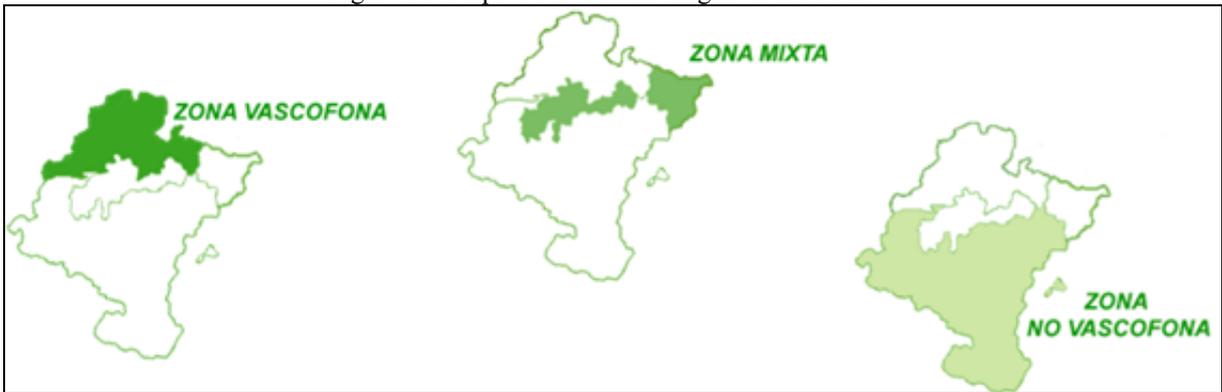
Desde 1986 Navarra conta com sua própria *Ley del Vascuence* que estabelece três zonas linguísticas bascófonas: a zona onde o basco é oficial junto ao castelhano, a zona mista (de status ambíguo) e a zona não bascófona (onde apenas castelhano é oficial).

---

<sup>66</sup> Eso explica que el *euskera* se siguiera exigiendo como requisito o valorando como mérito para algunos empleos públicos (secretario municipal, médico, maestro...) en la administración local, por ejemplo, en Guipúzcoa. Así las cosas, forzados por las circunstancias políticas, muchos nacionalistas vascos optaron por relegar la lucha por la autonomía a un segundo plano y dedicarse de pleno al cultivo del *euskera* (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.75)

<sup>67</sup> A causa de la represión franquista el *euskera* adoptará un enorme valor simbólico, muy por encima de lo que le correspondería como vehículo habitual de comunicación de una minoría de los vascos. Durante el franquismo, uno de los fenómenos que merecen especial mención es el de las *ikastolas* o escuelas infantiles en lengua vasca. El primer precedente de *ikastola* fue el *Euskal Ikastetsea* de Resurrección María de Azkue en Bilbao en 1896. Antes de la Guerra Civil había *ikastolas* en una decena de localidades, la mitad de ellas en Guipúzcoa. Pocos años después de la Guerra, en condiciones muy precarias, Elvira Zipitria (1906-1982) empezó a enseñar *euskera* en una casa particular en San Sebastián. A la muerte del dictador, en 1975, en la Vasconia española había 144 *ikastolas* con 33.546 alumnos. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.77)

Figura 11: Mapa das três zonas linguísticas do basco



Fonte: Kultury Basku i historie. Disponível em:

[https://is.muni.cz/el/1421/jaro2013/ROM0B117/39907028/2013\\_EUSKAL\\_KULTURA\\_ETA\\_HISTORIA\\_II.pdf](https://is.muni.cz/el/1421/jaro2013/ROM0B117/39907028/2013_EUSKAL_KULTURA_ETA_HISTORIA_II.pdf). Acesso em: 14/12/2019

A primeira campanha de alfabetização, impulsionada pela Academia da Língua Basca, foi realizada em 1966 e foi o precedente para a criação da Coordenação de Alfabetização em Basco (Alfabetización y Euskaldunización), que se aplica desde 1976 por todo o país. Atualmente 40.000 adultos aprendem ou aperfeiçoam o *euskera* na região basca, em centros públicos e privados. (*EUSKALTZAINDIA*, 1977)

Conforme a UNESCO (*Atlas of the World's Languages in Danger*)<sup>68</sup> a situação da língua basca na atualidade é vulnerável, mesmo que a comunidade autônoma tenha, nas últimas décadas, realizado avanços para sua manutenção.

É uma língua cooficial, com o mesmo status teórico do castelhano, além disto no País Basco o *euskera* “é o idioma de instrução escolhido por 59% dos pais, que falam basco ou não, quando se trata de educar seus filhos (além disso, 23% optam por um modelo bilíngue e os demais, 18%, escolhem o basco como disciplina”. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.79)<sup>69</sup>. Por esta razão, nos últimos vinte anos o número de falantes aumentou na Espanha enquanto na parte francesa continua perdendo falantes.

Ainda no que se refere à história da língua basca cabe destacar o papel que desempenhou a mulher para sua continuidade, já que a língua durante muitos séculos era usada preponderantemente no âmbito familiar. A perda de grande parte da língua foi obra dos homens que eram pastores e passavam longas temporadas fora dos *caseríos*, e, nesse contexto,

<sup>68</sup> Disponível em:

[http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE\\_Spanish\\_EDITED%20FOR%20PUBLICATION.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE_Spanish_EDITED%20FOR%20PUBLICATION.pdf)

<sup>69</sup> Es el idioma de instrucción escogido por el 59% de los padres, hablen o no euskera, a la hora de escolarizar a sus hijos (además, un 23% optan por un modelo bilingüe y el resto, 18%, eligen el euskera como asignatura)”. (IGARTUA; ZABALTZA, 2006, p.79)

foram as mulheres que conservaram a língua até há pouco tempo. Além disso, os autores salientam a atenção dada pelas mulheres bascas para sua língua nativa, contrapondo-se à tendência cestelhanizadora dos homens com estudos formais. (*EUSKALTZAINDIA*, 1977)

### 1.3 FRANKLIN JOAQUIM CASCAES: VIDA E OBRA DO “MANEZINHO”

Franklin Joaquim Cascaes nasceu no dia 16 de outubro de 1908, no bairro Itaguaçu, atualmente pertencente ao município de Florianópolis. Foi criado em uma casa com engenho de farinha, cana de açúcar e charqueada<sup>70</sup>. Seu pai, Joaquim Serafim Cascaes, foi negociante e pescador. Cascaes era o filho mais velho de doze irmãos. Sua habilidade, desde criança, era com o barro, o canivete e a faca. Fazia bonecos imitativos de imagens de altares e miniaturas de bichinhos de cerâmica, produzidos nas olarias. Foi descoberto como artista, ainda adolescente, por Cid Rocha Amaral, diretor da Escola de Aprendizes e Artífices de Santa Catarina<sup>71</sup>. Nessa fase, já era notável sua habilidade de oleiro, desenhista e contador de histórias.

Iniciou sua carreira, como professor convidado, em 1941 na Escola Industrial de Florianópolis<sup>72</sup>. E desde 1945 até 1970, foi professor efetivo da Cadeira de Desenho da referida escola. Esteve sempre atento em registrar e preservar a cultura das comunidades pesqueiras da Ilha de Santa Catarina.

Em 1945 fez um curso de museologia, o que conforme Graipel (2011) deve ter impulsionado a ideia de criar seu “museu”. Hoje, o Museu Universitário Professor Osvaldo Rodrigues Cabral, da Universidade Federal de Santa Catarina (MU/UFSC), é o responsável pelo acervo da Coleção “Professora Elizabeth Pavan Cascaes”, reunida na década de 70, pelo professor Gelci José Coelho (Peninha). Em seu acervo, Cascaes homenageou a esposa na totalidade da obra que representa a cultura da Ilha de Santa Catarina, nas décadas de 1950 a 1980. A coleção retrata o cotidiano da população local.

[...] produzidos por Franklin Joaquim Cascaes compõem-se de 124 cadernos escolares pequenos, 22 cadernos grandes e 476 manuscritos em folhas avulsas e/ou agrupados numa quantidade máxima de 15 páginas, escritos à caneta esferográfica, caneta tinteiro e grafite. A coleção escultórica é dividida em 42 conjuntos temáticos, totalizando 1707 peças [...]. A produção de desenhos é extremamente vasta,

<sup>70</sup> Galpões cobertos, geralmente na área rural, para fabricação de charque, ou seja, carne seca.

<sup>71</sup> A Antiga Escola de Aprendizes Artífices de Santa Catarina foi inaugurada em 1922. Teve diversos nomes: Liceu de Santa Catarina (1937), Escola Industrial de Florianópolis (1942), Escola Industrial de Santa Catarina (1962). <http://www.ipatrimonio.org/florianopolis-antiga-escola-de-aprendizes-artifices-de-santa-catarina/>

<sup>72</sup> Atual Instituto Federal de Educação, Ciência e tecnologia de Santa Catarina- IFSC.

composta por 1179 desenhos tombados em 944 suportes de papel [...]. Testemunhando a história com a imaginação produtiva e criadora, Franklin Cascaes busca narrar os sentimentos que um povo tem pela vida e os segmentos dessa vida em sua obra. (BOPPRÉ et. Al,2010 p. 13)

O cerne de sua obra não se restringe a açorianos, mas também à presença do negro e à mescla de culturas que conforme Graipel (2011) promove a abrangência de sua obra e desperta reflexões sobre os mais diversos temas.

Cascaes lutou arduamente para a preservação, conscientização e divulgação do patrimônio histórico e cultural ilhéu, por sua história, crenças e costumes. Sua obra é vasta e diversa; retrata muitas situações e personagens que permitem interpretações que merecem ser exploradas, estudadas e reveladas.

No dia 15 de março de 1983, Franklin Joaquim Cascaes faleceu, em Florianópolis, em decorrência de uma cirurgia de cálculo renal. No entanto, mesmo após sua morte, permanece vivo até hoje, graças aos seus trabalhos e à sua dedicação para o povo. “Franklin Cascaes, de fato, não pode ser caracterizado como um intelectual que desejasse teorizar sobre o folclore, mas o seu trabalho de “recolher as sobras” contribuiu muito para que outros fizessem ou tentassem fazer isso” (FERREIRA, 2006, p.48)

Figura 12: Arte urbana, feita por Thiago Valdí, em homenagem à Cascaes no centro de Florianópolis.



Fonte: Site do Artista: <http://www.valdivaldi.com.br/>

O artista foi o grande inspirador da expressão “Ilha da Magia”, que aflorou no final dos anos 80, sobretudo com a publicação, em 1987, da obra *Florianópolis: Roteiro da Ilha encantada*, de Glauco Carneiro. A administração do município na época (1990-1991) foi buscar inspiração nos livros de Cascaes, utilizando a logomarca da prefeitura com a expressão “Florianópolis Ilha da Magia”, no intuito de promover um marketing favorável ao turismo. Assim, da mesma forma que a cidade do Rio de Janeiro é conhecida como “Cidade Maravilhosa”, Florianópolis passou a ser reconhecida como “Ilha da Magia”.

Segundo seus biógrafos e estudiosos, entre eles, Araújo (2008), Souza (2002), e Graipel (2011), Franklin Cascaes mantinha um método próprio de pesquisa etnográfica. O registro era feito por suas próprias mãos e sua prodigiosa mente. Através dos manuscritos, desenhos e esculturas, criou ao longo da vida um grande acervo sobre a cultura do litoral catarinense e seus habitantes, ou, conforme o autor, “colonos anfíbios”, pois ora trabalhavam na terra, ora no mar. Na terra, em momentos de lazer, era comum que esses habitantes passassem noites e noites fazendo cantorias, contando causos<sup>73</sup>, passados de geração para geração. Na maioria desses causos pairavam mistérios provocados por seres fantásticos que sofriam metamorfoses e se transformavam em lobisomens, bruxas, vampiros, demônios, etc. Além da mescla com mitos indígenas e africanos, acrescentavam ainda mais elementos sobrenaturais, magias e encantamentos nas histórias que contavam (ARAÚJO, 2008).

Cascaes, quando criança, ficava deslumbrado com as narrações ouvidas e se impressionava com os personagens fantásticos que elas apresentavam. Como ressaltaram seus estudiosos, no livro *Treze Cascaes*<sup>74</sup>, o artista gostava

[...] de ouvir os adultos contando “causos”, cantando modas durante os mutirões. Juntava-se aos jornaleiros – os trabalhadores diaristas de então – que, ao pé do fogo na hora da comida, se entretinham com fabulações repletas de mistérios e de assuntos instigantes que o menino ou anotava ou guardava na memória. Foi assim que Franklin Cascaes absorveu a literatura mais genuína na linguagem e nas expressões próprias da oralidade popular (CARDOZO; MIGUEL, 2008, p. 14).

Os causos ouvidos, vivenciados e registrados por Franklin Cascaes falavam dos misteriosos feitiços, das estripulias, das “fadóricas<sup>75</sup>” bruxas. Nesse cenário, o real se misturava ao imaginário e a cultura popular à criatividade.

---

<sup>73</sup> Relatos orais de comunidades culturais específicas que unem o real ao mundo maravilhoso e do sobrenatural.

<sup>74</sup> Coletânea de 13 escritores de Santa Catarina que abordam a magia da cultura açoriana, tema que sempre interessou o pesquisador Franklin Cascaes. O tema dos contos envolve histórias míticas em torno de bruxas, herança cultural açoriana.

<sup>75</sup> Adjetivo relativo a destino, influenciado por forças sobrenaturais, tais como fadas.

Esta inquietude, demonstrada pelo artista, ilustra a pessoa de Cascaes na década de 1960 e 1970, ao retratar o ilhéu, levando em conta o acentuado processo de transformação da cidade, pois para ele estava ocorrendo um desmonte do antigo para a implantação do novo, com a derrubada de casarios e a construção de edifícios. Retratar o passado foi a fórmula encontrada pelo artista para congelar no tempo a cidade que para ele estava sendo destruída. Por essa razão, a produção artística e literária de Cascaes passa a ser estudada como uma tentativa de rememorar o que já passou. Uma das obras mais significativas que ilustram tal fato é o desenho em nanquim “A Bruxa Grande” ou “A Bruxa de 1970”, considerada como uma representação da transformação do espaço urbano.

Figura 13: A Bruxa Grande



Fonte: Cascaes, 1976.

A figura da mulher bruxa, considerando os preceitos de Graipel (2011), é relacionada ao desconhecido, ao que não é explicável. Atribui-se à bruxa a culpa por algo que ocorreu. Para ele, a “Bruxa Grande” demonstra a inconformidade de Cascaes diante da demolição das casas e dos prédios antigos para a construção de prédios e apartamentos denominados por ele de “favelas dos ricos”. A ilustração da “Bruxa Grande” se situa nas décadas de 60 e 70 e, na interpretação do autor, representa o momento de reorganização dos espaços urbanos da Ilha de Santa Catarina. Ela carrega uma bolsa de onde caem moedas, seus cabelos representam a

capa asfáltica, sua fisionomia dura, áspera, observa ativa e imponente o horizonte como que alheia ao que está acontecendo com o espaço ao seu redor. Graipel (2011) salienta que a bruxa pisa sem dó com suas botas, destruindo casarios, igrejas e até mesmo o meio ambiente.

Ao responder a uma pergunta do entrevistador Caruso (1989), Cascaes comentou: “Como comecei o estudo da cultura açoriana? Deve ter sido por saudades. Saudades do passado” (CARUSO, 1989, p. 21)

O artista ilhéu era curioso, não recebia financiamento algum para realizar seus trabalhos, registrava tudo o que ouvia, cada caso contado. Registrava por acreditar que era uma grande preciosidade que não merecia ser perdida, conforme expressa nesta fala:

Eu sempre fui muito curioso, gostava de estudar, vivia fazendo esculturas no barro, na areia. Eu prestava muito atenção na conversa deles. Por isso, aquilo me deixou saudade quando tudo terminou. E esse tempo terminou realmente. (CASCAES apud CARUSO 1989, p. 21)

A partir das temáticas abordadas e pelas reflexões, Cascaes é considerado por seus estudiosos um escritor, folclorista, artista, etnógrafo e um retratista de seu tempo. Sua produção artística tem resultado em pesquisas nas diversas áreas do conhecimento, como na antropologia, na história, na sociologia e na literatura.

Buscando definir critérios para a produção e o acervo de Cascaes, Grapiel (2011) classificou sua arte como “ingênuas”<sup>76</sup>, ou seja, uma expressão genuína, sem compromisso com escolas literárias ou artísticas. A preocupação de Cascaes era com a autenticidade de seus registros, realizados como representações, como que “psicografadas pelo inconsciente”, segundo Grapiel (2011). A inquietude pesquisadora de Cascaes aparece registrada em sua obra, fundindo sua percepção do mundo, experiências, vivências, seu entorno e contexto social. De acordo com Grapiel (2011), Cascaes tem o entendimento de que a elaboração da arte é ampla e que o artista tem uma forma pessoal e particular de produção. O próprio Cascaes conta:

Minhas viagens quase sempre foram de canoa, eu arranjava uma canoa emprestada e viajava, sozinho, eu sou filho de pescador. Acostumado no mar, fui criado nas pescarias em Itaguaçu. Eu chegava até a praia da Tapera, e também seguia até o Ribeirão da Ilha. Outras vezes eu alugava uma carroça e me levavam até onde eu queria, a um engenho, a uma casa de canoa onde eu ficava dois ou três dias. (CASCAES, apud CARUSO, 1989, p. 23).

---

<sup>76</sup> O termo ‘ingênuas’ se refere à Arte *Naïf* ou Arte Primitiva Moderna, utilizado pela primeira vez no século XIX para descrever a obra do pintor Henri Rousseau. Na Arte *Naïf* ou arte ingênuas o artista retrata suas experiências pessoais, contextuais, e culturais com liberdade estética e sem compromisso com escolas e convenções. (GRAIPEL, 2011)LL

Diz ainda Grapiel (2011) que Cascaes retratava a bruxaria no ambiente místico porque ela representava a ignorância simbólica. Acreditava na bruxa como superstição e a descrevia como grande figura da espécie humana. Tratava a bruxaria em paralelo com o incompreensível ou assustador, unia sua interpretação dos elementos culturais folclóricos com os novos que apareciam no cotidiano. (GRAPIEL, 2011, p. 53)

### 1.3.1 O fantástico na ilha de Santa Catarina

A obra escrita por Franklin Cascaes (2002) é composta de narrativas escritas entre 1946 e 1975; faz parte da Literatura Catarinense Contemporânea e reproduz traços do inconsciente popular, relatando casos dramáticos e crenças no sobrenatural. O livro, conforme apresenta Gelci José Coelho na introdução, é fruto de um trabalho entusiasta, feito por quem tem o prazer de aprender (revisores, colaboradores, editores) com as informações contidas nas fabulosas, histórias e causos colhidos por Cascaes dos descendentes de açorianos. Dividida em dois volumes, com doze contos em cada um deles, exhibe ilustrações feitas pelo próprio artista (em nanquim). No segundo volume, um prólogo escrito por Coelho apresenta a trajetória de Cascaes. Tanto no primeiro volume, quanto no segundo, o estabelecimento do texto, observações quanto aos traços dialetais e o glossário foram elaborados pelo professor aposentado da Universidade Federal de Santa Catarina, Oswaldo A. Furlan.<sup>77</sup> Nos contos pode-se perceber o uso da linguagem formal por parte do narrador, ao introduzir as histórias que serão contadas, enquanto por parte dos personagens percebemos o uso da - linguagem informal (açoriana) na escrita fonética. A obra se baseia nos falantes analfabetos do século XX fazendo uso da segunda pessoa do singular: tu e as marcas do plural são usadas somente no primeiro sintagma nominal, ex.: poucos dia/ as gente pobre.

Os 24 contos adstritos nos dois volumes da obra são: 1. Eleição bruxólica; 2. Congresso bruxólico; 3. Balanço bruxólico; 4. Mulheres bruxas atacam cavalos; 5. Baile de bruxas dentro de uma tarrafa de pescaria; 6. Estado fadórico das mulheres bruxas; 7. Vassoura bruxólica; 8. Orquestra selenita bruxólica; 9. Bruxas roubam lancha baleeira de um pescador; 10. Lamparina e catuto em metamorfose; 11. Bruxas atacam pescador; 12. Bruxa rouba meio alqueire feito armadilha para apanhá-la; 13. Bruxas gêmeas; 14. Armadilha feita com pilão de

---

<sup>77</sup> Possui doutorado em Letras (Letras Vernáculas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1982) e pós-doutorado pela Universidade Clássica de Lisboa (1985). Atualmente é pesquisador aposentado da Universidade Federal de Santa Catarina. Atua principalmente nos seguintes temas: falar açoriano, falar açoriano catarinense, influência na gênese, subsistência de traços açorianos.

chumbar café para apanhar bruxas; 15. Balé de mulheres bruxas; 16. Bruxa metamorfoseou o sapato do Sabino; 17. Bruxas metamorfoseadas em bois; 18. Armadilhas para apanhar bruxas. Pais em vigília; 19. As bruxas e o noivo; 20. A bruxa mamãe; 21. Reumatismo bruxólico; 22. Três bruxas viraram galinhas brancas; 23. Madame bruxólica e o saci-pererê; 24. Velha bruxa-chefe.

#### 1.4 O FOLCLORE E CULTURA POPULAR

Cascaes e Garmendia Larrañaga tinham como fonte da maioria de suas pesquisas trabalhos antropológicos e históricos, elementos identificados por eles como pertencentes ao folclore de suas regiões. Ambos, conforme citado nos tópicos anteriores, realizavam seus registros com a intenção de conservar elementos culturais contidos no folclore e ou cultura popular. Por esta razão cabe esclarecermos estes conceitos.

Os termos folclore e cultura popular estão intimamente ligados, o que torna difícil definir os limites de cada um. A maior diferença entre os termos radica nos objetivos, técnicas de pesquisa, bem como em suas unidades de análise. Assim, enquanto o folclore faz alusão às técnicas e conhecimentos mantidos e transmitidos por intermédio de ensinamentos diretos ou através de meios verbais, centrando suas análises em unidades de âmbito geográfico delimitado, a cultura popular estuda aspectos culturais próprios de grandes setores da população, tentando captar a cultura como um todo, inclusive suas conexões com outros segmentos culturais. (ROMERO, 1954)

O termo folclore (do inglês *folk*: do povo *lore*: tradição), utilizado tanto por Juan Garmendia Larrañaga quanto por Franklin Cascaes, em seus registros, é um neologismo criado por Willian John Thoms, arqueólogo inglês, em 1846. Sua proposição despertou o interesse entre os cientistas ingleses, sendo fundada em 1978 a *Folklore Society*. Esses estudos difundiram-se por diversos países da Europa e chegaram aos Estados Unidos em 1988, sendo fundada ali, por Franz Boas (1978-1988), a *American Folklore Society*.

No Brasil, Silvio Romero (1954), um dos primeiros teóricos a tratar da temática no início do séc. XX, via nas manifestações folclóricas um meio eficiente de afirmar a identidade nacional. Porém, o autor interpretava que para entender o folclore era necessário entrar em contato somente com as classes subalternas, com os homens do campo, pois os considerava testemunhas e arquivos da tradição. Com isto realizou um trabalho fragmentado e excludente. Nesse sentido, Romero não via compatibilidade entre as manifestações folclóricas e o progresso, entre os avanços da modernidade e a tradição.

Para Cascudo (1967), autor de vários livros e estudos sobre a temática abordada, entre eles o **Dicionário do folclore brasileiro** (1993) e o **Folclore do Brasil** (1967), o termo folclore designa o estudo de determinados grupos arcaicos dentro da sociedade global. Desta forma, o folclore passou a ser entendido como um conjunto de manifestações artísticas e técnicas do povo, incluindo suas crenças, expressões, rituais e superstições. O folclore alude também a seus conteúdos e fala-se dele através de suas técnicas de transmissão, reunindo, conservando e reinterpretando elementos culturais construídos por uma coletividade. Para Cascudo, em termos gerais, sua difusão se dá de forma direta, fora do contexto do ensino oficial.

Conforme Cascudo (1967), o folclore se expressa nas continuidades, faz parte de nossa identidade, explica a nós mesmos nosso passado, origens, etc. “Todos os países do Mundo, raças, grupos humanos, famílias, classes profissionais, possuem um patrimônio de tradições que se transmite oralmente e é defendido e conservado pelo costume”. (CASCUDO, 1967, p.14)

Nascemos e vivemos mergulhados na cultura da nossa família. Dos amigos, das relações mais contínuas e íntimas, do nosso mundo afetivo. O outro lado da cultura (cultura, fórmula aquisitiva de técnicas, e não sinônimo de civilização) é a escola, a universidade, bibliotecas, especializações, o currículo profissional, contatos com os grupos e entidades eruditas e que determinam vocabulário e exercício mental diversos do vivido habitualmente. Vivem, numa coexistência harmônica e permanente, as duas forças de nossa vida mental. *Non adversa, sed diversa*. Potências de incalculável projeção em nós mesmos, o folclore e a cultura letrada, oficial, indispensável, espécie de língua geral para o intercâmbio natural dos níveis da necessidade social. (CASCUDO, 1967, p. 18)

Para o autor o folclore possui vínculo indissociável com o popular, porém este não é o único fator que o define pois para que uma ação seja percebida como folclórica ela deve manter-se entre quatro pilares: antiguidade, anonimato, divulgação e persistência. (CASCUDO, 1967). É na popularidade que as ações folclóricas encontram permanência e continuidade e afirma ainda Cascudo (1967) que:

(...) somente o tempo, dando-lhe a pátina da autenticidade a fará folclórica. A autenticidade é o resumo constante e sutil das colaborações anônimas e concorrentes para sua integração na psicologia coletiva nacional (CASCUDO, 1967, p.14).

Para Propp (2003) o folclore é a manifestação da experiência coletiva vivida em uma situação peculiar, é um patrimônio presente em todos os países e em diversos grupos sociais. O autor defende que as manifestações folclóricas, entre elas os contos de bruxas, portam

significados importantes para quem as mantém e para quem as transmite, somando-se a isso a troca entre gerações que permanecem ao longo do tempo. Então, para Propp (2003), o folclore está relacionado à tradição, às heranças culturais dos sujeitos, à transmissão de costumes. Cabe destacar que algumas manifestações folclóricas justificam sua propagação ou encontram seu significado por explicarem aos indivíduos lendas e histórias com preceito moral ou explicações para fenômenos “sobrenaturais” (pragas e pestes, fenômenos da natureza, etc.).

Portanto, o folclore é um processo em movimento, surgido em estágios históricos arcaicos e que se faz presente através de suas reformulações em estágios mais tardios. Seus enredos não surgem por via evolucionista ou por meio de um reflexo direto da realidade. (PROPP, 2003)

Nessa linha, a Comissão Nacional do Folclore Brasileiro, composta por estudiosos da cultura popular brasileira, seguindo recomendações da UNESCO em uma carta lida durante o VIII Congresso Brasileiro de Folclore, estipulou que:

Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade. Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular como equivalentes, em sintonia com o que preconiza a UNESCO. A expressão cultura popular manter-se-á no singular, embora entendendo-se que existem tantas culturas quantos sejam os grupos que as produzem em contextos naturais e econômicos específicos. (Comissão Nacional do Folclore, 1995, grifo nosso)

Corroborando com a definição da Comissão Nacional do Folclore, Cascudo (1967) acredita que o folclore aproxima o povo que dele compartilha, cria intimidade, sentimento de fusão psicológica, ternura lírica, nostalgia e vibração moral. É uma fonte de valorização da identidade.

Já o conceito de cultura popular, de acordo com Burke (1989), estabeleceu-se a partir do impacto gerado pela Revolução Industrial, quando surgiu o interesse pela cultura das massas, presentes nas manifestações de rua, praças, mercados e confraternizações populares. Assim, a “cultura popular” viria a ser “descoberta” entre o final do século XVIII e o início do século XIX, passando a ser entendida como oposição à cultura erudita. O movimento teve início na Alemanha e estendeu-se a outros países europeus. Inicialmente, a preocupação era fixar a poesia por ser considerada “da natureza” ou “divina”. Depois esses mesmos pesquisadores “passaram a recolher outras formas de literatura, como os contos, as lendas, as narrativas mitológicas, por eles denominadas “antiguidades populares” ou a “literatura popular”. Em torno ao conceito, cabe salientar que:

Cultura popular é um dos conceitos mais controvertidos que conheço. Existe, sem dúvida, desde o final do século XVIII; foi utilizado com objetivos e em contextos muito variados, quase sempre envolvidos com juízos de valor, idealizações, homogeneizações e disputas teóricas e políticas. Para muitos, está (ou sempre esteve) em crise, tanto em termos de seus limites para expressar uma dada realidade cultural, como em termos práticos, pelo chamado avanço da globalização, responsabilizada, em geral, pela internacionalização e homogeneização das culturas. Por outro lado, se cultura popular é algo que vem do povo, ninguém sabe defini-la muito bem. (ABREU, 2003, p. 4)

A cultura popular, para alguns estudiosos, entre eles Abreu (2003), passou a ser delimitada com base em três critérios: verdade (conhecimento falso x verdadeiro) racionalidade (práticas aceitáveis e coerentes na sociedade que o comporta) e convenção (códigos sociais que estipulam o que é legítimo ou não). O objetivo era de normatização, baseado nos modelos de comportamento legitimados pelas sociedades civil e religiosa.

É no transcurso do séc. XIX, em pleno movimento positivista, que os interesses pela cultura popular se voltam a descobrir a essência do passado para justificar a atividade e a história humanas. De acordo com Burke (1989, p.19), “arcaico não significa mais um passado longínquo e degradado, mas uma cadeia que deveria ser compreendida para tornar legível a sociedade”.

No Brasil, na metade do século XIX, surgiram algumas manifestações sob a liderança de Celso de Magalhães, Silvio Romero e João Ribeiro. Os estudos estavam voltados à poesia popular, orientadas pelas correntes filosóficas e científicas em vigor na Europa e que despertavam o interesse e a atenção dos intelectuais brasileiros.

No que se refere à cultura popular, Gramsci (1978, p. 12) afirma que “existe cultura popular na medida em que existe cultura dominante”. Sendo assim, a cultura popular assumiria uma postura contestadora face à cultura dominante. Com respeito a isto, o historiador Ginzburg (1987) diz o seguinte:

A existência de desníveis culturais no interior das assim chamadas sociedades civilizadas é o pressuposto da disciplina que foi aos poucos se auto definindo como folclore, antropologia social, história das tradições populares, etnologia europeia. Todavia, o emprego do termo cultura para definir o conjunto de atitudes, crenças código e comportamentos próprios das classes subalternas num certo período histórico é relativamente tardio e foi emprestado da antropologia cultural. Só através do conceito de “cultura primitiva” é que se chegou de fato a reconhecer que aqueles indivíduos outrora definidos de forma paternalista como “camadas inferiores dos povos civilizados” possuíam cultura. A consciência pesada do colonialismo se uniu assim a consciência pesada da opressão de classe. Dessa maneira, foi superada, pelo menos verbalmente, não só a concepção antiquada de folclore como mera coleção de curiosidades, mas também a posição de quem distinguia nas ideias, crenças e visões do mundo das classes subalternas nada mais do que um acúmulo desorganizado de

fragmentos de ideias, crenças, visões do mundo elaborados pelas classes dominantes provavelmente vários séculos antes. (GINZBURG, 1987, p.6)

Ou seja, para o autor o conceito de folclore estava diretamente relacionado aos desníveis sociais e o conceito de cultura popular vem para ampliar esta visão restrita.

Conforme Ferretti (1990), “para muitos, folclore equivale à cultura popular. Para outros, cultura popular equivale à cultura de massas e seria diferente de folclore”. Mas, essa velha discussão, segundo o autor, perderia força a partir dos anos 60, graças a reflexões vindas principalmente das Ciências Sociais.

Com respeito à terminologia mais adequada, há muitas divergências entre autores e a discussão é longa e quase sem fim. Gramsci (1978, p. 24) “inclui o folclore e a religião dos subordinados no conceito de cultura popular como concepção do mundo e como forma de conhecimento que se contrapõe à cultura hegemônica.”

Renato Ortiz (1991, p. 54) diz que “a noção de cultura popular é relativamente recente”. Segundo ele, o termo teria surgido no momento em que se deu a separação entre cultura de elite e cultura popular. A cultura popular, ao mesmo tempo em que ganhava alcance, começou a ganhar a atenção da elite cultural, o que fez aumentar sua importância. Canclini (1997), por exemplo, propõe a expressão “culturas do povo” em vez de folclore ou cultura popular, e diz que o popular não é monopólio dos setores populares.

Apesar das indefinições, é de consenso que cultura popular é um conceito mais dinâmico do que folclore, sendo utilizado por inúmeros historiadores no intento de resgatar e analisar práticas populares.

Como afirmamos anteriormente, uma das mais expressivas formas de manifestação do folclore em todo o mundo se dá em meio às narrativas orais e contos populares. Segundo Cascudo (1967), os contos derivam e convergem uns para os outros e raras são as passagens que não encontram semelhanças noutras paragens do mundo.

[...] tão variados e complexos, desde a inclusão do aspecto maravilhoso e cômico, pertencem, de modo geral, ao patrimônio de todos os povos da terra e são convergentes de soluções encontradas nas culturas mais distantes. Os contos nativos, próprios, típicos, são raríssimos. [...]. Cada conto é uma foz onde chegam as águas de rios incontáveis. Esse processo exigiu séculos e séculos e a sua transmissão vez por outra aparece como um problema. (CASCUDO, 1967, p.13)

Cascudo (1967) identifica os contos e as lendas folclóricas da tradição oral como aquelas cuja autoria se desconhece, são velhos na memória dos povos, não têm fronteiras geográficas ou linguísticas e utilizam-se do relato como seu principal veículo de transmissão.

Isto indica porque diferentes estudiosos das narrativas orais encontraram versões similares de um mesmo conto em várias partes do mundo e em diferentes épocas, como Cascaes e Garmendia Larrañaga.

Os contos e narrativas populares da tradição oral são classificados por Cascudo (1967) em: contos de encantamento, de exemplo, de animais, religiosos, etiológicos, de adivinhação, acumulativos, natureza denunciante, demônio logrado, ciclo da morte e contos sem fim. Cada tipo de conto, com sua especificidade e riqueza, tende a sofrer comparação com fontes escritas consideradas eruditas por alguns teóricos. Por isso, o autor se posiciona a favor de estudos sérios e dedicados ao folclore e suas manifestações.

A necessidade de valorizar o estudo da cultura popular deveria orientar-se na evidência de sua utilidade indispensável. A impressão comum, entre letrados e educadores no exercício da orientação pedagógica, é que o folclore é um documentário de curiosidades. De exotismos e material plástico proporcionador de matutismos, regionalismos, sobrevivências do falso interior, do falso roceiro, do inexistente tabaréu das revistas teatrais de outrora, farto, pascácio e lorpa. Sugere uma exposição de salvados resíduos, restos mortos de culturas defuntas, boiando inconscientes, à tona da memória coletiva. (CASCUDO, 1967, p.18)

Nesse ponto de vista, o estudo do folclore cultura popular ajuda a revelar ao antropólogo, ao sociólogo, ao historiador, ao tradutor, as variantes e constâncias sofridas nos hábitos, línguas, objetos e tradições, pois, para que se compreendam as narrativas folclóricas deve-se compreender que o processo social, político, cultural e histórico são os meios de produção. Cascudo (1967) defende que o folclore deveria inclusive fazer parte do currículo das Universidades, pois sua ausência representa a exclusão sistemática da cultura popular.

## 1.5 RELATOS: A NARRATIVA E O GÊNERO TEXTUAL

Em linhas gerais, os gêneros textuais são de difícil definição, já que se integram e se compõem nas culturas que os desenvolvem seguindo suas especificidades linguísticas. São caracterizados por suas funções comunicativas e refletem as estruturas comunicacionais típicas de cada cultura. Sendo assim, sua compreensão é alcançada se contemplada no uso da língua, dentro de um contexto real.

Marcuschi (2005, p. 25) afirma que os gêneros são “formas verbais de ação social relativamente estáveis realizadas em textos situados em comunidades de práticas sociais e em domínios discursivos específicos”, e seu uso é determinado com base no objetivo dos falantes.

O autor acrescenta que “quando dominamos um gênero textual, não dominamos uma forma linguística e sim uma forma de realizar linguisticamente objetivos específicos em situações sociais particulares” (MARCUSCHI, 2005, p. 29).

Nessa perspectiva e segundo Marchuschi (2005), um mesmo texto pode mudar de gênero conforme o suporte que o abriga: relatos podem ser considerados contos desde que respeitem o meio que o divulga, podem ser identificados como lendas ao manterem apenas a versão folclórica dos episódios (Conforme esclareceremos no próximo tópico).

O gênero textual relato difere do romance, por exemplo, por ser mais breve e mais compacto, mesmo que nele os detalhes da situação narrada sejam explorados com afinco. No relato existe espaço para a imaginação, para o pensamento e para o ouvinte/leitor complementar a história com sua compreensão. Tal gênero é, na maior parte das vezes, fruto da inspiração imediata, ou seja, consiste em uma narração; é construído no ato da situação comunicacional, por isto pode não apresentar a ordem linear dos fatos, e mostra marcas temporais específicas em si (local onde ocorreu a história, pessoas envolvidas, etc. O relato é responsável desde os primórdios pela troca de informações e transmissão do conhecimento abrigando uma variante enorme de registros diferentes ao redor do mundo. Nele, a figura do contador/narrador é tida como central e específica de cada região. Como afirmamos, o relato pode ser um conto e o mesmo se aplica ao contrário:

O conto pode ser considerado um relato breve com temporalidade e número de personagens limitados. O conto na sua vertente de literatura tradicional de transmissão e expressão oral, centra-se em situações narrativas simples, enraizadas em tradições culturais, que fazem do relato um fator de sedução e aglutinação comunitária. (LUCAS, 2008, p. 2)

Os contos apresentam-se como relatos sem limites, ou seja, com capacidade de transformação e adaptação. Através de suas diferentes nuances ou variações contemplam os valores ou interesses das sociedades em que esse gênero literário entra em contato, permitindo assim uma visão cultural das mesmas por parte dos leitores/ouvintes.

Os relatos podem ser fixados através da escritura, preservando os saberes ancestrais, tornando-os agentes construtivos da identidade cultural. Porém isto não interfere em seu dinamismo, visto que o gênero acompanha as transformações que a humanidade sofre ao longo do tempo, tomando novos sentidos conforme o momento da ação.

Por tratar-se de um testemunho, o relato mantém traços culturais contidos na memória social, que se refletem na linguagem e nos detalhes como resgates das experiências vividas pelo narrador. Nessa linha, Ferreira Neto (2009, p. 30) afirma que o “(...) enunciador é

protagonista, talvez coadjuvante, nos eventos narrados. Seu testemunho carrega mais do que a própria descrição do fato, carrega também a sua avaliação emocional dos acontecimentos”. É na troca entre sujeitos sociais que o ato de narrar se materializa no relato, contemplando os distintos aspectos da vida cotidiana como o trabalho, o lazer e a rotina humana. Sua estrutura, considerada em alguns aspectos maleável, impulsionada pelo motivo de criação, permite que atinja os sentidos e funções propostos.

Por sua vez, Tarallo (1990, p. 75) diz que uma das marcas do relato é que “ao narrar suas experiências pessoais mais envolventes, ao colocá-las no gênero narrativa, o informante desvencilha-se praticamente de qualquer preocupação com a forma”. Ou seja, quem conta reflete em sua narrativa uma maior preocupação com os detalhes dos fatos sem atentar-se para a estrutura.

Cabe salientar que esta tradição narrativa, em razão de sua condição oral e coletiva, é também dinâmica, porque se atualiza permanentemente, não respeitando fronteiras temporais, geográficas, históricas, culturais. Neste sentido, podemos afirmar que há uma circularidade temporal no gênero, já que as memórias ancestrais e coletivas se atualizam no presente, fazendo com que alcancem seu propósito de perpetuar-se, ressignificando-se de acordo com o contexto sócio histórico e cultural. Sendo assim, mesmo que diferentes em suas especificidades, é possível encontrar relatos que circulam com as mesmas funções em diferentes partes do mundo, que são atualizados e perpetuados pelos narradores que detêm o conhecimento da arte de narrar. Portanto, o sentido dos relatos está nas relações sociais das trocas entre os sujeitos que compartilham vivências ou memórias ancestrais.

Com o objetivo de definir, estudar e diferenciar a natureza do gênero relato, Montemayor (1998)<sup>78</sup> estabeleceu que todo relato de tradição oral apresenta motivos específicos que agem como impulsionadores em sua construção. Tais motivos combinados fazem com que os relatos persistam na tradição e garantam a manutenção cultural. Para Montemayor (1998), os motivos, por serem específicos, conferem ao gênero as características de relato, e são:

---

<sup>78</sup> En los pueblos originarios de Latinoamérica que pertenecen a culturas de resistencia, ha sido entre otras, la manera de preservar y transmitir los saberes ancestrales. El sentido de los relatos responde a la convivencia entre las personas, la naturaleza y la espiritualidad que se materializa en distintos actos de la vida cotidiana: el trabajo, la circulación por los espacios geográficos, las celebraciones sagradas y no sagradas, danzas, cantos, tejidos, narraciones de relatos. El formato y la estructura de los relatos permiten que se conserve el sentido y la función. La conservación de los motivos, los estilos de inicios y de cierre, la contextualización de espacio y tiempo, las reiteraciones, enumeraciones, la información y contenido cultural conforman la composición de los relatos. Si se transforma la estructura y formato propio de este arte de composición se atenta contra el sentido y la función que éstos tienen para las culturas originarias. (MONTEMAYOR, 1998, p. 57)

Quadro 5: Os motivos de Motemayor, 1998.

<b>Motivos de Montemayor</b>	
<b>Motivo</b>	<b>Propulsores</b>
Motivos personagens:	Consiste nos personagens centrais do relato que podem ser sobrenaturais, pessoas, animais, entidades mágicas, curandeiras, etc.
Motivos de objetos ou de crenças:	Esta classificação abriga localizações espaciais como covas, caminhos, rios e lagos. Também objetos como espelhos, sementes, espadas, livros mágicos, plantas medicinais, animais (quando não interferem no relato como personagens centrais), águas sagradas, etc.
Motivos episódicos, anedóticos ou de peripécias	Estes motivos abrigam as transformações ou razões de um relato que podem ser a busca por algum lugar, a procura por um tesouro, por uma resposta, por esclarecer um engano, os combates, resgates ou fugas de perseguidores.

Fonte: Montemayor, 1998.

Genette (1995) usa o termo relato para designar muitas coisas, porém o distingue em três instâncias: a primeira, chamada de relato ou discurso narrativo, que é a narração oral ou escrita de um acontecimento ou de uma série deles. Quer dizer, o relato como discurso que materializa a história e representa um todo significativo. A segunda, chamada de história, trata-se de um conjunto de fatos que poderão ser narrados no relato em uma sequência lógica e cronológica. A terceira, chamada de narração, consiste no fato ou na ação verbal que transforma a história em relato, quer dizer, a situação real ou fictícia em que ocorre o ato narrativo. Pois para Genette (1995), a história e a narração só existem por intermédio do relato.

História e narração não existem, portanto, para nós, sem o intermédio do relato. Mas, reciprocamente, o relato, o discurso narrativo, não pode ser tal senão na medida em que conta uma história, sem a qual não seria narrativa (como, por exemplo, a *Ética* de Spinoza) e na medida em que ela é proferida por alguém, sem o qual (como, por exemplo, uma coleção de documentos arqueológicos) não seria em si um discurso. Como narrativa, existe pela relação com a história que conta; como discurso, existe por sua relação com a narração que profere (GENETTE, 1995, p. 36).<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Historia y narración no existen, pues, para nosotros, más que por intermedio del relato. Pero, reciprocamente, el relato, el discurso narrativo no puede ser tal sino en la medida en que cuenta una historia, sin la cual no sería narrativo (como, digamos, la *Ética* de Spinoza) y en la medida en que, proferido por alguien, sin el cual (como

Para estudar o gênero em questão, Genette (1995) concebe o modelo triádico como metodologia conceitual para este tipo de análise, traçando um paralelo entre o relato e o verbo, afirmando que os relatos, tais quais os verbos, apresentam tempo modo e voz.

Isso nos autoriza, talvez, a organizar, ou pelo menos a formular os problemas da análise do discurso narrativo, de acordo com as categorias emprestadas da gramática do verbo e que serão reduzidas aqui em três categorias fundamentais determinantes: as que se referem a as relações temporais entre o relato e a diéresis, e que vamos colocar sob a categoria de tempo; aquelas que se referem às modalidades (formas e graus) da "representação" narrativa, portanto, aos modos do relato [...], finalmente aquelas que se referem à maneira como está envolvida no relato da narração, no sentido em que foi definido, ou seja, a situação ou instância narrativa e com ela seus dois protagonistas: o narrador e seu destinatário, real ou virtual. Pode-se ficar tentado a colocar esta terceira determinação sob o título de "pessoa", mas é preferível adotar um termo com conotações psicológicas ligeiramente menos marcadas e para o qual daremos uma extensão conceitual muito mais ampla, da qual a "pessoa" [...] (GENETTE, 1995, p. 42)<sup>80</sup>

O tempo de um relato diz respeito às relações entre o tempo da história e o tempo em que acontece a narração, pois o autor considera que o tempo da história é o momento real em que ocorreu o fato, imaginário ou não, e não coincide com o tempo do relato, pois o narrador é quem estabelece a ordem de como contará a história.

Estudar a ordem temporal de um relato é confrontar a ordem da disposição dos eventos ou segmentos temporais no discurso narrativo com a ordem de sucessão desses mesmos eventos ou segmentos temporais na história, na medida em que é explicitamente indicado pelo próprio relato ou pode ser deduzido indícios indiretos. É evidente que esta reconstrução nem sempre é possível e que fica improfícua em certas obras limites, como os romances de Robbe-Grillet, nos quais a referência temporal é deliberadamente dissoluta. (GENETTE, 1995, p. 53)<sup>81</sup>

---

por ejemplo una colección de documentos arqueológicos) no sería en sí un discurso. En cuanto narrativo, existe por su relación a la historia, que cuenta; como discurso, existe por su relación a la narración que los profiere.

<sup>80</sup> Esto nos autoriza, quizás, a organizar, o al menos a formular los problemas del análisis del discurso narrativo, de acuerdo a categorías tomadas prestadas a la gramática del verbo y que se reducirán aquí a tres clases fundamentales de determinaciones: aquellas que se refieren a las relaciones temporales entre relato y diéresis, y que colocaremos bajo la categoría de tiempo; aquellas que se refieren a las modalidades (formas y grados) de la "representación" narrativa, por consiguiente, a los modos del relato [...], finalmente aquellas que se refieren a la manera como se encuentra implicada en el relato de la narración en el sentido en que ha sido definida, es decir, la situación o instancia narrativa y con ella sus dos protagonistas: el narrador y su destinatario, real o virtual. Se podría estar tentado de colocar esta tercera determinación bajo el título de "persona", pero parece preferible adoptar un término con connotaciones psicológicas un poco menos marcadas y al que le daremos una extensión conceptual mucho más amplia, de la que la "persona".

<sup>81</sup> Estudiar el orden temporal de un relato es confrontar el orden de la disposición de los sucesos o segmentos temporales en el discurso narrativo con el orden de sucesión de estos mismos sucesos o segmentos temporales en la historia, en tanto cuanto está explícitamente indicado por el relato mismo o puede inferirse de tal o cual indicio indirecto. Es evidente que esta reconstrucción no siempre es posible y que se torna ociosa en ciertas obras límites como las novelas de Robbe-Grillet, en las que la referencia temporal se encuentra deliberadamente pervertida.

Durante a narrativa, segundo Genette (1995), o contador pode utilizar os recursos temporais da prolepse ou retrospectiva – que consiste em narrar de antemão o desfecho da narração – e da analepse ou antecipação – que consiste em todo fato posterior ao ponto em que se encontra a narração.

O modo da representação narrativa, por sua vez, expressa as relações entre a narração – a situação e o relato – e o texto. Em outras palavras, trata-se da maneira como é apresentado o fato ou a maneira como o autor oferece a informação ao leitor-ouvinte. Dentro do modo, Genette (1995) faz a distinção entre duas maneiras de controlar a informação: a distância (*showing e telling*) e a perspectiva (interna, externa ou de focalização zero).

Se a categoria gramatical de tempo é aplicada com evidência ao enredo do discurso narrativo, a de modo pode parecer a priori desprovida de importância: uma vez que a função do relato não é dar uma ordem, formular um desejo, declarar uma condição, etc. , e sim simplesmente contar uma história, portanto, "reproduzir" fatos (reais ou fictícios), seu modo único, ou ao menos característico, não pode ser, estritamente falando, senão o indicativo, e com isso, tudo foi dito sobre assunto, em prol de formar esta metáfora linguística. (GENETTE, 1995, p.55)<sup>82</sup>

A voz ou pessoa do relato faz referência ao narrador enquanto partícipe do fato de forma real ou fictícia. Nesta categoria são estudadas as características da ação de narrar em si mesma. Nela os protagonistas são o narrador e o destinatário e as perguntas básicas em torno da enunciação são levantadas: quem a enuncia? Em que circunstâncias o faz?

Nesse sentido “o tempo e o modo se referem as relações entre a história e o relato, enquanto a voz designa a as relações entre a narração e o relato e ente história e narração (GENETTE, 1995, p.62)<sup>83</sup>. No gênero, o narrador é o dirigente de sua performance e têm autonomia para formatar e atualizar sua narração perante seu ouvinte. Ele (o narrador) é o responsável por conferir ao texto a temporalidade e oferecer sentidos aos fatos conforme sua percepção, o que podemos constatar nos relatos selecionados para a tradução nessa tese.

---

<sup>82</sup> Si la categoría gramatical de tiempo se aplica con evidencia al tramado del discurso narrativo, la de modo puede parecer aquí a priori desprovista de pertinencia: puesto que la función del relato no es dar una orden, formular un deseo, enunciar una condición, etc., sino simplemente contar una historia, por lo tanto, “reproducir” hechos (reales o ficticios), su modo único, o la menos característico, no puede ser, en rigor, sino el indicativo, y con eso todo está dicho acerca de este asunto, a menos de formar más de lo que se debe esta metáfora lingüística.

<sup>83</sup> El tiempo y el modo se refieren a las relaciones entre historia y relato; mientras que la voz designa a la vez las relaciones entre narración y relato, y entre narración e historia”.

### 1.5.1 Lendas Fantásticas maravilhosas

Histórias de bruxas fazem parte do folclore de muitos países. Figuram como relatos, como contos, como lendas, mitos entre outros tantos gêneros. Sendo assim, para a tradução, é importante reconhecermos que os relatos de Garmendia Larrañaga hospedam lendas que transitam no gênero fantástico-maravilhoso.

A palavra lenda origina-se do latim, *legenda*, ou seja, o que deve ser lido. Inicialmente eram constituídas de histórias das vidas dos santos católicos e dos mártires, lidas nos conventos e mosteiros.

Com o tempo ingressaram na vida profana; essas narrações populares, baseadas em fatos históricos precisos, não tardaram a evoluir e embelezar-se. Atualmente, a lenda, transformada pela tradição, é o produto inconsciente da imaginação popular. (BAYARD, 2002, p.5)

Transmitidas oralmente pelas pessoas, essas narrativas tendem a explicar acontecimentos misteriosos ou sobrenaturais. Assim, promovem uma mescla de fatos com a imaginação, da história com a fantasia conforme a inventividade do povo. Na lenda a história relatada costuma ser esculpida pelo fantástico maravilhoso – conceito que exploraremos a seguir) e os fatos históricos narrados, ao longo do tempo, sofrem alterações de acordo com a cultura e os interesses da sociedade que a abriga naquele contexto. Difundem conhecimentos e explicam fatos que a ciência não havia conseguido explicar ao transformar em atualidade o patrimônio espiritual herdado dos antepassados.

Conforme Bayard (2002), a lenda nada mais é que uma transcrição do pensamento das comunidades cujas temáticas simbolizam seus anseios. Frequentemente a veracidade das histórias relatadas em lendas se dissipam ao longo do tempo permanecendo apenas a versão folclórica dos episódios. Por essa razão, o herói protagonista das lendas tende a refletir as aspirações de sua comunidade fazendo com que a conduta tomada por ele durante a história sirva como norte para os demais indivíduos que a escutam e a compartilham.

A lenda, mais verdadeira do que a história, devido à quantidade de ensinamentos humanos, contraria frequentemente a verdade psicológica; uma abóbora transforma-se em carruagem; um rato, em cocheiro. Entretanto, essas ficções não são nem *pueris* nem grotescas; elas nos interessam, nos repousam e nos deslumbram. Esse mundo fluido que põe em xeque o nosso mundo real (BAYARD, 2002, p.7)

Em consonância com tais aspectos, Cascaes afirma que:

O mundo da fantasia projeta o homem para dentro de regiões culturais inimagináveis do fantástico sobrenatural. É um mundo onde o pensamento humano tem poderes quase ilimitados para viver a beleza de sonhos invisíveis, alçados em asas de bandos de anjos que conseguem elevar-se aos páramos de mundos superiores a este em que nascemos, vivemos e morreremos. A madame Estória, na sua sutil e nobre sabedoria secular, vive, dentro dos agudos escaninhos do intrincado pensamento humano, vidas fantásticas, biológicas e espirituais, lendárias e sedutoras, mágicas e fascinantes. (CASCAES, 2012, p.31)

Cabe diferenciar as lendas dos mitos, já que Garmendia Larrañaga os evidenciou na obra selecionada para o estudo dessa tese, “*Pensamiento Mágico Vasco*”, 2007. No início do livro, referindo-se ao País Basco, o autor afirma que “ (...) no ambiente em contato direto com a natureza, onde se conhece a escuridão e se vive a noite, onde está presente o animismo, foram dadas as condições mais favoráveis para que a imaginação crie e se recrie nas lendas ou mitos. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p. 9)<sup>84</sup>

O autor salienta que as histórias contadas nos relatos fazem parte de um passado em constante evolução, “(...) vivo na imaginação (lenda ou mito, principalmente), e isso me leva ao mundo bruxólico, no qual os eventos sangrentos são confundidos com as narrativas fantásticas de rico conteúdo misterioso”. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p. 10)<sup>85</sup>.

Nesse sentido, evidenciamos que os mitos, são uma forma de lenda em que personagens humanos tomam-se divinos em uma ação sobrenatural e irracional. O mito articula-se no sagrado, realiza um profundo vínculo entre o humano e o sacro e difunde regras para ação através dos ritos: mitos em ação.

Na realidade, essas categorias se embaraçam e os mitos são de uma infinita variedade; relacionam--se às religiões, são cosmogônicos, divinos — ou heroicos. As lendas, com personagens mais modestos, fazem evoluir mágicos, fadas, bruxas, que, de uma maneira quase divina, influem nos destinos humanos. (BAYARD, 2002, p.5)

Por essa razão, em regra geral, os mitos abrangem as histórias de deuses e semideuses, possuem heróis em suas temáticas enquanto as lendas abrigam homens comuns transformados em heróis e a presença de elementos sobrenaturais inexplicados.

Na obra de autoria de Garmendia Larrañaga os relatos abrigam lendas que se fundem entre o real e o imaginário, propondo ao leitor a dúvida concomitante com a certeza dos

---

<sup>84</sup> (...) en ese ambiente en contacto directo con la naturaleza, donde la oscuridad se conoce y la noche se vive, donde está presente el animismo, se han dado las condiciones más favorables para que la imaginación cree y se recree en las leyendas o mitos.

<sup>85</sup> (...) vivo en la imaginación (leyenda o mito, principalmente), y esto me lleva al mundo brujesco, en el cual los cuentos sucedidos se confunden con las narraciones fantásticas de rico contenido misterioso.

eventos narrados. Assim, oscilando entre os limites, Garmendia Larrañaga penetra no universo do fantástico-maravilhoso.

Para assimilarmos tal conceito é importante adentrarmos na noção do fantástico puro, proposta por Todorov em 1981. Nela o autor afirma que a literatura fantástica é produto do imediato e do presente e sua concretude está na ambiguidade quanto à sua resolução, pois é na dúvida e no mistério que o fantástico se concebe. Para o autor, é imprescindível que o leitor considere o mundo apresentado na obra como real e que vacile entre explicações naturais e sobrenaturais na possibilidade da existência do mesmo.

No intuito de esclarecer tal ideia, recorremos à explicação do próprio autor:

O fantástico é a vacilação experimentadas por um ser que não conhece mais que as leis naturais, frente sobrenatural”. Assim, a vacilação provocada por um personagem é refletida no leitor e se torna um dos componentes temáticos da obra. (TODOROV, 1981, p.16)

Portanto, o fantástico se caracteriza pela presença de um ou mais elementos que não tenham correspondência necessariamente com o “real” promovendo indefinições e incertezas que se alicerçam no estranhamento. Mesmo que a obra apresente um fundo de realismo, nesse gênero da narrativa o sobrenatural aparece inserido em meio à vida cotidiana e rompe com a “normalidade” esperada, desafiando a razão.

Em um mundo que é nosso, que conhecemos, sem diabos, sílfides, nem vampiros se produz um acontecimento impossível de explicar pelas leis desse mesmo mundo familiar. Quem percebe o acontecimento deve optar por uma das duas soluções possíveis: ou se trata de uma ilusão dos sentidos, de um produto de imaginação, e as leis do mundo seguem sendo o que são, ou o acontecimento se produziu realmente, é parte integrante da realidade, e então esta realidade está regida por leis que desconhecemos. Ou o diabo é uma ilusão, um ser imaginário, ou existe realmente como outros seres, com a diferença de que rara vez o encontramos (TODOROV, 1981, p.15).

Com as leis da “normalidade” desafiadas, o leitor é levado a optar por alguma solução possível dentro da obra, no intuito desfazer o mistério apresentado ou de acatá-lo como verdadeiro. Ao encontrar explicações frente aos fenômenos apresentados, o gênero fantástico se torna obsoleto - já que o fantástico ocupa o tempo da incerteza e da indefinição perante as situações apresentados - e assim que o leitor opta por uma resposta, seja ela sobrenatural ou natural, “deixa-se e o terreno do fantástico para entrar em um gênero vizinho:

o estranho ou o maravilhoso”<sup>86</sup>. (TODOROV, 1981, p.16). Mesmo que o temor esteja presente na narrativa e seja frequentemente relacionado com o fantástico, não é uma das condições necessárias para a existência do gênero. Sendo assim, conforme Todorov, o efeito do fantástico geralmente tem duração apenas em uma parte da leitura em que a visão ambígua é promovida, o que torna o fantástico um gênero que pode ser considerado “sempre evanescente”. (TODOROV, 1981, p.24). Porém, o autor salienta ainda que “seria errôneo pretender que o fantástico só pode existir em uma parte da obra. Há textos que conservam ambiguidade até o final, quer dizer, além desse final. Uma vez fechado livro, a ambiguidade subsiste” (TODOROV, 1981, p.25).

Cabe salientar que diante de tais características, a literatura fantástica exige uma leitura específica que fuja, principalmente, da leitura poética ou alegórica já que ambas, segundo o autor, constituem um obstáculo para o fantástico acontecer. A leitura poética utiliza quase sempre de metáforas que não necessariamente serão interpretadas como fantásticas em vista que o gênero admite tal flexibilidade. O mesmo ocorre com a leitura alegórica e as representações que ela oferece. Assim, o autor afirma que “(...) é importante que o leitor adote uma determinada atitude frente ao texto: deverá rechaçar tanto interpretação alegórica como interpretação poética”. (TODOROV, 1981, p.20) pois, se durante a leitura de um texto, ignora-se toda a representação em prol da pura combinação semântica entre as frases, o fantástico torna-se impraticável. Tal razão, conforme Todorov, faz com que “o fantástico só possa subsistir na ficção”. (TODOROV, 1981, p.34)

Então, se o leitor

(...) decidir que as leis da realidade ficam intactas e permitem explicar os fenômenos descritos, dizemos que a obra pertence a outro gênero: o estranho. Se pelo contrário, decide que é necessário admitir novas leis da natureza mediante as quais o fenômeno pode ser explicado, entramos no gênero do maravilhoso. (TODOROV, 1981, p.24)

O narrador do gênero fantástico possui a função de instaurar a hesitação, porém não se apresenta necessariamente, como uma figura complexa, levando em consideração que os atos narrados, a ambientação espacial e a atmosfera, são os principais constituintes deste tipo de narrativa.

---

<sup>86</sup> Por outro lado, Le Goff (2010) entende que o maravilhoso se expressa através de elementos que geram pasmo no homem, que o faz duvidar do que vê, diante do incompreensível, arregala-se os olhos na tentativa de buscar uma explicação racional. *Fantasy*, horror, ficção científica: conversam com o fantástico, porém já apresentam outro mundo aceitável desde o início de sua narrativa

Com base nesses elementos que caracterizam o fantástico, o autor acrescenta que o gênero, pela vacilação provocada no leitor, só pode se situar no presente. Já no estranho por sua vez, “o inexplicável é reduzido a feitos conhecidos, a uma experiência prévia, e, desta sorte, ao passado”. O maravilhoso, portanto, caracteriza-se por um fenômeno desconhecido, ainda não visto, ou seja, é relacionado ao futuro. (TODOROV, 1981, p.24)

Para Todorov, uma vez que surge o sobrenatural, algumas consequências virão: ou é explicado como real e aceito ou é tido como um delírio e explicado. Nessa lógica, ao optar durante a história ou em seu final por uma solução para as hesitações apresentadas, o leitor ou o próprio personagem saem do território do fantástico. Por isso, a narrativa fantástica se torna maravilhosa quando a dúvida se dissipa através de respostas sobrenaturais, saciando o estranhamento e a hesitação do leitor, do narrador e dos personagens.

A narrativa maravilhosa, por ser escrita geralmente em primeira pessoa, faz com que o leitor se envolva em diferentes eventos sobrenaturais provocando ainda mais a hesitação. Pois, ao conduzir a obra, o narrador promove a credibilidade e motiva as reações dos leitores perante os atos maravilhosos, visto que “dentro o gênero fantástico, é verossímil que se deem reações fantásticas. (TODOROV, 1981, p.26)

Tal narrativa fantástica maravilhosa, para Todorov, admite leis e regras que fogem do “padrão” da “normalidade” à qual o mundo se submete (homem pode metamorfosear-se, voar...). Cabe salientar que se as explicações encontradas forem pertencentes às leis da realidade, como sonhos, loucura, uso de substâncias químicas por parte dos personagens, coincidências, a narrativa pertencerá então, ao gênero fantástico- estranho

A grande dificuldade na perpetuação do fantástico durante toda uma obra, principalmente tratando-se de formas mais extensas como a do romance, é decorrência direta deste perigoso e instável equilíbrio. O mundo estranho, com suas regras claras e estabelecidas, sedimentadas, faz parte de um momento passado visto que é aceito no momento presente. Já o mundo maravilhoso só pode ser realizado no futuro onde as regras ainda seriam definidas, num tempo porvir. Todorov define o fantástico como o tempo do presente, entre um passado conhecido e um futuro possível. Este é outro motivo que coloca o fantástico como um tempo breve, instável e equilibrado numa pequena parcela do momento atual. (SÁ, 2003, p.38)

Fantástico, maravilhoso e estranho estão, por conseguinte, relacionados e os limites entre eles é tênue. O maravilhoso habita o mundo sobrenatural tornando-o aceitável. Rompe com o lógico ao trazer em sua constituição, eventos, seres e objetos que fogem às normas tidas como cotidianas. Admite a quebra da normalidade, sem questionar os absurdos que retrata. Nessa perspectiva, cabe destacar que no gênero maravilhoso, como em contos de

fadas e bruxas, a presença de fatores sobrenaturais é tida como esperada por parte do leitor, e deparar-se com embruxamentos, metamorfoses, e outros fenômenos extraordinários não gera grandes surpresas. Por essa razão, reconhecemos os relatos de Garmendia Larrañaga e de Cascaes como participantes do fantástico maravilhoso.

Identificar a existência do fantástico maravilhoso, exige observar a própria evolução da ciência e dos paradigmas considerados inquestionáveis em determinadas épocas, dentro de determinadas sociedades, circunstâncias históricas, políticas e sociais. Tais paradigmas são muitas vezes substituídos por outros tidos como impossíveis em momentos anteriores e a obra, por consequência poderá também sofrer uma alteração de gênero. Logo, ao estudar o fantástico, o estranho ou o maravilhoso, é interessante considerar o contexto de elaboração e enunciação dos relatos. E, como citado anteriormente, os povos antigos já se nutriam do maravilhoso na literatura e nas tradições orais através de mitos, sagas, lendas, fábulas e contos.

Numa perspectiva narrativa, o maravilhoso atravessa eras, vindo das mitologias de diferentes povos, da literatura da Antiguidade greco-romana, passando pelo Antigo Testamento, pelos romances de cavalaria da Idade Média. Mesmo com o apogeu de uma mentalidade fundamentada no racionalismo, a partir do iluminismo do século XVIII e que prossegue pelo positivismo do século XIX, expurgando de certa forma o maravilhoso, ele persiste nos serões familiares, nos ‘causos’ contados nas varandas ou à roda de fogueiras, nas histórias de Harry Potter, nas telas do cinema. (MICHELLI, 2013, 61)

Todorov esclarece que o maravilhoso constrói o imaginário humano e se faz presente e conectado entre diversas culturas, em diversos tempos. Michelli, (2013) acrescenta que “o maravilhoso faz parte da herança cultural da humanidade, vindo de épocas muito remotas e sobrevivendo nas franjas do tempo em meio a racionalidades, tecnologias e informações” (MICHELLI, 2013, p. 61). Por isto percebemos que ao registrarem as lendas fantástico maravilhosas, presentes nos relatos de suas comunidades, tanto Cascaes como Garmendia Larrañaga realizaram um trabalho em prol da continuidade das heranças culturais recebidas de seus antepassados.

## 1.6 GARMENDIA LARRAÑAGA E CASCAES: PONTOS EM COMUM NO REGISTRO DAS HISTÓRIAS FANTÁSTICO MARAVILHOSAS

Após percorrer bibliograficamente a trajetória de Garmendia Larrañaga e Cascaes, percebemos que muitos pontos em comum podem ser constatados, o que motivou a conjunção

entre autores nesta pesquisa. Tais semelhanças podem ser percebidas pelo interesse nas temáticas e pelo foco em registrar relatos em prol da preservação e da memória cultural.

Cascaes afirma que:

À noite, os trabalhadores se reuniam no engenho, era uma casa de engenho não muito grande, não lembro se havia mais de um andar, mas sei que tinha sete janelas na frente. Eu me sentava lá junto com os trabalhadores, eles faziam fogo, arrumavam o trempe de ferro e aí faziam café. Tinha muita fartura porque havia muito cuscuz, biju, aquelas coisas guardadas nas barricas, e eles ficavam ali, tomando café, conversando e contando causos (CASCAES, apud CARUSO 1989, p.58).

Garmendia Larrañaga (2007) diz que:

No mundo apontado, quando a casa ou o povoado mais próximo estava distante, se narravam coisas ouvidas aos mais velhos. Sem intenção, se transmitia a rica mensagem oral, na qual se casam com facilidade a história e o campo sem fronteiras de lenda, sem ignorar que a imaginação recorre a aquilo que em algumas ocasiões foi vivido material ou espiritualmente por meio dos sentidos. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p.9)<sup>87</sup>

Garmendia Larrañaga e Cascaes assumem, com sua obra, o propósito de representar as comunidades locais de suas regiões como participantes no registro das histórias, posto que captaram as peculiaridades culturais, fisionômicas e até mesmo aspectos psicológicos de seus personagens.

Enfim, o homem é um animal irrequieto, não tem sossego. Todas as coisas que nós conhecemos, que hoje nós contamos e recontamos, vêm daquela época. Onde estão os lobisomens? Não tem mais. Hoje aparecem? Não. Eles não têm mais ambiente, acabou-se o ambiente. Uma porção de coisa nascia daquela convivência passada. A atual não pode mais gerar isso aí (CASCAES, apud CARUSO 1989, p. 54).

Para Garmendia Larrañaga e Cascaes a vida tradicional sucumbia à modernidade; o progresso do País Basco e de Florianópolis motivaram ambos a refletir em suas obras a ideia de valorização das tradições, dos fazeres e saberes coletivos.

Eu faço a minha arte a partir da convivência, eu vivi tudo isso aqui. Eu posso lhe afirmar que desde criança, naquele Itaguaçu que hoje é cidade, hoje completamente poluído, eu me criei ali na época em que a natureza vivia a sua vida límpida, o sol

---

<sup>87</sup> En el mundo apuntado, cuando la casa o el pueblo más próximo resultaba alejado, se narraban cosas escuchadas a los mayores. Sin proponérselo se transmitía el rico mensaje oral, en el cual se casan con facilidad la historia y el campo sin fronteras de la leyenda, y no pasará por alto que a la imaginación acude aquello que en alguna ocasión se ha vivido material o espiritualmente por medio de los sentidos.

brilhava, a lua também, as estrelas pareciam que estavam sorrindo para a gente quando a gente deitava na praia por causa do calor. Eu tenho ou não tenho razão? (CASCAES, apud CARUSO, 1989, p. 49).

Garmendia Larrañaga, refletindo sobre as mudanças sociais, afirma com humor que:

A sociedade vasca teve que se acostumar a diferentes ritmos tradicionais. Por exemplo, o que antes era pecado em questões de religião, agora parece que não, que não é. Não estão se queixando, então, os que foram condenados ao inferno? (GARMENDIA LARRAÑAGA apud VÉLEZ DE MENDIZÁBAL 2005, p. 17) <sup>88</sup>.

Tanto Garmendia Larrañaga quanto Cascaes privilegiavam o trabalho de campo, a busca por respostas nas comunidades afastadas dos centros urbanos; indagavam, entrevistavam, realizavam anotações e, acima de tudo, como pesquisadores, sabiam ouvir os narradores e registrar suas histórias. Iam a comunidades de trabalhadores e se interessavam por seus ofícios, por seus modos de vida e por seus momentos de lazer.

Eu não encontrei na Ilha pessoas que tivessem cultura vasta, mas sim pessoas muito simples que contavam essas histórias. Elas contavam pedacinhos, coisas truncadas. Eu anotava no caderno [...] depois vinha pra casa [...] e fazia essa montagem. (CASCAES, apud CARUSO, 1989, p. 45)

Coincidiam na prática do trabalho solitário com viés antropológico, histórico e folclórico, refletido nas temáticas selecionadas por eles.

Quem visita a coleção *Juan Garmendia Larrañaga Bilduma* descobrirá o vasto e profundo legado antropológico e histórico de um pesquisador chave para entender a mentalidade vasca tradicional na segunda metade do século XX. Sua leitura continuará a nos ensinar - como pessoalmente ele ensinou - a amar nosso pequeno país, seu povo e suas coisas. Aqueles de nós que tiveram o privilégio de sua amizade sabem que essa sucessão de ordem sentimental considerou sua herança mais preciosa. (VÉLEZ DE MENDIZÁBAL, 2005, p. 12.)<sup>89</sup>

Os autores, como observadores culturais, deram voz aos que afirmam, com muita segurança, terem visto ou ouvido que as bruxas se metamorfoseiam em animais, realizam voos bruxólicos, roubam crianças e fazem maldades. Quanto a isso, Cascaes comenta que “Eu

---

<sup>88</sup> la sociedad vasca se ha tenido que acostumbrar a diferentes ritmos tradicionales. Por ejemplo, lo que antes era pecado en cuestiones de religión, ahora parece que no, que no es. ¿No se estarán quejando, pues, los que fueron condenados al infierno?

<sup>89</sup> Quien se adentre en la Colección Juan Garmendia Larrañaga Bilduma descubrirá el vasto y profundo legado antropológico e histórico de un investigador clave para entender la mentalidad tradicional vasca en la segunda mitad del siglo XX. Su lectura nos seguirá enseñando –como el trato personal con él nos enseñó– a amar a nuestro pequeño país, su gente y sus cosas. Quienes tuvimos el privilegio de su amistad sabemos que esta sucesión de orden sentimental él la consideraba como su más preciada herencia.

sempre achei todas as histórias que recolhi no interior da Ilha muito fabulosas. O modo de contar das pessoas, que contam como se estivessem assustadas. Isso quando contam coisas de assombração” (CASCAES, apud CARUSO 1989, p.58).

Garmendia Larrañaga (2007b) afirma que:

Eu mencionei o fato real (história) e um passado em constante evolução, vivo na imaginação (lenda ou mito, principalmente), e isso me leva ao mundo bruxesco, no qual os confrontos são confundidos com as narrativas fantásticas de conteúdo rico e misterioso. E não esqueceremos que esse mundo das bruxas ocorre dentro de certas estruturas socioeconômicas, incompatíveis com o fluxo da vida urbana regrada. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p.4.)<sup>90</sup>

Tanto nos relatos fantástico maravilhosos bruxólicos de Garmendia Larrañaga quanto nos contos de Cascaes percebe-se a repressão ao comportamento feminino. Sobre a inquisição e a bruxaria Garmendia Larrañaga (2007) comenta que

É uma lástima que este capítulo do nosso passado leve consigo a rêmora da desumana e triste realidade de numerosas e pobres vítimas sacrificadas. Seres desgraçados por um momento de histeria coletiva. Histeria favorecida pela ignorância dos simples labradores e pela responsabilidade de outros, mais sátiros que ignorantes. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p.120.)<sup>91</sup>

Quanto a isto, Maluf (1993, pp. 149-150) afirma que “a transformação das mulheres em bruxas, a identificação destas com animais, o voo noturno, o uso de unguentos, a viagem espiritual da bruxa viva ou morta são traços comuns entre a tradição europeia e a cultura local”. Os autores, Franklin Cascaes e Juan Garmendia Larrañaga, descrevem a bruxa, em seus relatos, sob a mesma perspectiva: uma figura maligna, representante da modernidade desenfreada, uma criação para gerar temor e estipular regras. Cascaes comenta:

E assim o homem criava esses elementos fantásticos, o lobisomem, a feiticeira, o boitató, isso existe no mundo inteiro, está na humanidade. Não está longe da humanidade, está dentro dela, convive com ela. Mas, de certa maneira isso está acabando hoje por causa da televisão; começa desde criança, elas já se viciaram nisso aí. A televisão está fazendo o papel do demônio. Porque o demônio se serve

---

<sup>90</sup> He mentado el hecho real (historia) y un pasado siempre evolutivo, vivo en la imaginación (leyenda o mito, principalmente), y esto me lleva al mundo brujesco, en el cual los cruentos sucedidos se confunden con las narraciones fantásticas de rico contenido misterioso. Y no olvidaremos que este mundo de las brujas se da dentro de unas determinadas estructuras socio-económicas, incompatibles con el discurrir de la vida urbana reglamentada.

<sup>91</sup> Es una lástima que este capítulo de nuestro pasado lleve consigo la rêmora de la inhumana y triste realidad de numerosas y pobres víctimas de la histeria colectiva. Histeria favorecida por la ignorancia de los sencillos labrantines y la responsabilidad de otros, más sátiros que ignorantes.

dessas coisas. Assim como antes se servia da bruxa, essa coisa toda, agora se serve da televisão. A bruxa foi conquistada pela madame medicina, não é? A madame medicina conseguiu nesse século dominar a bruxa, mas não conseguiu dominar a televisão, porque ontem a bruxa atacava os intestinos da criança, fazia adoecer, e agora ataca o espírito, a inteligência, que é essa madame televisão. Nos dias de amanhã nós teremos resultados fatais. (CASCAES, apud CARUSO 1989, p.62).

Garmendia Larrañaga, no fragmento a seguir, relata em sua obra que as bruxas:

Contempladas desde uma perspectiva geral, podemos afirmar que as bruxas vivem do que os outros não têm. "Quando vocês semeiam muito e se beneficiam pouco, nós cobramos muito, e quando vocês tiram grande proveito, nós ficamos com pouco" (*Gu, besteen ezez-kotik bizitzen gera*), manifestaram as bruxas a uma mulher da vila navarra de Inza. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p. 42)<sup>92</sup>

Salientamos que a bruxa, presente nos relatos recolhidos pelos autores, é um arquétipo popular cultivado em ambas as comunidades e conserva fragmentos do discurso religioso pregado na Idade Média, com a Inquisição.

Finalizamos este primeiro capítulo no qual apresentamos uma pesquisa realizada a partir das biografias dos autores e um pouco de suas obras. Essa contextualização pareceu-nos importante por permitir ao leitor realizar a aproximação entre Cascaes e Garmendia Larrañaga, tanto nos aspectos específicos de seus trabalhos como pelos interesses culturais de cada um. Realizamos reflexões sobre cultura popular e folclore, termos recorrentes em suas obras, e sobre o relato, gênero comum em ambas narrativas. Identificamos também os relatos de Garmendia Larrañaga como pertencentes ao gênero do fantástico maravilhoso, pois oferecem ao leitor a hesitação necessária ao fantástico, solucionada através de eventos sobrenaturais compreendidos pelo maravilhoso. Ademais, apresentamos um pouco da história e da língua bascas e suas especificidades no intuito de oferecer ao leitor um panorama geral da cultura de onde os relatos foram colhidos.

---

<sup>92</sup> Contempladas desde una perspectiva general, de las brujas podemos afirmar que viven de lo que carecen los demás. «Cuando vosotros sembráis mucho y os beneficiáis poco, nosotras recogemos mucho, y cuando vosotros os aprovecháis mucho, nosotras nos quedamos con poco» (*Gu, besteen ezez-kotik bizitzen gera*) manifestaban las brujas a una mujer del pueblo navarro de Inza.

## 2 CAPÍTULO II: INQUISIÇÃO E BRUXARIA - ESPANHA, PORTUGAL E BRASIL

Este capítulo busca contextualizar historicamente a perseguição à bruxaria, oficializada por meio da Inquisição, dos séculos XIII ao início do XIX, com a colaboração do manual de caça às bruxas, o *Malleus Maleficarum* ou *Martelo das Bruxas*. Em linhas gerais, tecemos considerações sobre o tribunal de Logronho que ocorreu no País Basco, sobre a perseguição e os reflexos da Inquisição tanto na Espanha quanto em Portugal e no Brasil. Acrescentamos, como contextualização, a descrição das bruxas e feiticeiras no País Basco e em Santa Catarina além de apresentar a bruxaria na obra de Garmendia Larrañaga.

### 2.1 HISTÓRIA CONCISA DA INQUISIÇÃO NA EUROPA

Em 1054 é iniciada uma grande divisão dentro da Igreja. Conhecida como o Cisma do Oriente<sup>93</sup> o cristianismo europeu se vê dividido em duas correntes principais. Essa divisão, tanto estrutural quanto litúrgica, fez com que a homogeneidade católica fosse perdida, provocando a fragmentação e a consequente perda de poderes do papado. Ademais, a assunção da autoridade civil por parte dos eclesiásticos, desde o fim do império romano, fez com que as classes poderosas vissem na Igreja a chance de promoção social e, em troca dessa benesse, recursos financeiros fossem destinados ao papado. Porém, a Igreja percebia, desde o século XI, antes mesmo da divisão, que havia um problema interno em crescimento e que a heresia se espalhava por toda a Europa ocidental, desafiando o controle do clero sobre a população (TORRE, 2017). O povo, farto do esquema social que beneficiava os nobres e o clero e extorquia as classes trabalhadoras, não via a Igreja como intermediária para sua ida ao céu, e essa passa a testemunhar uma crescente perda de seu poder com a ascensão das heresias. Assim, os indivíduos denominados pela Igreja como hereges, ou heterodoxos medievais, compartilhavam de particularidades tais como a forte crítica à Igreja, por falta de decoro, ostentação e participação nas decisões mundanas. Conforme Torre (2017), os grupos considerados mais radicais passaram a questionar a natureza divina de Jesus Cristo, ignorando os santos e a cruz.

---

<sup>93</sup> O **Cisma do Oriente** foi a divisão da Igreja Católica, ocorrida em 1054, entre a Igreja chefiada pelo papa, em Roma, e a igreja chefiada pelo patriarca, em Constantinopla (antiga Bizâncio e atual Istambul). O Cisma foi o resultado de um constante distanciamento entre as práticas cristãs efetuadas pelas duas vertentes do catolicismo, além de representar uma disputa pelo poder político e econômico na região mediterrânea.

Cabe destacar que os movimentos hereges dos séculos XII e XIII foram uma tentativa consciente, dos indivíduos, de criar uma sociedade nova que lutasse contra o feudalismo<sup>94</sup>. Para isto as principais seitas hereges tinham programas sociais que reinterpretavam as tradições religiosas, trazendo uma visão ampliada e criticando algumas de suas regras e doutrinas. Os hereges foram considerados um dos movimentos de oposição mais importantes da Idade Média, e entre eles podemos destacar seitas secretas como os Cátaros<sup>95</sup> e os Valdenses<sup>96</sup> (FEDERICI, 2010).

A raiz da heresia popular, que desafiava a Igreja, estava na crença de que Deus não falava mais através dos religiosos, devido à sua corrupção e ao seu comportamento escandaloso, e por isso as seitas principais do movimento afirmavam ser a igreja autêntica, ou seja, a representante de Deus, e desafiavam política e ideologicamente os poderes da Igreja Romana. Nesse contexto, e com o crescente desdém da população pelo clero, devido aos tais fatores citados, a confiança nos hereges crescia e as opiniões anticatólicas de resistência passaram a preocupar o papado.

Os hereges, seguindo o cânone do antigo testamento, afirmavam que Cristo não era dono de propriedades e que a Igreja deveria se desligar de seus bens materiais para atingir o céu. Porém, para a Igreja “vender absolvições, indulgências e serviços religiosos, chamar os fiéis para a igreja apenas para pregar a santidade do dízimo e fazer de todos os sacramentos um mercado, eram práticas comuns, desde o Papa até o sacerdote do povoado.” (FEDERICI, 2010, p.52)<sup>97</sup>

A partir daí a Igreja passou a utilizar a acusação de heresia para atacar toda insubordinação de crença, política e social. Os combates a alguns grupos hereges motivaram fortemente a criação da Inquisição, como o Arnaldismo, impulsionado por Arnaldo da Brescaia, um monge italiano que “censurava a riqueza e o luxo dos bispos e clérigos assim

---

<sup>94</sup> O feudalismo teve suas origens no final do século III, se consolidou no século VIII, teve seu principal desenvolvimento no século X e chegou a sobreviver até o final da Idade Média (século XV). (FABER, 2010) Disponível em: <http://www.historialivre.com/medieval/feudalismo.pdf>

<sup>95</sup> Os cátaros mantinham uma seita medieval dualista: matéria era vista como objeto do mal. Eram contrários ao matrimônio e a favor do suicídio. Os membros habitavam principalmente as regiões do Sul da França e do Norte da Itália. Os cátaros em geral, formavam um partido antissacerdotal em oposição à Igreja Católica, protestando contra o que consideravam ser a corrupção moral, espiritual e política da Igreja. (TORRE, 2017)

<sup>96</sup> Os valdenses, defensores do voto de pobreza, surgiram a partir das pregações de Pedro Valdo, comerciantes de Lyon, na França. Negavam o poder do papa e da Igreja Católica e foram fortemente perseguidos pela Inquisição, mas conseguiram resistir e hoje possuem pequenas igrejas instaladas na Itália, Argentina, Uruguai. (TORRE, 2017)

<sup>97</sup> vender absoluciones, indulgencias y oficios religiosos, llamar los fieles a la iglesia sólo para predicarles la santidad de los diezmos y hacer todos los sacramentos un mercado eran prácticas comunes que iban desde el Papa hasta el cura de la aldea”. (FEDERICI, 2010, p.52)

como seu poder temporal, tudo deveria pertencer aos príncipes pelo bem dos súditos”. (TORRE, 2017, p. 23)<sup>98</sup> Suas posições contrárias à Igreja Católica e os poderes civis o levaram a forca em 1155. A força desse movimento afastou por três anos o Papa Eugênio III de Roma. Outro grupo de hereges eram os chamados Petrobrusianos, fundado por Pedro de Bruis que entre os anos de 1117-1120 pregava uma doutrina que utilizava os evangelhos e se contrapunha aos outros escritos que compõem a bíblia, as missas e as imagens de santos. Suas pregações e ensinamentos foram a inspiração para Henrique de Lausana que criou o movimento henriciano, no sul da França, em 1145.

Na mesma região, os cátaros ou albigenses, por sua vez, tinham em sua doutrina pontos em comum com a de Henrique de Lausana. Foram considerados um movimento de suma importância da heresia já que o combate a eles impulsionou uma das Cruzadas<sup>99</sup> mais sangrentas por parte da Igreja e o apoio da realeza francesa. Resumidamente, os cátaros tiveram grande participação entre a população francesa e a cidade de Albi foi o principal centro de tal heresia medieval, por isso o nome albigense. Condenavam os sacramentos, como o matrimônio. Acreditavam que a criação não era obra divina e criam na reencarnação. Conforme Torre (2017), por décadas a Igreja tentou convertê-los de forma pacífica, porém não atingiu esse objetivo. Então, com a morte de um emissário papal pelo conde francês e cátaro, Raimundo VI de Toulouse, em 1208, a cruzada foi convocada pelo papa Inocêncio III.

As cidades de Beziers e Carcassone tiveram uma das batalhas mais sangrentas. O herege Raimundo VI de Toulouse foi derrotado pelo nobre franco-inglês Simão de Montfort, que combatia os cátaros. Com isso, entre 1209 e 1213, os cruzados católicos controlaram inúmeras regiões no sul da França. Na década de 1220, os cátaros abrigaram-se em uma fortaleza na região dos Pirineus (entre a França e a Espanha) e nessa mesma época a liderança contra a heresia passou as mãos do papa Honório III e de Luís VIII, rei da França, que liderou novos ataques e logrou um acordo em que os líderes deviam submeter-se ao catolicismo em 1229. O tratado de Paris não cessou as perseguições, que duraram até mais ou menos 1244, e o movimento foi considerado extinto em 1300.

---

<sup>98</sup> “(...) censuraba la riqueza y lujo de los obispos y clérigos, así como su poder temporal, todo ello debería pertenecer a los príncipes para el bien de los súditos” (TORRE, 2017, p. 22)

<sup>99</sup> A Cruzada Albigense marcou um importante capítulo na história da Idade Média. Esse conflito foi instigado pela Igreja para combater a heresia cátara que se disseminava na região do Languedoc desde de o séc. XII. Para isso, a instituição eclesiástica contou com o apoio dos barões do Norte da França para concretizar essa empreitada pois não encontrou nos senhores occitocanos o suporte necessário para reprimir o catarismo. (LIMA, 2015, p. 47) Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1897.pdf>

Já um dos primeiros movimentos femininos hereges perseguidos pela Igreja foi o das Beguinhas. Sem data precisa de seu surgimento e origem já existiam em Flandres no século XII e se espalharam, com o passar dos séculos, pela Alemanha, França e Portugal. As Beguinhas mantinham suas rotinas, seus trabalhos diários e a própria sobrevivência de sua comunidade fora do controle masculino, pois encontravam na organização da vida em comunidade isolada apoio e suporte para manterem-se em pobreza e no auxílio ao próximo. Essas mulheres foram fundamentais em períodos de guerra, já que davam abrigo a muitos feridos. (FEDERICI, 2010)

Este movimento, inicialmente aceito ou tolerado pela Igreja, é considerado desviado da doutrina oficial desde datas precoces como o século XIII. A principal acusação contra elas veio das tendências ao misticismo que começavam a se desenvolver e que acabaria com a doutrina do quietismo, que sustenta que o homem pode alcançar a perfeição neste mundo pela simples contemplação do divino, de modo que só com isso se pode alcançar a perfeição, nenhum outro gesto medial é necessário. Assim, não haveria necessidade de jejum, sacramentos, missas ou orações, para que o crente pudesse desfrutar de todos os desejos carnaais que desejava (TORRE, 2017, p. 30)<sup>100</sup>.

As beguinhas, mesmo vivendo em situação de pobreza, a serviço de Deus e do semelhante, e de serem consideradas “monjas”, não professavam votos. Tradicionalmente, após serem iniciadas, e até completarem 30 anos, viviam na casa de uma beguina mais velha, responsável pelo repasse dos conhecimentos e tradições. Após esse tempo, assumiam sua própria casa e passavam a viver sozinhas, na pobreza, e no auxílio caritativo às pessoas. Inicialmente eram aceitas pela Igreja, que reconhecia a importância das beguinhas em suas comunidades, porém passaram a ser consideradas hereges e repreendidas por seu modo de vida simples e seus ideais de amor ao próximo e ao misticismo.

Retomando a perseguição da Igreja contra os hereges, destacamos que no Concílio de Reims, em 1049, presidido pelo papa Leão IX, foram dados os primeiros passos para o que viria a ser a Inquisição. Atormentado pela influência dos heréticos na França, o papa decretou a excomunhão de vários grupos que contrariavam os dogmas católicos. Suas prescrições foram seguidas por seus sucessores e em 1184, cria-se no concílio de Verona, pelo papa Lucio III a chamada Inquisição Episcopal. A Inquisição Episcopal foi o primeiro movimento, nesse

---

<sup>100</sup> Este movimiento, en un principio aceptado o tolerado por la Iglesia, es considerado desviado de la doctrina oficial desde fechas tan tempranas como el siglo XIII. La principal acusación contra ellas provenía de las tendencias al misticismo que comenzaban a desarrollarse y que acabaría en la doctrina del quietismo, que propugna que el hombre puede alcanzar la perfección en este mundo por la simple contemplación de la divinidad, de modo que si sólo con eso se puede alcanzar la perfección no son necesarios otros gestos mediales. Así, no habría necesidad de ayunar, de los sacramentos, misas o la oración, de modo que el creyente podría disfrutar de todos aquellos deseos carnales que deseaba. (TORRE, 2017, p. 30)

seguimento, criado pela Igreja Católica e recebeu esse nome devido ao fato de que as averiguações eram realizadas pelos bispos delegados pelo papa para erradicar a heresia. Salientamos, conforme Tangir (2016), que foi nesse contexto que ocorreram as Cruzadas contra os hereges citados acima.

Ao findarem as operações militares das Cruzadas, a Igreja refina a busca aos profanos, e no concílio de Tolosa, em 1229, “reclama um procedimento claro contra os heréticos que esclareça os poderes e limites dos inquisidores, e, ao mesmo tempo, evite qualquer tipo de repressão excessiva”, em uma tentativa de normatizar as perseguições. (TORRE, 2007, p. 56)<sup>101</sup>

O papado de Gregório IX, em 1231, mostrou-se insatisfeito com a evolução da Inquisição episcopal e tirou dos bispos a autoridade recebida como inquisidores, passando a seu poder a gestão dessa incumbência. Para isso, publicou uma série de bulas nos anos seguintes, entre elas a *Excommunicamus*, editada em fevereiro de 1231, que orientava inquisidores profissionais (geralmente dominicanos e franciscanos) a perseguir os seguidores de doutrinas contrárias à fé católica. Foi em 20 de abril de 1233 que a Igreja Católica anunciou a bula *Licent ad Capiendos*, escrita pelo Papa Gregório IX, um dos primeiros documentos da Igreja referentes à Inquisição.

Já em 1252, em Roma, o Papa Inocêncio IV editou a bula *Ad Extirpanda*, que veio a institucionalizar o Tribunal da Inquisição, autorizando o uso de tortura. Na bula a tortura era aceita, porém com limitações definidas: “que não cause morte ou mutilação ao réu, que seja usada apenas uma vez contra ele e que o inquisidor tenha evidências de sua culpa. Em qualquer outro caso, a tortura é estritamente proibida” (TORRE, 2017, p. 58).<sup>102</sup> Com essa bula a Inquisição passa a ter um caráter organizado, com um marco legal de sua criação; passou a contar com mais apoio dos nobres e a ser mais efetiva que a Inquisição episcopal.

“A tortura coercitiva começou a ser aplicada em 1252, nos tempos do Papa Inocêncio IV, um recurso que combinava com o restante das piores penas possíveis por prisão perpétua ou temporal, confisco de bens e, muitas vezes, a temida morte na fogueira”. (TANGIR, 2016, p.9)<sup>103</sup>

<sup>101</sup> “reclama un procedimiento claro contra los heréticos que clarifique los poderes y los límites de los inquisidores, al mismo tiempo, evite cualquier tipo de represión excesiva. (TORRE, 2007, p.56)

<sup>102</sup> que no cause la muerte o mutilación al reo, que solo se use una única vez contra él y que el inquisidor tenga evidencias de su culpabilidad. En cualquier otro caso la tortura queda terminantemente prohibida. (TORRE, 2007, p.58)

<sup>103</sup> a tortura coactiva comenzó a aplicarse en 1252, en tempos del papa Inocencio IV, recurso que se aunó con e resto de las peores penas posibles cárcel perpetua o temporal, confiscación de bienes y, tantas veces la temida muerte en la hoguera. (TANGIR,2016, p.9)

Portanto, a Inquisição foi a agência criada para a averiguação rigorosa, imposta inicialmente pela Igreja Católica de Roma, e adotada posteriormente também pelos protestantes, contra crimes de fé, ou seja, contra hereges, pessoas que praticavam doutrinas contrárias aos dogmas concebidos pela Igreja.

Tangir (2016) afirma que a Inquisição, nessa época, conseguiu fazer com que desaparecesse a ameaça dos cátaros na Itália e na França. Já na Península Ibérica a luta continuava sob o comando de Ponce Blanes, inquisidor de Urgel. Posteriormente converteu-se em um instrumento de caráter político. Seu auge se dá dos séculos XV ao XVII.

A Inquisição espanhola, especificamente, tem sua origem a partir do século XIV. A Espanha havia sido fortemente castigada pela Peste Negra, que vinha dizimando a população europeia desde 1348, e, em razão de uma guerra civil iniciada em Castela, sofria com a penúria, tendo encontrado nos judeus a culpa da recessão e da peste. A violenta revolta tomou conta da Andaluzia e grande parte da península Ibérica, ocasionando assassinatos de judeus, queimas de propriedades, templos, além de conversões forçadas (TORRE, 2017).

Já no século XV, os reis de Castela e Leão, Isabel e Fernando, solicitaram e obtiveram do Papa autorização para a introdução de um Santo Tribunal do Ofício (Espanha/Portugal), sob a alegação de que a Espanha havia conseguido expulsar a maioria dos muçulmanos e judeus da Península Ibérica.

Figura 14: Brasão da Inquisição Espanhola



Fonte: A via portuguesa, 2018.

Torre (2017) reconhece que “(...) quando falamos sobre a Inquisição, pensamos quase automaticamente na Inquisição espanhola como um paradigma de intolerância e crueldade” (TORRE, 2017, p.16). Na tese de Garcia (1987), a Inquisição Espanhola é apresentada pelo viés da historiografia e os documentos consultados referem-se, principalmente, a fenômenos considerados ideológicos e mentais, crenças religiosas, práticas e condutas divergentes do catolicismo. O argumento é que a Inquisição Espanhola perseguiu e condenou pessoas que eram conhecidas como fora das normas determinadas pelas autoridades. A Igreja e os nobres ditavam as leis, em nome do Sagrado, e fiscalizavam normas e modelos de conduta. Através desse prisma, eram perseguidos e julgados os “convertidos<sup>104</sup>” ou novos cristãos, as beatas, as feiticeiras, as bruxas, os bígamos, considerados hereges. Porém, o foco principal da Inquisição espanhola eram os luteranos, judeus, islâmicos e muçulmanos, concebidos como seguidores de religiões inimigas.

No caso da Inquisição Espanhola, a prática da tortura era controlada por um médico com poder, depois de conhecer o réu, de impedir a aplicação de tortura, aconselhar a adiá-la ou a limitá-la a parte do corpo considerada saudável, evitando as partes do corpo que fossem diagnosticadas como doentes. O progresso da tortura era escrupulosamente registrado pelos secretários, incluindo os gemidos e as exclamações proferidas pelas vítimas. (TORRE, 2017, p. 269)<sup>105</sup>

O século XVII registra o ponto alto das atividades da Inquisição e corresponde ao reinado dos Áustrias Menores<sup>106</sup>. O reinado desses monarcas influenciou a ação do Santo Ofício, devido à forma de reinar de Felipe II, um reinado considerado agressivo à população.

De acordo com Garcia (1987), o grande tema da Inquisição, nos primeiros 10 anos do século XVII, foi a expulsão dos mouros da Espanha. Porém, depois da morte de Felipe II é inaugurado um período de pacifismo.

A retomada da ação do Santo Ofício, na segunda metade do século XVII, segue ainda mais forte contra os judeus convertidos, pois o interesse da coroa e da Igreja era o aproveitamento das finanças judias para contrabalançar a crise econômica que assolava a Europa.

---

<sup>104</sup> Pessoas convertidas e batizadas pela Igreja católica.

<sup>105</sup> En el caso de la Inquisición Española, la práctica del tormento era controlada por un médico con potestad para, tras conocer el reo, impedir la aplicación de la tortura, poder aconsejar posponerla o limitarla a una parte del cuerpo considerada sana evitando aquellas partes del cuerpo que se diagnosticaban como enfermas. El desarrollo de la tortura era registrado escrupulosamente por los secretarios, incluyendo los quejidos y las exclamaciones proferidas por las víctimas.

<sup>106</sup> Áustrias Menores são os três últimos representantes da dinastia na Espanha: Felipe III (1598-1621), Felipe IV (1621-1665) e Carlos II (1675-1700).

Em Portugal a Inquisição foi iniciada a partir do Santo ofício e em razão de uma forte disputa entre o rei católico e o papado. O rei considerava oportuno seguir os moldes estipulados pela Espanha enquanto o papado, que percebia a decadência de seu poder no território Espanhol, visava uma Inquisição controlada pelos bispos portugueses. Assim, a origem da inquisição portuguesa se deu através do matrimônio de Manuel I de Portugal com Maria de Aragão e Castela, filha dos reis espanhóis católicos: Isabel I de Castela e Fernando II de Aragão em 1500, pois, uma das cláusulas matrimoniais referia-se a promover a Inquisição nos moldes espanhóis. (TORRE, 2017)

Portugal, como a Espanha, sofria com ataques às comunidades judias e por isso, nessas regiões, muitos judeus se converteram ao cristianismo com o intuito de esquivar-se das perseguições.

No entanto, na ausência de um órgão que controlasse a qualidade dessas conversões, esses cristãos novos continuavam mantendo muitas características que podemos denominar como judaizantes, seja por uma conversão forçada, ou seja por tradição desde tempos imemoriais. (TORRE, 2017, p. 99)<sup>107</sup>

Por isso, a lei portuguesa, nessa época, tolerava o “período de graça” – 20 anos – para que os recém convertidos se adaptassem ao catolicismo. Mesmo assim, a sociedade de portugueses católicos não via com bons olhos os cristãos novos em seus territórios, o que levou, em 1506, ao incêndio criminoso contra um bairro judeu em Lisboa e posteriormente a uma revolta de 3 dias, culminando com a morte de 2 mil pessoas.

O Papa não demonstrava grande interesse em fundar a Inquisição Portuguesa, visto que muitos cristãos novos ocupavam cargos de poder naquela sociedade, abrindo canais de comunicação com Roma. Assim, a primeira tentativa de impor a Inquisição em Portugal foi em 1531, sendo a data oficial de execução o ano de 1536 com a Bula *Cum ad Nihil magis*, do Papa Paulo III que, cedendo às pressões do rei da Espanha, cunhado do novo rei de Portugal, Dom João III, O Colonizador, dá início formalmente à perseguição. A partir daí passa a ser censurada a palavra escrita e é proibida a tradução da bíblia ao português ou a qualquer idioma que não seja o latim.

Recordamos que a Inquisição, fundada na Espanha em 1480 e depois em Portugal entre 1536 e 1540, se propõe no início e por definição, remover as crenças e práticas de julgamentos criptojudaicis que ainda persistiam após as ondas de conversões

---

<sup>107</sup> Sin embargo, al no existir todavía un órgano que controlase la calidad de esas conversiones, estos cristianos nuevos (*cristãos novos*) seguían manteniendo muchos rasgos que podemos denominar como judaizantes, sea por haber sido una conversión forzosa, o sea por tradición desde tiempos inmemoriales. (TORRE, 2017, p. 99)

forçadas impostas aos judeus desde o final do século XIV até o final do século XV. De fato, a repressão da heresia judaizante foi considerada necessária para a manutenção da pureza da fé dos cristãos novos e dos cristãos antigos. Como chegar a esse resultado? O método mais simples, eficaz e racional para os inquisidores é fazer reinar o terror. (WACHTEL, 2014, p.12)<sup>108</sup>

A inquisição era mais rígida e efetiva na metrópole de Portugal, onde se ocupava basicamente em perseguir aos cristãos novos que mantinham resquícios de sua fé anterior. Porém, nas comunidades afastadas dos centros urbanos, muitos judeus e mulçumanos conseguiram manter suas tradições religiosas.

Mas também em Portugal os protestantes eram perseguidos. Os contínuos contatos comerciais com os Portos do Norte da Europa e da Inglaterra tornaram a sociedade portuguesa permeável às novas correntes religiosas que se espalharam pela Europa Central e pelo Norte da Europa. Como na Espanha, a perseguição contra este grupo foi breve, mas intensa, de modo que nunca houve uma comunidade protestante portuguesa graças à rapidez da ação inquisitorial. (TORRE, 2017, p. 104)<sup>109</sup>

Como na Inquisição Espanhola, na Inquisição Portuguesa, anualmente, aos domingos da Quaresma, as suspeitas deveriam ser comunicadas na Igreja através de confissões “pacíficas”. Cabe destacar que confissões de escravos, negros, excomungados e menores não eram recebidas, pois estes eram investigados por denúncias de terceiros. (FEDERICI, 2010)

A agência Inquisitorial, em termos gerais e nesse contexto, era alicerçada em uma estrutura piramidal que contribuía para reforçar o poder do papado e o poder Real.

Esse aparato burocrático é composto por uma equipe grande e frequentemente competente: nas respectivas sedes dos tribunais, os inquisidores (geralmente dois ou três) são auxiliados por dezenas de agentes remunerados, tais como procuradores, notários, advogados, secretários, carrascos, médicos, carcereiros, etc; e nas localidades distantes, centenas de comissários (eclesiásticos que disfrutam da delegação de poderes) são adicionados a esses locais remotos, numerosas e milhares, das famosas famílias inquisitorias (laicos voluntários que possuem valiosos privilégios, dispostos a oferecer a todo o momento sua colaboração aos inquisidores e comissários, especialmente em relação as denúncias e prisões. Esta rede relativamente fechada, pelo menos na Península Ibérica, enquadra efetivamente a

---

<sup>108</sup> Recordemos que la Inquisición, fundada na España en 1480 y luego en Portugal entre 1536 y 1540, se propone al principio y por definición, extirpar las creencias y las practicas criptojudias que aún persistían después de las oleadas de conversiones forzadas impuestas a los judíos desde fines del siglo XIV hasta fines del silo XV. En efecto la represión de la herejía judaizante se consideraba necesaria para el mantenimiento de la pureza de la fe tanto en los cristianos nuevos como en los cristianos viejos. ¿Cómo llegar a ese resultado? El método más simple, eficaz y racional para los inquisidores es hacer reinar el terror. (WACHTEL, 2014, p.12)

<sup>109</sup> Pero también en Portugal se perseguía a los protestantes. Lo continuos contactos comerciales con los Puertos del Norte de Europa e Inglaterra hicieron permeable a la sociedad portuguesa a las nuevas corrientes religiosas que difundían por la Europa Central y del norte. Al igual que en España, la persecución contra este colectivo fue breve pero intensa, de modo que realmente nunca llegó a haber una comunidad protestante portuguesa gracias a lo expeditivo de la acción inquisitorial.

população por vários séculos, para vigiar, controlar e castigar. (WACHTEL, 2014, p.14)<sup>110</sup>

As Famílias Inquisitoriais seguiam os moldes Espanhóis, pois a Inquisição na Espanha se mantinha através dos regimentos dos anos de 1552, 1613, 1640, 1774 que foram compartilhados com o país vizinho, Portugal, até que este desenvolvesse suas próprias regras em 1778.

Em 1540 houve o primeiro Ato de Fé português, com 32 acusados, sendo que 9 foram estrangulados e queimados, enquanto 23 foram queimados na fogueira. Após essa data os Atos de Fé passaram a ser comuns e chegaram a reunir, como em Porto (1543), mais de 30 mil expectadores. No ano de 1543 houve tribunais inquisitoriais nas cidades de Porto, Évora Coimbra, Lamego, nas regiões dos Trás dos Montes e Tomar que perduraram 6 anos. A partir daí foram mantidos apenas em Coimbra, Évora e Lisboa, para “velar pela saúde espiritual portuguesa”. (TORRE, 2017)

As visitas a estes locais eram esperadas e temidas. Em 1543, por exemplo, houve 300 acusações em Lamego por práticas alimentares distintas (praticadas principalmente por judeus) e rituais de abates de animais para alimentação, que não condiziam com os praticados pelos cristãos.

As visitas foram um evento para os territórios, e o medo se espalhou por todas as camadas sociais. Temos o exemplo da visita à cidade de Lamego entre agosto de 1543 e fevereiro de 1544, na qual o incrível número de trezentas acusações foi registrado por razões tão diversas como práticas alimentares, a maneira de sacrificar animais e reunir-se aos sábados. Estas visitas foram não só realizadas em Portugal continental, como também nas ilhas do arquipélago dos Açores e da Madeira; Angola recebeu os Inquisidores em 1596 e o Congo em 1598. No Brasil são conhecidas as visitas de 1591-1595, 1618-1620 e 1763-1769. (TORRE, 2017, p. 107)<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Ese aparato burocrático está compuesto por un personal numeroso, a menudo competente: em las respectivas sedes de los tribunales, los inquisidores (por lo general, dos o tres) son asistidos por decenas de agentes remunerados, tales como procuradores, notarios, abogados, secretarios, verdugos, médicos, guardias de prisión, etc; a estos se suman en las localidades alejadas cientos de comisarios ( eclesiásticos que gozan de la delegación de poderes), a los que también se suman, em todos lados y de a miles, los famosos familiares de la Inquisición ( laicos voluntarios que disponen de valiosos privilegios y que están dispuestos a ofrecer em todo momento su colaboración a los inquisidores y a los comisarios em especial em lo que respecta a denuncias y arrestos. Esa red relativamente cerrada, al menos em la Península Ibérica, encuadra eficazmente a la población, durante varios siglos, para vigiar controlar y castigar. (WACHTEL, 2014, p.14)

<sup>111</sup> Las visitaciones eran todo un evento para los territorios a la par que el miedo se expandía por todas las capas sociales. Tenemos el ejemplo de la visitación a la ciudad de Lamego entre agosto de 1543 y febrero de 1544, em que se anotó el increíble número de trescientas acusaciones por causas tan dispares como las prácticas alimenticias, la forma de sacrificar los animales y reunirse los sábados. Estas visitaciones no solo produjeron em Portugal continental, también las Islas del Archipiélago de las Azores y Madera fueron visitadas; Angola recibió a los Inquisidores em 1596, y el Congo em 1598: de Brasil se conocen las visitas de 1591-1595, 1618-1620 y 1763-1769.

Em 1569 foi criado o Conselho Geral do Santo Ofício pelo cardeal e inquisidor Dom Henrique, no intuito de verificar o andamento dos trabalhos dos tribunais, a índole de seus componentes, a aplicação correta das instruções inquisitoriais, o estado das prisões, a aplicação da censura de livros, bem como a impressão dos textos permitidos. (TORRE, 2017)

Em Portugal, como citado anteriormente, o uso da tortura, por parte dos Inquisidores, ocorria após a decisão pela maior parte do júri de que o réu era culpado.

Depois de chegar ao acordo, dentro da câmara de tortura, eram apresentados os instrumentos ao acusado, mas antes de tudo, o notário em nome do inquisidor explicava ao réu que, se ele morresse durante a tortura, seria apenas por sua culpa, porque lhes foi oferecido outras possibilidades que ele recusou (TORRE, 2017, p. 76).<sup>112</sup>

As penas poderiam variar entre castigos físicos, psicológicos, expatriação para África, Ásia, Brasil até a morte.

As principais fontes documentais sobre a Inquisição são os processos e as correspondências trocadas entre a Suprema Corte e os Tribunais. Há ainda as Relações de Causa, consideradas por Garcia (1987) como uma fonte esquecida durante muito tempo pelos historiadores. Nos processos por Relação de Causa, consta o nome do acusado, local onde viveu e onde nasceu (estrangeiro ou não), o delito e a natureza deste. A cada Causa se atribuía um número, seguido da situação religiosa do suspeito. Além disto, consta, quando foi encarcerado, se confessou o delito ou não, a audiência, o relato das testemunhas em forma de resumo, o desenvolvimento do processo com ou sem tortura, a sentença final e as penas impostas. Portanto, os processos são uma fonte de testemunhos para os que estudam a Inquisição pelo viés da história do comportamento e da mentalidade do Santo Ofício.

O desenvolvimento dos processos, estudados por Garcia (1987), mostram um grande número de informações coletadas pelos inquisidores. Quem ousava prejudicar o trabalho ou atacar a Inquisição, a Igreja ou a Coroa, era eliminado energicamente. Os processos instaurados tinham como objetivo fazer a “verdade” triunfar e todas as pessoas que se interpusessem no trânsito das normas impostas eram passíveis de enfrentar o Tribunal.

A "pedagogia do medo" não se limita à repressão e condenação: ela também se manifesta nas formas espetaculares da proclamação de sentenças e de sua execução.

---

<sup>112</sup> Tras llegar al acuerdo, dentro de la cámara de tortura se le presentaban los instrumentos al acusado, pero antes de nada el notario en nombre del inquisidor explica al reo que si moría durante la tortura era solamente por su culpa, pues se les ofrecieron otras posibilidades que él rechazó.

De fato, as cerimônias de auto de fé não demoram muito para exibir o pomposo do barroco, atraindo imensas multidões que cumpriam o papel de espectadores e atores, uma vez que a humilhação infligida aos condenados resulta precisamente da natureza pública de seu castigo. Durante um dia inteiro, desde o nascer do sol até a noite, são feitos todos os esforços para impressionar e provocar as emoções mais intensas: trombetas e tambores ao fundo sinos de todas as igrejas; procissões nas ruas: por um lado, a dos cavaleiros da nobreza, os membros dos corpos constituídos e as ordens religiosas, e a dos próprios inquisidores; e, por outro lado, o dos condenados envoltos em sua mitra e túnica de infâmia (sambenito), acompanhados por familiares e escoltados por soldados; o imenso palanque erguido na praça principal, com a tribuna onde as autoridades estão instaladas (freqüentemente, presididas pelo rei ou por um príncipe da família real) de um lado e, do outro, as arquibancadas ocupadas pelos condenados, ordenados de acordo com a gravidade de suas penas; a celebração de missas e sermões, a longa ladainha da leitura das sentenças, de frases de leitura; a expulsão dos “reprimidos” (relaxados) para o braço secular (para serem queimados), o arrependimento e a solene abjuração dos “reconciliados”; e, finalmente, as chamas da fogueira. (WACHETEL, 2014, p.2)<sup>113</sup>

Na época, o poder religioso se sobrepunha ao poder dos reis e o poder secular (civil) era obrigado a contribuir com as atividades do Tribunal da Igreja. A denúncia por si só era a prova da culpabilidade, cabendo ao acusado provar sua inocência. O investigado era encarcerado e mantido incomunicável e somente os agentes da Inquisição podiam ter contato com ele, que geralmente passava esse tempo acorrentado, além de ser responsável por seu custeio na prisão. Os informantes eram mantidos no anonimato e a tortura era aplicada depois que o tribunal considerava o crime provável. Confissões poderiam dar direito a uma pena mais branda ou a uma morte menos sofrida.

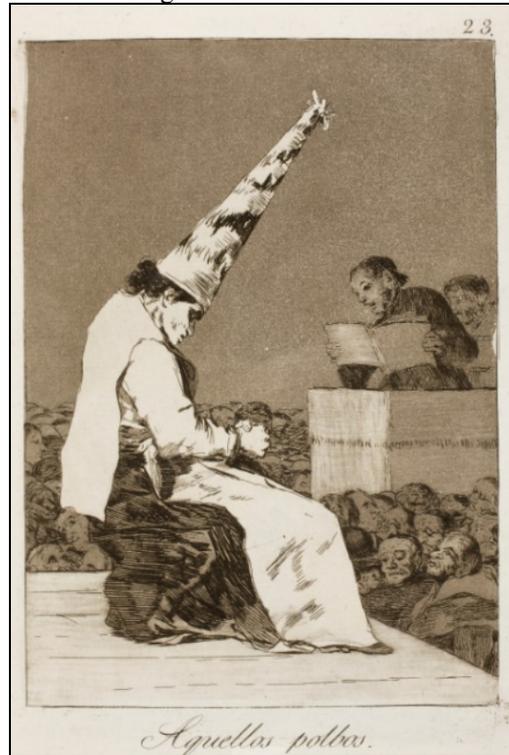
Os suspeitos são chamados para se apresentem ao tribunal; caso não o façam são enviados à justiça comum ou ao sacerdote de sua paróquia para que, acompanhados de três testemunhas de confiança se apresentem em sua casa e o levem ao tribunal - de boa vontade-. Se o suspeito não se apresenta, esta segunda vez, geralmente era excomulgado e dada a ordem de busca e captura.<sup>114</sup> (TORRE, 2017, p. 68)

<sup>113</sup> La “pedagogía del miedo” no se limita a la represión y las condenas: también se manifiesta en las espectaculares formas de la proclamación de las sentencias y su ejecución. En efecto, las ceremonias de auto de fe no tardan en desplegar los pomposos fastos del barroco, atrayendo a inmensas multitudes que cumplen a la vez el papel de espectadores y actores, puesto que la humillación infligida a los condenados resulta precisamente, del carácter público de su castigo. A lo largo de un día entero desde que sale el sol hasta la noche, se hace todo lo posible para impresionar y suscitar las emociones más intensas: trompetas y tambores sobre el fondo de las campanas de todas las iglesias; procesiones en las calles: por un lado la de los caballeros de la nobleza, los miembros de los cuerpos constituidos y las órdenes religiosas, y la de los propios inquisidores; y por el otro, la de los condenados envueltos en su mitra y túnica de la infamia (sambenito), acompañados por familiares y escoltados por soldados; el inmenso estrado erigido en la plaza principal, con la tribuna donde se instala las autoridades ( con frecuencia, presidida por el rey o un príncipe de la familia real) de un lado, y del otro, las gradas ocupadas por los condenados, ordenados según la gravedad de su pena; la celebración de la misa y los sermones, la larga letanía de la lectura de las sentencias; la expulsión de los relajados (relaxados) al brazo secular (para ser quemados), el arrepentimiento y la abjuración solemne de los “reconciliados”; y por último, las llamas de la hoguera. (WACHETEL, 2014, p.25)

<sup>114</sup> A los sospechosos se les cita para que se personen al tribunal; en caso de no hacerlo se le envía a la justicia ordinaria o al sacerdote de su parroquia acompañado de tres testigos de confianza para que se persone en su casa y le lleve al tribunal – de buena voluntad-. Si el sospechoso no se presenta esta segunda vez, generalmente se le excomulgaba y se daba orden de búsqueda y captura.

O processo era iniciado com a procissão, pela cidade, de todos os componentes do tribunal e suspeitos – vestindo o sambenito, traje destinado para o julgamento, conforme figura abaixo:

Figura 15: O sambenito



Fonte: Goya; Lucientes, 1797- 1799. Museo del Prado. Disponível em:

<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/aquello-polbos/a6a5d912-f4be-4c67-bd13-8c71c4fa235c>

Após a procissão, todos os participantes realizavam um juramento. O juramento do réu, que normalmente já sofrera abusos psicológicos e torturas na prisão, era de extrema importância para os Inquisidores, já que se contasse alguma mentira no ato da arguição o próprio juramento feito serviria como prova para condená-lo.

Ao findar o juramento iniciava a primeira sessão de interrogatórios, que visava um panorama geral da acusação, do réu e de sua conduta social/religiosa. A segunda sessão, mais restrita, tinha como objetivo responder a perguntas específicas sobre o réu: quem são os seus inimigos? Quais são os motivos do ódio das pessoas por suas condutas? Deseja o réu fazer uma defesa? (FEDERICI, 2010). Finalizadas as sessões de interrogatório, era preciso ouvir três testemunhas, detalhadamente, e anexar ao processo os relatos de cada uma. Concluídas todas as etapas do julgamento, a sentença era estipulada.

Ou seja, antes de atingir a tortura física, a Inquisição centrará todos os seus esforços na tortura psicológica, em conseguir o medo do que pudesse acontecer, ao desconhecido. Assim, serão usados extensivamente métodos como tirar as roupas diante do tribunal; prisões de diversos tamanhos com diferentes graus de escuridão e umidade nas quais os presos eram trancados em função de sua capacidade de suportar. (TORRE, 2017, p. 41)<sup>115</sup>

A Igreja Luterana, por sua vez, para facilitar aos informantes a denúncia dos hereges, mantendo o anonimato, colocava urnas em seus templos. Quando uma pessoa era considerada suspeita o ministro a levava ao púlpito para averiguação. Na Alemanha, a apuração das denúncias era tarefa dos inquisidores visitantes, designados pela Igreja Luterana e com consentimento dos príncipes alemães; na Itália, por sua vez, os ministros e autoridades locais controlavam a Inquisição (FEDERICI, 2010).

Após dadas as sentenças, eram expostos para todos os fiéis, na nave da Igreja, os sambenitos usados e cartazes com os nomes e crimes cometidos pelos condenados, como troféus da Inquisição, que tinham como intuito exibir a infâmia herege e servir de exemplo aos fiéis (WACHETEL, 2014).

## 2.2 O TRIBUNAL DE LOGRONHO

No final do ano de 1608, o rei Henrique IV da França ordenou ao Parlamento que investigasse casos considerados de corrupção moral que estavam acontecendo em Lapurdi (parte ocidental do atual País Basco francês), pois os habitantes da região, majoritariamente marinheiros, eram acusados de displicência com suas famílias – devido aos longos períodos no mar – dando espaço para a atuação de curandeiros, videntes e outros feiticeiros. (TWOSE; VARELA, 2010) Então, Pierre de Lancre, que ocupava a função de juiz, foi encarregado de realizar uma investigação sobre os acontecimentos na região. Em 1609 realizou uma série de interrogatórios e uma cruel perseguição que levou oitenta pessoas à fogueira e encarcerou muitas outras. Lancre acreditava na influência do demônio na região basca e acusava muitas pessoas, principalmente as mulheres, de realizar encontros noturnos com o diabo, pactos e orgias. Então, a poucos quilômetros dali, já em território basco espanhol, “Maria de Ximilguedi, uma jovem de Zugarramurdi que havia imigrado para França anos atrás, regressou à sua cidade natal relatando como ela mesma havia participado de sabás junto com

---

<sup>115</sup> Es decir, antes de llegar a la tortura física, la Inquisición va a centrar todos sus esfuerzos en la tortura psicológica, en conseguir el miedo a lo que pudiera pasar, a lo desconocido. Así, van utilizar extensivamente métodos como desnudar al prisionero delante el tribunal; cárceles de diversos tamaños con diferentes grados de oscuridad y humedad en las cuales se encerraba a los reos en función de su capacidad de aguante.

outros vizinhos do povoado a quem identificou como bruxos”. (TWOSE; VARELA, 2010, p.17)<sup>116</sup>. Segundo os autores, Twose; Varela (2010), o pânico se instalou no povoado após tal confissão e os moradores invadiram as casas de alguns vizinhos em busca de provas de bruxaria. O pároco então, preocupado com o descontrole da caçada, determinou que se os bruxos admitissem publicamente compactuar com o demônio seriam perdoados, porém o escândalo já havia ultrapassado os limites de seu município. Todo o reino de Navarra formava parte do distrito jurisdicional do Tribunal Inquisitorial de Logronho, que se tornou responsável pela apuração através dos serviços de três inquisidores: Juan del Valle Alvarado, Alonso de Becerra Holguín e Alonso Salazar Frías. Cada um era responsável por fazer uma visita anual em cada um dos distritos. Em 1609, Valle levou até a região um questionário com quatorze perguntas para identificar os casos de bruxaria em Zugarramurdi. Começaram então a aparecer muitos casos de bruxaria, como uma “praga” na região. (TWOSE, VARELA, 2010)

O relatório final da visita de Valle continha testemunhos contra duzentos e oitenta bruxos, muitos dos quais eram crianças. No total, Valle prendeu trinta e quatro pessoas, das quais vinte e uma seriam incluídas no Auto de Fé. No entanto, Valle não obteve nenhuma evidência concreta das solicitadas pelo Supremo Tribunal. (TWOSE, VARELA, 2010, p.351)<sup>117</sup>

Assim, diante da repercussão do problema, e na tentativa de findar os seguidores da bruxaria, Becerra e Valle optaram por realizar um Auto de Fé, contrariando Salazar que não via necessidade do processo.

Valle e Becerra, ambos teólogos, acreditavam fortemente na existência da bruxaria e em uma conspiração de bruxos organizados em uma seita comandada pelo próprio Demônio. Salazar, por outro lado, formado em direito canônico, tinha uma mentalidade muito mais pragmática e considerava essencial obter evidências, de acordo com a lei. Os três inquisidores tinham a mesma patente, por isso tinham que concordar em qualquer ação, deixando para o Conselho a resolução das diferenças que, desde 1611, eram contínuas. Ambas as partes enviaram, alternadamente, ao Conselho, longos memoriais, colocando suas teorias e desqualificando as contrárias. Salazar denunciou as irregularidades do processo, principalmente a manipulação de depoimentos e confissões extraídas mediante pressões extremas. Becerra e Valle

---

<sup>116</sup> ‘Maria de Ximildegui, una joven de Zugarramurdi que había emigrado a Francia años atrás, regresó a su localidad natal relatando como ella misma había participado em aquelarres junto com otros vecinos del Pueblo a los que identificó como brujos’ (TWOSE, VARELA, 2010, p.17)

<sup>117</sup> El informe final de visita de Valle contenía testificaciones contra doscientos ochenta brujos, muchos de los cuales eran niños. En total, Valle arrestó a treinta y cuatro personas de las que veintiuna iban a salir en el Auto de Fe. Sin embargo, Valle no había conseguido ninguna prueba concreta de las solicitadas por la Suprema. (TWOSE, VARELA, 2010, p.351)

chegaram a escrever ao Supremo declarando que o próprio Salazar havia sido demonizado. (TWOSE, VARELA, 2010, p.351.)<sup>118</sup>

O Auto de Fé foi celebrado em Logronho em 7 e 8 de novembro de 1610 e, conforme Torre (2017), foi um dos tribunais inquisitoriais espanhóis mais emblemáticos da Europa. Twose e Varela (2010) citam que mais de trinta mil pessoas se deslocaram da França, de Aragão, Navarra e diferentes partes de Castela para assistir ao evento.

Um total de cinquenta e três condenados desfilaram no Auto de Fé: quarenta e oito em pessoa e mais cinco em efígie, ou seja, representados com figuras ou "estátuas", uma vez que haviam morrido nas prisões do Tribunal antes da realização do auto. Desses, 31 foram acusados de pertencer à "seita dos bruxos", a maioria deles com vínculos familiares provenientes das cidades navarras de Zugarramurdi, Urdax, Bera, Lesaca, Yanci e Echalar. Dezoito foram reconciliados com a fé católica - sujeitos à penitência e condenados a várias penas menores - depois de terem confessado sua participação em *aquelarres* e de terem cometido vários crimes, incluindo o assassinato de crianças. Os treze restantes, entre os quais as cinco estátuas dos falecidos, foram levados à justiça secular por sua persistência em negar as acusações. Ou seja, eles foram entregues às autoridades civis para executar as sentenças. Exceto dois clérigos condenados a galés, todos foram queimados na fogueira. (TWOSE, VARELA, 2010, p.358)<sup>119</sup>

As acusações se referiam a vários delitos, tais como: adorar o diabo em lugar de Deus, realizar celebrações negras com sangue, praticar metamorfoses de humanos em animais para não serem reconhecidas. Acreditavam que as plantações eram destruídas e os navios afundados com as tempestades provocadas pelo poder de praticar o mal. Transformavam-se em porcos, cabras, ovelhas e outros animais e praticavam o vampirismo, causando a morte de crianças. A decisão do tribunal não foi unânime, uma vez que Alonso Salazar Frias não acreditava na culpa dos acusados, argumentando que era produto da imaginação do povo.

---

<sup>118</sup> Valle y Becerra, ambos teólogos, creían firmemente en la existencia de la brujería y en una conspiración de brujos organizados en una secta comandada por el propio Demonio. Salazar, en cambio, licenciado en derecho canónico, poseía una mentalidad mucho más pragmática y consideraba imprescindible la obtención de pruebas conforme a derecho. Los tres inquisidores poseían el mismo rango por lo que debían acordar cualquier actuación, quedando para el Consejo la resolución de las diferencias que, desde 1611, fueron continuas. Ambas partes enviaron alternativamente al Consejo largos memoriales poniendo sus teorías y descalificando las contrarias. Salazar denunció las irregularidades del proceso, en especial la manipulación de los testimonios y las confesiones extraídas mediante presiones extremas. Becerra y Valle llegarían a escribir a la Suprema declarando que el propio Salazar estaba endemoniado. (TWOSE, VARELA, 2010, p.351)

<sup>119</sup> En el Auto desfilaron un total de cincuenta y tres condenados: cuarenta y ocho en persona y cinco más en efígie, es decir representados con figuras o "estatuas" ya que habían muerto en las cárceles del Tribunal antes de celebrarse el Auto. De ellos, treinta y uno estaban acusados de pertenecer a la "secta de brujos", la mayoría con lazos familiares entre ellos y procedentes de las localidades navarras de Zugarramurdi, Urdax, Bera, Lesaca, Igantzi y Echalar. Dieciocho fueron reconciliados a la fé católica -sometidos a penitencia y condenados a diversas penas menores- después de haber confesado su participación en *aquelarres* y haber cometido diversos crímenes, incluido el asesinato de niños. Los trece restantes, entre los que se encontraban las cinco estatuas de los fallecidos, fueron relajados a la justicia secular por su persistencia en negar las acusaciones. Es decir, fueron entregados a las autoridades civiles para que ejecutaran las sentencias. Salvo dos eclesiásticos condenados a galeras, todos fueron quemados en la hoguera. (TWOSE, VARELA, 2010, p.358)

Porém, alguns inquisidores continuavam acreditando que se tratava de bruxaria. E contrariando o esperado por Valle e Becerra, o Auto de Fé promoveu e disseminou ainda mais a histeria coletiva em relação à bruxaria, não só em Zugarramurdi, mas em vários outros povoados bascos.

Em 1611 houve então a visita anual na região basca ao encargo de Salazar, que durou oito meses, e tinha como propósito inicial verificar trezentas e trinta e oito confissões recebidas pelo Tribunal Inquisitorial. Alguns acusados mantiveram suas confissões e outros passaram a confessar. A primeira parte da visita, nos arredores do município de Baztan, resultou em mais de mil e quinhentas confissões, a maioria de crianças. (TWOSE, VARELA, 2010). Na segunda parte da visita de Salazar, no vale Navarro (Biscaia, Guipúscoa e Álava), o inspetor entregou:

(...) uma relação com as causas comuns da visita, que correspondia a cento e dez pessoas, dezessete das quais eram suspeitas de bruxaria, embora ele acreditasse que as provas eram tão frágeis que ele não considerava prudente processar ninguém. Porém, deu um passo a mais: enviou uma carta ao Inspetor Geral de Fuenterrabia (Hondarríbia) anunciando sua intenção de conter a "epidemia de bruxaria": ordenou a todos os envolvidos que mantivessem sigilo na bruxaria. (TWOSE, VARELA, 2010, p.370)<sup>120</sup>

Diante disso, o Supremo Tribunal Inquisitorial decidiu revisar todos os processos e intimou Salazar a comparecer em Madri para esclarecer o conteúdo de suas visitas. Segundo Torre (2017), o inquisidor entregou então uma proposta de como proceder diante dos casos de bruxaria. No documento denunciava os falsos testemunhos, bem como a violência e o abuso de poder dos comissários e propunha medidas de como evitar tais erros no futuro.

Julio Caro Baroja, no livro *As bruxas e seu mundo* (1997), assinala que a bruxaria de Logronho ficou conhecida devido à fama do processo das bruxas de Zugarramurdi, e dedica um capítulo de seu livro ao episódio. Sua tese é de que os inquisidores tentavam acabar com a heresia e que a bruxaria fazia parte dela, uma vez que a Igreja não admitia tal prática e queria impor sua crença. O autor salienta que era usual, desde final do século XV, que os espanhóis descrevessem as montanhas dos Pirineus Navarros como cenário de fenômenos sobrenaturais.

---

<sup>120</sup> (...) una relación con las causas ordinarias de la visita que correspondían a ciento diez personas, diecisiete de las cuales eran sospechosas de brujería, aunque opinaba que las pruebas eran tan frágiles que no consideraba prudente procesar a nadie. Pero todavía dio un paso más: dirigió una carta al inquisidor General desde Fuenterrabía anunciándole su intención de poner freno a la "epidemia de brujomanía": ordenaría a todos los implicados que guardasen sigilo en materia de brujería (TWOSE, VARELA, 2010, p.370)

### 2.3 A PERSEGUIÇÃO ÀS BRUXAS

Conforme Vargas (2010), e literaturas sobre o assunto utilizadas para esta tese, as primeiras mulheres denominadas bruxas ou feiticeiras que habitaram a Terra datam da época de Atlântida<sup>121</sup> e Lemúria<sup>122</sup>. A Princesa Seyfried foi uma das últimas rainhas da Atlântida, antes de sua destruição, e era conhecida como uma das mais poderosas feiticeiras de todos os tempos. Após a queda da Atlântida, nas civilizações que se seguiram depois do Dilúvio<sup>123</sup>, as mulheres não ocupavam muitos cargos de conselheiras ou sábias, deixando este papel exclusivamente para os homens. As poucas bruxas conhecidas estavam associadas aos templos da fertilidade, dos prazeres e consideradas deusas do amor, como Astarte, Vênus e Ishtar<sup>124</sup>. Outros registros datam dos primeiros séculos de nossa era, cuja temática foi citada por vários filósofos, entre eles, o grego Lúcio Apuleio (123 - 170) que aludia em seus escritos a uma criatura que se apresentava em forma de coruja que, para ele, era uma forma que representava certas mulheres que voavam de madrugada, ávidas de carne e sangue humanos, mantendo sempre o mesmo perfil: velhas feias, conhecedoras dos poderes das ervas e ligadas ao sobrenatural, que aparecem e desaparecem diante de nossos olhos. (VARGAS, 2010)

Há diferentes entendimentos para descrever e definir uma bruxa. Em uma abordagem antropológica, por exemplo, bruxa e feiticeira se equivalem. Dentro de algumas concepções históricas a bruxa é a adoradora do demônio – reflexo da Inquisição Europeia. Já para os praticantes da bruxaria a bruxa reverencia deuses e deusas e faz conexões com a natureza. E para os céticos, são personagens históricos. (RUSSEL; BROOKS 2008).

O fato é que:

Tomar a bruxaria como algo sem importância, trivial, é outro erro em muitos sentidos. Durante as perseguições às bruxas, entre 1450 e 1750, aproximadamente 110 mil pessoas foram torturadas, sob acusação de bruxaria, sendo que 40 mil a 60 mil delas foram executadas. Este fato cruel não é trivial. Além disso, o número de bruxos e bruxas modernos vem crescendo enormemente desde a década de 1960, e a bruxaria, deve ser tratada como um importante fenômeno religioso (RUSSEL; BROOKS, 2008, p. 13).

---

<sup>121</sup> Lendária ilha ou continente cuja primeira menção conhecida remonta a Platão em suas obras *Timeu ou a Natureza e Crítias ou a Atlântida*.

<sup>122</sup> Nome de um suposto continente perdido, localizado no Oceano Índico ou no Oceano Pacífico.

<sup>123</sup> Segundo livro bíblico de Gênesis foi inundação cataclísmica de toda a superfície terrestre.

<sup>124</sup> Astarte, personagem do panteão fenício e da tradição bíblico-hebraica conhecida como deusa dos Sidônios, Vênus, a *deusa* do panteão (ou panteon) romano, equivalente a Afrodite no panteão grego e Ishtar, a deusa dos acádios ou Namu, dos antecessores sumérios.

Na maior parte dos casos, a bruxaria foi considerada um delito feminino e as características das mulheres acusadas de praticá-la, de modo geral, eram a pobreza, o nível cultural baixo, a viuvez ou abandono, fatores que aumentavam a desproteção dessas mulheres perante vizinhos e instituições pois a maioria recorria a ofícios e atividades de duvidosa legalidade, como a adivinhação e outras práticas. (RUBIO, 2019)

A definição do que exatamente é uma bruxa pode variar muito, dependendo do seu local de origem e período histórico que se analise, mas geralmente, na literatura, são divididas em duas categorias: as jovens, que possuem o charme mágico e conhecem as poções e elixires capazes de seduzir qualquer homem, e as velhas, bastante temidas por conta de suas terríveis maldições. Porém, o imaginário social costuma relacionar as bruxas com a vida no campo ou florestas. Por esse ângulo, mesmo que pessoas de todas as classes sociais tenham sido acusadas de praticar o satanismo, a bruxaria, que implica maior relação com o demônio, se mostra um fenômeno fruto de populações pequenas e de economia agrícola.

Em alguns casos, elas rejeitam a vida em sociedade ou simplesmente preferem o isolamento. Essa animosidade ou simples desinteresse na vida social as colocou nos holofotes de seus vizinhos. Embora a caça às bruxas possa ser motivada por interesses políticos e religiosos, não devemos esquecer que a participação do cidadão teve um papel muito importante nas acusações de bruxaria. (RUBIO, 2019, p.19)<sup>125</sup>

Os primeiros registros de bruxas datam da Idade Média e quase sempre estiveram ligados ao medo, crendices, superstições, curas ou causas de doenças. Entretanto, além de todos estes elementos, as bruxas estão ligadas à cultura de um determinado povo através da crença, presente até hoje, a qual ilustra seus temores e tradições. Os intelectuais e religiosos (antes do período inquisitorial) concebiam os acontecimentos envolvendo bruxas e feiticeiras como sendo fruto do imaginário popular, sonhos, pesadelos e, assim, recusavam-se a admitir sua existência como personagens históricos. O mal, na concepção desses religiosos, viria apenas do demônio, sem interferência humana. (TORRE, 2017)

Até o século XIII, a cultura medieval europeia considerou tudo relacionado aos demônios, magias e bruxas como parte de um folclore que remonta aos tempos pré-históricos e recebeu uma pequena pátina do cristianismo. Tradicionalmente,

---

<sup>125</sup> En algunos casos rechazan la vida en sociedad o bien, sencillamente, prefieren el aislamiento. Esta animadversión o simple desinterés por la vida social la ha puesto en el punto de mira de sus vecinos. Aunque la caza de brujas pudo ser motivada por intereses políticos y religiosos, no hay que olvidar que la participación ciudadana tuvo un papel muy importante en las acusaciones por brujería. (RUBIO, 2019, p.19)

considerou-se que o mal veio através do diabo e seus capangas, os demônios. (TORRE, 2017, p. 196).<sup>126</sup>

A partir do começo da Idade Moderna, o estereótipo mais usual da bruxa é de uma mulher anciã, o que pode ser atribuído a vários fatores. Por um lado, os julgamentos que podiam durar anos – então, desde que a bruxa tenha sido presa e até o dia de sua provável condenação, ela pode ter envelhecido por mais de uma década. Por outro lado, a grande maioria das bruxas acusadas realizavam trabalhos como curandeiras, ocupação que geralmente é destinada a mulheres de mais idade, devido aos anos dedicados aos conhecimentos necessários para tais práticas. Além desses fatores, as crenças e superstições, rituais muito antigos que originalmente eram praticados em honra a deuses pagãos, eram conhecidas por pessoas de mais idade, através da transmissão oral pelos parentes mais velhos. (RUBIO, 2019)

Em suma, em todas as culturas que tiveram sua participação na queima de bruxas, existe o estereótipo da mulher idosa, especialista em tarefas de feitiços e curandeiras, que usou seu conhecimento misterioso para prestar certos serviços àqueles que precisam do poder da magia. (RUBIO, 2019, p. 18)<sup>127</sup>

Alguns autores, como Martínez (2010), apontam diferenças entre feiticeiras e bruxas, afirmando que as feiticeiras existiam previamente e que as bruxas foram o fruto da perseguição inquisitorial. Outros adotam a diferenciação africana que distingue os magos maléficos, que usam objetos para realizar o mal, dos bruxos que têm poderes sobrenaturais<sup>128</sup> inerentes. Parece irrelevante a concepção distinta entre bruxa e curandeira/ feiticeira, porém, nos tribunais, isso foi de grande relevância para as penas e condenações. (RUBIO, 2019) Em Portugal, há uma expressão popular que diz: as bruxas nascem, as feiticeiras se fazem”. Ou seja. A diferença entre elas seria que a bruxa possui conhecimento ligado ao sobrenatural, enquanto a feiticeira deveria aprender os ritos e as práticas.

---

<sup>126</sup> Hasta el siglo XIII, la cultura medieval europea había considerado todo lo relacionado con los demonios, la magia y las brujas como parte de un folclore que remonta a tiempos prehistóricos y que había recibido una ligera pátina de cristianismo. Tradicionalmente se consideraba que el mal venía a través del diablo y sus secuaces, los demonios.

<sup>127</sup> En suma, en todas las culturas que tuvieron su participación en la quema de brujas existe el estereotipo de la mujer anciana, experta en conjuros y labores de curandera, que usaba sus conocimientos arcanos para brindar ciertos servicios a los que necesitan el poder de la magia. (RUBIO, 2019, p. 18)

<sup>128</sup> Sobrenatural entendido conforme os teóricos Russell e Books (2008). “Frequentemente se pensa que a bruxaria envolve poderes sobrenaturais. Mas os limites entre o natural e o sobrenatural vêm sendo continuamente reajustado (...). Na verdade, tudo que existe deve ser natural que a ciência seja capaz ou não de comprovar sua existência. (RUSSELL; BOOKS, 2008, p. 15)

E há os que afirmam, como Russel; Brooks (2008), não haver distinções e que os termos bruxaria e feitiçaria são sinônimos, o que optamos por utilizar nesta tese. Alguns poderes atribuídos às bruxas e feiticeiras foram salientados por Rubio (2019), entre eles, destacamos:

Quadro 6: Os poderes das bruxas e das feiticeiras

Poderes curativos	As mulheres sempre tiveram grande importância como curandeiras. Os serviços eram variados. Eram encarregadas de ajudar com nascimentos ou realizar abortos. Tinham conhecimento farmacológico das ervas medicinais. Portanto, essa sabedoria costumava ser empírica, resultado da experiência ao longo dos anos. Elas, por sua vez, transmitiram seus conhecimentos a outras mulheres, o que perpetuou o entendimento do curandeirismo como prática feminina.
Metamorfozes	É comum encontrar, tanto na cultura audiovisual quanto nas causas contra as bruxas, sua capacidade de se tornarem animais. Isso era comum em acusações de processos de Zugarramurdi. A idéia era metamorfosear-se em animais para realizar seus crimes e, portanto, não ser identificada pelos vizinhos.
Poderes de Levitação	Entre os poderes das bruxas mais comuns está a capacidade de voar. Elas viajam à noite para celebrar sabás ou para realizar seus crimes.
Sexo, mutilação e canibalismo	De alguma forma, o poder das bruxas parte de sua sexualidade, porque para concluir o pacto com o diabo, elas tinham que copular com ele nas famosas assembléias de bruxas. A iconografia dessas mulheres tem uma grande carga sexual na qual o sexo está ligado a crimes violentos como canibalismo e castração. Em relação à castração existe uma grande variedade de símbolos que buscam informar o público em geral sobre os perigos dessas feiticeiras por meio de eufemismos visuais. Uma das alegorias mais comuns em gravuras de madeira da época são as salsichas. Muitas vezes, há mulheres reunidas comendo ou assando uma dessas salsichas. Não é necessário ser grande conhecedor para reconhecer a metáfora que procura relacionar esse embutido com o órgão sexual masculino nessas representações. Em todas essas imagens, canibalismo e castração são referidos como crimes de bruxas, e indo um pouco mais longe, pode ser entendida como a ameaça representada por essas feiticeiras a qualquer homem.

Práticas com fins amorosos	Esse tipo de bruxaria pode ser dividido em vários grupos de acordo com seus objetivos: por um lado, feitiços que desejam revelar a intenção do homem; por outro, a mágica que visa obter o amor de um homem e, finalmente, os feitiços que buscam reter ou recuperar o amor perdido. Todos esses rituais tinham uma carga erótica importante. Os procedimentos durante o encantamento exigiam ingredientes como sêmen, sangue menstrual ou pelos pubianos. Erotismo e sexualidade pareceram anexados ao estereótipo da bruxa.
Adivinhações, previsões do futuro	Outra das habilidades mais comuns das bruxas está relacionada à sua faculdade de adivinhação. Para isso, algumas usavam da astrologia, outras usavam grãos, letras ou outros objetos semelhantes. O objetivo dessas práticas era ler o futuro. Por isso, elas podiam ter visões e algumas se declaravam capacitadas para profecias.

Fonte: Rubio, 2019

As supostas bruxas, para ativar seus poderes, mantinham suas próprias comunidades e realizavam reuniões ou sabás cujo presidente era o diabo. No País Basco, tais reuniões recebiam o nome de *Akelarre*.

“É sabido que o termo “*akelarre*” está relacionado às atividades das bruxas. O termo “*Akelarre*” foi reconhecido em muitas ocasiões como uma palavra de origem basca que foi adotada pelos castelhanos no século XVI, em pleno andamento dos processos contra as bruxas” (RUBIO, 2019, p. 32) <sup>129</sup>

As reuniões tinham ar de cerimônia e todos deviam renegar a religião católica e confirmar sua adoração ao demônio. Os ritos bruxólicos, na concepção dos perseguidores, se assemelhavam às cerimônias cristãs, como blasfêmia. Por essa razão, também levam o nome de Missas Negras. A orgia, segundo os inquisidores, era um elemento habitual nos eventos e os participantes não faziam distinção entre sexo ou parentesco (RUBIO, 2019)

Francisco Goya, entre suas pinturas, imortalizou o encontro de bruxas nos muros de sua casa no *Quinta del Sordo*, em 1819:

<sup>129</sup> Es bien conocido que el término “*aquejarre*” está relacionado con las actividades de las brujas. Se ha reconocido en multitud de ocasiones el término “*Akelarre*” como una palabra de origen vasco que fue adoptada por el castellano en el siglo XVI, en pleno auge de los juicios contra las brujas. (RUBIO, 2019, p. 32)

Figura 16: El Aquelarre, ou El Gran Cabrón ("O grande Bode")



Fonte: GOYA, 1819. Museo do Prado, Madri. Disponível em:  
[https://www.goyaenelprado.es/obras/comparativa/goya/el-aquelarre-o-el-gran-cabron/?tx\\_gbgonline\\_pi1%5Bgoitemcompareuid%5D=1067](https://www.goyaenelprado.es/obras/comparativa/goya/el-aquelarre-o-el-gran-cabron/?tx_gbgonline_pi1%5Bgoitemcompareuid%5D=1067)

Em Florianópolis, também existe a lenda de encontro das bruxas na praia de Itaguaçu, fixada por Gelci José Coelho “*O salão de festas das bruxas d Itaguaçu*”. A lenda conta que as bruxas da região queriam fazer uma confraternização aos moldes da alta sociedade. Escolheram o mais belo cenário da terra, a praia de Itaguaçu. Convidariam a todos, os lobisomens, os vampiros e as mulas-sem-cabeça. Porém, na assembleia, as bruxas decidiram não convidar o diabo por seu forte fedor de enxofre e pelas atitudes antissociais, já que ele exigia um beijo nas nádegas por parte de cada uma delas. Então, quando a orgia acontecia, surge de surpresa o diabo que entre raios e trovões, irritado pela atitude marginalizante das bruxas, as castiga, transformando-as em pedras grandes, que até hoje flutuam nas águas do mar verde e azul da praia do Itaguaçu.

Figura 17: Pedras “bruxólicas” da praia de Itaguaçu em Florianópolis.



Fonte: Portal do bairro Coqueiros.

Disponível em: <https://vivacoqueiros.com/bruxas-de-itaguacu-a-lenda/>

Conforme pesquisa realizada por Taberner e Usunáriz (2016), em Navarra, no século XV a sociedade considerava a bruxaria como fenômeno feminino e coletivo, partindo daí os primeiros insultos e os registros dos estereótipos do que hoje consideramos como a figura representativa universal de uma bruxa.

As listas de insultos que coletamos nos contextos de uso (...) oferecem uma primeira aproximação ao que eram, entre a população, as características essenciais compatíveis com a bruxa: assim aparece uma mulher velha, ruim e perversa (...) com um aspecto indefinido, mas, em todo caso, desagradável e até extraordinário - de maus modos (...), sem especificar mais, associado, como já foi apontado, ao comportamento sexual imoral, prostituta, meretriz (...) gosta de álcool, bêbada (...) e frequentemente é herdeira pertencente de uma casta e linhagem de bruxas. (TABERNERO; USUNÁRIZ, 2016, p. 392)<sup>130</sup>

Garmendia Larrañaga, no livro *Pensamiento Mágico Vasco*, 2007, adverte:

---

<sup>130</sup> Las retahílas de insultos que recogemos en los contextos de uso (...), ofrecen una primera aproximación hacia cuáles eran, entre la población, las características esenciales compatibles con la bruja: así aparece una mujer vieja, mala, ruin (...) con un aspecto indefinido pero en todo caso, desagradable e incluso extraordinario- de mal gesto (...), sin especificar más, asociada, como ya se ha apuntado a un comportamiento sexual inmoral, puta, alcahueta (...) aficionada al alcohol, borracha, (...) y frecuentemente, heredera y atinente a una casta y linaje de brujas.

As bruxas se movem dentro de uma servidão pactuada com o diabo, são servos do diabo. Dentro de um comportamento extraordinário, elas se metamorfoseiam da maneira mais surpreendente, em diferentes animais, em vento em furacão, etc. A bruxa é a pessoa que tem poder místico para fazer coisas extraordinárias (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p.47)<sup>131</sup>.

Cascaes, por sua vez, afirma que:

As bruxas – dizem os entendidos dessas histórias de encantamento – tinham uma origem singular: se Deus concedia a um casal sete filhas sem que no intervalo nascesse um varão, a mais velha, ou a mais moça, trazia a predestinação de ser bruxa. (...) Há, porém, as bruxas por opção, as terráqueas, que são iniciadas pela bruxa-chefe nas “academias terráqueas”. (CASCAES apud CARUSO, 1989, p.22)

Segundo consta nos registros históricos, e mencionado anteriormente, até o século XIII a Igreja não condenava severamente as crendices pagãs, como o uso de amuletos, poções mágicas, curandeirismo, simpatias, maldições. Pois,

(...) o cristianismo nasceu sincrético, como toda religião, e assimilou diversas manifestações e concepções que foram chamadas de pagãs. Sobretudo, a partir da Reforma, com o chamado retorno ao Cristianismo primitivo, muito desses sincretismos foram condenados e ações da hierarquia procuraram “purificar” esses paganismos. (FERREIRA, 2015, p. 5)

Assim, a feitiçaria nem sempre foi considerada uma heresia. Sabe-se que o cristianismo se firmou sob um substrato de bases pagãs; muitos dos costumes das civilizações anteriores subsistiam na sociedade medieval como práticas populares, exercidas geralmente por mulheres, que desempenhavam o papel de parteiras e curandeiras nas comunidades em que viviam. Essas mulheres, que exerciam uma medicina empírica, eram respeitadas pela comunidade, que as consideravam envoltas numa aura de magia. A crescente perseguição às curandeiras, com o aval da Igreja, fez com que muitos saberes empíricos e as relações com as ervas e remédios curativos fossem perdidos juntamente com a ascensão da medicina formal. (FEDERICI, 2010) O poder da magia, ou a crença nela, fazia com que os pobres tivessem mais confiança nas bruxas e em sua capacidade de manipular a natureza e a sociedade, desafiando a Igreja. Foi então que começaram a ser ligadas à figura do demônio e aos deuses da cultura pagã, pela Igreja, para justificar os males da sociedade, causando assim pânico e medo nos fiéis. Passaram a ser perseguidas não só pela Igreja Católica, pela Luterana, mas

---

<sup>131</sup> Las brujas se mueven dentro de una servidumbre pactada con el demonio, son siervas del demonio. Dentro de un comportamiento asombroso, se metamorfosean de la manera más sorpresiva, en diferentes animales, en viento huracano, etc. La bruja es la persona que tiene poder místico para hacer cosas extraordinarias.

também pelo povo e pela monarquia, e a caça às bruxas passou a condenar uma ampla variedade de práticas femininas. (FEDERICI, 2010)

Foi a partir do século XIII e início do XIV que o conceito de práticas mágicas, heresias e bruxarias passaram a se confundir no imaginário popular por causa da ignorância. Torre (2017), em relação ao assunto, afirma que:

É verdade que, no seu início, a Inquisição não perseguiu as bruxas, porque a Igreja não acreditava em sua existência e, não existindo, não podia condená-las. A magia até então era considerada curativa e não demoníaca e seus praticantes estavam muito mais próximos da imagem do alquimista e do herbalista. (TORRE, 2017, p. 12)<sup>132</sup>

Como comentado, o movimento de repressão à bruxaria, iniciado na Idade Média, teve seu auge nos séculos XIV e XV, quando a Igreja e o Estado cometeram as maiores atrocidades, mais precisamente contra as mulheres, matando e punindo em nome de Deus. A partir da segunda metade do século XVII sua chama se vê diminuída, com escassos casos e processos de feitiçaria.

Quanto à Igreja e às Instituições, tanto líderes laicos como religiosos viram-se ameaçados pela suposta organização das bruxas. As elites civis abandonaram, juntamente com a antiga cultura popular e o folclore, todo o conhecimento pagão herdado e protegido pelas mulheres dessas regiões. Em vez disso, impuseram sua própria leitura religiosa, incompatível com as tradições não-cristãs. (RUBIO, 2019, p. 18)<sup>133</sup>

Durante o período da Inquisição, como mencionado anteriormente, a Igreja decidiu dar fim à feitiçaria, com o propósito de combater a perda da hegemonia e aumentar o poder de arrecadação. É importante considerar que o sistema de caça às bruxas foi planejado e sustentado por interesses econômicos, uma vez que eram principalmente os mais pobres que acreditavam estar sendo vítimas das bruxas, feiticeiras e demônios e não a monarquia e o clero. Com isso, muitos documentos que promoviam a punição dos hereges foram elaborados, entre eles o livro *O Martelo das Bruxas*,<sup>134</sup> considerado um dos manuais mais completos de perseguição à bruxaria.

---

<sup>132</sup> Es cierto que en su inicio la Inquisición no perseguía las brujas, pues la Iglesia no creía en su existencia y al no existir no podía condenarlas. La magia hasta entonces era considerada curativa y no demoníaca y sus practicantes se acercaban mucho más a la imagen del alquimista y del herbolario.

<sup>133</sup> En cuanto a la Iglesia y las instituciones, tanto líderes laicos como religiosos vieron amenazada su autoridad por la supuesta organización de las brujas. Las élites civiles abandonaron, junto con la cultura popular antigua y el folclore, todo el conocimiento pagano heredado y protegido por las mujeres de estas regiones. En su lugar, impusieron su propia lectura religiosa incompatible con las tradiciones no cristianas.

<sup>134</sup> *Malleus Maleficarum*, título original em latim; livro publicado pelos dominicanos Heinrich Kramer e Jacobs Sprenger, na Alemanha, em 1486.

As mulheres eram consideradas dependentes, ou até mesmo posse, não apenas de seus familiares, mas de seus amos, do Estado, da Igreja, dos homens ao seu redor. Acerca disso, Federici (2010) acrescenta que:

(...) a dependência das mulheres em relação aos homens na comunidade servil estava limitada ao fato de que sobre a autoridade de seus maridos e seus pais prevalecia a de seus senhores que se declaravam em posse da pessoa e das propriedades dos servos e controlavam todos os aspectos de suas vidas, do trabalho ao casamento e o comportamento sexual. (FEDERICI, 2010, p. 40)<sup>135</sup>

A caça às bruxas foi um dos acontecimentos mais significativos do desenvolvimento da sociedade capitalista e da formação do proletariado moderno. A perseguição lançada principalmente contra a força trabalhista feminina enfraqueceu ainda mais a comunidade de camponeses, deixando-os vulneráveis aos poderes do Estado e do clero (TORRE, 2007). Na mesma linha, Federici (2010) afirma que a caça às bruxas promoveu a divisão entre homens e mulheres ao instalar nos “homens o medo do poder das mulheres e destruiu um universo de práticas, crenças e sujeitos sociais cuja existência era incompatível com a disciplina do trabalho capitalista, redefinindo assim os principais elementos da reprodução social”<sup>136</sup> (FEDERICI, 2010, p. 223)

Os padrões sociais e religiosos, estabelecidos pela fusão das diversas crenças e tradições da sociedade medieval, unidas ao poder do Estado, fazem com que, na atualidade, se estime que mais ou menos meio milhão de pessoas foram condenadas por feitiçaria e queimadas na Europa, nos séculos XV, XVI e XVII, sendo a maioria delas acusadas de compactuar com o demônio, viajar em cabos de vassouras, promover assembleias ilegais aos sábados ou sabás, prestar cultos ao diabo, ter relações sociais/sexuais com o demônio. As bruxas representavam uma rebelião contra as normas estabelecidas e pudores com seu próprio corpo, contra as doutrinas dominantes e realizavam um movimento de protesto e de personificação das atitudes que eram condenadas pelos demais. Sobre isso, Federici afirma que:

---

<sup>135</sup> la dependencia de las mujeres con respecto a los hombres en la comunidad servil estaba limitada por el hecho de que sobre la autoridad de sus maridos y sus padres prevalecía de sus señores, quienes se declaraban en posesión de la persona y la propiedad de los siervos y trataban de controlar cada aspecto de sus vidas, desde el trabajo hasta el matrimonio y la conducta sexual.

<sup>136</sup> Inculcó a los hombres el miedo al poder de las mujeres y destruyó un universo de prácticas, creencias y sujetos sociales cuya existencia era incompatible con la disciplina del trabajo capitalista, redefiniendo así los principales elementos de la reproducción social.

A bruxa foi a comunista e a terrorista de sua época, quando foi necessário um mecanismo “civilizador” para produzir uma nova “subjetividade” e uma nova divisão sexual do trabalho em que a disciplina capitalista da mão de obra viria a se apoiar. Na Europa, as caças às bruxas foram os meios pelos quais as mulheres e educaram em relação as suas novas obrigações sociais e a maneira pela qual uma grande derrota foi imposta às “classes baixas”, que precisaram aprender sobre o poder do Estado para renunciar a qualquer forma de resistir a ele. Nas fogueiras não estavam apenas os corpos de “bruxas”, destruídos; também estava todo um universo de relações sociais que fora a base do poder social das mulheres e um vasto conhecimento que elas haviam transmitido, de mãe para filha, ao longo de gerações-conhecimento sobre ervas, sobre meios de contracepção ou aborto, e sobre quais magias usar para obter o amor dos homens (FEDERICI, 2019, p.72)

A comunhão com o diabo acrescenta à bruxaria a característica de heresia, por essa razão, eram queimadas na fogueira pois, para a igreja Romana, o fogo tem o poder de purificar o corpo dos hereges.

Harris (1978), no livro *Vacas, Porcos, Guerras e bruxas: os enigmas da cultura*, faz distinção entre dois tipos de incompreensões sobre a bruxaria. A primeira faz referência à “causa” que levava as pessoas realmente a acreditarem que as bruxas poderiam voar nos cabos de vassouras. A segunda visa compreender por que a crença em bruxas se tornou tão cotidiana dos séculos XIV ao XVIII. As explicações dos poderes sobrenaturais das bruxas eram alimentadas pelos *queimadores* de bruxas que obtinham confissões ao fazê-las optar entre a morte rápida na fogueira ou o retorno aos locais de tortura. Destacamos que qualquer confissão sob tortura precisava ser confirmada antes da publicação da sentença. Deste modo, segundo Harris (1978), os registros documentais sobre a feitiçaria portavam uma fórmula inflexível, fechada, e nela era apresentado o indivíduo tal que, de livre e espontânea vontade, confirmava a confissão sob tortura, ou seja, sob tormentos insuportáveis. O torturador garantia que caso o acusado negasse suas confissões e seus crimes perante o tribunal, voltaria às suas mãos para novas sessões de tortura.

Desde o século XIII já existiam sistemas de caça às bruxas, impetrados pela Igreja; porém a autorização, através de manuais e encíclicas papais, séculos mais tarde, foi o mote encontrado para combater movimentos considerados ilícitos, que ameaçavam a hegemonia institucional de Roma, e incidiam sobre a arrecadação do dízimo e a manutenção dos sacramentos. A caçada às bruxas, fortemente organizada, utilizou propagandas multimídias para se concretizar, impondo medo à população.

A caça às bruxas, na Europa, também foi a primeira perseguição que usou a propaganda multimídia para gerar uma psicose em massa entre a população. Uma das primeiras tarefas da imprensa era alertar o público sobre os perigos relativos às

bruxas através de panfletos que anunciavam as sentenças mais famosas e os detalhes mais atrozes de suas ações (FEDERICI, 2010, p. 230).<sup>137</sup>

Um dos artistas da época, que se dedicou a realizar ilustrações para divulgar o mal da bruxaria, foi o famoso pintor alemão Hans Bandung (1484-1545), que possui, assim como Goya, boa parte de sua produção artística disponível no museu do Prado em Madrid.

Figura 18: “O sabat das bruxas”; a mais famosa de uma série de gravuras de Hans Baldung Grien, produzidas a partir 1510



Fonte: Grien, [1510].

Como já mencionado, tanto os protestantes como os católicos perseguiram e condenaram a bruxaria. Inclusive, a Inquisição protestante foi mais sangrenta que a católica (TORRE, 2017). Martinho Lutero afirmava que a bruxaria era um pecado contra os mandamentos de Deus e tratou do tema no *Catecismo Menor* (1529). Na Inglaterra, Isabel I aprovou em 1563 os Atos Contra Conjuros, Encantamentos e Feitiços, que permaneceram vigentes por mais de duzentos anos e legitimavam tribunais contra bruxaria. Assim, muitas mulheres foram perseguidas nos povoados da Inglaterra e em suas colônias. Em Nova

<sup>137</sup> La caza de bruja fue también la primera persecución, en Europa que usó propaganda multimedia con el fin de generar una psicosis de masas entre la población. Una de las primeras tareas de la imprenta fue alertar al público sobre los peligros que suponía las brujas, a través de panfletos que publicaban los juicios más famosos y los detalles de sus hechos más atroces.

Inglaterra (Estados Unidos da América), por exemplo, uma lei aprovada em 1641 decretava que a pena para bruxaria era a morte.

Lucas Eugenio Velázquez, também foi um dos artistas que imortalizou a perseguição contra as mulheres em sua obra: “Mulher condenada pela Inquisição”.

Figura 19: Mulher condenada pela Inquisição, do pintor Velázquez.



Fonte: Museo do Prado, Madri. Disponível em: <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/woman-condemned-by-the-inquisition/a16a3b99-8b75-4cc9-b919-880bf685e8a1?searchid=93faa14a-4ed5-5929-8e2e-deeda1fb7a35>

A caça às bruxas, além de ter sido um marco do fanatismo religioso que reforçou séculos de misoginia da Igreja, foi uma iniciativa política de grande importância, já que o apogeu da Inquisição foi através das Cortes Seculares que promoveram a maior parte dos julgamentos sanguinários.

Além disso, a Inquisição sempre dependia da cooperação do Estado para realizar as execuções, já que o Clero queria evitar a vergonha do derramamento de sangue. A colaboração entre a Igreja e o Estado foi ainda maior nas regiões onde predominava a Reforma e aquelas em que o Estado se tornou a Igreja (como na Inglaterra) ou a Igreja se tornou um Estado (como em Genebra e, em grau mais baixo, na Escócia) (FEDERICI, 2010, p. 331)<sup>138</sup>.

<sup>138</sup> Además, la Inquisición siempre dependió de la cooperación del Estado para llevar adelante las ejecuciones, ya que el Clero quería evitar la vergüenza del derramamiento de sangre. La colaboración entre la Iglesia y el Estado fue aún mayor en las regiones donde predominó la Reforma y aquellas donde el Estado se había convertido en la

O primeiro caso de uma mulher condenada em colônias inglesas foi de Margarit Jones que, em Massachusetts, era curandeira e realizava rituais com imposição das mãos, sendo acusada e morta em 1648. “No entanto, o caso mais conhecido é o das bruxas de Salém (Massachusetts), que em 1692 provocou a execução de vinte e cinco pessoas e a prisão de um grande número de outras, cinco das quais morreram na prisão” (TORRE, 2017, p. 76).<sup>139</sup>

Em Florianópolis, também conhecida por “Ilha da Magia”, a cultura “bruxólica” é presente, pois inspira e abriga relatos coletados principalmente pelo pesquisador Franklin Cascaes. Os relatos tratam de ataques e impertinências das mulheres consideradas bruxas, ocorridos geralmente na Sexta-feira Santa em congressos bruxólicos com o demônio, quase sempre em locais próximos a praias e a comunidades pesqueiras. (BAZAN, 2011)

No caso específico da Espanha, os julgamentos de bruxas bascas, ocorridos no século XVII e empreendidos pela Inquisição espanhola, representaram a tentativa mais ambiciosa já vista de extirpar a feitiçaria. O julgamento realizado em Logronho, no norte da Espanha, que começou em janeiro de 1609, foi um dos maiores eventos desse tipo na história. Até o final do século, cerca de 7.000 casos tinham sido examinados pela Inquisição.

### 2.3.1 O Martelo das bruxas: o livro infame da perseguição às mulheres

Muitos documentos que promoviam a perseguição e a punição dos hereges foram elaborados. Entre eles o livro/manual *Malleus Maleficarum* ou *O Martelo das Bruxas*, escrito entre 1485 e 1486. A obra, relevante no período Inquisitorial, foi escrita pelos monges dominicanos, Heinrich Kramer e Jacobus Sprenger, na Alemanha. Ambos foram nomeados inquisidores pelo Papa Inocêncio VIII, com poderes para perseguirem delitos de bruxaria por toda Europa. Kramer e Sprenger (2016) não pouparam esforços para mostrar que a mesma mulher que expulsou Adão do Paraíso era uma ameaça contínua e presente, pois para eles, adeptos do celibato, a mulher continuava sendo a perdição já que ela era facilmente iludida por forças maléficas devido à sua sexualidade exacerbada e a fragilidade do seu sexo.

Heinrich Kramer nasceu em Schlettstadt, ao sudeste de Estraburgo, na Alemanha em 1430 e morreu em 1505. Com pouca idade ingressou na ordem de Santo Domingo e logo foi

---

Iglesia (como en Inglaterra) o la Iglesia se había convertido en Estado (como en Giebra, y, en menor grado en Escocia).

<sup>139</sup> Sin embargo, el caso más conocido es el de las brujas de Salém (Massachusetts), en que en 1692 provoca la ejecución de veinticinco personas y el encarcelamiento de un gran número de otras, cinco de las cuales morirán en la prisión.

nomeado Prior da casa Dominicana de sua cidade natal. Foi pregador geral, mestre em teologia sagrada e designado Inquisidor em 1474. Jacobus Sprenguer nasceu na Basileia, Suíça, em 1435 e morreu em 1495. Ingressou como noviço na casa Dominicana em 1452. Obteve graduação em Teologia e foi nomeado Prior e regente de Estudos no convento de Colônia, e em 1488 designado provincial de toda Alemanha.

O Papa que legitimou o livro, Giovanni Battista Cybo, conhecido pelo nome de Inocencio III (Génova, 1432 – Roma, 25 de julho de 1492), exerceu o comando da Igreja de 29 de agosto de 1484 até a data da sua morte. Mesmo que o pontificado de Inocencio VIII tenha sido bastante breve, marcou de maneira sangrenta a história da Igreja Católica com a validação do Martelo das Bruxas. A medida mais reacionária do Papa foi a bula *Summis Desiderantis* de 5 de dezembro de 1484 em que afirmava que nas bruxas estava a origem de todo o mal; ele as acusava dos crimes mais horrendos, de terem relações com o diabo e corromperem as almas para as mais diversas atrocidades.

Ultimamente chegou aos nossos ouvidos, não sem nos causar as mais amargas tristezas, a notícia de que em algumas partes do norte da Alemanha, bem como nas províncias, municípios, territórios, distritos e dioceses de Mainz, Colônia, Trier, Salzburgo e Bremen, muitas pessoas de ambos os sexos, despreocupados com a salvação e ignorando a verdadeira fé católica, abandonaram-se a demônios, íncubos e súcubos, e através de seus encantamentos, feitiços e conjuras, e outros odiosos embruxamentos e artificios, enfeitiçaram crianças que ainda estavam no ventre, o que também fizeram com as crias do gado, as uvas das videiras (...) <sup>140</sup> (BULA PAPAL *Summis Desiderantis*, apud KRAMER; SPRENGER, 2016, p. 44)

A bula foi escrita para responder a um pedido dos inquisidores, para apoiá-los e levar a cabo os processos de bruxaria. Voltando ao *Malleus Maleficarum*, mesmo tendo sido denunciado pela própria Inquisição em 1490 e colocado no *Index Librorum Prohibitorum* (Índice dos Livros Proibidos), tornou-se muito difundido, aplicado em suas regras por numerosos países da Europa. Entre os anos de 1487 e 1520, teve treze edições, e entre 1574 e 1669 dezesseis.

O *Martelo* foi um eficaz instrumento usado nos tribunais para espalhar a crença de que os conspiradores e seguidores do diabo estavam por toda parte. Circulou entre inquisidores, religiosos e juízes nos anos seguintes à sua escrita, tornou-se um dos manuais mais completos e infames de perseguição à bruxaria legitimando tanto teologicamente quanto

---

<sup>140</sup> Últimamente há llegado a nuestros oídos, no sin provocarnos la más amarga de las penas, la noticia de que en algunos partes del norte de Alemania, así como en las provincias, municipios, territorios, distritos y diócesis de Maguncia, Colonia, Tréveris, Salzburgo y Bremen, muchas personas de ambos sexos, despreocupadas de su salvación e ignorando la verdadera fe católica se han abandonado ha demonios, íncubos y súcubos, y por medio de sus encantamientos, hechizos y conjuras y otros odiosos embrujos y artificios, han atado a niños que aún se hallaban en el útero materno, lo que también hicieron con las crias del ganado, las uvas de la vide (...)

legalmente às perseguições a pessoas acusadas de realizar pactos com o diabo no final do século XV.

Cabe salientar que os monges, em prol da fidedignidade científica, em muitas passagens, utilizaram-se de filósofos reconhecidos, como Sócrates e Aristóteles, e se fundamentaram ainda em citações de renomados doutores da Igreja, como São Gregório, São João, Santo Agostinho, São Tomás, tudo isso para dar maior credibilidade à sua obra.

O livro era declaradamente uma arma munida e dirigida a todas as mulheres que representassem alguma ameaça ao sistema patriarcal (com ênfase nos âmbitos religioso/social) e, através de argumentos bíblicos – principalmente do antigo testamento –, buscava justificar as atrocidades que continha e que o motivava. Afirma que, contra elas, toda e qualquer prática de tortura poderia ser realizada em nome de Deus, e que somente os batizados na fé católica estariam imunes às bruxas e ao mal.

A bruxa, no entanto, não era outra coisa que uma mulher que tentava romper com as amarras que as normas sociais haviam imposto. Encarnava um certo sentido de revolta e subversão contra o estabelecido tanto pelo Estado quanto pela religião. Quando isso se tornou mais evidente, o homem, como representante do poder, que via perigo em seu domínio e seus privilégios ameaçados, a chamou de bruxa, não só para que parecesse como a delegada ou aliada de Lúcifer, senão para deixá-la fora de uma sociedade que não aceitava, desde nenhum ponto de vista, ampliar sua base de sustentação com outros protagonistas, nem abrir um campo de discussão sobre suas decisões. (TANGIR, 2016, p.21)<sup>141</sup>

O manual discorre que as bruxas, influenciadas pelo “hálito satânico” e escondidas de seus pais e maridos, matam crianças afogando-as, chupam seu sangue, enfeitiçam animais, voam metamorfoseadas e causam danos a todos que delas se aproximam. Desse modo, voltados ao sexo feminino, os monges alegam que “em nossos tempos, a feitiçaria é mais frequente entre as mulheres do que entre os homens, como sabemos pela experiência” (KRAMER; SPRENGER, 2016, p. 120).<sup>142</sup>

Kramer; Sprenguer afirmam que para a existência da bruxaria, três componentes são necessários: o demônio, o bruxo/bruxa e a permissão de Deus, que é o Todo Poderoso. Os

---

<sup>141</sup> La bruja, sin embargo, no era otra cosa que una mujer que intentaba romper el rústico corsé que las normas sociales habían impuesto. Encarnaba en cierto sentido un espíritu de revuelta y subversión contra lo establecido tanto por el Estado cuanto por la religión. Cuando esto se hizo más evidente, el hombre, como representante del poder, que veía peligro en su dominio y amenazados sus privilegios, la llamó bruja, no solo para que apareciese como delegada o aliada a Lucifer, sino para dejarla fuera de una sociedad que no aceptaba desde ningún punto de vista ampliar su base de sustentación con otros protagonistas, ni mucho menos abrir un campo de discusión sobre sus decisiones.

<sup>142</sup> “en nuestros tiempos la brujería se encuentra con más frecuencia entre las mujeres que entre los hombres, como sabemos por experiencia”. (KRAMER; SPRENGER, 2016, p.10)

autores sustentam “que o demônio tem poder sobre os corpos e mentes dos homens só quando Deus lhe permite exercer esse poder”, e os que dizem que bruxaria não existe erram, pois devem reconhecer através da fé católica, que certos anjos rebeldes viram demônios e com essa natureza maligna passam a ser capazes de engendrar atos malévolos que não conseguimos praticar sem essa possessão diabólica. (KRAMER; SPRENGER, 2016 p. 10).

A primeira parte do livro, apesar de dividir-se em várias temáticas – fé católica, limites da doutrina perante fenômenos considerados inexplicáveis, motivos que promovem a bruxaria, instrumentos utilizados pelo demônio para cumprir seus malefícios, diferentes tipos de bruxas e características mais visíveis em cada tipo – é uma exaustiva repetição de confirmação da fé no Deus católico, do preconceito e ainda mais, conforme aponta Tangir (2016), “cinismo, brutalidade, misoginia e uma perversidade ilimitada que desfruta do sofrimento humano”. (TANGIR, 2016, p. 21<sup>143</sup>). A segunda parte da obra é reservada para instruir o leitor sobre as práticas “usuais” da bruxaria e dos métodos que deveria utilizar para combatê-la (entre eles a tortura física/psicológica). O livro foi organizado através de perguntas específicas, para que os cristãos reconhecessem a bruxaria e, nas respostas, os monges explicam exaustivamente as práticas, as punições e as consequências de quem utiliza a magia.

Abaixo, apresentamos as perguntas da primeira e segunda parte do livro e acrescentamos uma resposta sucinta, baseada na obra dos monges:

Quadro 7: Perguntas contidas no Martlelo das Bruxas

<i>Malleus Maleficarum</i>	
<b>Parte I</b>	
Trata das três exigências para que exista a bruxaria: o demônio, um bruxo/bruxa, e a permissão de Deus	
<b>Pergunta</b>	<b>Trecho selecionado da resposta</b>
1. Sobre se é uma heresia afirmar que as bruxas existem.	O livro afirma a existência do diabo e interpreta as bruxas como intermediárias entre a ação do mal e os homens. Portanto, o cristão que acredita nos dogmas, no bem e no mal, no céu e no inferno, deve acreditar na existência das bruxas.
2. Se concorda com a Fé Católica a afirmação de que para produzir	Conforme a obra, o diabo usa a bruxa não por necessidade, mas para levá-la a perdição,

<sup>143</sup> “Cinismo, brutalidad, misoginia, y una perversidad ilimitada que disfruta del sufrimiento humano” (TANGIR, 2016, p.21)

<p>algum efeito de magia, o diabo tem que colaborar intimamente com o bruxo/bruxa, ou se um sem o outro, isto é, o diabo sem o bruxo ou inversamente, pode produzir esse efeito.</p>	<p>apaixoná-la pelo mal. Os autores embasam o argumento na Ética de Aristóteles (a.C.), pois o autor afirma que ninguém comete uma ação injusta sem ter o porquê. Quem o faz é por sentir prazer no mal, assim a bruxa atua obedecendo as vontades do demônio e suas próprias.</p>
<p>3. Se os incubos e os súcubos podem conceber crianças.</p>	<p>Os incubos são demônios em forma masculina e os súcubos, feminina. Ambos invadem sonhos das pessoas em busca de relação sexual. Com tais atos impuros podem produzir uma gestação, já que o diabo sabe preservar, transportar e implantar o sêmen retirado de um homem.</p>
<p>4. Quais demônios praticam as ações dos incubos e súcubos?</p>	<p>O livro discorre sobre as diferentes ordens demoníacas, sobre os nomes próprios dos demônios e os poderes de cada um. O demônio chefe da fornicção é <i>Asmodeo</i>, é com ele que a bruxa fará pacto carnal.</p>
<p>5. Qual é a razão do incremento das obras bruxescas? E de onde provem a origem desse incremento em tão notável medida?</p>	<p>Mesmo quando o corpo do homem é governado pelos corpos celestes, seu intelecto pelos anjos, e sua vontade por Deus, pode acontecer que recuse a inspiração Dele para a bondade, e a orientação de seu anjo da guarda para manter-se no caminho da retidão. Isto, por suas afeições corporais para as coisas que o inclina na influência dos astros, de modo que sua vontade e entendimento fiquem enredados na malícia e no erro.</p>
<p>6. Sobre as bruxas que copulam com o demônio, por que as mulheres são as principais adeptas desse comportamento?</p>	<p>A razão natural é por serem mais sensuais e sexualizadas que os homens, indignas. Com defeito em sua formação desde a primeira mulher, criada a partir de uma costela curva, ou seja, a costela do peito de Adão, curvatura essa, por assim dizer, em direção contrária à do homem.</p>
<p>7. Se os demônios podem influenciar nas mentes dos homens provocando amor ou ódio.</p>	<p>As bruxas podem infectar a mente dos homens com um desejo inflamado por mulheres desconhecidas, e enaltecer de tal modo seus corações, que nenhuma humilhação ou castigo, palavra ou ação os constanja a desistir de tal impulso diabólico.</p>

<p>8. Se as bruxas podem impedir o poder de gestação ou obstruir o ato venéreo? Esclarecem-se algumas dúvidas passageiras sobre o tema da cópula impedida pelos encantamentos malignos.</p>	<p>Quando o marido não consegue realizar o coito é sinal de frigidez da natureza; mas quando se comove e se ergue e, no entanto, não pode executar, é um sinal de bruxaria. Também devemos assinalar que a impotência do membro para executar o ato não é o único encantamento nessa área, mas às vezes se faz para que a mulher não possa conceber, ou que aborte.</p>
<p>9. Se as bruxas podem operar uma ilusão prestidigitadora, de modo que o órgão masculino pareça inteiramente afastado e separado do corpo. Como distinguir um encantamento de um defeito natural.</p>	<p>Pode se dizer que isso ocorre com licença divina. Nesse caso, Deus concede maior poder embruxar as regiões genitais, devido à primeira corrupção do pecado, que nos chegou por razão do ato de copular. Nesse caso, as bruxas podem, por meio de seus feitiços, criar a ilusão de que o membro masculino foi deslocado ou ferido.</p>
<p>10. Se as bruxas são capazes, mediante feitiços, de converter homens em bestas.</p>	<p>As bruxas, com o auxílio de demônio podem realizar, metamorfoses, transmutações e, inclusive, criar novos animais monstruosos.</p>
<p>11. As bruxas que são parteiras matam de diferentes maneiras as crianças concebidas, no útero, ou tentam um aborto; ou se não fazem isso, oferecem aos demônios os recém nascidos.</p>	<p>Bruxas parteiras provocam danos ainda maiores que as bruxas penitentes. Ninguém faz mais dano à fé católica que as parteiras. Quando não matam as crianças, então, como para qualquer outro propósito, as sequestram da habitação, as levantam no ar e as oferecem aos demônios.</p>
<p>12. Se a permissão de Deus todo poderoso é uma condição para a bruxaria.</p>	<p>Somente Deus não se afasta da bondade e ao homem ele deu o livre arbítrio. Nesse sentido, Deus permitiu a existência da bruxaria, mas a condena.</p>
<p>13. Se Deus, com sua justiça, permite as obras do demônio.</p>	<p>Deus permite que o mal se faça, mas não o deseja, mediante os cinco signos da vontade Divina, que são: o Preceito, a Proibição, o Conselho, a Ação e a Permissão.</p>
<p>14. Da enorme quantidade de crimes de bruxaria.</p>	<p>Advém do pecado, de quanto mais se distancia o homem de Deus. A heresia das bruxas é a mais atroz das infidelidades, e promove todo tipo de perturbação.</p>
<p>15. Se pelo pecado das bruxas os inocentes são encantados.</p>	<p>O pecado e a consequência dele, o castigo, derivam do consentimento. As penas que sofremos proveem de nossos próprios pecados e de nossa separação de Deus.</p>

<p>16. Como comparar as obras das bruxas com outras superstições funestas.</p>	<p>As bruxas possuem o poder de conversar com os mortos, usam os sonhos para infernizar os vivos e fazem previsões do futuro, através do auxílio de satanás. O livro compara passagens bíblicas em que os personagens conversaram com os mortos, praticaram adivinhações com auxílio de Deus. Conclui que em nenhum caso o sacrilégio é tão grande quanto tais atividades cometidas pelas bruxas.</p>
<p>17. Como comparar seus delitos (das bruxas), segundo quatorze itens, com os pecados dos demônios e de cada gênero.</p>	<p>Os pecados das bruxas são maiores que os dos demônios visto que não se satisfazem com seus próprios, mas arrastam multidões a pecar com elas.</p>
<p>18. O método para pregar e discutir contra os cinco argumentos dos leigos e lascivos, que parecem contar com diversas provações, mesmo quando Deus não concede tão grande poder ao demônio e às bruxas, como o que é necessário para executar tão poderosas obras de bruxaria.</p>	<p>Por fim, que o evangelista pregador se arme contra certos argumentos dos leigos, e ainda de alguns homens sábios, quem negam, até certo ponto, que existam bruxas. Quanto ao primeiro, de que Deus pode sacrificar o homem pela espada, pela fome e pelas pragas, então, não se deve praticar bruxaria. Segundo, as obras do demônio não têm poder maior que as obras de Deus, são ilusões para confundir e tentar os homens. Terceiro, é falso dizer que os homens estão embruxados como penitência a seu pecado, se fosse verídico, as crianças não sofreriam de tal mal. Os pecadores são castigados menos que os justos.</p> <p>Quarto, um homem que pode impedir o mal e não impede, conclui-se que o mal é sua vontade. O mesmo não ocorre com Deus, o mal não é de sua vontade, portanto, o homem deve manter-se próximo a Deus. Quinto, os Inquisidores não são perseguidos pelas bruxas pois um anjo os protege.</p>
<p><b>Parte II</b></p>	
<p>Trata dos métodos pelos quais se realizam as obras de bruxaria e de como podem ser anuladas.</p>	
<p>Contra quem o poder das bruxas é inútil.</p>	<p>Há três classes de homens abençoados por Deus a quem as bruxas não podem exercer seu poder: os que as julgam publicamente (inquisidores), os</p>

	que as exorcizam e os que são, por diversas razões, acompanhados por anjos.
Métodos de destruição e cura da bruxaria.	Exorcismos, orações, remédios, água benta, ramos bentos prescritos para curar vários delitos de bruxaria.

Fonte: (Adaptado de Kramer e Sprenguer, 2016, 441)

Conforme exemplo das perguntas retiradas do manual, consideramos que, para os autores, quem induz ou realiza prática de magia é de má índole, bruxo ou bruxa, infiel ao seu batismo e, portanto, herege. Por outro lado, na interpretação dos dois monges os bruxos não devem ser evitados e sim executados, ao considerar que ao fazerem pacto com o demônio podem provocar sérios e verdadeiros danos e males (KRAMER; SPRENGER, 2016). Para eles, as mulheres bruxas provocavam mudanças nos corpos das pessoas, usavam remédios considerados misteriosos e imagens ou amuletos que colocavam em lugares frequentados pelos homens, enfeitiçando-os, causando desde a impotência até a morte. As mulheres eram inferiores e malignas, conforme trecho abaixo:

As mulheres também têm memória débil, e nelas é um erro natural não serem disciplinadas, senão seguir seus próprios impulsos, sem sentido algum no que pretendem fazer; e isto é tudo o que sabem, e a única coisa que conservam na memória. De maneira que Teofrasto diz: "Se a elas entregar toda a administração da casa, mas reservar ao marido algum pequeno detalhe para seu próprio julgamento, ela pensará que ele demonstra uma grande falta de fé nela, e armará desavenças; e se ele não for aconselhado a tempo, ela lhe preparará veneno e consultará videntes e augures, e logo se converterá numa bruxa" (KRAMER; SPRENGER, 2016, p. 120)<sup>144</sup>.

Kramer; Sprenger acrescentam ainda que as bruxas confundem a mente dos homens, provocando loucura, ódio e desejos insanos por meio da terrível influência de seus feitiços, comparados a venenos que podem destruir a vida. A obra *O Martelo das Bruxas* favoreceu a legitimação da perseguição e condenou a sexualidade feminina, pois, o controle sexual era mantido por meio da condenação dos prazeres que criminalizava qualquer atividade sexual que ameaçasse a procriação, a transmissão da propriedade dentro da família ou o tempo e energia subtraídos ao trabalho.

---

<sup>144</sup> También poseen un defecto de memoria, y en ellas es un error natural no ser disciplinadas, sino seguir sus impulsos sin sentido de lo que corresponden, eso es todo lo que saben, y lo único que conservan en la memoria. Por eso Teofrasto dice: si se las concede la administración completa del hogar, pero se reserva algún lleve detalle, ella pensará que uno mantiene cierta reserva y provocará peleas; y se uno no es aconsejado a tiempo, le preparara veneno, consultará magos y augures y se le transformará en una bruja.

Com argumentos absurdos, culpavam a mulher por todos os males da sociedade e afirmavam que se o mundo conseguisse se livrar das mulheres, não faltaria Deus em todas as relações.

Se pesquisarmos, veremos que quase todos os reinos do mundo foram derrubados por mulheres. Tróia, que era uma região próspera, foi destruída pela violação de uma mulher, Helena, e muitos milhares de gregos foram mortos. O reino dos judeus sofreu grandes infortúnios e destruição por causa da maldita Jezebel, e sua filha Ataliah, rainha da Judéia, quem provocou a morte dos filhos de seus filhos, para que na morte deles pudesse reinar; mas ambas foram mortas. O reino dos romanos suportou muitos males devido a Cleópatra, rainha do Egito, a pior das mulheres. E assim como outras. Portanto, não é estranho que o mundo sofra agora com a malícia das mulheres. (KRAMER; SPRENGUER, 2016, p.121)<sup>145</sup>

Os monges afirmam que a mulher é mentirosa por natureza, sua voz é como de sereias que encantam enquanto ferem. São como uma rosa que ocultam espinhos. São mais amargas que a morte porque a morte é natural e destrói somente o corpo, porém “o pecado, que nasceu da mulher destrói a alma, a priva da graça, entrega o corpo ao castigo pelo pecado”<sup>146</sup> (KRAMER; SPRENGUER, 2016, p.123) As mulheres, para os dois escritores, são governadas pela infidelidade, ambição e luxúria.

(...) as mulheres foram o principal alvo dessa perseguição, uma vez que foram elas as mais severamente empobrecidas pela capitalização da vida econômica e que a regulação da sexualidade e da capacidade reprodutiva delas foi a condição para a construção de formas mais rígidas de controle. (FEDERICI, 2019, p. 22)

Com esse raciocínio misógino e machista, os autores salientam que é melhor chamar a bruxaria de heresia das bruxas e não dos bruxos, já que o nome deve derivar do grupo mais representativo. Acrescentam que “bendito seja o Altíssimo que até hoje protegeu o sexo

---

<sup>145</sup> Si investigamos, veremos que casi todos los reinos han sido arruinados por mujeres. Troya, una región prospera, fue destruida por el rapto y la violación de una mujer, Helena, y muchos miles murieron por ella. El reino de los judíos afrontó desgracias y gran destrucción por causa de la pérfida Jezabel y su hija, Ataliah, reina de Judea, quien provocó la muerte de los hijos de su hijo para reinar, pero ambas fueron muertas. El reino de los romanos soportó grandes males debido a Cleopatra, reina de Egipto, la peor de todas las mujeres. Y así con otras. Por tanto, no extraña que le mundo se vea agobiado por la maldad de las mujeres. (KRAMER; SPRENGUER, 2016, p.121)

<sup>146</sup> El pecado que nació de la mujer destruye el alma y la priva de la agracia, y entrega el cuerpo al castigo por el pecado. (KRAMER; SPRENGUER, 2016, p. 123)

masculino de tal delito, pois Ele se mostrou disposto a nascer e sofrer por nós, portanto, concedeu esse privilégio aos homens” (KRAMER; SPRENGUER, 2016, p. 123)<sup>147</sup>

Cabe destacarmos as reflexões de Federici (2019) sobre a descrição da sexualidade feminina como algo diabólico pelos monges apoiados pelos civis:

A interpretação clássica desse fenômeno culpa a lascívia sexual do inquisidor e o sadismo nascido de uma vida reprimida e ascética. Contudo, embora a participação de eclesiásticos nas caças às bruxas fosse fundamental para a construção de sua estrutura ideológica, por volta dos séculos XVI e XVII, quando a caça às bruxas foi intensa na Europa, a maioria dos julgamentos de bruxas foi conduzida por magistrados leigos, pagos e estabelecidos por governos municipais. Assim, devemos nos perguntar o que a sexualidade feminina representava aos olhos da nova elite capitalista em virtude de seu projeto de reforma social e da instituição de uma disciplina de trabalho mais rigorosa. (FEDERICI, 2019, p,66)

Nesse seguimento, o livro ainda discorre sobre os métodos com que as bruxas professam seu sacrilégio, mediante um pacto de fidelidade com o demônio em que há prática da luxúria carnal com o anjo caído. Para os autores, o tipo de pacto realizado depende da categoria da bruxa e de seu objetivo. “Existem três tipos de bruxas, a saber: as que provocam dano, mas não podem curar, as que curam, mas por algum estranho trato com o diabo, não podem danar, e as que danam e curam”. (KRAMER; SPRENGUER, 2016, p.21)<sup>148</sup>

O pacto, segundo o *Martelo*, pode ocorrer de duas maneiras. Em uma cerimônia solene, com votos formais professados ao diabo, ou em qualquer hora, em um momento privado de recolhimento e solidão da candidata à bruxa.

O primeiro é quando as bruxas, em um dia previamente marcado, se reúnem em assembleia, e o diabo aparece com o corpo de um homem e as incita a ter fé nele, e lhes promete prosperidade e vida longa no mundo, então elas lhe recomendam uma novata. E o diabo pergunta se ela negará a fé e renunciará à santa religião cristã e à adoração da mulher anômala (assim chamam a santíssima Virgem Maria), e nunca venerará os sacramentos; e se vê que a recém-chegada está disposta, o diabo estende a mão, assim como a novata, e esta garante a ele, com a mão levantada, que cumprirá o acordo. Feito isso, o diabo argumenta que não é suficiente e, quando a discípula pergunta o que mais deveria fazer, o diabo exige o seguinte juramento de homenagem: que ela se entregue de corpo e alma, para sempre, e que ela se esforce para atrair as outras do seu sexo ao poder dele. Finalmente, ele ordena que ela prepare certas pomadas com os ossos e os membros das crianças. (KRAMER; SPRENGUER, 2016, p.222)<sup>149</sup>

<sup>147</sup> Bendito sea el Altísimo, quien hasta hoy protegió al sexo masculino de tal delito, pues él se mostró dispuesto a nacer y sufrir por nosotros, y por lo tanto concedió ese privilegio a los hombres. KRAMER; SPRENGUER, 2016,123

<sup>148</sup> “Existen tres tipos de brujas, a saber: las que dañan, pero no pueden curar, las que curan, pero por algún extraño arreglo con el diablo, no pueden dañar, y las que dañan y curan. (KRAMER E SPRENGUER, 2016, p.21

<sup>149</sup> El primero es cuando las brujas, en un día previamente fijado, se reúnen en asamblea, y el diablo se les presenta con el cuerpo de un hombre y las incita en tener fe en él, y les promete prosperidad mundana y larga vida, entonces ellas le recomiendan a una novicia. Y el demonio pregunta si renegará de la fe y renunciará a la

Em função disso, para os monges, as parteiras são as piores bruxas, já que são forçadas a matar e oferecer ao diabo todas as crianças que conseguirem para os rituais, inclusive, seus próprios filhos devem ser devorados e consagrados ao chefe maligno.

Encontram-se no livro as bases práticas dos voos das bruxas e a utilização que fazem das pomadas e unguentos mágicos.

Como se viu mais acima, as bruxas, instruídas pelo diabo, fabricam um unguento com o corpo das crianças, particularmente das que mataram antes do batismo, e untam uma cadeira ou um pedaço de madeira. No mesmo instante são lançadas ao ar, de dia ou de noite, visível ou invisivelmente, segundo seus desejos (...). Porque às vezes, trasladam as bruxas sobre animais, que na verdade não são animais, e sim demônios que assumiram suas formas. (KRAMER; SPRENGUER, 2016, p. 236)<sup>150</sup>

De acordo com Harris (1978), em fontes bibliográficas do século XV, existe a argumentação de que os Sabás mais genuínos envolviam experiências com alucinógenos. Um dos casos citados dá conta de que, antes de cavalgar ou voar pelos ares com suas vassouras, as bruxas se ungiam com um óleo específico que continha uma substância cuja característica era ser absorvida pela pele. As diferentes vias de administração de substâncias alucinógenas não eram muito conhecidas e, pela periculosidade da administração oral, as drogas passaram a ser utilizadas como pomadas, aplicadas por via retal e vaginal. Por estas razões, tais aplicações podem justificar a origem de lendas sobre o caráter sexual dos encontros de bruxas ou sobre o uso de caldeirão para a preparação de poções. Os unguentos e alucinógenos respondem por muitas das características misteriosas da feitiçaria e foram abordados na obra emblemática e sádica *O Martelo das Bruxas* (2016).

Kramer; Sprenguer salientam que as épocas festivas do ano (Natal, Ano Novo, Páscoa) são as preferidas das bruxas porque, assim, contaminam o que há de divino nessas festas, ofendem a Deus e fazem muito mais pessoas caírem em pecado. Inclusive, caso haja desconfiança de que uma mulher da comunidade atue como bruxa, e esta seja frequentadora

---

santa religión cristiana y la adoración de la Mujer Anómala (así llaman a la Santísima Virgen María), y nunca venerará los Sacramentos; y se ve que la recién llegada se muestra dispuesta, el diablo extiende la mano, igual que la novicia, e esta garantiza, con la mano alzada, que cumplirá el acuerdo. Hecho esto, el diablo arguye que no es suficiente, y cuando la discípula pregunta qué más debe hacer, el diablo exige el siguiente juramento de homenaje: que ella se le entregue en cuerpo y alma, para siempre, y que se esfuerce por atraer a las otras de su sexo a su poder. Finalmente, le ordena preparar ciertos ungüentos con los huesos y los miembros de niños.

<sup>150</sup> Como se ha visto más arriba, las brujas instruidas por el diablo, fabrican un ungüento con el cuerpo de niños, particularmente de aquellos que han matado antes del bautismo, y lo untan a una silla o un trozo de madera. Al instante son alzadas por el aire, de día o de noche, visible o invisiblemente, según lo deseen (...). Porque a veces, traslada a las brujas sobre animales, que en verdad no son animales, sino demonios que han asumido sus formas.

da Igreja, o padre deve estar atento na hora da comunhão, pois as bruxas costumam receber a eucaristia embaixo da língua, já que assim se torna mais fácil tirar de seu corpo o corpo do Senhor e leva-lo para as práticas bruxólicas. Por essa razão, para os dois monges, muitos são os sacrilégios que as bruxas cometem na Igreja, não apenas com a Eucaristia, mas com os santos e no próprio altar, onde escondem ervas aromáticas para utilizá-las em seus rituais, profanam objetos sagrados com fezes, com saliva e com sangue. Inspiradas nos santos, esculpem bonecos de cera com as feições das pessoas que querem enfeitiçar e prejudicar. (KRAMER; SPRENGUER, 2016)

Os redatores do *Malleus Maleficarum* evidenciam uma hipócrita busca pela justiça e proteção das vítimas de bruxaria enquanto exibiam grande covardia, crueldade e falsidade em nome de Deus. Da mesma maneira e com intensa hipocrisia puritana, condenavam o sexo e defendiam que os nomes de partes íntimas não deveriam ser mencionados em julgamentos. Por outro lado, recomendavam a depilação da vagina antes dos tribunais e a penetração com as mãos durante as torturas em busca de objetos que podiam ter sido escondidos pelas mulheres. Para os monges, nos sabás, o demônio em forma de bode era beijado no traseiro em meio a cantorias e danças com grande permissividade sexual, inclusive pedofílica, enquanto as bruxas distribuíam hóstias roubadas. A perseguição às bruxas, com esse texto, tornou-se uma obsessão, e os julgamentos públicos eram uma verdadeira “sensação” nas comunidades.

Ainda segundo os autores, após o pacto entre a bruxa e o diabo, caso ela venha a ser identificada e trancafiada pela Inquisição, resistiria em confessar suas atrocidades, mesmo diante das torturas mais atrozes. Isso se deve ao fato de que a verdade (ou seja, que é uma bruxa) é um instrumento de Deus, já a mentira é do demônio; então essas mulheres negavam serem bruxas como obra pensada por satanás. Nesse sentido, nos julgamentos as mulheres deveriam ser apanhadas com redes e suspensas no ar para que seus pés não tocassem o chão e com isto provocassem tempestades; deveriam entrar na sala de acusação de costas, sem olhar para os juízes, pois poderiam controlar o raciocínio deles e determinar sua liberdade.

Federici, 2019, questiona essa figura da bruxa que pregavam os inquisidores, como “a toda poderosa”, mítica, figura do inferno, contrapondo-se às figuras indefesas das mulheres acusadas pelos crimes de bruxaria. Como conciliar esse retrato? Para a autora:

Uma resposta inicial a essa pergunta reconstitui a perseguição às bruxas, desde os deslocamentos causados pelo desenvolvimento do capitalismo, em especial a desintegração das formas comunais de agricultura que predominavam na Europa feudal e a pauperização a que ascensão da economia monetária e a expropriação de terras lançaram amplos setores das populações rurais e urbanas. Segundo essa teoria, as mulheres tiveram maior probabilidade de ser vitimizadas porque foram as mais

“destituídas de poder” por essas mudanças, em especial as mais velhas, que, muitas vezes, se rebelavam contra a pauperização e a exclusão social e que constituíam a maioria das acusadas. (FEDERICI, 2019, p.62)

Para finalizarmos, diante do breve exposto, afirmamos que o *Malleus Maleficarum* foi uma arma assassina, a mais importante obra e a mais infame referência sobre a perseguição à bruxaria e às mulheres.

## 2.4 REFLEXOS DA INQUISIÇÃO E A BRUXARIA NO BRASIL

Com referência ao século XVI, encontramos estudos, como o de Elvira Mea (2007), que apontam que no Brasil havia uma avalanche de acontecimentos que geravam um universo de certezas e incertezas, onde por vezes o verdadeiro e o falso se encontravam, pois na segunda metade do século o Brasil apresentava uma série de dificuldades na agricultura, na frota mercantil que era insuficiente, e nas terras que demoravam a gerar lucros. Concomitantemente, o século que vai avançando encontra o homem naufragado em uma crise de valores, onde o Humanismo<sup>151</sup>, a Contrarreforma<sup>152</sup> e os novos conhecimentos se misturam e geram incertezas e angústias.

Dentro de uma conjuntura complexa, onde a Igreja e o Estado possuem posições diferentes e escravos, cristãos, velhos e novos não se identificam socialmente com missionários e colonos, o Santo Ofício chega para uniformizar os entendimentos, juízos e comportamentos, tanto individuais como coletivos.

Apadrinhado pelo Estado, o Tribunal Santo vai aterrorizar e atormentar os moradores da colônia, com o propósito de “caçar as bruxas”, prender e investigar acusados de heresias e feitiçarias. A coroa portuguesa, como forma de garantir a posse do território brasileiro, ignorou a ocupação voluntária dos considerados fora da lei, sobretudo cristãos novos (MEA, 2007). Nessa época, foi bastante significativa a vinda de imigrantes das Índias espanholas,

---

<sup>151</sup> Movimento difundido na Europa durante a Renascença que valorizava um saber crítico voltado para um maior conhecimento do homem e uma cultura capaz de desenvolver as potencialidades da condição humana.

<sup>152</sup> Durante muito tempo os livros didáticos de história utilizaram a expressão Reforma Protestante para designar o processo de construção da nova forma de constituição da religião e da religiosidade ocorrida a partir da Alemanha e desencadeada sob a liderança de Martinho Lutero após 1517. Os livros didáticos costumavam chamar a reforma desencadeada pela Igreja Católica de Contrarreforma. Esta expressão hoje está caindo em desuso e uma das razões é exatamente o fato de ela transparecer a falsa impressão de que a Igreja Católica tenha desencadeado ações de combate às ideias propagadas pelo monge agostiniano Martinho Lutero, quando na realidade, o que assistimos, a partir do Concílio de Trento (1545-1563), foi um verdadeiro processo de ajustamento do Catolicismo às ideias de Lutero, que teve seu ápice com o Concílio do Vaticano II (FERREIRA, 2015, p.2)

portuguesas e orientais. Esses indivíduos eram mercadores que passaram a dedicar-se ao cultivo da cana-de-açúcar, como senhores de engenhos ou lavradores.

Na verdade, à coroa portuguesa, para assegurar a posse de um território tão vasto com o Brasil, não bastava um inteligente tratado de Tordesilhas, houve que pactuar, fechando os olhos a toda uma ocupação mais ou menos voluntária de aventureiros, marginais, sobretudo cristãos novos, para quem o Brasil constituiu desde o início um investimento a vários níveis. (MEA, 2007, p. 36)

Em contrapartida, chegam os missionários da Companhia de Jesus<sup>153</sup> que chamavam para si a evangelização das terras do Brasil e eram mais brandos com os conceitos religiosos tipicamente europeus. Esse “espírito de tolerância” permitiu a fusão de diferentes cultos e crenças religiosas entre índios, brancos e negros que viviam nas terras e assim formaram o Brasil.

Não houve no Brasil um Tribunal do Santo Ofício fixo, mas a Inquisição se fez presente através do uso dos “Familiars”<sup>154</sup>. Em Vainfas (2000 p. 18) encontramos como principal função dos “Familiars” a execução das prisões de suspeitos de heresia em nome do Santo Ofício, o sequestro dos bens dos suspeitos nos crimes, além da efetuação das demandas solicitadas pelos inquisidores.

Os que passavam pelas provas para se tornarem “Familiar do Santo Ofício”, celebravam privilégios da “familiatura”. O cargo conferia prestígio, ostentação da medalha de familiar, com a credibilidade da Inquisição. Os considerados Familiares deveriam ter como um dos principais requisitos a “pureza ou limpeza” do sangue, ou seja, não poderiam ter ascendência judia, moura, mulata índia, ou negra. (VAINFAS, 2000, p. 19) indica tal habilitação reflete a “Inquisição dentro da Inquisição”. O cargo máximo, no entanto, era o de Comissário,<sup>155</sup> considerado o verdadeiro representante da Inquisição. Foi, dessa forma, com base na tríade de Familiares-Comissários-Visitas que a Inquisição atuou no Brasil.

O julgamento de heresias e feitiçarias, quando não coincidiam com as visitas inquisitoriais, eram repassadas para Portugal, pois era ali que todos os casos da colônia eram julgados: “Houve duas visitas de 1591 a 1618, verificaram 950 denúncias, 283 confissões, 542 denunciamentos e 218 confidentes, só 207 casos dizem respeito ao judaísmo” (MEA, 2007,

---

<sup>153</sup> Ordem religiosa fundada em 1534 por um grupo de estudantes da Universidade de Paris, liderados pelo basco Íñigo López de Loyola, conhecido posteriormente como Inácio de Loyola. A Congregação foi reconhecida por bula papal em 1540 (VAINFAS, 2000; MEA, 2007)

<sup>154</sup> Familiares do Santo Ofício eram pessoas que se vinculavam à Inquisição, prestando serviços aos inquisidores e auxiliando-os no exercício de suas funções. (VAINFAS, 2000)

<sup>155</sup> Recebia ordens diretamente da coroa. (MEA, 2007)

p. 156). Nesta época, as famílias de judeus vinham, de Portugal para o Brasil, disfarçadas de “cristãos novos”.

As razões de ter a Inquisição de Lisboa enviado a Visitação ao Brasil é o motivo de controvérsia na historiografia especializada. Anita Novinsky atribui a decisão à crescente prosperidade açucareira no nordeste colonial e ao fato de que muitos comerciantes e senhores de engenho da região eram cristãos novos, ali estabelecidos. Sugere, portanto, que a motivação principal da visitação teria sido a perseguição aos cristãos novos e o confisco de seus bens. (VAINFAS, 2000, p. 5)

Entre as famílias acusadas de judaísmo em Lisboa, que vieram em fuga para o Brasil, está a família Correia Ximenes, que por meio século enriqueceu e prosperou unindo-se a antigas famílias de cristãos novos do Rio de Janeiro, como os Parede e os Coutinho, formando a primeira elite colonial brasileira. Porém, como o Santo Ofício atravessou o Atlântico, no Brasil a família também passou a ser denunciada, inicialmente pelos vizinhos e depois pelos próprios parentes, começando as perseguições. O plantio da cana de açúcar era a base da economia, tanto da família Correia Ximenes como de muitas outras famílias cariocas, e era um importante abastecedor dos cofres de Portugal, já que na época mais da metade da população branca do Rio de Janeiro era composta de cristãos novos, que dominavam os engenhos e o cultivo da cana. Por isto, o interesse em confiscar os bens desses indivíduos não tardou em se cumprir. (WACHTEL, 2014)

Podemos observar que a maioria dos prisioneiros pertenciam ao estrato dos produtores de cana-de-açúcar, ou seja, à elite da sociedade colonial, não apenas econômica, mas também cultural: vários membros dessas famílias ricas têm estudos universitários (em general realizados em Coimbra e exercem profissões "liberais", como advogados ou médicos (WACHTEL, 2014, p.47)<sup>156</sup>

No entanto, o alto custo da manutenção de presidiários levou o Santo Ofício a reter os bens confiscados no Brasil sob o pretexto de custear as prisões. O resultado foi a inconformidade da Coroa, uma vez que ao ter sua arrecadação reduzida determinou a proibição do confisco dos bens de cristãos novos no Rio de Janeiro.

Segundo Mea, 2007, as duas primeiras visitações do Santo Ofício no Brasil estão relacionadas com a época em que houve maior fluxo de imigrantes, proporcionada pela Lei de

---

<sup>156</sup> Podemos advertir que la mayoría de los prisioneros eran pertenecientes al estrato de los productores de caña de azúcar, es decir, a la elite de la sociedad colonial, no sólo económica, sino también cultural: varios miembros de esas familias acomodadas tienen estudios universitarios (en general efectuados en Coimbra y ejercen profesiones “liberales” de abogado o médico. (WACHTEL, 2014, p.47)

25 de maio de 1577, segundo a qual os cristãos-novos podiam ter livre acesso ao país com seus pertences. (MEA, 2007, p. 157)

Vainfas (2000) também escreve sobre a inquisição e o Cristão-novo no Brasil colonial. O autor justifica que os primeiros documentos sobre a Inquisição, que hoje fazem parte do acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro sobre o Santo Ofício, chegaram em 1808. É um material fragmentário e de realidades ou eventos variados. São cópias de sentenças, cartas de nomeações, pareceres. A documentação era tida como secreta e, em tese, era para o conhecimento dos inquisidores, mas o Santo Ofício estava em franca decadência, uma vez que o estado estava sendo secularizado desde o Reinado de Dom José I (1750-1777). Destaca-se que foi no reinado de Dom João V (1706-1750) que o Santo Ofício teve o seu momento máximo. Depois, foi reduzido a funções menores, como a censura de livros considerados insurgentes, perigosos ou maçons. (VAINFAS, 2000)

Conforme Vainfas (2000), e citado anteriormente, é importante reiterar que na Inquisição do Brasil não tivemos tribunais inquisidores próprios, pois eles ficavam sob a jurisdição de Lisboa. Desta forma é considerada fragmentária toda documentação depositada no acervo da Biblioteca Nacional, bem como na memória do povo brasileiro, pois até mesmo nos livros didáticos o Santo Ofício foi ignorado até há pouco tempo pela historiografia. (VAINFAS, 2000)

A partir das últimas décadas do Século XVII, sobretudo no início do século XVIII, a “Rede de Familiares do Santo Ofício”, que era um instrumento de ação inquisitorial eficiente para as perseguições, operou também no Brasil.

A rede de familiares do Santo Ofício no Brasil, como no próprio reino, era instrumento essencial para o êxito da ação inquisitorial. Alguns autores sugerem erroneamente que a função dos Familiares era delatar suspeitos de heresia ao Santo Ofício, embora a Inquisição por vezes infiltrasse familiares nos cárceres para extrair confissões de presos relutantes em admitir suas culpas. As principais funções dos Familiares eram, no entanto, ligadas à máquina policial do Santo Ofício cabendo-lhes executar as prisões de suspeitos de heresias (...). (VAINFAS, 2000, p. 18)

O caso considerado o mais célebre no Brasil (Vainfas, 2000, p. 14) ocorreu em meados do século XVII, e tratava-se do processo contra o padre Antônio Vieira<sup>157</sup>. Seu talento, a escrita, a oratória e sua visão crítica e profunda, o tornaram célebre por seus Sermões, que contrariavam não só a maioria dos jesuítas da Companhia de Jesus, como

---

<sup>157</sup> Um dos mais influentes personagens do século XVII em termos de política e oratória; destacou-se como missionário em terras brasileiras, defendeu incansavelmente os direitos dos povos indígenas combatendo a sua exploração e escravização, porém, realizava suas conversões.

também os senhores dos Engenhos. O que se considera que o levou à Inquisição foi a obra *História do Futuro* que prega a implantação de um Novo Império ou o Reino consumado de Cristo na Terra onde prevaleceria a harmonia, a paz, a união de todos os homens em um reino cristão e católico regido pelo Papa e pelo rei Português. Foi preso pela Inquisição e em 1668 regressou à Bahia onde organizou seus Sermões.

Desta forma, sem a instalação de um tribunal próprio, e como a subordinação dos tribunais de Lisboa, a Inquisição no Brasil foi considerada pouco intensa se comparada à vizinha América espanhola.

## 2.5 COSMOLOGIA DAS BRUXAS E FEITICEIRAS EM SANTA CATARINA: A COLONIZAÇÃO AÇORIANA

Os açorianos chegaram ao Município de Nossa Senhora do Desterro (atual Florianópolis) entre os anos de 1747 e 1754. Vieram cerca de seis mil colonizadores e destes grupos dirigiram-se também, posteriormente, para o continente bem como para o Rio Grande do Sul. Sua vinda para o Brasil foi de interesse militar, já que a Coroa portuguesa almejava tomar posse definitiva de nossos territórios através do *Uti-possidetis* (quem ocupa é dono).

Vale salientar que não somente os açorianos fazem parte do passado de Florianópolis e influenciam a formação cultural local. As raízes ilhoas sofreram diversas e múltiplas influências de outros povos que também habitaram nosso litoral. Com efeito,

[...] se é verdade que os colonizadores açorianos foram o principal elemento de formação do povo que habita o litoral catarinense, também é verdadeiro afirmar que este contingente foi obrigado ao árduo processo de adaptação a uma geografia muito diversa da de origem, o que só fez com a assimilação de complexos inteiros de outras culturas. Assim identificamos quatro grandes vertentes formadoras da cultura local: a guarani (que alguns chamam de Carijó), a vicentista, a açoriana e a africana (FERREIRA; SOUZA, 2008, p. 7).

A economia de Desterro era fraca, voltada à subsistência, porque os açorianos, em sua terra natal, mesmo morando em uma ilha, não se dedicavam apenas à pesca, tendo em vista que o mar dos Açores era muito agitado. Por esta razão, conforme Ferreira e Souza (2008, p. 9), “não são marujos como muitos imaginaram. Em Santa Catarina, sim, eles dividiram suas atividades entre a roça e a pescaria”. Especializaram-se nos engenhos, através da troca de vivências com os habitantes da ilha os quais tiveram contato próximo com os

Guaranis e com eles aprenderam muitas coisas. Conheceram a mandioca e assim conseguiram fazer a farinha fina de qualidade que conhecemos hoje, como demonstra o texto que segue:

Podemos dizer que os Guaranis deixaram como herança aos outros povos que passaram a habitar Santa Catarina o cultivo da mandioca e a transformação em farinha e seus derivados, a técnica de escavar canoas em troncos de árvores (sobretudo garapuvu), a homeopatia, chás de folhas e ervas, o imaginário e os topônimos. (FERREIRA; SOUZA, 2008, p. 8)

As semelhanças entre a Ilha de Santa Catarina e as Ilhas dos Açores eram muitas e a troca com os habitantes locais favoreceu a permanência dos açorianos. Deles herdamos muitas de nossas características de povo ilhéu, heranças históricas e culturais manifestadas nas festas populares (Festa do Divino, Procissão do Senhor dos Passos, etc.), nas lendas, nos “causos”, na gastronomia, entre tantas outras manifestações.

Através de uma pesquisa realizada em uma comunidade de origem açoriana na Lagoa da Conceição, em Florianópolis, Sônia Maluf (1993) revela que há mais ou menos 26 anos havia uma distância entre a imagem da mulher relacionada à bruxa e à considerada feiticeira. Algumas mulheres, conforme as autoras, em comunidades exclusivamente pesqueiras e agrícolas, eram tidas como o arcabouço do mal, responsáveis por doenças, mortes, infortúnios e medos. Por outro lado, outras figuravam, como a benzedeira, capaz de curar, proteger e enfrentar a bruxaria.

A benzedeira, nessas localidades, assume o papel de enfrentar a bruxa e desfazer a bruxaria, romper quebrantos, benzer contra mau olhado<sup>158</sup>, o “umbigo quebrado<sup>159</sup>, arcada caída<sup>160</sup>”; entre várias outras enfermidades. Nesse contexto, a benzedeira disputa o poder com a bruxa produzindo *desembruxamento* através de idas e vindas aos lares assombrados para orações. Essa maneira de proceder, na crença dos habitantes locais, funciona como um antídoto contra as bruxas. As benzedeiros usam unguentos, orações e palavras que fogem à compreensão dos ouvintes; apelam aos céus e travam uma batalha contra as “maléficas” bruxas.

Famílias que possuíam crianças trataram de chamar benzedeiros e benzedores para exorcizarem-nas; colocaram rosários feitos com nove dentes de alho vestidos, enfiados em linhas vermelhas, e pendurados no pescoço delas; espalharam cisco de três marés e mostarda embaixo dos berços de criancinhas tenras; acenderam velas bentas na Sexta-feira Santa nos quartos de dormir delas e depois rezaram o Creio em

---

<sup>158</sup> Inveja.

<sup>159</sup> Tétano neonatal

<sup>160</sup> Deslocamento do osso do meio tórax, lombalgia.

Deus Pai por riba dos berços de trás pra frente; taparam todos os buracos das fechaduras das portas com cera virgem de abelhas; queimaram palha benta do Domingo de Ramos dentro de casa, fizeram cruz com cana-do-reino, também recolhida na Sexta-feira Santa, antes de o sol ser parido, e as colocaram entre caibros e ripas do teto da casa; colocaram atrás das portas, em vasos, alecrim e arruda; sobre todos os portais espalharam cinza do borralho e, atrás de cada porta, com tinta preta, desenharam uma cruz de sino-saimão. (CASCAES, 2002, p.45)

Souza (2002) afirma que “a benzedeira incorpora a função de ser agente simbólica benigna e cristã, que tem como função social livrar a comunidade da força maligna e anticristã incorporada pela bruxa, através de sua simbologia específica” (SOUZA, 2002, p. 22). Para Maluf as benzedeadas são:

As mulheres que, detendo determinados conhecimentos curativos, sobre ervas medicinais, sobre rezas e benzeduras, sobre o parto e o cuidado dos bebês recém-nascidos e tendo o poder e o reconhecimento dos procedimentos rituais para enfrentar ou proteger dos malefícios, como quebranto, mau-olhado, feitiçaria e bruxaria, são vistas como “especialistas” nestas questões pelos outros moradores do lugar. (MALUF,1993, p. 119)

Ainda hoje, mesmo em menor número que no passado, as benzedeadas possuem certo prestígio na Ilha de Santa Catarina figurando como membros da cultura popular, realizando suas benzeduras e confortando muitos dos que compartilham de suas crenças. Suas práticas mesclam o conhecimento popular acumulado por diversas gerações, o uso de plantas e amuletos e a fé depositada no poder atribuído a elas para curar os enfermos e espantar os males.

Os estereótipos de mulher, apontados pelos moradores do litoral florianopolitano, apresentam uma rígida divisão do papel sexual e das tarefas cotidianas, tornando as mulheres responsáveis pela casa e arredores e os homens responsáveis pela pesca e agricultura. Entretanto, vale salientar que, segundo a pesquisa de Maluf (1993), devido ao período de pesca e à ausência do homem no lar por longos períodos, são as mulheres que assumem todo o trabalho na casa, no quintal, no engenho e na educação dos filhos, executando além de suas tarefas rotineiras as tarefas consideradas estritamente masculinas. Para a autora, as relações sociais nessas comunidades, as relações entre a vizinhança e parte da rotina das famílias, eram centradas na figura da mulher, pois além de permanecerem durante todo período em seus lares, as mulheres também assumiam o papel de líderes religiosas locais, sendo catequistas, cuidando das capelas, das comissões paroquiais, etc. (MALUF, 1993)

Com o crescimento da urbanização em Florianópolis, principalmente nas décadas de 1960 e 1970, e com o aparecimento de pessoas de outras regiões, as comunidades foram se modificando e se modernizando em algumas atividades. O turismo passou a ser a principal fonte de renda da cidade, o que levou grande parte dos moradores a abandonar a agricultura e a pesca inserirem-se no trabalho assalariado. E é nesse ínterim que aparecem as representações de bruxas. Os depoimentos levavam a crer que as mulheres identificadas como bruxas eram velhas, feias ou estranhas, que amedrontavam ao andar nuas a cavalo à noite, ao possuir o corpo dos indivíduos ou sugar o sangue de alguma criança, tornando-a enfraquecida. Na região acreditava-se em duas categorias de bruxas: a espiritual e a terráquea, “o que nos chama atenção é o fato de ser a bruxa espiritual predestinada, o que bem demonstra a ligação do mito ilhéu com o dos Açores e com o da velha cultura mediterrânea” (ARAÚJO,2008, p.37). Ou seja, a bruxa espiritual já nascia bruxa e essa condição se dava geralmente por ser a sétima filha de um casal sem filhos homens, ou filha de uma bruxa. Já a condição de bruxa terráquea era uma opção realizada pela mulher e aceita pelo diabo através de um acordo, tais atribuições, como visto anteriormente, também foram abordadas no Martelo das Bruxas. (CASCAES,1963)

Esses relatos, segundo Maluf (1993), apresentam fatores comuns às narrativas sobre Bruxas na Europa, no fim da Idade Média, semelhança que não é gratuita uma vez que coincide com a chegada dos Imigrantes açorianos em meados do século XVIII, que aportavam na ilha trazendo as crenças arraigadas em Portugal e na Península Ibérica em geral. Maluf (1993) acrescenta que:

[...] estas representações permaneceram vivas por mais de dois séculos porque encontraram respaldo nas posições ocupadas pelas mulheres nas comunidades e pela forma como se constrói a identidade feminina: a crença e o temor de um ser sobrenatural só faz sentido enquanto a realização imaginária de um medo real que a sociedade nutre em relação às mulheres. (MALUF, 1993, p. 17)

As histórias bruxólicas são constituídas de poucos elementos que se repetem. Mudam os personagens, os lugares, as datas, porém os componentes permanecem os mesmos, sendo as bruxas a razão de todo mal que acomete à sociedade. A bruxa, geralmente é descrita como velha e sozinha. No entanto, independentemente da idade, a qualquer uma é atribuído o poder de realizar ameaças, colocar em risco a vida de crianças, provocar doenças, lançar feitiços e metamorfosear-se em qualquer animal.

Cascaes, 1963 reitera que em Florianópolis os entendidos da bruxariam afirmam que: “as pessoas preferidas como elemento principal para o desempenho de suas atividades

bruxólicas são as inocentes criancinhas ou recém-nascidos. Elas empresam, chupando o sangue até dá-las à sepultura”. (CASCAES, 1963, p.125)

O que se pode acrescentar, segundo Maluf (1993), é que as histórias sobre a atuação das bruxas lembram alguns mitos de origem indígena, onde a mulher exercia o matriarcado e ocupava o lugar central com poder e prestígio. O fato é que nessas histórias contadas na ilha há uma inversão nas atitudes e nos espaços ocupados pelos homens e mulheres, já que as bruxas faziam festas nos barcos pesqueiros, usavam tarrafas e outros instrumentos de trabalho considerados masculinos. Salientamos que muitas das narrativas de Cascaes bem como seus desenhos e esculturas

(...) mostram a apropriação por parte das bruxas de apetrechos pertencentes aos homens. Tarrafas, carroças, embarcações e arpões são frequentemente citados nas narrativas fantásticas como elementos de transgressão, demonstrando a forma das bruxas agirem sobre os homens da comunidade. (SOUZA, 2002, p.85)

Então, os relatos de encontros noturnos das bruxas, contados pelos homens, configuravam uma ameaça ao gênero masculino, à sua autoridade, já que tais reuniões se opunham às normas impostas pela sociedade. A comunidade pesqueira da região de Florianópolis acreditava que as reuniões de bruxas aconteciam nas sextas-feiras, ao anoitecer, e nela davam-se as iniciações, os pactos, orgias com o demônio e encontros com seus parceiros assustadores: os boitatás e lobisomens. Sobre os sabás, Cascaes afirma que:

É quando a bruxa chefe reúne todas as filiadas do seu bando comunitário e realiza exercícios preparatórios para a admissão das novas calouras. Os lugares preferidos para a realização desses conclaves quiméricos, semanais, são casas mal assobradas, grutas de pedras, rancho de canoas de pescadores e beiras de praias isoladas. As novas bruxas aprendem, então, a pronunciar palavras mágicas de encantamento, para poderem atrair o estado metamórfico-bruxólico. Depois do ritual elas ganham corpo invisível e conseguem, assim, poderes quase ilimitados para desenvolver seus malefícios. (CASCAES, 1963, p. 144)

Quanto ao boitatá, figura representada por Cascaes como um touro voador ou um pássaro de fogo, era companheiro da bruxa e auxiliava nas atividades maléficas.

A palavra “Boitatá” possui origem indígena, assim como a lenda. Significa cobra (mboi) de fogo (tata), sendo Mbãetata em sua língua original, união de palavras e significados, transformada em mito. O Boitatá é uma lenda pertencente ao folclore brasileiro. Ele é o protetor dos campos e matas, castigando aqueles que provocam as queimadas. Quase sempre ele aparece sob a forma de uma cobra muito grande, com dois olhos enormes, que parecem faróis, porém às vezes, surge também, com a

aparência de um boi gigantesco, brilhante. Vive dentro dos rios e lagos e sai de seu "habitat", transformando-se em um tronco de fogo. (PILAR,2013, p.5)

Conforme Pilar, 2013, no Brasil há diversas representações do boitatá, já que as lendas foram transmitidas de forma oral, o que promoveu a adaptação conforme a região em que é contada. “Em Santa Catarina, o boitatá aparece como um touro de "pata como a dos gigantes e com um enorme olho bem no meio da testa, a brilhar que nem um tição de fogo" (PILAR, 2013, p.5). Conforme a autora, a explicação para a origem desse mito se dá na reação química que ocorre na decomposição de ossos de animais como bois, cabras e cavalos, etc. quando é dispensada grande quantidade de fósforo branco, material inflamável que em contato com o ar, pode causar enormes labaredas. (PILAR,2013). O boitatá revela a aglutinação e a adaptação da cultura açoriana das bruxas com a cultura indígena local dos boitatás.

Figura 20: O Boitatá de Cascaes



Fonte: Cascaes, O Boitatá / 1960 / Nanquim sobre papel

A lenda do lobisomem, por sua vez, remete à Europa e, no entanto, está presente em várias partes do mundo. Existem lendas<sup>161</sup> que contam que a metamorfose de um homem em lobo se deu a partir de um pacto entre o sujeito e o demônio. Outras de que foi uma maldição

<sup>161</sup> CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Global, 2012, p. 157

lançada por bruxas. Seja como for, a crença nesse monstrego diabólico persistiu por muitos anos na região de Florianópolis. Araújo, 2008, comenta que na tradição portuguesa a metamorfose em lobisomem acontece pela primeira vez aos treze anos do indivíduo predestinado, numa terça ou sexta feira. Já em Santa Catarina acredita-se que se dê na sexta feira à hora zero. Como as bruxas, eles sugam o sangue de crianças especialmente das que estão em fase de aleitamento, além de desvirginar moças da comunidade.

Figura 21: O lobisomem de Cascaes



Fonte: Cascaes, Lobis homem / 1971 / Nanquim sobre papel  
Cascaes, em um de seus contos relata que:

Viveu naquelas redondezas, há muitos anos, um moço muito feio, com o nome de Frumenço da Leocada. Era tão feio, mas tão feio, que lhe custou encontrar uma deusa que o aceitasse como esposo. Todas as mulheres o rejeitavam e até fugiam de conversar com ele ou, até mesmo, olhá-lo. Ele sentia-se muito triste, pois nem os rapazes do seu lugar o queriam como companheiro de passeio. Havia uns ditos à boca pequena de que ele era lobisomem, e bocas sujas diziam até que ele era boitatá. Os donos de pescaria não o aceitavam para trabalhar no puxamento de redes de arrastar, pescar com espinhéis ou tarrafas porque viam na feiura dele um mal de azar que podia atrapalhar no exercício das suas profissões. Nem no trabalho roceiro o coitado era aceito. (CASCAES, 2002, p.187)

Ao narrar sobre os encontros das bruxas e outros seres imaginários, os homens demonstram suas visões sobre o mundo feminino que desconhecem, temem e não conseguem

entender, propagando assim a misoginia. Nesse entorno, e como consequência, o comportamento das mulheres tidas como bruxas é de marginalização e exclusão em prol de sua sobrevivência. A verdade é que as lendas da presença das bruxas em Florianópolis trazem no seu âmago uma oposição ao que seria natural nas regras sociais. A conclusão de Maluf (1993) é de que o discurso dos moradores da Lagoa da Conceição sobre bruxas revela um espaço a mais para falar sobre eles mesmos, suas relações sociais e familiares, do que sobre as próprias feiticeiras.

## 2.6 BRUXARIA NO PAÍS BASCO: COSMOLOGIA DAS MULHERES BRUXAS E FEITICEIRAS

A cultura basca, como visto anteriormente, tem características singulares e nela a mulher é tida como uma importante membra da sociedade. Os bascos, como outros povos pré-cristãos, mantêm crenças elementares com relação à natureza aos espíritos, e às figuras fantástico-maravilhosas, femininas. “Em suma, parece haver, a priori, uma concomitância importante entre a mitologia basca e a feitiçaria” (BAZAN, 2011, p. 192)<sup>162</sup>

Alguns teóricos como Hinojosa del Valle (2010) e Andrés Ortiz-Osés; Mayr (1980) defendem o matriarcalismo basco, conceito que difere do matriarcado. A autora comenta que há diferenças sutis nos termos pois matriarcalidade se refere a uma série de características relacionadas ao gênero feminino que definem certos aspectos culturais, não todos, como pretende abrigar o conceito de matriarcado. Para ela, matriarcalismo é uma estrutura psicossocial, uma realidade intersubjetiva estruturada em diversos níveis, como o hermenêutico. O matriarcado pressupõe a autoridade feminina na ordem social, não apenas na família, mas na política, na religião e na economia, fato que não existiu no País Basco. Existia, na vida social basca, uma impregnação do feminino com papéis e tarefas divididos entre homens e mulheres, uma estrutura psicossocial focada no símbolo feminino, na mãe/mulher, e sua projeção na Terra (mãe terra) e na divindade *Mari* (a deusa soberana).

Não esqueçamos que o próprio termo matriarcal é dado por uma sociedade androcêntrica; portanto, o que esse conceito afirma ou mostra é simplesmente a observância, respeito e apreciação de certas características femininas genéricas

---

<sup>162</sup> En definitiva, parece existir, a priori, una importante concomitancia entre la mitología vasca y la brujería. (BAZAN, 2011, p. 192)

dentro de um círculo social específico, neste caso o contexto basco. (HINOJOSA DEL VALLE, 2010, p.4)<sup>163</sup>

Teresa del Valle acrescenta que há uma ilusão do matriarcado basco que foi formada a partir de uma construção cultural e mística que parte da crença na deusa *Mari* e sua importância nesse contexto cultural.

Um dado curioso a respeito da cultura basca, conforme Julio Caro Baroja (1983) é de que há indícios de que os bascos praticavam a *covada*, e que o costume se manteve até início do século XIX. A *covada* consistia na participação efetiva do homem no momento do parto e servia para assegurar o direito paterno sobre o recém-nascido. O homem, deveria estimular o parto para tornar-se pai, simulando as dores, alimentando-se do mesmo que a mãe e permanecendo na cama nos dias posteriores ao nascimento.

Outro ritual conservado até a imposição do batismo pela Igreja Católica no século XVI era o *Atsolorra*, uma apresentação do bebê e da mãe à comunidade e uma forma de agradecimento ao suporte dado pelas outras mulheres durante o trabalho de parto. O rito acontecia em uma tarde festiva, reunindo as mulheres dos *caseiros*, vizinhos que presenteavam a criança e desfrutavam de cantorias, comidas e bebidas.

O fato é que às mulheres bascas, principalmente na antiguidade, eram atribuídas muitas atividades que giravam em torno dos *caseríos*, local sobre o qual se articulava a vida familiar. O *caserío*, ou *baserri* em basco, não é apenas o lar da família, engloba além disto o conjunto de terras, produtos agrícolas e animais que cada núcleo familiar possui. Assim, um dado curioso, e que serve para demonstrar a importância da casa rural no âmbito cultural basco, é que até bem pouco tempo atrás, os membros recebiam o nome da casa em que moravam e em caso de mudança, passavam a utilizar o novo nome. “Então podemos afirmar que o *caserío* é o núcleo sobre o qual se articula não somente uma forma de vida, senão uma maneira especial de relacionar-se com o entorno” (HINOJOSA DEL VALLE, 2010, p.9)<sup>164</sup>

No *caserío*, a vida era definida conforme as estações do ano e às atividades agrárias, pertinentes a cada período. A divisão de tarefas entre os sexos era bem organizada e mantinha um equilíbrio entre os gêneros. A dona da casa (*etxekoandre* - senhora do lar) era encarregada

---

<sup>163</sup> No olvidemos que el propio término matriarcal viene dado desde una sociedad androcéntrica, por lo que lo que afirma o muestra este concepto es simplemente la observancia, respeto y apreciación de ciertas características genéricas femeninas dentro de un círculo social concreto, en este caso el contexto vasco. (HINOJOSA DEL VALLE, 2010, p.4)

<sup>164</sup> De esta forma, podemos afirmar que el baserri es el núcleo sobre el cual se articula no sólo una forma de vida, sino una manera especial de relacionarse con el entorno (HINOJOSA DEL VALLE, 2010, p.9)

do âmbito privado, cuidar dos filhos, dos trabalhos domésticos, da horta, da alimentação do gado, e também dos ritos religiosos, pois era a “encarregada do trabalho espiritual relacionado à família assim como a manutenção das memórias dos antepassados<sup>165</sup>” (HINOJOSA DEL VALLE, 2010, p.10 ). A mulher estava relacionada com as esferas reservadas da vida familiar, enquanto as decisões que tinham repercussão social eram tomadas pelos homens nas praças e bodegas.

Nesse contexto, e como em outras culturas, as mulheres eram responsáveis pelos partos. Caso não houvesse uma parteira do próprio *caserío*, a vizinha mais próxima era a encarregada em acompanhar os nascimentos.

Também devemos destacar o papel de outra figura feminina básica no ambiente cultural basco: parteiras e herbalistas, mulheres que hoje poderíamos chamar da "ciência", porque eram as que possuíam o conhecimento da sabedoria dirigida a preservar a saúde, a geração e a vida de todo o grupo social. A responsabilidade da transmissão geracional, por meios femininos, de seus conhecimentos também recaía sobre eles, uma vez que o bem-estar e a saúde do grupo social dependiam delas. Dessa forma, eram mulheres altamente respeitadas e reverenciadas, embora, principalmente desde os tempos modernos, fossem perseguidas por conta de uma série de fatos. (HINOJOSA DEL VALLE, 2010, p.11)<sup>166</sup>

Da mesma forma, nos rituais fúnebres a principal responsável era a dona da casa que devia velar pelo morto e dar especial atenção em manter acesa a *argizaiola*, instrumento tradicional nos cultos bascos, tanto fúnebres quanto festejos da Igreja. Consiste em uma escultura feita em madeira onde é enrolada uma vela muito fina para lembrar e iluminar os caminhos de um falecido, segundo os usos e crenças.

---

<sup>165</sup> (...) pues la señora de la casa era también la encargada de la labor espiritual relacionada con la familia, así como el mantenimiento del recuerdo de los antepasados (HINOJOSA DEL VALLE, 2010, p.10)

<sup>166</sup> Hay que resaltar también el papel de otra figura femenina básica dentro del entorno cultural vasco: las parteras y herbolarias, mujeres que hoy podríamos llamar “de ciencia”, pues ellas eran las que poseían el conocimiento sapiencial dirigido a preservar la salud, generación y vida de todo el conjunto social. También recaía en ellas la responsabilidad de la transmisión generacional, por vía femenina, de sus conocimientos, pues de ellas dependía el bienestar y salud del conjunto social. De esta forma, eran mujeres muy respetadas y veneradas, aunque sobre todo a partir de época moderna fueron generalmente perseguidas a causa de una serie de hechos (HINOJOSA DEL VALLE, 2010, p.11)

Figura 22: Argizaiola



Fonte: <https://www.pinterest.de/pin/350436414744815317/>

Outra figura feminina basca eram as *seroras*, mulheres solteiras ou viúvas que eram incumbidas de cuidar da Igreja e de seus bens. Garmendia Larrañaga, em sua obra *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco: desde o siglo XVI a nuestros días* (2006), afirma que:

A vida das *seroras* nomeadas pelo Clérigo devia distinguir-se por sua honestidade. Para proteger, usavam hábito próprio, que em Tolosa, na paróquia de Santa Maria, consistia em uma saia branca e uma capa, segundo determina o *Mandato de la Visita* de 1569. A elas era proibido assistir casamentos, batizados e honras fúnebres. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007a, p.10.)<sup>167</sup>

Assim, conforme exposto por Garmendia Larrañaga, as *seroras* e freiras deviam viver com honestidade e recolhimento evitando assim momentos de confraternizações e coisas que poderiam ser consideradas profanidades ou não permitidas por sua comunidade e religião. Hinojosa Del Valle (2010), por sua vez, afirma que a função da mulher como *serora*, participante dos ritos religiosos, é significativa dentro de um mundo eclesiástico

<sup>167</sup> La vida de las seroras nombradas por el Ordinario debía distinguirse por su honestidad. Para salvaguardarla llevaban su hábito propio, que, en Tolosa, en la parroquia de Santa María consistía en «saya blanca y manto negro», según lo determina un Mandato de la Visita de 1569. Les estaba prohibido asistir a bodas, bautizos y honras fúnebres, (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p.10)<sup>167</sup>

preponderantemente masculino. Além disso, a mulher recebia especial atenção na Igreja, pois, cada dona de *caserío* tinha reservado um lugar especial na nave da Igreja, enquanto os homens permaneciam nas zonas secundárias.

Tanto no âmbito pesqueiro quanto no agrário a função da mulher basca era encarregar-se dos ritos religiosos, do lar, dos filhos, etc., entretanto, a mulher do pescador somava as tarefas masculinas às suas rotinas devido as longas ausências dos homens do *caseríos* nas atividades pesqueiras

Dizem que os pescadores entregam o dinheiro que ganham para suas mulheres e estas são as que decidem como irão empregá-lo. Essas características são reforçadas nos casos em que os homens se dedicam a pesca em alto mar, o que implica em ausências prolongadas de muitos meses no mar (DEL VALLE, 1982, p.128)<sup>168</sup>

Victor Hugo, na obra *Os Pirineus* (1843), afirma que “O homem tem o navio, a mulher tem a barca, o homem tem o mar, a mulher tem a baía, o homem vai pescar e sai do golfo, a mulher permanece no golfo e atende a todos aqueles que um negócio ou um interesse administram ali em San Sebastian”<sup>169</sup> (HUGO, 1843, apud FONSECA; ANTUÑEZ, 2000, p. 277)

Os bascos pré-cristãos praticavam rituais e oferendas a deuses e guardiões de mistérios como as bruxas (*Sorgiñák* ou *sorgiña*) e o deus em forma de bode (*Aker*). Eram venerados *Egoarák* (deus do vento), *Mamurrák* (insetos que trazem sorte), mas acima de todos cultuavam *Mari*, a grande deusa bruxa, senhora das tempestades e soberana da Terra. *Mari* é representada pela joaninha e venerada junto a um de seus machos, que pode ser *Akerbeltz* (bode negro), o deus chifrudo das bruxas bascas, senhor da vida e da morte que traz a sabedoria ardendo em seus chifres. Ou *Sugaar* ou *Sugoi* (deus serpente) com quem *Mari* se une sexualmente no céu para produzir tempestades.

---

<sup>168</sup> Se dice que los arrantzales entregan el dinero que ganan a sus mujeres y que éstas son las que disponen de cómo se ha de emplear. Estas características se refuerzan en los casos en los que los hombres se dedican a la pesca de altura que conlleva ausencias prolongadas de muchos meses en la mar. (Del Valle, 1982, p.128)

<sup>169</sup> El hombre tiene el navío, la mujer tiene la barca; el hombre tiene el mar, la mujer tiene la bahía; el hombre va a pescar y sale del golfo, la mujer se queda en el golfo y "pasa" a todos aquellos a los que un negocio o un interés conducen allí desde San Sebastián. (HUGO, VICTOR, 1843, apud Fonseca e Antuñez, 2000, p. 277)

Figura 23: Akerbeltz, o deus das bruxas presidindo o Akelarre



Fonte: Mari y el aquelarre maldito. Disponível em: <https://www.mythologicalrealgame.es/441322955>

A bruxaria basca, segundo Garmendia Larrañaga (2007) é praticada desde os tempos mais remotos em que o *Euskera* começou a ser falado e é considerada anterior às civilizações de caráter expansionista – imperialista. Compreende uma forma de viver imersa na natureza da qual o ser humano é parte, não supõe fronteira entre material e espiritual. Os deuses e os espíritos estão sempre presentes, seja nas montanhas, nos ventos, nos campos, no mar impetuoso, com suas praias rochosas, ou nas ancestrais florestas de carvalho. Para os bascos tudo é sagrado porque tudo possui alma. A cristianização tardia, em comparação com o resto da Europa, pode ter sido uma das causas da permanência das religiões bascas primitivas, visto que há evidências das práticas pagãs na Serra de *Aralar*, até o século XIII. Diante disso, não surpreende que a crença em *Mari* tenha sobrevivido até os dias de hoje mesmo com a demonização da bruxa pela Igreja.

A deusa basca, *Mari*, personifica a natureza e pode se apresentar de várias formas, seja como uma elegante dama, como uma deusa que atravessa os céus, puxada por uma carruagem com cavalos ou como uma bela mulher envolta em chamas. Também surge em forma de corvo, bezerro como uma nuvem branca, entre outros. Ela também é chamada de *Anbotoko Mari*, *Ambotoko Dama*, *Murumendiko Dama*, *Maya* e *Leona-Gorri*. Etimologicamente, seu nome significa “aquela que dá”.

Na tradição basca, *Mari* é servida e adorada por um grupo de *sorgiñas* e o culto a ela é decisivo para que as condições climáticas favoreçam a agricultura e para a fertilidade dos animais. De sua força depende a colheita, a vida e a sorte. É a suprema divindade basca.

*Mari* alude a uma religiosidade e a um culto feminino ligado à fertilidade que remota há tempos pré-históricos ou proto-históricos e cuja continuidade histórica ao longo da Idade Média e Moderna foi comprovada por alguns autores, através de um culto pagão revestido de aspectos satânicos. Esta associação entre feitiçaria e mitologia não é nova, pois é observada em outras partes do mundo, como na Alemanha com as Walkyrias ou na Escócia com as fadas e os elfos. No caso Basco é *Mari e Akerbeltz*. *Mari* costumava aparecer sob manifestações antropomórficas, como dama ou dama elegante, e zoomorfa, como cavalo, touro, cobra e a mais frequente, como cabra preta ou akerbeltz no basco: bode, Aker, negro, beltz. (BAZAN, 2011, p. 194)<sup>170</sup>

Voltando à relação entre o matriarcalismo basco e a deusa *Mari*, Andrés Ortiz-Osés; Mayr (1980) afirmam que o *caserío* é a reconstituição da caverna da deusa, representada pela senhora da casa, pois a figura da mulher nesse contexto é absolutamente matriarcal-feminina, intermediária entre vivos e mortos, entre a morada e a sepultura, entre o tempo e as tradições e os rituais.

Em torno da mitologia basca gira uma série de figuras femininas, entre elas as *Lamiak* ou lârnias e as *Sorgiñas* ou bruxas. A lârnias apresentam sempre um atributo zoomórfico; normalmente pés em forma de patas de galinha ou cauda de peixe. Enquanto as *sorgiñas* exibem-se como uma formosa mulher. O nome *sorgiña*, etimologicamente, tem sua origem de um empréstimo linguístico do latim *sors*, *sortis*, que significa sorte, e o sufixo basco *egin* que significa fazer, o que viria a significar “aquela que gera sorte”. “Maléficas, mas em sua evolução histórica acabou designando certas mulheres, como parteiras e herbolárias que possuíam aqueles conhecimentos que nem todos podiam acessar”<sup>171</sup>. (HINOJOSA DEL VALLE, 2010, p.13)

Porém, conforme Hinojosa del Valle (2010), mesmo que as lârnias e as *sorgiñas* possuam muita importância no conjunto dos relatos da mitologia basca, não alcançam o status de poder e de centralização de *Mari*, pois da mesma forma em que a senhora da casa é figura

<sup>170</sup> Mari alude a una religiosidad y a un culto femenino ligado a la fertilidad que se remonta a épocas prehistórica o protohistórica y cuya continuidad histórica a lo largo de la Edad Media y Moderna se ha querido ver por parte de algunos autores a través de un culto pagano revestido de aspectos satânicos. Esta asociación entre brujería y mitología no resulta nueva, pues se observa en otras latitudes, como en Alemania con las walkyrias o en Escocia con las hadas y elfos. En el caso vasco serían Mari y Akerbeltz. Mari solía presentarse bajo manifestaciones antropomorfas, como doncella o señora elegante, y zoomorfas, como caballo, toro, serpiente, y la más frecuente de todas, como un macho cabrío negro o akerbeltz en vasco: bode (aker), negro (beltz).

<sup>171</sup> maléficas, pero en su evolución histórica acabó designando a ciertas mujeres, como parteras y herbolarias, que poseían aquellos conocimientos a los que no todos podían acceder. HINOJOSA DEL VALLE, 2010, p.13)

central no círculo familiar basco, *Mari* é a figura principal em que todo o mundo imaginário e mítico gira ao redor.

As crenças mágicas das *sorgiñas* são animistas<sup>172</sup> e se fixam entre o material (*Berezko*) que compreende os seres vivos, o dia, a lua, o sol, e o exterior humano etc., e o espiritual (*Aideko*) ou Espírito do Ar que compreende o interior humano. As *Sorgiñas* são compreendidas na cultura basca como pessoas comuns, o que torna as bruxas bascas seres sobrenaturais e naturais ao mesmo tempo. (BAZAN, 2011)

A feitiçaria das *sorgiñas* envolve práticas de magia, onde semelhante atrai semelhante, e se utilizam de moedas em seus rituais. As moedas, cunhadas com rostos humanos, representam os que serão enfeitiçados e que, após o ritual, devem ser lançadas ao fogo. Nos rituais também são usadas plantas e árvores consideradas sagradas, como a Arruda, a Beladona e o Carvalho (*Aritza*), símbolo da força e da resistência basca, além de animais como o bode (*Aker*) e a joaninha (*Marigorri*) e o sapo. Os ingredientes mágicos eram colhidos sob as ordens de um mestre negro de alto grau. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007) Nos *akelarres*<sup>173</sup>, sabás em basco, acreditava-se que as bruxas tinham seus encontros e faziam oferendas ao demônio que presidia o rito bruxólico metamorfoseado em bode. Nos rituais, pronunciavam palavras sagradas com as quais obtinham o poder de voo no espaço e tempo.

As famílias bascas mantinham em suas casas rituais e costumes considerados pagãos pela Igreja. Nelas sepultavam seus mortos, seguindo as tradições, prestavam cultos aos ancestrais, aos deuses e aos espíritos. Quando da cristianização tais práticas foram condenadas; porém, os padres se viram obrigados a ceder espaço em suas igrejas para os rituais.

A única certeza fornecida pela documentação atual é a existência de um sincretismo religioso, especialmente verificável na cultura popular e rural. Uma das técnicas utilizadas pela Igreja para difundir sua mensagem durante a Alta Idade Média foi cobrir as crenças anteriores com a visão cristã das coisas, mantendo intactos, por exemplo, locais de culto, calendário de celebrações, etc. (BAZAN, 2011, p. 194)<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> Animismo: entidades não humanas (animais, plantas, objetos inanimados ou fenômenos) que possuem uma essência espiritual humana.

<sup>173</sup> A palavra *aker*, significa bode, (macho cabrío) e o substantivo *larre*, significa prado, logo: prado do bode, onde aconteciam os encontros das bruxas.

<sup>174</sup> La única certidumbre que aporta la documentación actual es la existencia de un sincretismo religioso, especialmente constatable en la cultura popular y rural. Una de las técnicas empleadas por la Iglesia para difundir su mensaje durante la Alta Edad Media fue la de revestir las creencias anteriores con la visión cristiana de las cosas, manteniendo intactos, por ejemplo, lugares de culto, calendario de celebraciones, etc.

Desta forma, em *Iparralde*, País Basco francês, houve uma grande concentração de clãs de *Sorgiñas* o que resultou em um pedido ao rei Henrique IV, pelas autoridades locais, para que providenciasse um inquisidor. Então, em 1609, o rei da França enviou o Conselheiro Pierre de Lancre. Com a sua chegada, muitas famílias de bruxas atravessaram os Pireneus, até as terras da Espanha, sob a alegação de estarem em peregrinação aos Santuários cristãos de Montserrat (Catalunha) e de Santiago de Compostela (Galícia). Assim, inúmeras famílias de bruxas se fixaram por toda a Espanha ou foram para o chamado Novo Mundo, imigrando para países como Canadá e Argentina. (BAZAN, 2011)

Algo que chama a atenção é o reconhecimento dado a Juanes de Bargota, um dos poucos bruxos bascos que viveu no séc. XVI. Era padre e foi um dos primeiros a registrar ensinamentos mágicos da *Sorginkeria* (bruxaria basca) que influenciaram muitas tradições bascas. Preso pela Inquisição de Logronho, junto com outros acusados de bruxaria, sua imagem permaneceu viva durante séculos, figurando inclusive no brasão da cidade de Bargota (ES), um reconhecimento contraditório pois enaltece a figura masculina do bruxo e ignora os milhares de mulheres da região, também acusadas e mortas por bruxaria que não tiveram a mesma valorização.

Figura 24: O Brasão de Bargota



Fonte: [http://www.bargota.org/recursos/doc/documentos/Itinerario\\_pueblo\\_2.pdf](http://www.bargota.org/recursos/doc/documentos/Itinerario_pueblo_2.pdf)

## 2.7 BRUXARIA NA OBRA DE GARMENDIA LARRAÑAGA

As bruxas, independentemente de serem concebidas como figuras mitológicas, folclóricas ou como personagens históricos, sofreram e ainda sofrem<sup>175</sup> sendo dizimadas aos milhões tanto na Europa quanto em suas colônias conforme mencionado nos tópicos anteriores dessa pesquisa. Sobre as bruxas, encontramos muitos registros na literatura mundial, geralmente reforçando estereótipos construídos no período inquisitorial. As mulheres consideradas bruxas padeceram com uma violência institucionalizada e legalizada, que foi consequência de fanatismo religioso aliado a interesses econômicos (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007). Circulam o imaginário coletivo ocidental através de uma série de crenças, superstições, medos e até mesmo tabus que se refletiram em diversas manifestações artísticas e literárias.

Na Bíblia cristã, por exemplo, o livro do Êxodo capítulo 22:18, afirma “não deixarás viver uma feiticeira”, em Samuel capítulo 28:1-25 há uma passagem que conta que uma feiticeira operou um milagre demoníaco e trouxe Samuel dos mortos. Em Levítico capítulo 20:6, consta “Quando alguém se virar para os adivinhadores e encantadores, para se prostituir com eles, eu porei a minha face contra ele, e o extirparei do meio do seu povo”. Tais passagens bíblicas serviram para legitimar a perseguição aos hereges, judeus e mulçumanos e mulheres, como mencionado anteriormente.

Na literatura europeia, as bruxas aparecem de forma emblemática em *Macbeth*, obra de Shakespeare escrita entre 1603 e 1607, na peça, elas são figuras assustadoras, envoltas em mistérios e com poderes diretamente relacionados a elementos da Natureza.

No século XIX, as bruxas se fizeram presentes nos contos fixados pelos irmãos Grimm e na pintura foram fortemente representadas pelo espanhol Francisco Goya.

---

<sup>175</sup> Federice (2019) aponta vários exemplos da caça às bruxas na atualidade, não apenas pela ótica da perseguição religiosa como também política e social. Em sua obra *Mulheres e a caça às bruxas*, 2019, a autora cita Marielle Franco, Dilma Rouseff, entre outras mulheres que ao ocuparem cargos de poder na sociedade sofreram ataques misóginos e covardes. Além disto, a autora acrescenta que na Tanzânia por ano mais de cinco mil mulheres são assassinadas por praticarem bruxaria. Na República-centro Africana, em 2016, cem mulheres foram executadas. Federice cita que há registros de mortes na Índia, no Nepal e em outros países cuja perseguição às mulheres e às religiões não cristãs é constante. (FEDERICI, 2019)

Figura 25: El Aquelarre, de Francisco Goya, Museo Lázaro Galdiano



Fonte: Goya, 1797, Museo Lázaro Galdiano

Goya nutria forte interesse pela bruxaria; no quadro acima ele representa o demônio em forma de bode, típica figura basca, recebendo crianças das mãos de duas bruxas, que foram condenadas em Zugarramurdi, em 1610, por terem realizado uma oferenda preciosa: dar a vida de seus filhos pequenos. Na imagem também aparecem indivíduos já desnutridos e “chupados” ao seu redor. O bode, figura também representativa na Bíblia, aparece em passagens diversas, representando o demônio: entre elas está Daniel 8, em que luta com um cordeiro (representação de Jesus) e faz com que o mal prospere por terras distantes.

No Brasil, as bruxas se fizeram presentes em obras como *Contos Amazônicos*, 1983, de Inglês de Souza e *O cortiço*, escrito em 1890 por Aluísio Azevedo. José de Alencar relata um sabá bruxólico em *O tronco do Ipê*, 1871. Na contemporaneidade, elas foram representadas em muitas obras de Franklin Cascaes. A figura da bruxa, na literatura brasileira em termos gerais, mescla elementos históricos a fatores ficcionais derivados de um imaginário coletivo, construído ao longo de séculos.

Na Espanha, em busca dos relatos bruxólicos, Juan Garmendia Larrañaga percorreu o que chamou de “ambiente encantado”, desde o centro de Zugarramurdi até a Caverna das Bruxas, observando os casarios ricos que mantinham em sua história a passagem de bruxas contrabandistas ou ladras.

Figura 26: Caverna das Bruxas, atual ponto turístico, localizada em Zugarramurdi.



Fonte: Turismo Zugarramurdi, 2018.

Disponível em: [http://www.turismozugarramurdi.com/seccion/turismo\\_las\\_cuevas/](http://www.turismozugarramurdi.com/seccion/turismo_las_cuevas/)

Garmendia Larrañaga (2007), nos seus relatos, descreve o trajeto percorrido por ele. Com aura de magia e mistério, delinea montes, rios e a mata, enquanto narra e descreve a geografia basca que o acompanha desde a praça central de Zugarramurdi até a Caverna das Bruxas ou *Akelarre Leze*.

Da praça de Zugarramurdi, para *Akelarre Leze* ou *Cueva de las Brujas*, seguimos um caminho cômodo e de bonito traçado, que em grande parte percorre casaríos bem cuidados, ricos depositários de tradições e histórias de bruxas e contrabandistas. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p. 89)<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Desde la plaza de Zugarramurdi, para ir a Akelarre Leze o Cueva de las brujas, seguimos un camino de cómodo y bonito trazado, que en gran parte discurre entre cuidados caseríos, ricos depositarios de tradiciones e historias de brujas y contrabandistas.

Figura 27: Trajeto Percorrido por Garmendia Larrañaga do centro de Zugarramurdi até a Caverna das bruxas



Fonte: Google Earth-Maps, 2019.

Ao recolher os registros, nas regiões bascas, não apenas em Zugarramurdi, como em Tolosa, Indiazabal, Bilbao, Garmendia Larrañaga afirma que todas as suas testemunhas ou narradores viram, com muita segurança, bruxas metamorfoseadas ou no ato do voo bruxólico, roubando crianças e fazendo maldades, o que resultou no apanhado de contos e relatos que “comprovam” a existência das mulheres demoníacas no imaginário popular Basco (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007)

Nos relatos de Garmendia Larrañaga (2007), a bruxa é uma representante do sexo feminino que, com poderes sobre-humanos ameaçam e prejudicam animais, plantações e outras pessoas. Garmendia Larrañaga (2007) representa o mundo das *sorgiñas*, bruxas bascas que habitavam um terreno abonado de magia e encantamento. O autor recolhia os registros das “maléficas” bruxas por considerar o esquecimento ou o abandono das histórias tradicionais obra do demônio.

A maioria das bruxas dos relatos recolhidos por Juan Garmendia Larrañaga são velhas, feias e solitárias, que apresentam comportamentos femininos transgressores e sofrem metamorfoses ou dominam corpos de animais para cometer atrocidades. Outros relatos ilustram as bruxas em formação, ou seja, as jovens mulheres que se dedicavam a lavar roupa ou a bordar e não tinham ciência de suas faculdades bruxólicas, porém desafiavam as regras sociais ao saírem à noite ou executarem, em algum momento, trabalhos masculinos.

Fato é que muitas descrições da bruxa dos relatos de Garmendia Larrañaga (2007) coincidem com o estereótipo pós-inquisitorial de bruxa. O padre, por exemplo, é figura recorrente nas passagens, ele tem o poder de interceder a Deus e, através de um correto exorcismo, acabar com a bruxaria que existe graças a um pacto com o demônio. Por isso, as

bruxas bascas das narrativas recolhidas, não conseguem permanecer na Igreja e quando entram nos templos ficam trancadas até serem descobertas pelo padre que as liberta.

Garmendia Larrañaga (2007) reúne relatos que confirmam os sabás bruxólicos que ocorriam nas cavernas de Zugarramurdi e Tolosa, onde as mulheres bruxas ungiam seus corpos com óleos poderosos e seguiam as ordens do demônio que presidia as sessões. “Um riacho de água limpa atravessa a Caverna das Bruxas e corre suavemente. Em sua área mais estreita, o *Akelerre Leze* dispõe de um buraco à meia altura que se comunica com o exterior. É o acesso reservado ao diabo que vem presidir o rito bruxesco”. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p. 90)<sup>177</sup>

As metamorfoses bruxólicas também são abordadas pelo autor nos relatos recolhidos, ele cita os variados animais que são selecionados pelas bruxas para possessão. Há passagens em que elas se transformam em asnos, gatos, galinhas, cavalos, cachorros, etc.

Cabe destacar que a geografia basca, o ambiente montanhoso e o clima rural são também protagonistas dos relatos. Juan Garmendia Larrañaga descreve os casarios bascos que chamavam a atenção das “bruxas contrabandistas”, os riachos de águas cristalinas, a mata fechada e as cavernas de beleza singular.

Conforme Garmendia Larrañaga (2007) e a cultura basca, as bruxas vivem do que carecem os demais e para isso roubavam as comidas das casas mais ricas e o sangue das crianças mais jovens. O autor visitou a casa da rainha das bruxas, Graciela Barrenechea, condenada com suas duas filhas na Inquisição, em Logronho, em 1610.

Da octogenária Barrenechea confessa, entre outros crimes, ter sido uma bruxa por quase setenta anos, presidindo sabás no lado esquerdo do diabo e levando as crianças, pelo ar, para os conselhos bruxólicos, podemos afirmar que soube ser e se comportar como uma autêntica bruxa, como uma verdadeira sorgiña, no momento decisivo de sua vida. Durante o julgamento, morreu na prisão e, dessa forma, conseguiu burlar o fogo, conseguiu escapar da fogueira. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p. 90)<sup>178</sup>

Com seus registros, o autor conforma a figura feminina da bruxa, construída a partir da Inquisição. São personagens que adoram o demônio, desafiam os homens e apresentam

<sup>177</sup> Un Riachuelo de limpias aguas atraviesa la Cueva de las Brujas y corre suavemente. En su zona más angosta, el *Akelerre Leze* dispone de un orificio a media altura que comunica con el exterior. Es el acceso reservado al demonio que acude a presidir el rito brujesco.

<sup>178</sup> De la octogenaria Barrenechea, confesa, entre otros varios delitos, de ser bruja durante casi setenta años, presidir aquelarres al lado izquierdo del demonio y llevar a los niños, por los aires, a los conciliábulo hechiceros, podemos afirmar que supo ser y comportarse como una autentica bruja, como una sorgina de verdad, en el momento decisivo de su vida. Durante su proceso murió en el cárcel y de esta manera pudo burlar al fuego, consiguió escapar de la hoguera.

capacidades sobre-humanas. Portanto, os relatos de encontros noturnos bruxólicos recolhidos refletem a ameaça ao gênero masculino, a sua autoridade, já que tais reuniões se opõem às normas consideradas aceitas pela sociedade.

Assim, findamos o segundo capítulo desta tese que se propôs a contextualizar a Inquisição como uma instituição legalizada de perseguição às mulheres bem como apresentar um dos principais livros que circularam no período, o *Malleus Maleficarum*. Ao explicarmos o contexto da Inquisição traçamos, em linhas gerais, o estereótipo das bruxas presente nos relatos e na cultura de Garmendia Larrañaga e contos e cultura de Cascaes com o objetivo de favorecer a visualização das paridades por parte do leitor.

### 3 CAPÍTULO III: TRADUÇÃO DOS RELATOS BRUXÓLICOS DE GARMENDIA LARRAÑAGA

Neste capítulo apresentamos, inicialmente, a tradução da introdução aos relatos bruxólicos escrita por Juan Garmendia Larrañaga, na obra *Pensamiento Mágico Vasco*, 2007, seguida da tradução dos 24 relatos bruxólicos presentes no mesmo livro, conforme mencionado no capítulo 1 desta tese. Os relatos recolhidos, fontes culturais bascas, retratam o trabalho no campo, os costumes e principalmente as crenças nas *sorgiñas*, bruxas da região. O temor ao desconhecido é tema recorrente nos relatos selecionados pois, para os narradores da obra basca, bruxas possuem poderes malignos e devem ser combatidas, fato coincidente com a visão bruxólica nos contos Cascaes (2002)

A tradução realizada visa o compartilhamento das soluções encontradas para recontextualizar e aproximar a obra espanhola dos leitores brasileiros, considerando que “cada cultura é única em certos aspectos e, por isso, tem algo de valor a oferecer ao resto da humanidade” (BURKE; PO-CHIA HSIA, 2009, p.14).

Os textos, fonte e meta, do espanhol ao português, foram dispostos em duas colunas para facilitar a visualização, comparação e reflexão tanto por parte do leitor quanto para a análise. As passagens em basco foram mantidas no texto traduzido, visto que o autor do texto original, mesmo traduzindo as passagens ao espanhol, também optou por sua utilização, que se faz relevante na caracterização da obra. Houve, durante a atividade tradutória, a preocupação em reproduzir as marcas de oralidade que, conforme Britto (2012),

As marcas de oralidade devem criar no leitor a ilusão de que o texto em que elas aparecem é a fala de uma pessoa. Porém, se o texto causar uma estranheza excessiva, afastando-se demasiadamente da expectativa do leitor, o efeito de oralidade será destruído. (BRITTO, 2012, p.90)

Cabe destacar que os relatos, recolhidos por Garmendia Larrañaga na obra *Pensamiento Mágico Vasco*, 2007, carregam vasto conteúdo de análise e temáticas diversificadas, centradas principalmente nas crenças bascas. Algumas das temáticas, frequentes nos relatos, são também encontradas nos contos de Franklin Cascaes.

Quadro 8: Introdução do capítulo Brujas da obra Pensamiento Mágico Vasco

<p style="text-align: center;"><b>BRUJAS</b></p> <p style="text-align: center;"><b>A GUISA DE INTRODUCCIÓN</b></p>	<p style="text-align: center;"><b>BRUXAS</b></p> <p style="text-align: center;"><b>A TÍTULO DE INTRODUÇÃO</b></p>
<p>Nos basta citar el nombre de Zugarramurdi para recordar los tristes y cruentos sucedidos confundidos con espeluznantes e inefables leyendas de tétrico misterio de brujería.</p> <p>Con la intervención de los testigos que afirman con la mayor seguridad haber visto volar a las brujas, el mundo de las sorgiñas no deja de ser sugerente. El tema de las sorgiñas, de las brujas, que aplicándose un unguento de sibilina y diabólica fórmula se metamorfosean en cabra, gato, caballo, etc., se nos presenta, siempre, nuevo e interesante. Es una lástima que este capítulo de nuestro pasado lleve consigo la rémora de la inhumana y triste realidad de numerosas y pobres víctimas sacrificadas. Seres desgraciados, inmolados en momentos de histeria colectiva. Histeria favorecida por la ignorancia de los sencillos labrantines y la responsabilidad de otros, más sátiros que ignorantes.</p> <p>Desde la plaza de Zugarramurdi, para ir a Akelarre Leze o Cueva de las Brujas, seguimos un camino de cómodo y bonito trazado, que en gran parte discurre entre cuidados caseríos, ricos depositarios de tradiciones e historias de brujas y contrabandistas.</p> <p>Junto a nosotros, en un ligero desnivel, una yegua de turbia y atravesada mirada, con aire desganado y distraído, acaricia la hierba con las crines. ¿Sería una bruja que nos observaba?</p> <p>Más adelante, un anciano desvaído, a quien creemos con un pie de palo, viste descuidadamente, llama de puerta en puerta y parece mendigar. No hay duda de que nos</p>	<p>Basta citarmos o nome de Zugarramurdi para recordar os tristes e cruéis acontecementos confundidos com arrepiantes e inenarráveis lendas de tétrico mistério de bruxaria.</p> <p>Com a contribuição das testemunhas que afirmam com toda certeza terem visto as bruxas voarem, o mundo das sorgiñas não deixa de ser atraente. O tema das sorgiñas, das bruxas, que ao se aplicarem um unguento de sibilina e de fórmula diabólica se metamorfoseiam em cabra, gato, cavalo, etc., é sempre novo e interessante. É uma pena que este capítulo de nosso passado carregue a lembrança da desumana e triste realidade de numerosas e pobres vítimas sacrificadas. Seres desgraçados, imolados em momentos de histeria coletiva. Histeria favorecida pela ignorância dos simples lavradores e pela responsabilidade de outros mais perversos que ignorantes.</p> <p>A partir da praça de Zugarramurdi, para ir a Akelarre Leze ou Caverna das Bruxas, seguimos um caminho suave e de bonito traçado que na sua maior parte percorre entre casarios bem cuidados, ricos depósitos de tradições e histórias de bruxas e contrabandistas.</p> <p>Junto a nós, em um leve desnível, uma égua com um olhar turvo e atravessado, com um ar desinteressado e distraído, acaricia a grama com sua crina. Seria uma bruxa nos observando?</p> <p>Mais adiante, um ancião desvalido, a que acreditamos ter um pé de pau, veste-se descuidadamente, chama de porta em porta e parece mendigar. Não resta dúvida de que</p>

movemos a través de un terreno muy abonado a toda clase de cábales, que respiramos un ambiente de encantamiento, curioso y particular.

En el último tramo del camino, después de salvar un corto y suave repecho, avistamos a nuestros pies la impresionante cueva, por su lado oriental.

Un riachuelo de limpias aguas atraviesa la Cueva de las Brujas y corre suavemente. En su zona más angosta, el Akelarre Leze dispone de un orificio a media altura que comunica con el exterior. Es el acceso reservado al demonio que acude a presidir el rito brujesco.

En el Akelarre Leze saludamos al *jaun* o señor de Barrenetxea, uno de los caseríos que dejamos cerca del camino. En este caserío vivió la reina de las brujas, Graciana de Barrenechea, condenada a la hoguera por el Auto de Fe de la Inquisición de Logroño, en el año 1610. En esta fecha, entre los procesados por la misma Inquisición figuraban las dos hijas de la reina: Estebanía y María de Iriarte.

De la octogenaria Barrenechea, confesa, entre otros varios delitos, de ser bruja durante casi setenta años, presidir los akelarres al lado izquierdo del demonio y llevar a los niños, por los aires, a los conciliábulos hechiceros, podemos afirmar que supo ser y comportarse como una auténtica bruja, como una sorgiña de verdad, en el momento decisivo de su vida. Durante su proceso murió en la cárcel y de esta manera pudo burlar al fuego, consiguió escapar de la hoguera.

A la caída de la tarde dejamos la Cueva de las Brujas. El Akelarre Leze, solitaria, libre de intrusos, con sus húmedos y oscuros recovecos y oquedades, envuelta en el

nos movimentamos através de um terreno muito fértil de todo tipo de cabalas, que respiramos um ambiente de encantamento, curioso e particular.

No último trecho do caminho, depois de passar por uma curta e suave ladeira, avistamos a nossos pés a impressionante caverna, por seu lado oriental.

Um pequeno riacho de águas limpas atravessa a Caverna das Bruxas e corre suavemente. Em sua zona mais estreita, o Akelarre Leze possui um buraco a meia altura que se comunica com o exterior. É o acesso reservado ao demônio que aparece para presidir o rito bruxólico.

No Akelarre Leze saudamos ao *jaun* - senhor de Barrenetxea-, um dos casarios que passamos perto do caminho. Neste casario viveu a rainha das bruxas, Graciana de Barrenechea, condenada à fogueira pelo Auto de Fé da Inquisição de Logronho em 1610. Nesta data, entre os processados pela mesma Inquisição estavam as duas filhas da rainha: Estebanía e Maria de Iriarte.

A octogenária Barranechea confessa, entre outros vários delitos, ser bruxa durante quase setenta anos, presidir os sabás do lado esquerdo do demônio e levar as crianças, pelo ar, para os concílios de feiticeiros. Podemos afirmar que ela soube ser e se comportar como uma autêntica bruxa, como uma sorgiña de verdade, no momento decisivo de sua vida. Durante o seu processo, morreu na cadeia e desta maneira burlou o fogo e conseguiu escapar da fogueira.

No final da tarde deixamos a Caverna das Bruxas. A Akelarre Leze, solitária, livre de intrusos, com seus úmidos e escuros recantos e orifícios, envolta no mistério de seu silêncio e paz, espera a hora do

<p>misterio de su silencio y paz, espera la hora del akelarre. Solamente el modesto riachuelo, de débil susurro, continúa fiel en el menester de testigo permanente)<sup>95</sup>.</p> <hr/> <p>95. Este texto corresponde a parte de un trabajo que lo tengo publicado años atrás.</p>	<p>akelarre, ou sabá. Somente o modesto e pequeno riacho, de leve sussurro, continua fiel à tarefa de testemunha permanente)<sup>95</sup>.</p> <hr/> <p>95. Este texto corresponde a parte de um trabalho publicado há anos atrás. O artigo: El “zikiro-iate de Zugarramurdi em: Guipúscoa, Revista Informativa Caja de Ahorros, 1997.</p>
---	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007

Quadro 9: Dão sinais de sua existência

<b>DAN SEÑALES DE SU EXISTENCIA</b>	<b>DÃO SINAIS DE SUA EXISTÊNCIA</b>
<p>Un hombre de Errazquin se desplazó a Betelu, y en la conversación que mantenía en la taberna surgió el tema de las brujas. El hombre aludido manifestaba que éstas no le asustaban: «¡No existen las brujas!» (<i>Sorginik ez duk.</i>), repetía una y otra vez.</p> <p>Este vecino de Errazquin era del caserío «<i>Otxokiñ-enea</i>», y cuando de noche se dirigía a casa, en el paraje denominado Lulota se vio sorprendido al escuchar que le decían: «Señor estudiante de «<i>Otxokiñ-enea</i>», que no existimos, pero aquí estamos. Ya somos mil ochocientas, faltan María Juana de Bidania y su hija» (<i>Otxokiñeneko estudiante jaune, ez gerala baiño bagaituk. Milla zortzitaneun bagaituk, Maria Joana Bidanikoa eta bere alaba fata dituk</i>)<sup>96</sup>.</p> <p>En el caserío «Elorrita», de Asteasu, vivía un hombre que alardeaba de no creer en la existencia brujeril. Mas en una noche que se dirigía a casa se le puso delante y de la manera más inesperada un grupo de brujas, diciendo a gritos: «¡Hola, Elorrita, fanfarrón!, que no existimos, pero somos. Mil quinientas aquí estamos. Nos faltan Mari Txuri y otra» (<i>Kaixo, Elorrita, panparron!, ez gerala baiño</i></p>	<p>Um homem de Errazquin foi até Beteleu, e na conversa que mantinha na bodega surgiu o tema das bruxas. O homem em questão manifestava que elas não o assustavam: “As bruxas não existem!” (<i>Sorginik ez duk.</i>), repetia sem parar.</p> <p>Este morador de Errazquin era do casario “<i>Otxokiñ-enea</i>”, e quando ia pra casa, à noite, na localidade denominada Lulota se surpreendeu ao escutar o que lhe diziam: “senhor estudante de ‘<i>Otxokiñ-enea</i>’, não existimos, mas aqui estamos. Já somos mil e oitocentas, e faltam Maria Juana de Bidania e sua filha” (<i>Otxokiñeneko estudiante jaune, ez gerala baiño bagaituk. Milla zortzitaneun bagaituk, Maria Joana Bidanikoa eta bere alaba fata dituk</i>)<sup>96</sup>.</p> <p>No casario “Elorrita” de Asteasu, vivia um homem que se vangloriava por não acreditar na existência bruxólica. Mas numa noite quando ia pra casa apareceu na sua frente, e da maneira mais inesperada, um grupo de bruxas gritando: “Olá, Elorrita, brincalhão! Não existimos, mas somos. Mil e quinientas aqui estamos. Nos faltam Mari Txuri e outra” (<i>Kaixo, Elorrita, panparron!, ez gerala baiño</i></p>

<p><i>bagaituk. Milla eta bosteun emen gaituk. Mari Txuri eta beste bat falta dizkiagu</i>)<sup>97</sup>.</p> <hr/> <p>96. En Errazquin: José Beraza Artola, 83 años. Casa Apeztegia. El 22 de enero de 1978.</p> <p>97. En Alkiza: María Usabiaga Larrarte, 44 años. Caserío Lete. El 1 de octubre de 1978.</p>	<p><i>bagaituk. Milla eta bosteun emen gaituk. Mari Txuri eta beste bat falta dizkiagu</i>)<sup>97</sup>.</p> <hr/> <p>96. Em Errazquin: José Beraza Artola, 83 anos. Casa Apeztegia. 22 de janeiro de 1978.</p> <p>97. Em Alkiza: María Usabiaga Larrarte, 44 anos. Casario Lete. 1º de outubro de 1978.</p>
--	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007

Quadro 10: Deixa-se reconhecer por não poder abandonar a igreja.

<p><b>SE DA A CONOCER POR NO PODER ABANDONAR LA IGLESIA</b></p>	<p><b>DEIXA-SE RECONHECER POR NÃO PODER ABANDONAR A IGREJA.</b></p>
<p>Los vecinos de un pueblo sabían que entre ellos figuraba una bruja; pero no la identificaban, pasaba inadvertida al resto de la comunidad.</p> <p>Un día, concluida la misa, el sacerdote dejaba el misal abierto y los asistentes al acto religioso abandonaban el templo. Cuando el cura quiso cerrar las puertas reparó en una mujer que quedaba dentro, sin poder dejar la iglesia. El cura, al observar esto, le preguntó por qué no salía con los demás, a lo cual la mujer/bruja le respondió que no podía marchar si antes no cerraba el misal. Al escuchar esto el sacerdote cerró el libro y seguidamente la mujer se puso de pie y se dirigió a casa<sup>98</sup>.</p> <hr/> <p>98. En Auza (Valle de Ulzama): Antonio Lasarte Ostiz, 80 años. El 14 de agosto de 1988. En breve referencia J. M. de Barandiarán nos da noticia de esta leyenda. Vid. Obras Completas, II, Eusko-Folklore, p. 492.</p>	<p>Os vizinhos de um povoado sabiam que entre eles existia uma bruxa, mas não a identificavam; passava despercebida ao resto da comunidade.</p> <p>Um dia, concluída a missa, o sacerdote deixou o missal aberto e os espectadores do ato religioso começaram a sair do templo. Quando o padre quis fechar as portas reparou em uma mulher que ficara dentro, sem poder deixar a igreja. O padre, ao observar isto, perguntou por que ela não saía com os demais, e a mulher/bruxa respondeu ao padre que não podia sair se o missal não fosse fechado. Ao escutar isto o sacerdote fechou o livro e em seguida a mulher levantou-se e foi para casa<sup>98</sup>.</p> <hr/> <p>98. Em Auza (Valle de Ulzama): Antonio Lasarte Ostiz, 80 anos. 14 de agosto de 1988. Em breve referência J. M. de Barandiarán nos dá notícia desta lenda. Vid. Obras Completas, II, Eusko-Folklore, p. 492.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 11: Descubre-se por meio duas velas acesas

<b>SE DESCUBRE POR MEDIO DE DOS VELAS ENCENDIDAS</b>	<b>DESCOBRER-SE POR MEIO DUAS VELAS ACESAS</b>
<p>En un caserío de Hondarribia cuidaban debidamente al ganado; mas éste se hallaba siempre delgado, escaso de carne, y durante toda la noche no cesaba de mugir. Cuando los del caserío se desplazaban a la cuadra no reparaban en nada anormal, salvo que el ganado estabulado permanecía incorporado y con muestras de estar asustado.</p> <p>A los del caserío se les ocurrió decir al cura de Hondarribia lo que les ocurría, y éste les hizo saber que, si el caso era debido a la intervención de alguna bruja, no era nada difícil descubrir a ésta.</p> <p>Para ello deberían encender en el suelo dos velas bendecidas y dejarlas dentro de una caja con su parte inferior abierta. Sobre esta caja extenderían un saco con objeto de ocultar las velas a la bruja. Si observaban esta conducta, la bruja no abandonaría la cuadra, quedaría dentro.</p> <p>Se hizo de noche, pusieron las velas de la manera señalada, y el cura y el aldeano se escondieron. Llegó la media noche y el ganado comenzó a mugir, como era lo habitual. De pronto encendieron la luz y vieron un gato negro sobre una vaca, hiriendo una y otra vez con su cuchillo al ganado. El gato pasó a implorar de manera reiterativa al sacerdote y al casero para que apagarán las velas que se hallaban en el interior de la caja, y, pronto, comenzó a aullar. Mas los dos hombres allá presentes querían saber quién era la bruja, y para ello el cura dijo a su compañero que era preciso aguardar hasta que fuese de día. Así lo hicieron, y en cuanto empezó a clarear contemplaron cómo el gato cogía poco a poco la forma de anciana, de una anciana que resultó ser una vecina de ellos, del cura</p>	<p>Em um casario de Hondarribia o gado era devidamente cuidado, mas mesmo assim, estava sempre magro, com pouca carne e durante toda a noite não parava de mugir. Quando os moradores do casario iam até o estábulo não notava nada de anormal, salvo que ali o gado permanecia unido e dava sinais de que estava assustado.</p> <p>O pessoal do casario resolveu dizer ao padre de Hondarribia o que estava acontecendo e este os fez saber que se o caso era devido à intervenção de alguma bruxa, não seria nada difícil descobri-la.</p> <p>Para isso deveriam acender no chão duas velas bantas e deixá-las dentro de uma caixa com a parte inferior aberta. Sobre esta caixa estenderiam um saco para ocultar as velas à bruxa. Se realizassem tal conduta a bruxa não sairia do estábulo, ficaria ali dentro.</p> <p>Anoiteceu, puseram as velas da maneira indicada e padre e aldeão se esconderam. Chegou meia noite e o gado começou a mugir, como era o habitual. Rapidamente acenderam a luz e viram um gato preto sobre uma vaca, ferindo repetidamente o gado com seu gadanho. O gato passou a implorar de maneira insistente ao sacerdote e ao caseiro para que apagassem as velas que se encontravam no interior da caixa e logo começou a miar. Porém os dois homens presentes queriam saber quem era a bruxa, e para isso o padre disse a seu companheiro que era preciso aguardar até que fosse de dia. Assim o fizeram e quando começou a clarear contemplaram como o gato assumia pouco a pouco a figura de anciã, de uma anciã que era</p>

<p>y del aldeano<sup>99</sup>.</p> <hr/> <p>99. En Gainza (Valle de Araiz): Ramón Ascaray Arsuaga, 55 años. Caserío Matxindo. El 11 de enero de 1984. Con algunas variantes, esta leyenda la recoge José Miguel de Barandiarán. Vid. O. C., II, Eusko-Folklore, p. 493.</p>	<p>vizinha do padre e do aldeão<sup>99</sup>.</p> <hr/> <p>99. Em Gainza (Valle de Araiz): Ramón Ascaray Arsuaga, 55 anos. Casario Matxindo. 11 de janeiro de 1984. Com algumas variantes, esta lenda é compilada por José Miguel de Barandiarán. Vid. O. C., II, Eusko-Folklore, p. 493.</p>
---	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007

Quadro 12: Bruxas em forma de cachorro revelam sua condição bruxólica a uma mulher

<p style="text-align: center;"><b>BRUJAS EN FORMA DE PERRO DELATAN SU CONDICIÓN DE BRUJA A UNA MUJER</b></p> <p>Un aldeano de Inza era aficionado a la taberna, y cuando de noche se dirigía a casa le salieron al camino varios perros de gran tamaño, que no paraban de brincar y ladrarle durante todo el trayecto. Cuando el hombre, muy asustado, alcanzó la puerta de su casa llamó a gritos a su mujer, pidiendo ayuda. La mujer, a la vez que abría la puerta exclamó dirigiéndose a los perros: «¡Fuera, fuera!» Decir esto y desaparecer los perros sin dejar rastro alguno, sin darse cuenta el hombre, fue uno. Entonces, el aldeano pensó que su mujer y los perros eran brujas<sup>100</sup>.</p> <hr/> <p>100. En Betelu: José Artola Goicoechea, 70 años. Casa Joangonea. El 11 de febrero de 1980.</p>	<p style="text-align: center;"><b>BRUXAS EM FORMA DE CACHORRO REVELAM SUA CONDIÇÃO BRUXÓLICA A UMA MULHER</b></p> <p>Um aldeão de Inza era obcecado pela bodega e de noite, quando ia para casa, apareceram no caminho vários cachorros grandes que não paravam de pular e latir pra ele durante todo o trajeto. Quando o homem, muito assustado, alcançou a porta de sua casa chamou aos gritos sua mulher, pedindo ajuda. A mulher, ao abrir a porta exclamou dirigindo-se aos cães: “Fora, fora!” Foi dizer isto e os cachorros desapareceram sem deixar rastro algum, e o homem, sem se dar conta, testemunhou. Então, o aldeão pensou que sua mulher e os cães eram bruxas<sup>100</sup>.</p> <hr/> <p>100. Em Betelu: José Artola Goicoechea, 70 anos. Casa Joangonea. Em 11 de fevereiro de 1980.</p>
---	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007

Quadro 13: A noite a elas pertence

A ELLAS PERTENECE LA NOCHE	A NOITE A ELAS PERTENCE
<p>En el caserío Ostokaitz, del pueblo navarro de Gainza, acostumbraban a rezar el rosario todas las noches. Mas este hábito no era del agrado de todos, puesto que la hora del rezo una solterona de la familia cogía un hacha pequeña y una cuerda y se desplazaba a por leña al monte. Esta conducta inquietaba a su abuela, la cual le decía que cualquier día la llevarían las brujas.</p> <p>En una noche salió a por leña, como siempre, y no volvió más. A eso de las doce, las brujas arrojaron a la cocina, a través de la chimenea de la casa, el hacha, la cuerda y las prendas de vestir que pertenecieron a la solterona, al tiempo que se oían unos gritos que decían: «La noche para los de la noche, y el día para los del día; pero Katalin de Ostokaitz para nosotras» (<i>Gaube, gaubekoentzako eta egune, egunezkoentzako; baiño Ostokaitz-eko Katalin guretzako</i>)<sup>101</sup>.</p>	<p>No casario Ostokaitz, do povoado navarro de Gainza, costumavam rezar o rosário todas as noites. Mas este hábito não era do agrado de todos, visto que na hora da reza uma solteirona da família pegava um machado pequeno e uma corda e ia atrás de lenha no monte. Esse comportamento inquietava a sua avó, que dizia que qualquer dia as bruxas a levariam.</p> <p>Numa noite saiu atrás de lenha, como sempre, e não voltou mais. Perto da meia noite as bruxas jogaram na cozinha, pela chaminé da casa, o machado, a corda e as roupas que pertenciam à solteirona, enquanto se ouvia uns gritos que diziam: “A noite para os da noite, o dia para os do dia, mas Katalin de Ostokaitz para nós” (<i>Gaube, gaubekoentzako eta egune, egunezkoentzako; baiño Ostokaitz-eko Katalin guretzako</i>)<sup>101</sup>.</p>
<p>101. En Gainza (Valle de Araiz): Ramón Ascaray Arsuaga, 55 años. Caserío Matxindo. El 12 de enero de 1984. La intervención brujeil se identifica con la noche, como ellas lo proclaman sin recato y reiterativamente.</p>	<p>101. Em Gainza (Valle de Araiz): Ramón Ascaray Arsuaga, 55 anos. Casario Matxindo. 12 de janeiro de 1984. A Intervenção bruxólica se identifica com a noite, como elas proclamam sem recato e repetidamente.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007

Quadro 14: A noite a elas pertence

A ELLAS PERTENECE LA NOCHE	A NOITE A ELAS PERTENCE
<p>A la joven más hermosa de Bedaio no le asustaba la noche. Esto así, en cierta ocasión apostó que ella daría de noche dos (sic) vueltas a la casa. Cuando rematada la primera vuelta corría para terminar la segunda, por sus alrededores se escuchó lo</p>	<p>A noite não assustava a jovem mais bonita de Bedaio. Sendo assim, em certa ocasião apostou que daria, de noite, duas voltas em torno da casa. Finalizada a primeira volta, corria para terminar a segunda quando se ouviu o seguinte: “O dia para os do dia e a</p>

<p>siguiente: «El día para los del día y la noche para los de la noche, ahora Mariatxo para nosotras» (<i>Eguna egunezkoentzat eta gauba gaubezkoentzat, Mariatxo orain guretzat</i>)<sup>102</sup>.</p> <hr/> <p>102. Tolosa (Barrio de Aldaba Txiki): Fernando Aristi Garmendia Larrañaga, 75 años y José Aristi Garmendia Larrañaga, 73 años. Caserío Isasti Goikoa. El 20 de noviembre de 1988.</p>	<p>noite para os da noite, agora Mariatxo é nossa” (<i>Eguna egunezkoentzat eta gauba gaubezkoentzat, Mariatxo orain guretzat</i>)<sup>102</sup>.</p> <hr/> <p>102. Tolosa (Bairro de Aldaba Txiki): Fernando Aristi Garmendia Larrañaga, 75 anos e José Aristi Garmendia Larrañaga, 73 anos. Casario Isasti Goikoa. 20 de novembro de 1988.</p>
---	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 15: Jovem desaparecida para sempre

<p><b>CHICA DESAPARECIDA PARA SIEMPRE</b></p>	<p><b>JOVEM DESAPARECIDA PARA SEMPRE</b></p>
<p>En una casa de Amezketa varias jóvenes se reunían para hilar, y cuando, ya de noche, terminada la labor cotidiana se dirigían a sus casas, escucharon: «El día para los del día, y la noche para los de la noche, y Katalintxo para mi» (<i>Eune eunezkoentzat, gaube gaubezkoentzat, eta Katalintxo neretzat</i>).<sup>103</sup></p> <hr/> <p>103. En Amezketa: Juana Aguirrezabala Artola, 67 años. Caserío Ezkolgorro. El 8 de julio de 1988.</p>	<p>Em uma casa de Amezketa várias jovens se reuniam para fiar, e quando já de noite, terminado o trabalho cotidiano se dirigiam a suas casas, escutaram: “O dia para os do dia e a noite para os da noite e Katalintxo para mim” (<i>Eune eunezkoentzat, gaube gaubezkoentzat, eta Katalintxo neretzat</i>).<sup>103</sup></p> <hr/> <p>103. Em Amezketa: Juana Aguirrezabala Artola, 67 anos. Casario Ezkolgorro. 8 de julho de 1988.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 16: Um sacerdote aconselha e descobre a idade do demônio

<p><b>ACONSEJA A UN SACERDOTE Y SE ENTERA DE LA EDAD DEL DEMONIO</b></p>	<p><b>UM SACERDOTE ACONSELHA E DESCOBRE A IDADE DO DEMÔNIO</b></p>
<p>Juan Tarrabiel era cura, un sacerdote docto. Impuesto en el conocimiento de los temas de la Iglesia, quiso adentrarse en el saber de las cosas relacionadas con el infierno. Para</p>	<p>Juan Tarabiel era padre, um sacerdote sábio. Inflexível no conhecimento dos temas da igreja, quis adentrar-se no saber das coisas relacionadas com o inferno.</p>

satisfacer este deseo se dirigió a la consulta de una bruja; pero en el camino se vio con un joven dedicado a la venta de libros. El joven le dijo que los libros que vendía trataban acerca del infierno. Al oír esto, el cura se interesó por la compra de uno de ellos, ante lo cual el librero le puso como condición precisa y previa a la transacción el firmar con su sangre en el ejemplar que pensaba adquirir. El cura accedió a ello, y pasaba el día en paz y enfrascado en la lectura; pero durante la noche era presa de desasosiego. La noche le fatigaba, no le proporcionaba reposo.

Así las cosas, le penó el haber adquirido el libro y se propuso volver al camino ortodoxo marcado por la Iglesia. Partió en busca del joven diablo, y cuando dio con él le manifestó la intención de anular la compra del libro. Al escuchar al cura, la respuesta del demonio fue la siguiente: «Si aciertas cuántos años tengo, cumpliremos con tu deseo» (*Zenbat urte dauzkaten asmatzen baduzu, zure gogoa beteko dugu*).

Al oír esto, el cura acudió a donde una bruja joven, diciéndole lo que le ocurría. La bruja le atendió y le respondió que era fácil acertar la edad del demonio. Cerca del lugar donde se tenían que encontrar el cura y el diablo había un árbol con dos de sus ramas en forma de horquilla. En el centro de estas ramas, la bruja se colocó de pie y desnuda, echándose hacia atrás de manera que su cara con el cabello colgando asomara entre las piernas.

Al acercarse el diablo, la bruja se valió del ruido que sacaba con las ramas del árbol para llamar la atención. El demonio, al reparar en este insólito espectáculo que se le presentaba ante sus ojos, dijo: «Veintidós años tengo en este mundo y no he visto una

Para satisfazer este desejo resolveu consultar uma bruxa: mas no caminho encontrou um jovem dedicado à venda de livros. O jovem lhe disse que os livros que vendia tratavam sobre o inferno. Ao ouvir isto o padre se interessou pela compra de um deles, mas o livreiro pôs como condição indispensável e prévia à transação: assinar com o seu sangue no exemplar que pensava adquirir. O padre cedeu à exigência, e passava o dia em paz e imerso na leitura: mas durante a noite era presa do desassossego. A noite o fatigava, não lhe permitia repouso.

Sendo assim, foi custoso ter adquirido o livro e tratou de voltar ao caminho ortodoxo traçado pela Igreja. Partiu em busca do jovem diabo, e quando o encontrou manifestou a intenção de anular a compra do livro. Ao escutar o padre a resposta do demônio foi a seguinte: “Se acertas quantos anos tenho, concederemos o teu desejo” (*Zenbat urte dauzkaten asmatzen baduzu, zure gogoa beteko dugu*).

Ao ouvir isto, o padre foi até uma jovem bruja e contou o que estava acontecendo. A bruja o atendeu e respondeu que era fácil acertar a idade do demônio.

Próximo ao lugar onde teriam que se encontrar o padre e o diabo, havia uma árvore com dois de seus ramos formando uma forquilha. No centro desses ramos a bruja se apresentou de pé e nua, jogando-se para trás de maneira que sua face, com o cabelo pendurado, passasse entre as pernas.

Quando o diabo se aproximou a bruja se aproveitou do barulho que os ramos da árvore faziam para chamar a atenção. O demônio, ao reparar no insólito espetáculo que se apresentava diante de seus olhos, disse: “Vinte e dois anos tenho neste

cosa semejante» (*Mundu ontan ogeitabi urte baditut; baiñan onelako gauzik ez det ikusi*). Al oír esto la bruja, el cura supo la edad que tenía el diablo y se creía libre de sus investigaciones acerca del infierno. Pero aun así el hombre no se encontraba bien. Aventajado e interesado en la temática de la Iglesia, sabía que para alcanzar el cielo le era necesario que le matasen durante la Consagración de la misa –y aquí recuerdo narraciones parecidas– y pidió al sacristán que llevase a cabo este ingrato cometido. De primeras, éste no se atrevió a obedecerle; pero al decirle por segunda vez lo mismo, y conocedor de lo que le sucedía, se plegó a la voluntad del cura y en el momento de la Consagración lo mató de un tiro.

Para eso el cura tenía dicho al sacristán que después de su muerte colocase su corazón en el extremo de un varal, y si este corazón lo llevaban los buitres, ello era señal de que se hallaba en el infierno, y, en cambio, si el corazón lo recogían las palomas, era prueba de que se encontraba en el cielo.

Los buitres revolotearon en derredor del corazón; mas no lo tocaron, fueron tres palomas blancas las que lo retiraron. Y el sacristán, al ser testigo del hecho, quedó contento<sup>104</sup>.

---

104. En Gainza (Valle de Araiz): Ramón Ascaray Arsuaga, 55 años. Caserío Matxindo. El 11 de enero de 1984.

mundo e nunca vi nada semelhante” (*Mundu ontan ogeitabi urte baditut; baiñan onelako gauzik ez det ikusi*). Ao ouvir isto, o padre soube a idade do diabo e acreditou estar livre de suas investigações sobre o inferno. Mas, ainda assim o homem não estava bem. Aplicado e interessado nos temas da Igreja, sabia que para alcançar o céu era necessário que o matassem durante a consagração da missa - e aqui lembro de histórias parecidas -, assim pediu ao sacristão que fosse até o fim com a ingrata tarefa. Inicialmente, o sacristão não se atreveu a obedecer. Mas, ao dizer-lhe o mesmo pela segunda vez e sendo ele conhecedor do que estava acontecendo, concordou com a vontade do padre. Então no momento da Consagração o matou com um tiro.

Para isto o padre tinha dito ao sacristão que depois de sua morte colocasse seu coração no extremo de uma vara. Se ele fosse levado pelos abutres era o sinal de que se encontrava no inferno e, ao contrário, se o coração fosse pego pelas pombas era prova de que se encontrava no céu.

Os abutres revoaram em torno do coração, mas não o tocaram, foram três pombas brancas que o retiraram. E o sacristão ao ser testemunha do ocorrido, ficou contente.<sup>104</sup>

---

104. Em Gainza (Valle de Araiz): Ramón Ascaray Arsuaga, 55 anos. Casario Matxindo. 11 de janeiro de 1984.

Quadro 17: Seu modo de vida

SU MODO DE VIDA	SEU MODO DE VIDA
<p>Varias brujas bajaron desde una cueva, lugar de su residencia, al pueblo de Inza. Bajaron en busca de una partera o comadrona, diciendo a ésta que la llevarían y la traerían. La mujer tenía miedo y se resistía a acompañarlas; pero al fin accedió a la petición que le hacían.</p> <p>Cuando llegaron a la cueva, las brujas manifestaron a la mujer que ellas residían allí. A lo cual la partera les preguntó cómo podían vivir en aquel lugar, sin tener nada que comer. «Nosotras vivimos de lo que carecen los demás; cuando vosotros sembráis mucho y os beneficiáis poco, nosotras recogemos mucho, y cuando vosotros os aprovecháis mucho, nosotras nos quedamos con poco» (<i>Gu, bes-teen ezezkotik bizitzen gera, zuek asko erein eta gutxi bilzen duzutenean, ordun guk asko biltzen dugu, eta zuek asko biltzen duzutunean guretzat gutxi geratzen da</i>), le respondieron las brujas.</p> <p>La mujer reparó en un hermoso cedazo, y las brujas le dijeron que ellas comían y dormían de día y de noche elaboraban el pan, «puesto que nosotras estamos para recoger de noche y comer de día» (<i>Zergatik guk gaubez bildu eta egunez jateko jarriak bai gera</i>).</p> <p>Después de que la partera cumplió con su cometido la obsequiaron con medio pan y ella se apropió furtivamente de la otra mitad. Al intentar regresar a casa, la mujer se encontró con que no podía dar un paso. Ante esto las brujas le preguntaron a ver si se había hecho con algo que no le pertenecía, respondiendo la partera que, efectivamente, había cogido la otra mitad del pan. «Ahora ese medio pan es también tuyo; mas no te apropiés de nada sin pedir»,</p>	<p>Várias bruxas vieram de uma caverna, lugar de sua residência, em direção ao povoado de Inza. Vieram em busca de uma parteira ou comadre dizendo que a levariam e a trariam. A mulher tinha medo e resistia em acompanhá-las, mas por fim cedeu ao pedido que as bruxas faziam.</p> <p>Quando chegaram à caverna as bruxas declararam à mulher que elas viviam ali. A parteira perguntou como podiam viver naquele lugar sem ter nada para comer. “Nós vivemos do que carecem os demais; quando vocês semeiam muito e colhem pouco nós colhemos muito, e quando vocês comem muito nós ficamos com pouco” (<i>Gu, bes-teen ezezkotik bizitzen gera, zuek asko erein eta gutxi bilzen duzutenean, ordun guk asko biltzen dugu, eta zuek asko biltzen duzutunean guretzat gutxi geratzen da</i>), responderam as bruxas.</p> <p>A mulher reparou em uma bonita peneira e as bruxas disseram que elas comiam e dormiam de dia e de noite elaboravam o pão, “já que nós estamos para colher de noite e comer de dia”. (<i>Zergatik guk gaubez bildu eta egunez jateko jarriak bai gera</i>).</p> <p>Depois que a parteira cumpriu sua tarefa deram-lhe meio pão e ela se apropriou furtivamente da outra metade. Ao tentar voltar pra casa a mulher se deu conta de que não conseguia dar um passo. Diante disso as bruxas perguntaram se ela tinha pegado alguma coisa que não lhe pertencia, respondendo a parteira que efetivamente tinha pegado a outra metade do pão. “Agora esse meio pão também é seu: mas não se aproprie de nada sem pedir”, disseram as</p>

<p>le dijeron las brujas.</p> <p>El camino para volver a casa de la partera se hallaba cerrado; mas para las brujas, que acompañaban a la partera, no hubo obstáculo alguno<sup>105</sup>.</p> <hr/> <p>105. En Betelu: Miguel José Goicoechea Otermin, 80 años. De la casa Joangonea, de Inza. El 7 de diciembre de 1988. Esta leyenda me recuerda a la recogida por Aze y que lleva por título Una lamia y su partera. Op. cit., p. 425.</p>	<p>bruxas.</p> <p>O caminho de volta pra a casa da parteira havia fechado, mas para as bruxas que a acompanhavam não houve obstáculo algum<sup>105</sup>.</p> <hr/> <p>105. Em Betelu: Miguel José Goicoechea Otermin, 80 anos. Da casa Joangonea, de Inza. 7 de dezembro de 1988. Esta lenda me faz lembrar a colhida por Aze e que tem o título <i>Una lamia y su partera</i>. Op. cit., p. 425.</p>
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 18: No lavadouro

<b>EN EL LAVADERO</b>	<b>NO LAVADOURO</b>
<p>Domingo Igarabide, Juanagorri Zarra, le contaba a mi informante cómo en cierta ocasión se acercó a un lavadero y se encontró con varias jóvenes atareadas en lavar la ropa.</p> <p>Una de ellas le dio a Igarabide un lienzo para estrujar; pero en cuanto éste tocó la ropa, ésta se convirtió en un manojo de espino negro. Las jóvenes del lavadero eran brujas<sup>106</sup>.</p> <hr/> <p>106. En Betelu: Santos Zubillaga Jauregui, 80 años. Caserío Ipiarrea. El 27 de julio de 1975.</p>	<p>Domingo Igarabide, Juanagorri Zarra, contava a meu informante que em certa ocasião se aproximou de um riacho e encontrou várias jovens ocupadas em lavar a roupa.</p> <p>Uma delas deu a Igarabide um lenço pra torcer; mas quando ele tocou o tecido este se transformou em um punhado de espinhos negros. As jovens lavadeiras eram bruxas<sup>106</sup>.</p> <hr/> <p>106. Em Betelu: Santos Zubillaga Jauregui, 80 anos. Casario Ipiarrea. 27 de julho de 1975.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 19: Desencardiam a roupa em um riacho

<b>ACLARAN LA ROPA EN UN RIACHUELO</b>	<b>DESENCARDIAM A ROUPA EM UM RIACHO</b>
<p>A la regata próxima a Larraitz (Abaltzisketa), llamada Artzupian, acudían</p>	<p>No riacho próximo a Larraitz (Abaltzisketa), chamado</p>

<p>las brujas para aclarar la ropa. Hacían lo que en vasco se denomina <i>lixu jotzea</i>, entre otros nombres.</p> <p>Según decía el criado del caserío Arrupe, cuando camino a casa pasaba de noche cerca del mentado riachuelo, escuchaba cómo las brujas batían sobre una piedra la ropa y exclamaban: «¡Que existen, que no existen!» (<i>Ba direla, ez direla!</i>)<sup>107</sup>.</p> <hr/> <p>107. En Abaltzisketa: Juana Goyaz Albiztegui, 76 años. Caserío Sasin Barrena. El 22 de junio de 1986. Igual o parecida leyenda he escuchado en más de un pueblo y ha sido recogida por varios investigadores.</p>	<p>Artzupian, as bruxas iam para desencardir a roupa. Faziam o que em basco se denomina <i>lixu jotzea</i>, entre outros nomes.</p> <p>Segundo dizia o criado do casario Arrupe, quando de noite a caminho de casa passava perto do mencionado riacho, escutava como as bruxas batiam a roupa em uma pedra e exclamavam: “Existem, não existem!” (<i>Ba direla, ez direla!</i>)<sup>107</sup>.</p> <hr/> <p>107. Em Abaltzisketa: Juana Goyaz Albiztegui, 76 anos. Casario Sasin Barrena. 22 de junho de 1986. Igual ou parecida lenda escutei em mais de um povoado, e foi recolhida por vários investigadores.</p>
---	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 20: Notáveis lenhadoras

<b>AVENTAJADAS LEÑADORAS</b>	<b>NOTÁVEIS LENHADORAS</b>
<p>Unos aldeanos/leñadores de Azcárate se desplazaron a por madera al bosque del pueblo, y cuando talaban los árboles con el hacha se les presentaron varias brujas. Brujas que resultaron ser unas expertas en el menester señalado. En vista de ello se asustaron los aldeanos y tomaron el camino a casa; pero una y otra vez se encontraban con madera apilada que les cerraba el paso, con obstáculos levantados por las brujas, que ahora eran invisibles.</p> <p>A los angustiados aldeanos les dio por gritar, y las brujas proseguían invisibles en su empeño de dificultar la marcha de los leñadores, al tiempo de que a estos les gritaban: <i>Joanpintz-enea, vete allá y ven aquí, y los dientes afilados</i>» (<i>Joanpintz-enea, jo auntz eta etorri onuntz, da ortzak zorrotz</i>), y les mordían en la pantorrilla. Las brujas observaron esta conducta hasta</p>	<p>Uns aldeões/lenhadores de Azcárate se distanciaram em busca de madeira pelo bosque do povoado, e quando cortavam as árvores com o machado apareceram várias bruxas. Bruxas que acabaram sendo conhecedoras do trabalho apontado. Em vista disso, os aldeões se assustaram e rumaram para casa; porém, algumas vezes encontraram com madeiras empilhadas que fechavam caminho, com obstáculos levantados pelas bruxas que agora eram invisíveis.</p> <p>Os aldeões angustiados começaram a gritar e as bruxas continuavam com seu empenho em dificultar a caminhada dos lenhadores enquanto gritavam: “Joanpintz-enea, vai lá e vem aqui, e os dentes afilados” (<i>Joanpintz-enea, jo auntz eta etorri onuntz, da ortzak zorrotz</i>), e lhes mordiam na panturrilha. As bruxas mantiveram o mesmo comportamento até aproximarem-</p>

acercarse al pueblo <sup>108</sup> .	se do povoado <sup>108</sup> .
108. En Azcárate: Ramón Otamendi Goicoechea, 79 años. Caserío Mokoroa. El 26 de diciembre de 1980.	108. Em Azcárate: Ramón Otamendi Goicoechea, 79 anos. Casario Mokoroa. 26 de dezembro de 1980.

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 21: E a fiandeira

Y LA HILANDERA	E A FIANDEIRA
<p>De Kallu – nombre de la corteza de tocino – se dice que era carbonero, y que su mujer se dedicaba al hilado, al atardecer y durante la incipiente noche de todos los días. Y cuando ésta se hallaba entregada a esta labor, se le presentaba, siempre a través de la chimenea, una bruja, que le hacía la consabida petición de aceite, que lo bebía después de haber sido atendida obsequiosamente.</p> <p>En cierta ocasión la hilandera puso en conocimiento de su marido lo que le ocurría, le habló acerca de la visita que recibía diariamente, y al saber esto, Kallu se vistió la capa de su mujer y suplantó a ésta en el quehacer del hilado.</p> <p>Cuando, como era habitual, llegó la bruja, saludó de esta manera a la persona que manejaba el carrete para hilar: «¿Quién eres tú?» (<i>Nor aiz i?</i>), «antes, cuando trabajabas hacías ‘pirri pirri’, y ahora haces ‘koka koka’» (<i>lee- nago ‘pirri pirri’ aitzen itzanen eta orain ‘koka koka’ aiaiz</i>). Esta observación se debía a la inexperiencia de Kallu en su trabajo improvisado, puesto que se le caía el carrete al suelo, una y otra vez, produciendo el sonido onomatopéyico de koka koka.</p> <p>A la pregunta de «¿quién eres tú?» (<i>nor aiz i?</i>), que le formuló la bruja, la respuesta de</p>	<p>Comenta-se que Kallu - nome da capa do toucinho - era carvoeiro e que sua mulher se dedicava a fiar ao entardecer e durante a incipiente noite de todos os dias. E quando ela se encontrava dedicada ao seu trabalho uma bruxa aparecia, sempre através da chaminé, e pedia insistentemente que lhe desse azeite. Logo depois de ser atendida, atenciosamente, o bebia.</p> <p>Em certa ocasião a fiandeira contou ao marido o que acontecia, falou da visita que recebia diariamente e, ao saber disso, Kallu vestiu a capa de sua mulher e a substituiu no ofício de fiar.</p> <p>Quando, como era habitual, chegou a bruxa, cumprimentou a pessoa que manuseava o carretel de fiar: “Quem é você?” (<i>Nor aiz i?</i>), “antes, quando você trabalhava fazia ‘pirri-pirri’ e agora faz ‘koka-koka’” (<i>lee- nago ‘pirri pirri’ aitzen itzanen eta orain ‘koka koka’ aiaiz</i>). Esta observação partiu da inexperiência de Kallu em seu trabalho improvisado, já que o carretel caía no chão, de vez em quando, produzindo o som onomatopéico de koka-koka.</p> <p>À pergunta de “quem é você?” (<i>nor aiz</i></p>

<p>Kallu fue la siguiente: «Yo, dueño de mi persona» (<i>Neurre neurren buru</i>), y al tiempo que le decía esto cogió el aceite hirviendo que tenía en la sartén y se lo arrojó a la cara. Entonces, y entre continuos gritos de dolor, la bruja escapó rápidamente valiéndose de la chimenea.</p> <p>Cuando las otras brujas la contemplaron en ese estado lastimoso, le preguntaron: «¿Quién te ha hecho?, ¿quién te ha hecho?» (<i>Zeiñek egin din?, zeñek egin din?...</i>), a lo cual la que descubría la cara quemada contestó entre llantos y sollozos: «A mí, yo misma» (<i>Neurre neurren buruk</i>). «Si tú te has hecho a ti misma, ¡fastídate!» (<i>Eorrek eorren buruari egin badion, izu- rrari!</i>), y diciéndole esto se alejaron de ella<sup>109</sup>.</p> <hr/> <p>109. En Goizueta: Ceferino Echeguía Berroeta, 63 años. Casa Paskoltzenea. Gertrudis Zubillaga Arrieta, 84 años. Casa Fuentenea. El 21 de septiembre de 1986. En lo fundamental esta narración se parece a «La lamia escarmentada» recogida por el P. Donostia. Vid. op. cit., p. 131.</p>	<p><i>i?</i>), formulada pela bruxa, a resposta de Kallu foi a seguinte: “Eu, dono de minha pessoa” (<i>Neurre neurren buru</i>), e enquanto dizia isso pegou o azeite fervendo da frigideira e jogou-lhe na cara. Então, entre contínuos gritos de dor, a bruxa fugiu rapidamente pela chaminé.</p> <p>Quando as outras bruxas a viram nesse estado lastimoso perguntaram: “Quem fez isso? Quem fez isso? ...” (<i>Zeiñek egin din?, zeñek egin din?...</i>) À pergunta, descobrindo a cara queimada, respondeu entre prantos e soluços: “Eu mesma o fiz” (<i>Neurre neurren buruk</i>). “Se você fez isso a si mesma, dane-se!” (<i>Eorrek eorren buruari egin badion, izu- rrari!</i>) E dizendo isso, afastaram-se dela<sup>109</sup>.</p> <hr/> <p>109. Em Goizueta: Ceferino Echeguía Berroeta, 63 anos. Casa Paskoltzenea. Gertrudis Zubillaga Arrieta, 84 anos. Casa Fuentenea. 21 de setembro de 1986. A Essência desta narração se parece com a de «La lamia escarmentada» recolhida pelo P. Donostia. Vid. op. cit., p. 131.</p>
---	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 22: E o boiadeiro

<b>Y EL BOYERO</b>	<b>E O BOIADEIRO</b>
<p>El carro o la galera fue uno de los medios de transporte de mercancías, como bien sabemos todos.</p> <p>Por Dionisio Aseguinolaza supe de la vida y milagros de su antigua dedicación al quehacer de boyero o itzaia. Aseguinolaza nació en el caserío Munita Bekoa, en el término municipal de Tolosa, y la mayor parte de su vida transcurrió en el caserío Errondosoro, que se emplaza, asimismo, en la antigua capital de Guipúzcoa, junto al denominado Sorgin erreka (Riachuelo de</p>	<p>Como sabemos, a carroça ou a carro de bois foi um dos meios de transporte das mercadorias.</p> <p>Soube por Dionisio Aseguinolaza da vida e dos milagres de sua antiga dedicação no ofício de boiadeiro ou <i>itzaia</i>. Aseguinolaza nasceu no casario Munita Bekoa, no município de Tolosa, e a maior parte de sua vida se passou no casario Errondosoro que, da mesma forma, localiza-se na antiga capital de Guipúscoa, junto ao denominado <i>Sorgin erreka</i> (Riacho das bruxas).</p>

<p>las brujas).</p> <p>Pasaré por alto las vicisitudes de su vida de boyero. Me fijaré únicamente en lo que considero responde al objeto de interés.</p> <p>Aseguinolaza era todavía niño cuando un viejo boyero paisano suyo le narraba cómo a eso de la media noche se dirigía, en tiempos que quedaban atrás, con una pareja de bueyes a su residencia en el caserío «Azurzi». Frecuentaba el hoy llamado camino viejo, tan desconocido como arrumbado en nuestros días, y al pasar sobre el <i>Sorgin erreka</i> le desaparecieron súbitamente los dos bueyes mientras en su derredor oía gritar reiterativamente: «Que no son, pero que sí existen» (<i>Ez direla baiño badirela</i>).</p> <p>Quando Bautista Lopetegui –que éste era el nombre del boyero– llegó a su caserío, se encontró con el ganado en la cuadra, como si nada anormal le hubiese sucedido. Una bestia com el yugo y la otra com la cadena al cuello que para descanso y comodidad de los bueyes era como los retiraban una vez concluido el trabajo de transporte<sup>110</sup>.</p> <hr/> <p>110. En Tolosa (Barrio de Auzo Txikia): Dionisio Aseguinolaza Múgica, 76 años. Caserío Errondosoro. El 15 de mayo de 1982.</p>	<p>Passarei por alto as vicissitudes de sua vida de boiadeiro. Vou me centrar unicamente no que considero responder ao objeto de interesse.</p> <p>Asseguinolaza era ainda criança quando um boiadeiro, amigo seu, contou que há tempos atrás se dirigiu, antes da meia noite com uma parrelha de bois, até a sua residência no caserío “Azurzi”. Frecuentava o chamado atualmente de caminho velho, tão desconhecido quanto abandonado em nossos dias, e ao passar sobre o <i>Sorgin erreka</i> os dois bois subitamente desapareceram, enquanto ao seu redor ouvia gritar repetidamente: “Não são, mas existem” (<i>Ez direla baiño badirela</i>).</p> <p>Quando Bautista Lopetegui - este era o nome do boiadeiro - chegou a seu casario encontrou o gado no estábulo como se nada anormal tivesse acontecido.</p> <p>Uma besta com o jugo e outra com a corrente no pescoço, que para descanso e comodidade dos bois era como os deixavam quando terminavam o trabalho de transporte<sup>110</sup>.</p> <hr/> <p>110. Em Tolosa (Bairro de Auzo Txikia): Dionisio Aseguinolaza Múgica, 76 anos. Casario Errondosoro. 15 de maio de 1982.</p>
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 23: Ameaçam os pastores

AMENAZAN A LOS PASTORES	AMEAÇAM OS PASTORES
<p>Las brujas estaban al sol junto a su cueva, cuando observaron que se les acercaban dos pastores. En vista de esto</p>	<p>As bruxas estavam ao sol, ao lado de sua caverna, quando observaram que dois pastores se aproximavam. Devido a isso</p>

desaparecieron rápidamente en el interior de la cavidad, dejando fuera un peine.

Uno de aquellos pastores vivía en el caserío Kelatxo. El otro fijaba la residencia en la casa llamada Meñonea.

Al abandonar la cueva, las brujas echaron de menos el peine y, pronto, una de ellas se dirigió a la puerta de Kelatxo y preguntó de la manera siguiente: «María Ignacia, ¿dónde está el peine que llevaba en la cabeza?» (*Maria Inazia, nun da nere buruko orrazia?*). En este caserío recibió esta con- testación, por parte del pastor: «Yo no lo tengo, estará en Meñonea, en Meñonea» (*Nik eztet, Meñonean, Meñonean egongo da*).

La bruja llamó a la puerta de Meñonea y repitió la pregunta: «María Ignacia, ¿dónde está el peine que llevaba en la cabeza?» (*Maria Inazia, nun da nere buruko orrazea?*). En Meñonea le respondieron: «Estará en Kelatxo, en Kelatxo» (*Kelatxon, Kelatxon egongo da*).

En vista de ello, la bruja se alejó con esta amenaza: «En siete generaciones en Kelatxo no faltará un bizco, ni en Meñonea un tartamudo» (*Zazpi gizaldietan Kelatxon begiezkelik ez da faltako eta ez Meñonean itzmotelik*)<sup>111</sup>

111. En Inza: Cándido Goicoechea Otermin, 65 años. Casa Ostatua. El 9 de noviembre de 1971. Variantes de esta leyenda recoge José Miguel de Barandiarán. Vid. O. C; II, Eusko Folklore, pp. 196-199.

desapareceram rapidamente no interior da cavidade, deixando de fora um pente.

Um daqueles pastores vivia no casario Kelatxo. O outro tinha residência fixa na casa chamada Meñonea.

Ao abandonar a caverna, as bruxas sentiram falta do pente e, de imediato, uma delas se dirigiu à porta de Kelatxo e perguntou da seguinte forma: “Maria Inácia, onde está o pente que tinhas na cabeça? ” (*Maria Inazia, nun da nere buruko orrazia?*). Nesse casario recebeu uma resposta por parte do pastor: “Eu não o tenho, deve estar em Meñonea, em Meñonea”. (*Nik eztet, Meñonean, Meñonean egongo da*).

A bruxa chamou na porta de Meñonea e repetiu a pergunta: “Maria Inácia onde está o pente que tinhas na cabeça? ” (*Maria Inazia, nun da nere buruko orrazea?*). Em Meñonea lhe responderam: “Estará en Kelatxo, en Kelatxo” (*Kelatxon, Kelatxon egongo da*).

Em vista disso, a bruxa se afastou com a seguinte praga: “Em sete gerações em Kelatxo não faltará um zarolho, nem Meñonea um gago” (*Zazpi gizal- dietan Kelatxon begiezkelik ez da faltako eta ez Meñonean itzmotelik*)<sup>111</sup>

111. Em Inza: Cándido Goicoechea Otermin, 65 anos. Casa Ostatua. 9 de novembro de 1971. Variantes desta lenda foram recolhidas por José Miguel de Barandiarán. Vid. O. C; II, Eusko Folklore, p. 196-199.

Quadro 24: Bruxa e cabra

<b>BRUJA Y CABRA</b>	<b>BRUXA E CABRA</b>
<p>Varios almadieros de Burgui volvían de almadiar, y en la muga de Salvatierra de Esca y Burgui uno de ellos, apellidado Larrambe, reparó en una <i>cabra coja</i>, y al ver que no podía andar sin esfuerzo la cogió al hombro y la llevó hasta el puente romano de este pueblo roncalés, donde la dejó en el suelo. El almadiero prosiguió camino a casa; mas apenas dio un par de pasos, la <i>cabra</i> se le quedó mirando y le dijo: «Gracias, Larrambe». La cabra en cuestión era una de las brujas que antaño, en tiempo ignoto, fue vecina de Burgui<sup>112</sup>.</p> <hr/> <p>112. En Burgui (Valle de Roncal): Casemiro Urzainqui Glaria, 76 años. Casa Casemiro. Carlos Zabalza Elizalde, 73 años. Casa Carolos Zabalza. El 28 de julio de 1987.</p>	<p>Vários balseiros de Burgui voltavam de seu trabalho e no limite de Salvatierra de Esca e Burgui um deles, de sobrenome Larrambe, notou uma <i>cabra coxa</i>, e ao ver que ela não podia caminhar sem fazer esforço, colocou-a no ombro e levou-a até a ponte romana desse povoado roncalês, onde a deixou no chão. O balseiro prosseguiu seu caminho pra casa; mas ao dar alguns passos a cabra que o encarava disse: “Obrigada, Larrambe”. A cabra em questão era uma bruxa que antigamente, em tempos remotos, foi vizinha de Burgui<sup>112</sup>.</p> <hr/> <p>112. Em Burgui (Valle de Roncal): Casemiro Urzainqui Glaria, 76 anos. Casa Casemiro. Carlos Zabalza Elizalde, 73 anos. Casa Carolos Zabalza. 28 de julho de 1987.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 25: Bruxa e galinha

<b>BRUJA Y GALLINA</b>	<b>BRUXA E GALINHA</b>
<p>Estamos en Vidangoz, pueblo roncalés que ha contado con el favor de las brujas y los brujos.</p> <p>En su acogedora casa de Sanchenea, cuyo umbral he traspasado en más de una ocasión en dilatadas y agradables visitas, Constanca Pérez Sanz recuerda la taberna de sus mayores. Evoca la taberna del pueblo, cuando cualquier ocasión de ambiente festivo solía ser motivo para que los jóvenes saliesen en ronda nocturna, con música de guitarra.</p>	<p>Estamos em Vindangoz, povoado roncalês que contou com a proteção das bruxas e bruxos.</p> <p>Em sua acolhedora casa de Sanchenea, cujo umbral atravessei em mais de uma ocasião em prolongadas e agradáveis visitas, Constanca Pérez Sanz recorda a bodega de seus antepassados. Relembra a bodega do povoado, quando qualquer ocasião festiva costumava ser motivo para que os jovens saíssem em serenata, com música de violão.</p>

<p>Era en tiempos de los abuelos de Constancia cuando en uno de aquellos bullangueros recorridos una <i>gallina</i> se puso delante de los rondadores, en el momento más impensado. Los mozos fracasaron en el intento de atrapar el ave; pero uno de ellos logró darle con un palo en el cuello. A la mañana siguiente una mujer del pueblo no dejaba la cama, y cuando la familia se acercó a verla, observó que tenía el <i>cuello torcido</i>, con lo cual los vecinos pudieron inferir que la <i>gallina</i> apaleada era una bruja.</p> <p>Por otra versión escuchada sin salir de Sanchenea me entero de que un mozo que formaba parte de la ronda nocturna alcanzó a la <i>gallina</i> y le retorció el cuello, sin matarla. Por la mañana, una mujer anciana, que tenía fama de bruja, apareció en la cama con el <i>cuello torcido</i><sup>113</sup>.</p> <hr/> <p>113 En Vindangoz (Valle de Roncal): Constancia Pérez Sanz, 81 años. Casa Sanchenea. El 28 de julio de 1987</p>	<p>Era no tempo dos avós de Constância, quando em um daqueles festejos recorrentes uma galinha apareceu diante deles em um momento improvável. Os rapazes fracassaram na tentativa de capturar a ave; porém um deles conseguiu atingi-la com uma paulada no pescoço. Na manhã seguinte uma mulher do povoado estava acamada, e quando a família se aproximou para vê-la, observou que ela tinha o <i>pescoço torcido</i>; em vista disso os vizinhos concluíram que a galinha espancada era uma bruja.</p> <p>Em outra versão que ouvi, sem sair de Sanchenea, tomei conhecimento de que um rapaz que fazia parte do grupo de serenata pegou a galinha e lhe torceu o pescoço, sem matá-la. Pela manhã, uma anciã, que tinha fama de bruja, apareceu na cama com o pescoço torcido<sup>113</sup>.</p> <hr/> <p>113 Em Vindangoz (Valle de Roncal): Constancia Pérez Sanz, 81 anos. Casa Sanchenea. 28 de julio de 1987</p>
---	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 26: Bruxa e gato branco

<b>BRUJA Y GATO BLANCO</b>	<b>BRUXA E GATO BRANCO</b>
<p>En una casa de labranza sentían de noche cómo corneaba el ganado estabulado, desasido de sus cuerdas y cadenas. Al producirse lo señalado, los varones de la familia bajaban a la cuadra y se encontraban con el ganado alterado y agresivo, y reparaban al mismo tiempo en un <i>gato blanco</i> que se movía nervioso de un lado para otro.</p> <p>Lo apuntado se repetía todas las noches, hasta que en una ocasión apalearon por tres veces al <i>michino</i>. Con el primero y el segundo golpe no se inmutó el <i>gato</i>; pero</p>	<p>Em uma casa de lavradores se ouvia à noite como o gado corneava no estábulo, desencilhado de cordas e correntes. Diante de tal fato, os homens da família desciam até o local e encontravam o gado alterado e agressivo, e ao mesmo tempo reparavam em um <i>gato branco</i> que se movia nervoso de um lado a outro.</p> <p>O ocorrido se repetia todas as noites, até que em uma ocasião deram três pauladas no <i>bichano</i>. Com a primeira e segunda paulada o <i>gato</i> não se moveu; porém, ao</p>

<p>nada más recibir el tercero emprendió la huida (dejaré constancia de que en éste y en otros casos similares surten efecto los palos o golpes propinados en número impar).</p> <p>Tras lo descrito el ganado recobró el sosiego habitual, y al retirarse a su habitación uno de los hombres que intervinieron en la operación apuntada, se encontró con que su mujer estaba golpeada.<sup>114</sup></p> <hr/> <p>114 En Ullíbarri- Arana (Valle Arana): Petra Beltrán de Heredia Sagasti, 91 años. El 10 de julio de 1988.</p>	<p>receber a terceira, escapou (deixarei registrado que neste e em outros casos similares fazem efeitos as pauladas ou golpes aplicados em número ímpar).</p> <p>Diante do descrito o gado retomou o sossego habitual, porém, um dos homens que atuaram na operação citada, ao retirar-se para seu quarto, encontrou sua mulher golpeada.<sup>114</sup></p> <hr/> <p>114 Em Ullíbarri-Arana (Valle Arana): Petra Beltrán de Heredia Sagasti, 91 anos. 10 de julho de 1988.</p>
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 27: Bruxa e gato preto

<b>BRUJA Y GATO NEGRO</b>	<b>BRUXA E GATO PRETO</b>
<p>Un aldeano con el palo en la mano brincaba camino a una heredad, cuando se le presentó un <i>gato negro</i>, que le dijo: «¿Eres hombre y saltas?» (<i>Gizona izan eta saltaketan?</i>). Al oír esto, el aldeano respondió al felino: «¿Eres gato y charlataneando?» (<i>Katua izan eta berriketan?</i>), y golpeó con el palo la cintura del gato. Al día siguiente el hombre supo que una abuela anciana se hallaba con dolor de cintura. Esta mujer era bruja<sup>115</sup>.</p> <hr/> <p>115 En Salvatierra- Agurain (Barrio de San Martín): Carmen Goñi Oyarzábal, 87 años (nacida en Hernani). El 28 de septiembre de 1988.</p>	<p>Um camponês, com um cajado na mão, ia saltando rumo a uma fazenda, quando um <i>gato preto</i> apareceu e disse: “És um homem e pulas?” (<i>Gizona izan eta saltaketan?</i>). Ao ouvir isso, o aldeão respondeu ao felino: “És um gato matracando?” (<i>Katua izan eta berriketan?</i>), e golpeou com o cajado a cintura do gato. No dia seguinte o homem soube que uma avó idosa se encontrava com dor na cintura. Esta mulher era bruxa<sup>115</sup>.</p> <hr/> <p>115 Em Salvatierra- Agurain (Bairro de San Martín): Carmen Goñi Oyarzábal, 87 anos (nacida em Hernani). 28 de setembro de 1988.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 28: Bruxa e égua preta

<b>BRUJA Y YEGUA NEGRA</b>	<b>BRUXA E ÉGUA PRETA</b>
<p>Antes de clarear el día, padre e hijo de Sumbilla se dirigían adonde una curandera – Martina Oiz– de Auza, en el Valle de Ulzama.</p> <p>Al pasar por el riachuelo del monte Armuñegui, de la manera más sorpresiva se les puso delante una <i>yegua negra</i>.</p> <p>Cuando los dos hombres avanzaban por el camino no dejaban de contemplar la <i>yegua</i>, que les precedía indefectiblemente. Ante esta visión el hijo se asustaba y preguntó a su padre a ver qué era aquello. A lo cual el padre le respondió diciéndole que no tuviese miedo, que se trataba de una bruja. Al amanecer el día desapareció la <i>yegua negra</i><sup>116</sup>.</p> <hr/> <p>116 En Auza (Valle de Ulzama): Antonio Lasarte Ostiz, 80 años. El 14 de agosto de 1988.</p>	<p>Antes de clarear o dia, pai e filho de Sumbilla, estavam indo à uma benzedeira – Martina Oiz – de Auza, no Valle de Ulzama.</p> <p>Ao passar pelo riacho do monte Armuñegui, da maneira mais surpreendente, uma <i>égua preta</i> apareceu diante deles.</p> <p>Enquanto os dois homens avançavam pelo caminho não deixavam de observar a <i>égua</i>, que insistentemente lhes precedia. Diante de tal visão o filho se assustou e perguntou ao pai o que era aquilo. O pai lhe respondeu dizendo que não tivesse medo, que se tratava de uma bruja. Ao amanecer o dia, a <i>égua preta</i> desapareceu<sup>116</sup>.</p> <hr/> <p>116 Em Auza (Valle de Ulzama): Antonio Lasarte Ostiz, 80 anos. 14 de agosto de 1988.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007

Quadro 29: Não queria fazer mal

<b>NO QUERÍA HACER DAÑO</b>	<b>NÃO QUERIA FAZER MAL</b>
<p>Entre las brujas de Burgui había una de comportamiento <i>señorial</i>. De una mujer de casa bien, de <i>casa fuerte</i>, de Burgui, se dice que era una bruja. Pero en este caso se trataba de una <i>señora bruja</i> que no quería hacer mal, que no quería perjudicar a nadie. Y con este fin, y para que su poder brujesco no hiciese daño a ningún vecino, sacrificaba una caballería de su propia hacienda<sup>117</sup>.</p> <hr/> <p>117 En Burgui (Valle de Roncal): Casimiro</p>	<p>Entre as bruxas de Bugui, havia uma de comportamento <i>nobre</i>. Uma mulher de bem, de <i>familia tradicional</i> de Burgui, diziam que era uma bruja. Mas nesse caso trataba-se de uma <i>senhora bruja</i> que não queria fazer mal, não queria prejudicar ninguém. E com esse propósito, para que seu poder bruxólico não fizesse mal a nenhum vizinho, sacrificava alguns cavalos de sua própria fazenda<sup>117</sup>.</p> <hr/> <p>117 Em Burgui (Valle de Roncal):</p>

Urzainqui Glaria, 76 años. Casa Casimiro. Carlos Zabalza Elizalde, 73 años. Casa Carlos Zabalza. El 28 de julio de 1987.	Casimiro Urzainqui Glaria, 76 anos. Casa Casimiro. Carlos Zabalza Elizalde, 73 anos. Casa Carlos Zabalza. 28 de julho de 1987.
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 30: Travessuras bruxólicas e dois corcundas de Lecumberri

<p><b>TRAVESURAS BRUJESCAS Y DOS JOROBADOS DE LECUMBERRI</b></p>	<p><b>TRAVESSURAS BRUXÓLICAS E DOIS CORCUNDAS DE LECUMBERRI</b></p>
<p>En el pueblo navarro de Alli, en el Valle de Larraun, las brujas habitaban en una de las cuevas de la zona llamada Lezeta.</p> <p>Era un sábado por la noche cuando estas brujas observaban la conducta de costumbre, que consistía en dar varias vueltas por el exterior de la cueva, al canto reiterativo de <i>Lunes, uno; martes, dos; miércoles, tres; jueves, cuatro; viernes, cinco, y sábado, seis.</i></p> <p>El uno de aquellos sábados la actuación de las brujas coincidió con la presencia de un zapatero de Lecumberri que se dirigía a la localidad próxima de Astiz, en el mismo Valle mentado. El maestro de obra prima iba a efectuar la entrega del calzado reparado, y remató el canto de las brujas diciendo: <i>Domingo, siete.</i></p> <p>El zapatero en cuestión era giboso, y la respuesta, feliz para él, que su intervención mereció por parte de las brujas fue la siguiente: «Venga la giba y vete».</p> <p>Cumplido su cometido, y de vuelta en Lecumberri, el zapatero, que dejó de ser giboso, se encontró con un jorobado del pueblo, a quien explicó lo ocurrido. Al saber esto, al corcovado le faltó tiempo para decir: «Yo tengo que ir también».</p> <p>Dicho y hecho. Llegado el día consabido, el giboso se acercó al escenario brujeril, y cuando remedó la intervención del zapatero diciendo: «Domingo, siete», la</p>	<p>No povoado navarro de Alli, no Valle de Larraun, as bruxas moravam em uma das cavernas da zona chamada Lezeta.</p> <p>Era um sábado à noite quando estas bruxas cumpriam suas ações de costume, que consistia em dar várias voltas ao redor da caverna cantando repetitivamente: <i>Segunda, um; terça dois; quarta, três; quinta, quatro; sexta, cinco; e sábado, seis.</i></p> <p>Em um daqueles sábados a atuação das bruxas coincidiu com a presença de um sapateiro de Lecumberri que se dirigia à localidade próxima de Astiz, no mesmo vale famoso. O artesão faria a entrega do calçado reparado, e complementou o canto das bruxas dizendo: <i>Domingo, sete.</i></p> <p>O sapateiro em questão era corcunda e felizmente, para ele, sua intervenção mereceu a seguinte resposta por parte das bruxas: “Vem corcunda e vai”.</p> <p>Cumprida sua tarefa e de volta à Lecumberri o sapateiro, que deixou de ser corcunda, se encontrou com um corcunda do povoado, e contou o acontecido. Ao saber disto o corcovado não perdeu tempo em dizer: “Tenho que ir também”.</p> <p>Dito e feito. Chegado o dia habitual o corcunda se aproximou do cenário bruxólico, e quando imitou a intervenção</p>

<p>contestación amarga que escuchó de las brujas fue esta: «Toma la giba y vetes». Así, de esta manera el hombre quedó doblemente corcovado. Y puesto que hemos hablado de las brujas y el sábado, traeré a colación la poesía <i>Larunbata akelarren</i>, de Serafin Baroja, que nos recuerda su nieto Julio Caro Baroja<sup>118</sup>.</p> <hr/> <p>118 En Alli (Valle de Larraun): Juan Arangoa Astiz, 81 años. Caserío Arretxea. El 5 de febrero de 1982.</p>	<p>do sapateiro dizendo: “Domingo, sete”, a amarga constatação que escutou das bruxas foi: “Pega a corcunda e vai”. Assim, desta maneira, o homem ficou duplamente corcunda. E como falamos das bruxas e do sábado, menciono a poesia <i>Larunbata akelarren</i>, ou o Sabá de <i>Akelarre</i>, de Serafin Baroja, que nos faz lembrar seu neto Julio Caro Baroja.<sup>118</sup></p> <hr/> <p>118 Em Alli (Valle de Larraun): Juan Arangoa Astiz, 81 anos. Caserío Arretxea. 5 de fevereiro de 1982.</p>
---	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 31: Como se mata uma bruxa

<b>CÓMO SE MATA A UNA BRUJA</b>	<b>COMO SE MATA UMA BRUXA</b>
<p>En Hondarribia, cerca de Guadalupe, la abuela de un caserío era bruja y en el mismo barrio vivía un matarife de cerdos, llamado Lorenzo. Para cumplir con su cometido, éste fue llamado a casa de la bruja, donde después de sacrificado el cerdo se sentó a cenar, según costumbre en estos casos.</p> <p>Cuando ya de noche el matarife se dirigía a su domicilio, a mitad de camino fue sorprendido por un ventarrón que le llevó la boina. El hombre pensó que en aquel viento se hallaba la bruja y que sabía cómo se podía dar muerte a ella. Con el gancho de sujetar el cerdo colgado del cuello, en cada mano asía un cuchillo, y manejando éste con el filo hacía atrás comenzó a bailar un <i>zortziko</i> (composición musical). Y marcaba el ritmo a golpe de cuchillo, cuando cesó rápidamente el viento que le azotaba por la espalda. Cuando el hombre llegó a casa, puso lo sucedido en conocimiento de su mujer; es decir, le dijo que había matado a la bruja.</p>	<p>Em Hondarribia, perto de Guadalupe, a avó de um casario era bruxa e no mesmo bairro vivia um abatedor de porcos, chamado Lorenzo. Para realizar um trabalho foi chamado à casa da bruxa onde depois de sacrificar o porco, sentou-se para jantar, segundo era costume nesses casos.</p> <p>Quando já era noite e o açougueiro se dirigia a seu domicílio foi surpreendido, na metade do caminho, por uma ventania que levou sua boina. O homem pensou que a bruxa estava naquele vento e que sabia como matá-la. Com o gancho para segurar o porco pendurado no pescoço, em cada mão trazia uma faca e movimentando-a com o fio para trás começou a dançar um <i>zortziko</i> (composição musical). E marcava o ritmo com golpes de facas quando o vento que lhe açoitava pelas costas parou repentinamente. Quando o homem chegou em casa, expôs a sua mulher o que aconteceu, ou seja, disse que havia matado a bruxa.</p>

<p>Al día siguiente por la mañana escucharon el tañido que anunciaba el alba junto con el encordado de la campana, cosa que asustó mucho a la mujer del matarife.</p> <p>Uno de los que llevaban el cadáver al hombro era Lorenzo, y al llegar al cementerio se escucharon unos ruidos muy sonoros que tenían su origen en el interior del ataúd, lo cual hizo que los anderos, que estaban al corriente de lo que sucedía, diesen tierra a la muerta, de manera precipitada, sin que el sacerdote cayese en la cuenta de lo acaecido. Enterraron a la abuela y desapareció para siempre la bruja<sup>119</sup>.</p> <hr/> <p>119 En Ginza (Valle de Araiz): Ramón Ascaray Arsuaga, 55 años. Caserío Matxindo. En 11 de enero de 1984.</p>	<p>No dia seguinte pela manhã escutaram o badalar que anunciava o alvorecer junto com o toque fúnebre, coisa que assustou muito a mulher do açougueiro.</p> <p>Um dos que levavam o cadáver no ombro era Lorenzo. E ao chegarem no cemitério escutaram uns ruídos altos que tinham sua origem no interior do caixão, fazendo com que os carregadores, cientes do que ocorria, jogassem apressadamente a terra na morta, sem que o sacerdote tomasse conhecimento do acontecido. Enterraram a avó e a bruxa desapareceu para sempre<sup>119</sup>.</p> <hr/> <p>119 Em Ginza (Valle de Araiz): Ramón Ascaray Arsuaga, 55 anos. Casario Matxindo. 11 de janeiro de 1984.</p>
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Quadro 32: Morte de uma bruxa

<b>MUERTE DE UNA BRUJA</b>	<b>MORTE DE UMA BRUXA</b>
<p>Un joven de Betelu se desplazaba a Lecumberri, a estudiar con su tío maestro.</p> <p>De noche, y de vuelta a casa, al llegar a las proximidades de Lezaeta se le presentaba indefectiblemente un hombre o una mujer, que no cesaba de molestarle.</p> <p>El estudiante empezó a asustarse y contó al cura lo que le sucedía. La respuesta del sacerdote fue esta: «Si eso es así, te dará una escopeta y cuando se te presente el extraño personaje le dispararás un tiro. Al mediodía del día siguiente vete a la cima del monte Elostá y observa en qué pueblo encordan la campana» (<i>Ori onela baldin bada, eskopeta bat emango diat eta azaltzen zaikenian tiroa bota iok. Urrengo</i></p>	<p>Um jovem de Betelu viajava a Lecumberri para estudar com seu tio professor.</p> <p>À noite, voltando para casa, ao chegar nas proximidades de Lezaeta aparecia infalivelmente um homem ou uma mulher, que não parava de importuná-lo.</p> <p>O estudante começou a se assustar e contou ao padre o que lhe ocorria. A resposta do sacerdote foi a seguinte: “Se é assim, te darei uma escopeta e quando o estranho personagem aparecer darás um tiro nele. No dia seguinte, ao meio dia, vá ao cume do monte Elostá e observa em que povoado tocam os sinos”. (<i>Ori onela baldin bada, eskopeta bat emango diat eta azaltzen zaikenian tiroa bota iok. Urrengo</i></p>

<p><i>egunean eguardiko amabietan aterari Elostia mendiaren gaiñera eta ik kontuan eraman zak zein erritan ilezkillek jotzen dituzten).</i></p> <p>El joven obedeció al cura y pudo escuchar la campana que en Uztegui tañía a muerto. Más tarde preguntó en este pueblo quién y cómo había muerto, y pudo saber que la abuela del caserío Artitxe se descalabró en las escaleras y la encontraron muerta dentro del establo. En adelante nadie molestó al estudiante de Betelu, y desaparecieron sus temores<sup>120</sup>.</p> <hr/> <p>120En Uztegui: José Antonio Artola, Guibelalde, 83 años y José Artola Saralegui, 48 años. Caserío Sorozabál. El 29 de enero de 1989.</p>	<p><i>egunean eguardiko amabietan aterari Elostia mendiaren gaiñera eta ik kontuan eraman zak zein erritan ilezki- llek jotzen dituzten).</i></p> <p>O jovem obedeceu ao padre e pôde escutar o sino que em Uztegui badalava para um morto. Mais tarde perguntou no povoado quem e como havia morrido e soube que a avó do casario Artitxe despencou das escadas e que a encontraram morta dentro do estábulo. Daí em diante ninguém mais incomodou o estudante de Betelu e seus temores desapareceram<sup>120</sup>.</p> <hr/> <p>120 Em Uztegui: José Antonio Artola, Guibelalde, 83 anos y José Artola Saralegui, 48 anos. Casario Sorozabál. 29 de janeiro de 1989.</p>
--	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

#### 4 CAPÍTULO IV: ANÁLISE E COMENTÁRIOS DA TRADUÇÃO

Neste capítulo compartilhamos reflexões sobre o ato tradutório, através da análise do contexto cultural da obra traduzida e de comentários pontuais sobre algumas estratégias tradutórias adotadas durante a atividade. Para isto, realizamos o cotejamento com o a obra de Cascaes, o *Fantástico na Ilha de Santa Catarina*, 2002, que auxiliou na aproximação da temática e identificação de semelhanças e dissemelhanças culturais nos relatos. Retomamos, a partir de trechos selecionados dos relatos, o conceito de bruxa e bruxaria desde a Inquisição até os reflexos deste conceito na obra de Garmendia Larrañaga (2007).

Para tanto, empregamos as reflexões indicativas de Berman (2002, 2013), desenvolvidas a partir de sua experiência e reflexão sobre a tadutologia. De Peter Burke e Ronnie Po-chia Hsia (2009) utilizamos o conceito de tradução cultural concebido como “o que ocorre em encontros culturais quando cada lado tenta compreender as ações do outro” (BURKE; PO-CHIA HSIA, 2009, p. 14). E de Britto (2012) compartilhamos da busca pela verossimilhança na tradução das marcas oralidade presentes no gênero relato.

Antonie Berman (2002, 2013) concebe a tradução como uma experiência reflexiva, que porta saberes intrínsecos e impõe o pensamento. Seguindo esta linha de pensamento, concordamos com Berman (2002) ao entendermos que todo ato tradutório parte de uma reflexão profunda do texto a ser traduzido, e por esta razão dedicamos os primeiros capítulos da tese à contextualização da obra a ser traduzida. Acrescentamos, conforme os pressupostos de Burke e Po-chia Hsia (2009), que

A moral é que qualquer tradução deve ser considerada menos uma solução definitiva para um problema do que um caótico meio-termo, envolvendo perdas ou renúncias e deixando o caminho aberto para uma renegociação. Ou seja, as decisões tomadas no processo tradutório visam colaborar com o novo contexto de recepção em congruência com o de partida” (BURKE; PO-CHIA HSIA, 2009, p.14).

Cabe ressaltar que os relatos escolhidos para a tradução, como toda obra, consistem em um recorte artificial de um contexto histórico, porém representam o mundo em sua totalidade. Nesse sentido, uma obra traduzida pode ser considerada criadora e enriquecedora ou mera apropriadora e redutora da cultura (BERMAN, 2013). Isto dependerá do tradutor, de seu contexto cultural/social, de sua formação, de suas capacidades de pesquisa e transposição.

Assim, traduzir é promover o encontro entre culturas, pois, conforme Burke (2009), é um conceito amplo que inclui atitudes, “mentalidades e valores e suas expressões,

concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações” (BURKE, 2009, p. 17). Para este estudioso, a cultura é composta de vários elementos que englobam a religião, os costumes, a arte, a língua, os valores intrínsecos da sociedade, as maneiras de comer, vestir ou trabalhar. Cada elemento, em determinado momento histórico, foi o reflexo de soluções encontradas por um grupo social para elucidar situações específicas enfrentadas. Por exemplo, a disputa de territórios com outros povos, a disponibilidade de alimentos e água, os temores e crenças, influenciam na formação cultural e na abertura e compartilhamento dessa cultura com outras. Sendo assim, nenhuma cultura pode ser considerada superior ou inferior quando comparada à outra, visto que cada uma retrata a realidade na qual foi gerada e está inserida. (BURKE, 2009)

A cultura, portanto, é um conceito que une seus membros, que os faz perceberem-se como iguais dentro de uma sociedade - mesmo com diferenças sociais, econômicas, sexuais, etc. entre os indivíduos - em oposição a outras culturas essencialmente distintas. Por esse ângulo, o conceito de outro, que transita às margens da identidade cultural construída pelo entendimento do eu, impõe uma relação de inquietação constante na busca pela fixação da identidade baseada em parâmetros que interessam a determinados grupos. A cultura, desta forma, se mantém em constante movimento e evolução, sobretudo através da linguagem.

Portanto, um dos fatores mais relevantes da cultura é a língua já que todo discurso se constrói a partir dela. Pires, 2008, comenta que a língua é geradora de realidade a medida em que veicula valores e também julgamentos de valor. Pode, conforme a autora, ser considerada às vezes um dispositivo ambíguo e insuficiente, capaz de moldar a maneira em que os fatos são dispostos pelo falante, pelo ouvinte, pelo escritor e pelo tradutor.

A comunicação entre culturas – necessária para sua renovação e sobrevivência – dá-se mais efetivamente quando a língua consegue traduzir não apenas fatos, mas a forma de pensar e de valorizar o outro, buscando um equilíbrio de poderes entre uma e outra (língua, cultura), proporcionando a troca em que a cultura meta e a cultura de origem possuam o mesmo status. Por isto, ao buscar a tradução de uma ideia representada em um contexto díspar do contexto meta o tradutor tende a representá-la em conformidade com conceitos compartilhados na cultura de recepção, o que pode levar a um estranhamento ou inferiorização do outro. (PIRES, 2008.)

Em conformidade com Pires, 2008, acreditamos que para introduzir uma ideia em um contexto totalmente diverso do original o tradutor frequentemente se vale de uma estratégia: usa conceitos familiares à cultura de recepção a fim de apresentar o diferente. O risco, com essa estratégia é a não compreensão dos sistemas da cultura traduzida além de cometer um

juízo a respeito dela baseado nos valores da cultura de recepção. Por isto, na tradução realizada nesta tese, consideramos as reflexões de Pires (2008) e na tentativa de evitar o juízo da cultura de origem partimos da contextualização e recontextualização do texto além de mantermos alguns de seus conceitos específicos (*Sorgiña, zortziko*) que podem ser compartilhados pelo leitor meta. Por isto, a obra de apoio foi uma ferramenta na transposição tradutória e não um manual fechado que ditou as possibilidades tradutórias.

Embora fundamental, para possibilitar o diálogo, é preciso admitir que a tradução cultural, pela complexidade de cada um dos elementos da equação, é sempre incompleta: é impossível traduzir o contexto (histórico, linguístico e religioso); traduzir é, necessariamente, fragmentar e selecionar. (PIRES, 2008, p.4)

Ou seja, o tradutor que busca uma tradução cultural, mesmo tendo seu viés ideológico presente na escolha de vocábulos, busca transitar entre a cultura de origem e o destinatário em termos de igualdade, oportunizando a visibilidade da cultura de partida e proporcionando uma troca com a cultura de chegada. Além disso, ele vê na tradução um novo original que permite a criação de um novo espaço cultural “não totalmente fiel à cultura de origem, nem totalmente dominado pela cultura de recepção” (PIRES, 2008, p.3) Por isto, é necessária uma desconstrução do contexto original para a transmutação de concepções e vivências humanas em seus “correspondentes” sócio-semântico-culturais em outras línguas. Nessa perspectiva, acrescentamos que obra de Cascaes (2002) usada como suporte na tradução dos relatos de Garmendia Larrañaga (2007) foi uma ferramenta utilizada com o propósito da aproximação e da recontextualização durante o exercício tradutório. Sobre isto, Burke e Po-chia Hsia (2009) afirmam que

A tradução pressupõe um duplo processo de descontextualização e recontextualização, que primeira busca se apropriar de algo estranho e em seguida o doméstica. A tradução entre línguas pode ser vista não apenas com um exemplo desse processo, mas também como uma espécie de papel de girassol<sup>179</sup> que a torna incomumente visível – ou audível. Pode ser esclarecedor tentar observar esse processo de uma dupla perspectiva. Para o receptor, ele é uma forma de ganho enriquecendo a cultura hospedeira em resultados de uma adaptação hábil. Do ponto de vista do doador, por outro lado a tradução é uma forma de perda, levando a mal-entendidos e violentando o original (BURKE; PO-CHIA HSIA, 2009, p.16, grifo nosso).

---

<sup>179</sup> Cabe comentar um equívoco tradutório na citação, pois acreditamos que com “papel girassol” o tradutor quis dizer papel tornassol, que é um papel utilizado como um indicador de Ph, solúvel em água é extraído de certos líquens.

A tradução, conforme Peter Burke e Ronnie Po-chia Hsia (2009), foi fundamental ao longo dos séculos, propiciando a ampliação entre culturas e a própria modernização de algumas delas, fato que não era evidente nas reflexões do passado. No entendimento dos autores:

No entanto, todos os grandes intercâmbios culturais na história envolveram tradução: fosse a versão dos textos budistas do sânscrito e do páli para o chinês durante o período medieval antigo; fosse a transmissão da filosofia grega para o árabe nos séculos medievais antigos e a subsequente tradução dos mesmos textos do árabe para o latim ao longo de toda idade média; ou fossem as traduções mais recentes de textos ocidentais para o japonês e o chinês, que marcaram a modernização dessas duas civilizações do Leste Asiático no final do século XIX e início do século XX. (BURKE; PO-CHIA HSIA, 2009, 7)

Entendemos que como modernização Burke e Po-chia Hsia (2009) referiu-se a influências da cultura ocidental sob a milenar cultura oriental.

Berman (2013), também defende o encontro com o estrangeiro e vê na tradução a principal intermediadora desse processo, pois ela permite o deslocamento em direção a outras culturas e contribui com o enriquecimento de ambas - tanto da cultura traduzida quanto da cultura de chegada. Condena a visão etnocêntrica tradutória, que tende a abolir os elementos característicos e singulares da cultura de partida ou domesticá-los, ignorando os contrastes na cultura de chegada. No sentido da identidade cultural, Ferreira (2006), afirma que:

Toda identidade é aberta, portanto, sujeita ao universal, sendo dessa forma inevitavelmente sujeita à hibridação, “mas hibridação não significa um declínio pela perda de identidade”. Esta hibridação pode levar ao “fortalecimento das identidades existentes pela abertura de novas possibilidades” (FERREIRA, 2006, p.53)

Por esta razão, com base nos preceitos de Berman (2013), optamos por acrescentar ao texto traduzido alguns termos da obra basca como *Sorgiña* (bruxa basca) e *akelarre* (sabá), por exemplo, que contextualizadas podem ser entendidas e foram mantidas por acreditarmos que assim facilitaremos o processo de encontro com o estrangeiro. Pois, “às vezes uma palavra que existe num idioma simplesmente não encontra correspondência em outro, muito embora a realidade que ambos se referem seja a mesma” (BRITTO, 2012, p.15).

Como eu estava dizendo: abrir o Estrangeiro ao seu próprio espaço de língua. Abrir é mais que comunicar é revelar, manifestar. Dissemos que a tradução é a “comunicação de uma comunicação”, mas é mais que isso, ela é, no âmbito das obras (que aqui nos ocupam), a manifestação de uma manifestação [...]. Numa obra, é o “mundo” que, cada vez de uma maneira diferente, se manifesta em sua totalidade (BERMAN, 2013, p.97).

Como etnocêntrico entendemos aquele que traz o conteúdo à sua própria cultura, às suas normas e valores e considera o que se encontra fora dela, o estrangeiro, como negativo ou no máximo bom para ser anexado, adaptado, modernizado. Assim, na visão de Berman (2013), as traduções etnocêntricas são hipertextuais, pois são vistas como “paródia, pastiche, adaptação, plágio ou qualquer outra espécie de transformação formal, a partir de um outro texto *já* existente” (BERMAN, 2013, p.41).

Questionar a tradução hipertextual e etnocêntrica significa procurar situar a parte necessariamente etnocêntrica e hipertextual de toda tradução. Significa situar a parte que ocupa a captação dos sentidos e a transformação literária. Significa mostrar que essa parte é secundária, que o essencial do traduzir está alhures, e que a definição da tradução como transferência dos significados e variação estética reencontrou algo de mais fundamental (...) (BERMAN, 2013, p.54).

O estrangeiro, nessa situação tradutória, é visto como negativo e a intermediação se esconde sob a máscara da transmissibilidade, desprezando a *letra* em toda sua amplitude e seus jogos de significantes (BERMAN, 2013, p.41). “O ato ético consiste em reconhecer e receber o Outro enquanto Outro”. Ou seja, aspectos culturais, linguísticos, histórico, contextuais, etc. devem ser observados tanto quanto a forma de um texto. Sobre isto Burke e Po-chia Hsia (2009) complementam:

Diferenças entre culturas, bem como entre línguas, reduzem o que se chamou de “tradutibilidade” dos textos. Um grande problema para qualquer pessoa que esteja traduzindo literatura cômica, por exemplo, é o que o senso de humor das várias culturas, suas “culturas do riso”, como foram chamadas, são muito diferentes. Piadas não conseguem cruzar fronteiras (BURKE; PO-CHIA HSIA, 2009, p.13).

Nesse seguimento e nos parâmetros de Berman (2013, p. 32), “fidelidade e exatidão se reportam à literalidade carnal do texto”. O fim da tradução, enquanto objetivo ético, é acolher na língua materna essa literalidade, já que a tradução não deve buscar uma equivalência perfeita em significados ou formas e sim realizar uma recriação ética correspondente, na qual as características do texto a ser traduzido são recriadas e a *letra* da obra mantida. Cabe destacar que a *letra* de um texto é todo sistema que pode ser modificado pelas deformações<sup>180</sup>,

---

<sup>180</sup> Para Berman, 2013, são “tendências deformadoras, que formam um todo sistemático” que promovem “a destruição, não menos sistemática, da letra dos originais, somente em benefício do ‘sentido’ e da ‘bela forma’”. O autor enumera 13 tendências: a racionalização, a clarificação, o alongamento, o enobrecimento e a vulgarização, o empobrecimento qualitativo, o empobrecimento quantitativo, a homogeneização, a destruição dos ritmos, a destruição das redes significantes subjacentes, a destruição dos sistematismos textuais, a destruição (ou a exotização) das redes de linguagens vernaculares, a destruição das locuções e idiotismos, o apagamento das superposições de línguas. (BERMAN, 2013, p. 48)

é tudo o que faz o texto ser digno de interesse e que o faz ser lido. Segundo Berman (2013), traduzir a *letra* não significa traduzir literalmente ou palavra por palavra, a atenção deve estar também diretamente ligada aos jogos de significados e de sentidos que representam. Assim,

O tradutor que, normalmente pertence à cultura e ao idioma para o qual está traduzindo e não à cultura e ao idioma do original, tem que ficar atento para perceber em que momentos a estranheza do texto é um recurso do autor, usado conscientemente, e não uma característica devida apenas a estrangeiridade do texto. Assim, por exemplo, não basta que o tradutor conheça o sentido das palavras do original: é preciso também que ele saiba reconhecer quais palavras são consideradas pelos nativos como comuns, não marcadas, palavras que eram de esperar naquele contexto específico, e quais são as inesperadas, rebuscadas, até mesmo improprias no contexto (BRITTO, 2012, p.69).

Por sua vez, Burke; Po-chia Hsia (2009) agregam que “a tradução entre línguas é uma forma de tradução entre culturas, e as modificações pelas quais um texto passa na tradução não resultam apenas de fatores linguísticos” (BURKE; PO-CHIA HSIA, 2009, p.170).

O texto de Garmendia Larrañaga, por tratar-se de um compilado de relatos, mantém a linguagem coloquial e ao retratar aspectos do pensamento mágico basco é repleto de alusão ao folclore e às tradições das comunidades rurais bascas. Isto reflete-se no uso de expressões típicas que exigem pesquisa, ética e consciência tradutória para evitar o olhar etnocêntrico. Nessa lógica e pela proximidade com a temática, a obra de Cascaes (2002) veio a colaborar no entendimento de muitos aspectos do texto original na busca por favorecer a comunicação entre culturas sem permitir o apagamento de nenhuma delas.

Quanto à ética na tradução, Britto afirma que:

(...) o tradutor tem a obrigação de se esforçar ao máximo para aproximar-se tanto quanto possível da inatingível meta da fidelidade, e que ele não tem o direito de desviar-se desse caminho por outros motivos. O tradutor que coloca no texto anacronismos propositais para que o leitor se lembre que está lendo uma tradução, ou que altere uma passagem de modo consciente para denunciar uma posição ideológica do autor, no meu entender, está agindo de maneira antiética, na medida em que deveria estar atuando na qualidade de tradutor (BRITTO, 2012, p.37).

Garmendia Larrañaga, como Cascaes, dialoga com seus leitores, se faz narrador e participante ativo das histórias, trazendo à tona temáticas específicas e usando de uma linguagem que facilita a compreensão por parte do leitor basco. Neste sentido, existe a dificuldade de reconhecer a linguagem no contexto original e traduzi-la em correspondentes sócio-semântico-culturais adequados para a cultura meta. Buscamos diminuir tal dificuldade com uma contextualização tradutória consciente do texto e da cultura fonte e com o intuito de

traduzir os relatos tais como são, narrativas de lendas fantástico maravilhosas cujas marcas de oralidade se fazem presentes.

As marcas de oralidade, conforme Britto (2012), são as representações linguísticas materializadas na escrita que mais se aproximam da modalidade oral da língua, com o propósito de criar um efeito de verossimilhança nos diálogos traduzidos, deixando-os menos artificiais e mais próximos da realidade. Para Britto (2012), as marcas de oralidade podem ser dispostas em três categorias:

- Fonéticas: são as marcas de oralidade que representam na escrita algumas reduções como “pra”, “né”. São as marcas menos utilizadas pelos tradutores pois o leitor tende a identificá-las como padrão da língua.
- Léxico-frasais: são as marcas de oralidade mais frequentes no discurso oral, abrigam gírias comuns, palavras de baixo calão, outras formas de coloquialismos.
- Morfossintáticas: representam na escrita o uso generalizado do plano oral, por exemplo, a mistura do sistema pronominal na mesma frase “você” e “tu”. O uso redundante do pronome sujeito (“Eu comprei essa roupa”); próclise em vez de ênclise (“Minha irmã me deu um presente”); entre outros exemplos.

A partir das considerações de Britto (2012) e objetivando o compartilhamento entre o texto traduzido e os leitores meta, concebemos como fundamental respeitar as marcas de oralidade encontradas, mesmo que às vezes isto também se apresente como uma dificuldade. O autor comenta que:

Qualquer tentativa de reproduzir na escrita o português falado no Brasil esbarra em sérios problemas: a repugnância dos leitores quando se deparam no texto escrito com marcas de oralidade, percebidas como “erros de português”; a dificuldade de reproduzir na escrita o registro falado, por haver uma associação automática entre o ato de escrever e a utilização de um registro mais formal e por não terem os brasileiros um conhecimento consciente das formas que eles próprios empregam quando falam. A consequência disso é que a grande maioria dos escritores e tradutores literários brasileiros não consegue escrever diálogos que sejam ao mesmo tempo verossímeis como língua falada e satisfatórios como literatura. (BRITTO, 2003, p.2)

Para os leitores brasileiros muitos aspectos da literatura bruxólica de Garmendia Larrañaga e Cascaes são semelhantes. Em vista disto, a tradução realizada tentou reproduzir na língua de chegada o ambiente promovido pelo autor na língua de partida. Este processo foi

facilitado pela obra de apoio *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina* (2012) que permitiu a troca entre línguas e culturas durante o ato tradutório. Por isto, o texto traduzido visa manter o registro das diferenças e das proximidades culturais no intento de transpor o leitor de sua realidade para a realidade estrangeira. Algumas passagens traduzidas podem causar certo estranhamento na estrutura do texto meta que, conforme Berman (2013), são produzidos pela não domesticação do texto fonte em prol da absorção cultural. (BERMAN, 2013).

A tradução de um texto, embebido em características específicas e destacadas marcas culturais, mostra algumas dificuldades em si como a distância cultural, os aspectos de comportamento social, as escolhas lexicais, o contexto histórico e social de elaboração e o estilo do autor, as marcas de oralidade dos relatos, etc. Sobre as dificuldades na tradução e as barreiras encontradas durante o trabalho tradutório Britto salienta que “é preciso sempre afirmar o caráter não trivial do trabalho de tradução, elucidar a verdadeira natureza da atividade, enfatizar as dificuldades e o que há de criativo e intelectualmente instigante nessa profissão, e negar os velhos chavões preconceituosos.” (BRITTO, 2012, p.16).

Ressaltamos que parece existir no capítulo traduzido da obra de Garmendia Larrañaga uma continuidade entre os relatos, já que os primeiros apontam a existência das bruxas, os do meio seus modos de vida e os últimos mostram como podem ser mortas.

Os temas abordados para a análise da tradução, presentes nos relatos de Garmendia Larrañaga, centram-se principalmente em cinco núcleos principais: a metamorfose bruxólica, a crença nos pactos demoníacos, a noite e os temores relacionados ao imaginário, à geografia e à cultura específica das regiões bascas. Tais temáticas estão diretamente relacionadas com a cultura e crenças do povo basco, presentes não apenas na obra a ser traduzida, *Pensamiento Mágico Vasco*, como na maioria das obras do autor.

Abaixo apresentamos a análise de trechos que ilustram algumas das decisões tomadas durante a tradução, lembrando que os relatos completos estão na sessão anterior.

A partir da introdução à temática apresentada pelo autor, é possível contemplar muitos aspectos culturais e históricos específicos da região basca. Garmendia Larrañaga contextualiza o percurso traçado por ele em Zugarramurdi que, como citado anteriormente, foi palco de condenações por bruxaria na época da Inquisição. O escritor afirma, com a contribuição dos narradores entrevistados, que a temática das bruxas/*sorgiñas*, é atraente. Nesse contexto ressalta o poder dessas mulheres em metamorfosear-se em animais, utilizando para isto, poções e unguentos feitos com ervas da região. Abaixo destacamos um trecho da introdução:

Quadro 33: Trecho A da Introdução do capítulo das Bruxas

<p style="text-align: center;"><b>BRUJAS</b></p> <p style="text-align: center;"><b>A GUISA DE INTRODUCCIÓN</b></p>	<p style="text-align: center;"><b>BRUXAS</b></p> <p style="text-align: center;"><b>A TÍTULO DE INTRODUÇÃO</b></p>
<p>Nos basta citar el nombre de Zugarramurdi para recordar los tristes y cruentos sucedidos confundidos con espeluznantes e inefables leyendas de tétrico misterio de brujería.</p> <p>Con la intervención de los testigos que afirman con la mayor seguridad haber visto volar a las brujas, el mundo de las sorgiñas no deja de ser sugerente. El tema de las sorgiñas, de las brujas, que aplicándose un unguento de sibilina y diabólica fórmula se metamorfosean en cabra, gato, caballo, etc., se nos presenta, siempre, nuevo e interesante. Es una lástima que este capítulo de nuestro pasado lleve consigo la rémora de la inhumana y triste realidad de numerosas y pobres víctimas sacrificadas. Seres desgraciados, inmolados en momentos de histeria colectiva. Histeria favorecida por la ignorancia de los sencillos labrantines y la responsabilidad de otros, más sátiros que ignorantes.</p>	<p>Basta citarmos o nome de Zugarramurdi para recordar os tristes e cruéis acontecimentos confundidos com arrepiantes e inenarráveis lendas de tétrico mistério de bruxaria.</p> <p>Com a contribuição das testemunhas que afirmam com toda certeza terem visto as bruxas voarem, o mundo das sorgiñas não deixa de ser atraente. O tema das sorgiñas, das bruxas, que ao se aplicarem um unguento de sibilina e de fórmula diabólica se metamorfoseiam em cabra, gato, cavalo, etc., é sempre novo e interessante. É uma pena que este capítulo de nosso passado carregue a lembrança da desumana e triste realidade de numerosas e pobres vítimas sacrificadas. Seres desgraçados, imolados em momentos de histeria coletiva. Histeria favorecida pela ignorância dos simples lavradores e pela responsabilidade de outros mais perversos que ignorantes.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

A associação entre bruxas e poções mágicas é recorrente na literatura, como podemos observar nos capítulos anteriores sobre o *Malleus Maleficarum*, assim, muitas mulheres condenadas por praticarem bruxaria eram conhecedoras de ervas, curandeiras e parteiras de suas comunidades.

Neste ponto, é preciso ressaltar que as mulheres dedicadas ao curandeirismo e à feitiçaria eram frequentemente as únicas pessoas que prestavam assistência médica a uma população desprotegida que carecia de outros meios para lidar com suas doenças. E essa associação ficou especialmente clara no caso da obstetrícia, que era a ocupação médica fundamental das mulheres, a ponto de muitas delas se tornarem verdadeiras especialistas no uso de todos os tipos de medicamentos naturais para combater dores de parto. Não demorou muito tempo, então, para estender a teoria de que as parteiras-bruxas roubavam crianças recém-nascidas para devorá-las, intervínham no ciclo de Deus através da prática sistemática de abortos, ou praticavam todos os tipos de sortilégios para corromper as almas dos

recém-nascidos ou provocar o nascimento de demônios familiares usando o ciclo natural estabelecido pela divindade (LOPEZ-MUÑOZ, 2018, p.1)<sup>181</sup>.

Na obra de Franklin Cascaes o uso de poções e ervas é assíduo e se dá tanto por parte da bruxa, como instrumento fomentador de seus poderes, quanto por parte da benzedeira, que os utiliza para afastar os espíritos malignos, entre eles as mulheres bruxas. Uma passagem que ilustra a situação:

Se o objetivo for chuparem o sangue de uma inocente criancinha para satisfazerem os seus apetites infernais, elas enfileiram-se em frente à porta de determinada casa para a visita macabra, onde, junto ao buraco da fechadura, recebem o vaso do unto sem sal que a velha bruxa-chefe lhes apresenta. (CASCAES, 2002, p. 77)

O unto sem sal, referido por Cascaes, é uma poção obtida através do cérebro de crianças recém-nascidas e que as bruxas passavam em seus corpos para adquirirem poderes. No Brasil existem outras variações de unto sem sal bruxólico. Por exemplo, em Minas Gerais consiste em um medicamento caseiro preparado na bexiga do porco com hortelã e ervas medicinais e seu preparo é defumado. Para as curandeiras da região o unto sem sal tem como objetivo tratar infecções e para as bruxas é usado em prol de despertar seus poderes. Ou seja, tanto a concepção basca de bruxaria quanto a catarinense/brasileira, parte do pressuposto de que as bruxas manipulavam ervas para seus feitiços, castigos, metamorfoses e perturbações. Garmendia Larrañaga, no trecho evidenciado do relato, afirma que as bruxas com “unguento de sibilina” se transformam em animais. O termo *sibilina*, utilizado pelo autor, provém de Sibila, profetisa da Antiguidade que inspirada por seus deuses previa o futuro. Portanto, no intuito de manter a conotação da palavra e sua carga histórica, mantivemos o termo elencado pelo autor. Assim, ao optarmos pela manutenção da palavra e em negociação com o sentido, concordamos com as reflexões de Peterle e Blume, 2013:

O ato de traduzir, dessa forma, é sempre acompanhado, durante todo processo, de atitudes e comportamentos ligados ao negociar, mesmo que essas ações sejam inconscientes e aparentem (só aparentem) ser “imediatas”. Nesse sentido, o tradutor a todo instante é um negociador. (PETERLE E BLUME, 2013, p.11)

---

<sup>181</sup> En este punto, es preciso resaltar que las mujeres dedicadas al curanderismo y la hechicería, a menudo, eran las únicas personas que prestaban asistencia sanitaria a una población desprotegida que carecía de otros medios para afrontar sus dolencias. Y esta asociación era especialmente clara en el caso de la partería, que era la ocupación médica fundamental de la mujer, al punto de que muchas de ellas se convirtieron en auténticas expertas en el uso de toda clase fármacos naturales para combatir los dolores del parto. No tardó, pues, en extenderse la teoría de que las comadronas-brujas robaban niños neonatos para devorarlos, intervenían en el ciclo de Dios mediante la práctica sistemática de abortos, o bien practicaban toda suerte de sortilegios para corromper las almas de los recién nacidos o provocar el nacimiento de demonios familiares valiéndose del ciclo natural establecido por la divinidad.<sup>181</sup> (LOPEZ-MUÑOZ, 2018, p.1)

Na sequência, o autor cita alguns dos animais em que as bruxas costumam se transformar, entre eles éguas e cavalos. Nesse cenário é possível também traçar um paralelo com a obra catarinense

Ela vai se transformá numa égua e tu trata logo de montá e saí por aí a passeá inté esperá que o galo preto cante. Nesse inzato momento, tu vás reconhecê ela e tombém ficá sabendo que toda a tua duença era emanada do que ela praticava como gineta farrista, por aí, muntada im riba do teu lombo junto c'os otro home, inquanto tu eras o cavalo de montaria deles. (CASCAES, 2002, p.209)

Cascaes acrescenta que as bruxas são “mulheres conhecidas popularmente como esposas bruxólicas do anjo decaído, a quem a natureza favorecia com a faculdade soberana de se transformarem em éguas, galinhas, vacas, porcas e outros animais, conforme as suas necessidades fadóricas” (CASCAES, 2002, 211).

Em ambas as culturas, os animais acusados de serem bruxas metamorfoseadas ou utilizados pelas bruxas para voarem, são os que se fazem presentes no cotidiano das comunidades rurais: vacas, cavalos, bodes, gatos, cachorros. Porém atribuem-se a eles um novo olhar que parte do mistério e do medo.

O autor relembra com pesar as vítimas sacrificadas “em momentos de histeria coletiva”, na Inquisição, tratada nos capítulos iniciais desta tese. Garmendia Larrañaga agrega que a situação foi resultado maldoso de sátiros e de ignorantes.

Dando continuidade a seu percurso em busca de relatos bruxólicos de Zugarramurdi:

Quadro 34: Trecho B da Introdução do capítulo das Bruxas

<p>Desde la plaza de Zugarramurdi, para ir a Akelarre Leze o Cueva de las Brujas, seguimos un camino de cómodo y bonito trazado, que en gran parte discurre entre cuidados caseríos, ricos depositarios de tradiciones e historias de brujas y contrabandistas.</p> <p>Junto a nosotros, en un ligero desnivel, una yegua de turbia y atravesada mirada, con aire desganado y distraído, acaricia la hierba con las crines. ¿Sería una bruja que nos observaba?</p>	<p>A partir da praça de Zugarramurdi, para ir a Akelarre Leze ou Caverna das Bruxas, seguimos um caminho suave e de bonito traçado que em grande parte percorre entre cuidados casarios, ricos depósitos de tradições e histórias de bruxas e contrabandistas.</p> <p>Junto a nós, em um leve desnível, uma égua com um olhar turvo e atravessado, com um ar desinteressado e distraído, acaricia a grama com sua crina. Seria uma bruxa nos observando?</p>
---	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

A caverna das bruxas é uma formação rochosa natural que fica no interior de Zugarramurdi e que ficou conhecida, através de relatos, por abrigar as bruxas e os demônios para a realização de suas festas e reuniões. Não apenas em Zugarramurdi as cavernas receberam essa fama, em outras cidades bascas tal relato também é recorrente, como em Vidángoz:

Em Vindángoz, contavam haver escutado histórias sobre “algo que vivia nas cavernas de Anzorea [...] Essa cova aberta é de grandes dimensões e possui uma cachoeira que fecha aporta em épocas de maiores vazões além de abismos no interior. Esses buracos nas montanhas não eram objeto de interesse espeleológico entre os roncalianos, mas de respeito. (PÓRTUS, 2018, p. 29)<sup>182</sup>

O autor ressalta a figura de um velho que parece mendigar e o associa ao mistério particular da região de Zugarramurdi. Em muitos relatos, contos e lendas os mendigos bascos são protagonistas, o que pode ser comprovado no livro fonte desta tradução posto que o décimo primeiro capítulo é dedicado aos pedintes andarilhos.

Quadro 35: Trecho C da Introdução do capítulo das bruxas

Más adelante, un anciano desvaído, a quien creemos con un pie de palo, viste descuidadamente, llama de puerta en puerta y parece mendigar. No hay duda de que nos movemos a través de un terreno muy abonado a toda clase de cábalas, que respiramos un ambiente de encantamiento, curioso y particular.	Mais adiante, um ancião desvalido, a que acreditamos ter um pé de pau, veste-se descuidadamente, chama de porta em porta e parece mendigar. Não resta dúvida de que nos movimentamos através de um terreno muito fértil de todo tipo de cabalas, que respiramos um ambiente de encantamento, curioso e particular.
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

No mencionado capítulo, três contos relatam o contato de mendigos com as bruxas, o poder de transformação em animais e o poder de desaparecimento ofertado por elas a pessoas em situação de rua. Cabe salientarmos que as bruxas da região eram acusadas também de serem piratas e contrabandistas, pois acreditavam que elas eram as responsáveis por saques e roubos nos *caseríos* e tinham suas fugas favorecidas pela geografia do lugar.

Juan Garmendia Larrañaga (2007) apresenta aos leitores a fonte, a data e o local de registro de seus relatos. E com isto percebemos que os testemunhos dos narradores carregam

<sup>182</sup> En Vidángoz, se contaba haber oído historias sobre “algo” que vivía en las cuevas de Azanzorea [...] Este covacho abierto es de grandes dimensiones y posee una cascada que cierra la apertura en época de caudales mayores y con simas hacia el interior. Estos orificios en las montañas no eran objeto de interés espeleológico entre los roncaleses sino, más bien, de respeto.

mais do que a própria descrição do fato, carregam também, a avaliação emocional dos acontecimentos. (GENETTE,1995)

Com isso, o uso do termo *caserio* é frequente, já que muitos relatos são recolhidos nesses locais. O termo exige elucidação ao leitor brasileiro, porém é importante evitar a armadilha da clarificação etnocêntrica, pois, conforme Berman (2013):

A clarificação é inerente à tradução, na medida em que todo ato de traduzir é explicitante (...). A explicitação pode ser a manifestação de algo que não é aparente, mas ocultado e reprimido no original. A tradução pelo próprio movimento, revela esse elemento (BERMAN, 2013, p.71).

Então, para justificar as escolhas tradutórias, cabe destacar que *caserio* pode ser entendido como o conjunto de casas de um povoado pequeno e afastado do centro urbano - situação exemplificada no trecho em que o autor nomeia o povoado de casarios: *Hondarribia*. Eram, tradicionalmente, uma unidade econômica essencialmente autossuficiente, pois tinham em seus terrenos a criação de animais e a produção de grãos, que supriam as necessidades dos moradores.

Porém, em outros contextos, *caserio* tem a acepção de casas específicas da arquitetura basca, construídas de pedra e utilizadas no campo. Assim, a escolha por utilizar casario e não povoado no contexto explicitado visa não descaracterizar o texto fonte em suas especificidades. Se, por conjectura, no contexto da obra *caserio* referir-se apenas à casa principal, específica basca, a tradução será pelo termo casarão também utilizado por Cascaes. “Nesse casarão, com telhado de víboras e terreiro atapetado de aranhas, vemos a presidente do a presidente do congresso na porta, ladeada pela sua secretária, recebendo suas colegas que já estão chegando de várias comunidades bruxólicas imaginárias da Terra”. (CASCAES, 2002, p.40). Os *caseríos* bascos, ou casarões de pedra típicos da região basca, caracterizam-se pela altura singular, já que uma casa pode atingir até 15 metros pois abriga no térreo o estábulo e o celeiro (*cuadra*). Os quartos e demais aposentos da família são distribuídos nos dois outros andares da construção. Diante deste contexto tradutório e observando os pressupostos de Burke e Po-chia Hsia (2009), vale lembrar que

Quando estamos examinando um texto, um dos mais importantes aspectos do contexto que devemos considerar é a tradição nacional dentro da qual ele foi criado: isso vale tanto para um contexto intelectual como político. Quando um texto é traduzido, ele é extraído da cultura que o criou e posto em um lugar novo (BURKE; PO-CHIA HSIA, 2009, p. 117).

Uma situação semelhante acontece com a acepção da palavra cidade em comparação ao termo em inglês, feita por Britto (2012). O autor comenta que

Em português, o termo cidade designa qualquer aglomeração humana de certa importância, desde que seja maior do que aquilo a que nos referimos por meio de termos como “vila”, “vilarejo”, “aldeia”, ou outros semelhantes. Pois bem, simplesmente não existe na língua inglesa uma palavra que tenha o sentido de cidade. (...) não há no inglês um termo genérico como “cidade” (BRITTO, 2012, p.15).

Ou seja, o compromisso tradutório está no reconhecimento das duas culturas, das estruturas que as compõem e na intermediação entre elas.

Na continuidade do relato, o autor cita o riacho de águas limpas que transpassa a Caverna das bruxas. As águas também são fontes de superstições e lendas na cultura basca, pois é nelas que habitam as lâmias, seres bruxólicos sedutores, metade mulher e metade anfíbio que, como as sereias presentes na cultura brasileira (norte), enfeitiçam os homens e os ferem. Apresentamos trecho destacado:

Quadro 36: Trecho D da Introdução do capítulo das bruxas

<p>En el último tramo del camino, después de salvar un corto y suave repecho, avistamos a nuestros pies la impresionante cueva, por su lado oriental.</p> <p>Un riachuelo de limpias aguas atraviesa la Cueva de las Brujas y corre suavemente. En su zona más angosta, el Akelarre Leze dispone de un orificio a media altura que comunica con el exterior. Es el acceso reservado al demonio que acude a presidir el rito brujesco.</p>	<p>No último trecho do caminho, depois de passar por uma curta e suave ladeira, avistamos a nossos pés a impressionante caverna, por seu lado oriental.</p> <p>Um pequeno riacho de águas limpas atravessa a Caverna das Bruxas e corre suavemente. Em sua zona mais estreita, a Akelarre Leze possui um buraco a meia altura que se comunica com o exterior. É o acesso reservado ao demônio que aparece para presidir o rito bruxólico.</p>
---	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

No final da Introdução ao capítulo destinado às bruxas, Juan Garmendia Larrañaga faz menção a Graciana Barrenechea, a rainha das bruxas. A personagem sofreu condenação durante a Inquisição em 1609 e hoje tem muitos de seus pertences exibidos no Museu das bruxas de Zugarramurdi, fundado em 2007.

Quadro 37: trecho D da Introdução do capítulo das bruxas

<p>En el Akelarre Leze saludamos al jaun o señor de Barrenetxea, uno de los caseríos que dejamos cerca del camino. En este caserío vivió la reina de las brujas, Graciana de Barrenechea, condenada a la hoguera por el Auto de Fe de la Inquisición de Logroño, en el año 1610. En esta fecha, entre los procesados por la misma Inquisición figuraban las dos hijas de la reina: Estebanía y María de Iriarte.</p> <p>De la octogenaria Barrenechea, confesa, entre otros varios delitos, de ser bruja durante casi setenta años, presidir los akelarres al lado izquierdo del demonio y llevar a los niños, por los aires, a los conciliábulos hechiceros, podemos afirmar que supo ser y comportarse como una auténtica bruja, como una sorgiña de verdad, en el momento decisivo de su vida. Durante su proceso murió en la cárcel y de esta manera pudo burlar al fuego,</p>	<p>Na Akelarre Leze saudamos ao jaun ou senhor de Barrenetxea, um dos casarios que passamos perto do caminho. Neste casario viveu a rainha das bruxas, Graciana de Barrenechea, condenada à fogueira pelo Auto de Fé da Inquisição de Logronho em 1610. Nesta data, entre os processados pela mesma Inquisição estavam as duas filhas da rainha: Estebanía e Maria de Iriarte.</p> <p>A octogenária Barranechea confessa, entre outros vários delitos, ser bruxa durante quase setenta anos, presidir os sabás do lado esquerdo do demônio e levar as crianças, pelo ar, para os concílios de feiticeiros. Podemos afirmar que ela soube ser e se comportar como uma autêntica bruxa, como uma sorgiña de verdade, no momento decisivo de sua vida. Durante o seu processo, morreu na cadeia e desta maneira burlou o fogo e conseguiu escapar da fogueira.</p>
--	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

No primeiro relato do capítulo intitulado como *Dan señaes de su existênci*a, as bruxas parecem responder ao dito popular espanhol: “*que no creo em brujas, pero que las hay, las hay*”, pois, ao serem negadas pelo personagem aparecem para afirmar sua existência. Há um ditado basco que afirma “*izena duen guztia existizen da, baina ez esan behar existizen denik*”, ou seja, tudo que tem nome existe, mas não devemos dizer que existe. Assim, observamos trecho do relato:

Quadro 38: Trecho A do relato “Dão sinais de sua existência”.

<b>DAN SEÑALES DE SU EXISTENCIA</b>	<b>DÃO SINAIS DE SUA EXISTÊNCIA</b>
<p>Un hombre de Errazquin se desplazó a Betelu, y en la conversación que mantenía en la taberna surgió el tema de las brujas. El hombre aludido manifestaba que éstas no le asustaban: «¡No existen las brujas!»</p>	<p>Um homem de Errazquin foi até Beteleu, e na conversa que mantinha na bodega surgiu o tema das bruxas. O homem em questão manifestava que elas não o assustavam: “As bruxas não existem!”</p>

<p>(Sorginik ez duk.), repetía una y otra vez. Este vecino de Errazquin era del caserío «Otxokiñ-enea», y cuando de noche se dirigía a casa, en el paraje denominado Lulota se vio sorprendido al escuchar que le decían: «Señor estudiante de «Otxokiñ-enea», que no existimos, pero aquí estamos. Ya somos mil ochocientas, faltan María Juana de Bidania y su hija» (Otxokiñeneko estudiante jaune, ez gerala baiño bagaituk. Milla zortzitaneun bagaituk, Maria Joana Bidanikoa eta bere alaba fata dituk) .</p>	<p>(Sorginik ez duk.), repetia sem parar. Este vizinho de Errazquin era do casario “Otxokiñ-enea”, e quando ia pra casa, à noite, na localidade denominada Lulota se surpreendeu ao escutar o que lhe diziam: “senhor estudante de ‘Otxokiñ-enea’, não existimos, mas aqui estamos. Já somos mil e oitocentas, e faltam Maria Juana de Bidania e sua filha” (Otxokiñeneko estudiante jaune, ez gerala baiño bagaituk. Milla zortzitaneun bagaituk, Maria Joana Bidanikoa eta bere alaba fata dituk) .</p>
--	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

A escolha pelo termo bodega, utilizado na tradução, está em conformidade com a obra de apoio, *O fantástico na Ilha de Santa Catarina* (2002), pois as bodegas, para os pescadores catarinenses assim como as tabernas para os bascos, eram locais de encontro, trocas de informações e confraternizações regadas a petiscos e bebidas. Cascaes, em um de seus contos, cita a bodega e o papel que era destinado a ela:

Na frente da casa da bodega mandou colocar um banco de madeira, para a freguesia sentar-se nas horas de descanso e montar bate-papos alimentados a mata-bicho. Ali os pescadores comentavam o resultado de suas pescarias durante a noite, o preço custoso pago pelo material de confecção de aparelhos de pesca, o comportamento dos candidatos políticos que imploravam os votos deles para poderem se eleger e até, à boca pequena, nos calcanhares dos ouvidos, o comportamento duvidoso da Irineia. (CASCAES, 2002, p.219)

Quanto à tradução do trecho “y cuando de noche se dirigía a casa” por “e quando ia pra casa” buscamos respeitar o conceito de “marcas de oralidade” de Britto (2012), visando manter um efeito de verossimilhança na tradução, sem nos afastarmos demasiadamente das convenções da língua escrita. Utilizando a preposição “para” em sua forma reduzida “pra” buscamos refletir as situações de interação linguística cotidianas, como é o caso do relato narrado e também de várias passagens nos contos de Cascaes, entre elas: “No dia em que ela me falô que ia sê mãe, eu fugi pra casa, arumê as ropa num saco e fui pelo mundo afora”. (CASCAES, 2002, p.82, grifo nosso)

No segundo relato *Se da a conocer por no poder abandonar la Iglesia*, a personagem da bruxa é incapaz de sair da Igreja antes de que o padre conclua a missa, fechando o livro do rito.

Quadro 39: Trecho A do relato “Deixa-se reconhecer por não poder abandonar a Igreja”

<b>SE DA A CONOCER POR NO PODER ABANDONAR LA IGLESIA</b>	<b>DEIXA-SE RECONHECER POR NÃO PODER ABANDONAR A IGREJA.</b>
<p>Los vecinos de un pueblo sabían que entre ellos figuraba una bruja; pero no la identificaban, pasaba inadvertida al resto de la comunidad.</p> <p>Un día, concluida la misa, el sacerdote dejaba el misal abierto y los asistentes al acto religioso abandonaban el templo. Cuando el cura quiso cerrar las puertas reparó en una mujer que quedaba dentro, sin poder dejar la iglesia. El cura, al observar esto, le preguntó por qué no salía con los demás, a lo cual la mujer/bruja le respondió que no podía marchar si antes no cerraba el misal.</p>	<p>Os vizinhos de um povoado sabiam que entre eles existia uma bruxa, mas não a identificavam; passava despercebida ao resto da comunidade.</p> <p>Um dia, concluída a missa, o sacerdote deixou o missal aberto e os espectadores do ato religioso começaram a sair do templo. Quando o padre quis fechar as portas reparou em uma mulher que ficara dentro, sem poder deixar a igreja. O padre, ao observar isto, perguntou por que ela não saia com os demais, e a mulher/bruja respondeu ao padre que não podia sair se o missal não fosse fechado.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Essa passagem é recorrente em muitas histórias de bruxas que circulam no País Basco. Gonzáles, 2010, que também se dedicou à pesquisa sobre as bruxas na Espanha, afirma, que:

Da mesma forma, alguns informantes citaram a existência de “métodos de reconhecimento” no passado; assim, alguém poderia saber se certas mulheres eram bruxas na igreja. Quando o padre lançava uma bênção ou levantava o cálice, eles desapareciam e, em uma ocasião, o padre esqueceu de fechar o missal e duas mulheres com "fama de bruxaria" não puderam deixar a igreja. (GONZÁLES, 2010, p.3.)<sup>183</sup>

No relato *Se descubre por medio de dos velas encendidas*, alguns aldeões estão preocupados com a interferência bruxólica em seus animais:

<sup>183</sup>Asimismo, algunos informantes han aportado la existencia en el pasado de “métodos de reconocimiento”; así, se podía saber si determinadas mujeres eran brujas en la iglesia. Cuando el cura echaba la bendición o levantaba el cáliz desaparecían, y, en cierta ocasión, el cura olvidó cerrar el misal y dos mujeres con “fama brujeril” no podían salir de la iglesia.”. (GONZÁLES, 2010, p.3)

Quadro 40: Trecho A do relato “Descobre-se por meio de duas velas acesas”

<b>SE DESCUBRE POR MEDIO DE DOS VELAS ENCENDIDAS</b>	<b>DESCOBRE-SE POR MEIO DUAS VELAS ACESAS</b>
<p>En un caserío de Hondarribia cuidaban debidamente al ganado; mas éste se hallaba siempre delgado, escaso de carne, y durante toda la noche no cesaba de mugir. Cuando los del caserío se desplazaban a la cuadra no reparaban en nada anormal, salvo que el ganado estabulado permanecía incorporado y con muestras de estar asustado.</p>	<p>Em um casario de Hondarriba o gado era devidamente cuidado, mas mesmo assim, estava sempre magro, com pouca carne e durante toda a noite não parava de mugir. Quando os moradores do casario iam até o estábulo não notava nada de anormal, salvo que ali o gado permanecia unido e dava sinais de que estava assustado.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

A escolha pelo termo *estábulo*, e não cocheira nem pátio para traduzir o termo *cuadra*, justifica-se pelo contexto do relato e pelos animais que ficam no local, vacas e não cavalos. Essa opção visa a manutenção da *letra* do original e suas redes significativas. Estábulo é o espaço reservado a animais de carga, geralmente localizado ao lado da residência principal e nas construções bascas no térreo das mesmas. Cabe salientar que às vezes, “uma palavra de um idioma designa algo a que nada corresponde em outro idioma porque a “coisa” a que ela se refere - seja um objeto concreto ou uma realidade abstrata - inexistente na cultura do outro idioma”. (BRITTO, 2012, p.16)

Igualmente é relevante no relato o uso da vela para afastar as bruxas:

Quadro 41: Trecho B do relato “Descobre-se por meio de duas velas acesas”

<p>Para ello deberían encender en el suelo dos velas bendecidas y dejarlas dentro de una caja con su parte inferior abierta. Sobre esta caja extenderían un saco con objeto de ocultar las velas a la bruja. Si observaban esta conducta, la bruja no abandonaría la cuadra, quedaría dentro.</p>	<p>Para isso deveriam acender no chão duas velas bentas e deixá-las dentro de uma caixa com a parte inferior aberta. Sobre esta caixa estenderiam um saco para ocultar as velas à bruxa. Se realizassem tal conduta a bruxa não sairia do estábulo, ficaria ali dentro.</p>
---	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

A vela, que está relacionada com as bruxas e os seus rituais, nos relatos de Garmendia Larrañaga, é instrumento que repele a metamorfose bruxófica e a escuridão que a acompanha. Como no relato a ordem de realizar uma armadilha para descobrir a bruxa partiu de um padre, podemos considerar o uso das velas, nesse cenário, como um símbolo da fé católica,

congruente com o símbolo da vela originário no Antigo Testamento, quando o Rei Salomão ofereceu um par de castiçais de ouro e os pôs no altar do templo, (Êxodo, capítulo 25). A vela, para o catolicismo, carrega em seus componentes a simbologia em que a cera representa o Criador, o pavio o Filho, e o fogo o Espírito Santo. A tradução por velas benzidas e não velas bentas – por ser considerado mais usual no português brasileiro –, se dá em conformidade com a literatura que serve de apoio lexical, *O fantástico na Ilha de Santa Catarina*, de Franklin Cascaes, 2002. Nela o autor cita as benzedeadas e seus instrumentos “benzidos na sexta-feira santa” (CASCAES, 2002, p. 47). Na sequência da narrativa os moradores acenderam as velas e se depararam com um gato:

Quadro 42: Trecho C do relato: “Descobre-se por meio de duas velas acesas”

<p>De pronto encendieron la luz y vieron un gato negro sobre una vaca, hiriendo una y otra vez con su cuchillo al ganado. El gato pasó a implorar de manera reiterativa al sacerdote y al casero para que apagaran las velas que se hallaban en el interior de la caja, y, pronto, comenzó a aullar. Mas los dos hombres allá presentes querían saber quién era la bruja, y para ello el cura dijo a su compañero que era preciso aguardar hasta que fuese de día.</p>	<p>Rapidamente acenderam a luz e viram um gato preto sobre uma vaca, ferindo repetidamente o gado com seu gadanho. O gato passou a implorar de maneira insistente ao sacerdote e ao caseiro para que apagassem as velas que se encontravam no interior da caixa e logo começou a miar. Porém os dois homens presentes queriam saber quem era a bruxa, e para isso o padre disse a seu companheiro que era preciso aguardar até que fosse de dia.</p>
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga 2007.

No excerto do quadro 42, a presença bruxólica se dá por meio da metamorfose em gato, um personagem clássico em diversas narrativas de terror. O estadunidense Edgar Allan Poe, por exemplo, em 1843 apresentou o conto “O gato preto” em que traça um paralelo com os demônios que assombram a existência humana e seu gato personagem que materializava tais temores na sensação de culpa do personagem.

A metamorfose, termo proveniente do grego, significa mudar a forma, assumir novas características. Tal fenômeno pode derivar de forças da natureza. Uma das mais conhecidas e visíveis metamorfoses, sem dúvida, é a fascinante transformação da larva para um indivíduo adulto, da lagarta para a borboleta, por exemplo, ou entre diversos grupos de animais não mamíferos.

Em *O Martelo das bruxas*, 2009, obra que contribuiu para a legalização da caça às bruxas e que foi de forte influência na legitimação da crença de sua existência, conforme capítulo 2 desta tese, os autores afirmam que a metamorfose – humana – é uma ilusão que advém de forças demoníacas.

Afirmamos, em concordância com a opinião dos Doutores da Igreja, que o diabo é capaz de iludir a fantasia humana fazendo com que um homem se pareça com um animal. Mas essa metamorfose não se deu na realidade e sim por ilusão do demônio (...). O santo explicou-lhe que aquilo acontecera porque ela não meditava em coisas sagradas, ou porque não cumpria os Sacramentos como devia, daí o poder do demônio sobre ela, embora sob outros aspectos ela fosse honesta (KRAMER, SPRENGER, 2016, p. 240)

Antinatural, literária e talvez a mais célebre das metamorfoses foi apresentada por Kafka em sua obra *Metamorfose*, de 1915, que, em linhas gerais, apresenta a história de Gregor Samsa, um caixeiro-viajante que após uma noite de devaneios e alucinações acorda metamorfoseado em um grande inseto. "Quando certa manhã Gregor Samsa acordou de sonhos intranquilos, encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso" (KAFKA, 1986, p. 7). Como sua transformação em animal foi irreversível, o jovem adquire hábitos repulsivos do inseto e perde o poder da comunicação, além de passar a manter-se de restos de alimentos. A metamorfose do personagem se deu de maneira arbitrária, provocada por fatores externos a si e sem explicações conscientes.

Já Clarice Lispector, em 1964, em sua obra *Paixão segundo G.H.*, também abordou a metamorfose, desta vez feminina, da personagem G.H. Aqui a metamorfose foi desencadeada a partir de desejos internos e voluntários da mulher que após esmagar uma barata transformou-se no inseto. O fato partiu da anterior reflexão e observação sobre o inseto, portanto, quase uma escolha consciente de metamorfosear-se no que a repelia.

Franklin Cascaes, por sua vez, se aproxima de Juan Garmendia Larrañaga ao tratar da metamorfose bruxólica em animais, plantas e objetos,

Era um quadro tétrico. Viram várias lamparinas metamorfoseadas em seres com formas humanas, dançando surungamente. As árvores mostravam suas raízes metamorfoseadas em patas de diversos animais, inclusive as de homens. No balanço do cipó da grande figueira, balouçava-se, cinicamente, uma bruxa metamorfoseada em roda de carro de bois e em partes do próprio boi. Dentro das ramagens da velha figueira, outros elementos metamorfoseados também se achavam presentes, inclusive uma coruja como observador filosófico, caboclo ilhéu. (CASCAES, 2002, p. 33)

Assim, percebemos que na literatura e nas narrativas de tradição oral as bruxas frequentemente podiam tomar formas de figuras humanas monstruosas, animais dóceis ou ferozes, conforme a crença e a situação da comunidade que a hospeda. Então, podemos considerar, conforme as literaturas de consulta, que o objetivo da metamorfose bruxólica é, em síntese, a aproximação aos humanos que pode ser sob a forma de um animal pacífico, em geral, um cão, um gato, um pássaro e, assim, inspirando confiança com essa usual aparência, estimulava ao homem olhá-la de perto ou tocá-la para que então o feitiço, a maldição, a praga, surtisse o efeito esperado e o malefício desejado.

Pode ainda a bruxa, conforme os relatos analisados, tomar a forma de um animal feroz, perigoso, venenoso, um lobo, uma cobra, por exemplo, para que com essa aparência, ataque sua vítima de forma surpreendentemente letal ou profundamente lesiva.

Conforme os relatos de Garmendia Larrañaga (2007), as obras de Cascaes e o próprio *Martelo das Bruxas*, 2016, as mulheres que usufruíam das metamorfoses eram conhecedoras de poções, dos curativos provenientes da natureza, das técnicas facilitadoras do parto e, por isto mesmo, eram vistas como seres poderosos, misteriosos e temíveis. Tal fato levava ao temor dos moradores e promovia a perseguição e o sofrimento dessas mulheres.

Portanto, as bruxas, em sua metamorfose, recebem um poder adquirido de forças advindas do demônio, da natureza, de outras bruxas, mediante a promessa de entrega de sua alma. Tornavam-se, a partir disto, poderosas, refletiam os desejos humanos de poderes, de voar, adquirir domínio, influência, soberania sobre as pessoas ou de angariar riquezas, lançar maldições e vinganças sobre os homens opressores, cruéis e supersticiosos. A aproximação entre contextos bem como a identificação das temáticas presente nas culturas fonte e meta, como no caso da metamorfose bruxólica, oferecem à tradução ferramentas para a aproximação cultural e o compartilhamento das informações prestadas sem o aniquilamento das especificidades de nenhuma delas. (Burke e Po-chia Hsia, 2009)

Ainda no trecho em questão, verifica-se que o gato metamorfoseado fere com seu *cuchillo* o gado. Nessa situação optei por não traduzir literalmente a palavra *cuchillo* por seu correspondente usual, faca, pois a tradução induziria o leitor brasileiro de que o animal em metamorfose levaria consigo tal objeto.

A eleição por gadanho, que é uma foice utilizada no campo, deu-se por verificar em sua significação a proximidade com garras, realizando um correspondente ético com *cuchillo*, que representa as unhas do gato no relato. Gadanho, entre suas acepções, compreende também a unha comprida das aves de rapina, ou as unhas humanas crescidas demasiadamente.

Ao realizar esta escolha é importante evidenciar o compromisso tradutório com a *letra* da obra e não a pura fidelidade à transposição de significados. Cabe recordar que para Berman (2013) traduzir a *letra* não denota traduzir literalmente ou palavra por palavra uma vez que a prudência tradutória está, neste caso, ligada aos jogos de significados que são representados em cada vocábulo. Assim, gadanho para a tradução de *cuchillo* pareceu uma estratégia em conformidade com a *letra* original. Sobre isto, Britto (2012) afirma que:

O tradutor deve pressupor que o texto tenha um sentido específico – na verdade um determinado conjunto de sentidos específicos - tratando-se de um texto literário, já que uma das regras do “jogo da literatura” é justamente o pressuposto de que os textos devem ter uma pluralidade de sentidos, ambiguidades, indefinições, etc. (BRITTO, 2012, p.28).

No quarto relato apresentado, *Brujas em forma de Perro delatan su condición de bruja a una mujer*, as bruxas se fazem presentes no animal que costuma acompanhar os bascos em suas atividades no campo, o cachorro, e a partir dele demonstram para a aldeã que ela também possui poderes fadóricos.

Quadro 43: Trecho do relato “Bruxas em forma de cachorro revelam sua condição bruxólica a uma mulher”

<b>BRUJAS EN FORMA DE PERRO DELATAN SU CONDICIÓN DE BRUJA A UNA MUJER</b>	<b>BRUXAS EM FORMA DE CACHORRO REVELAM SUA CONDIÇÃO BRUXÓLICA A UMA MULHER</b>
Un aldeano de Inza era aficionado a la taberna, y cuando de noche se dirigía a casa le salieron al camino varios perros de gran tamaño, que no paraban de jugar y ladrarle durante todo el trayecto. Cuando el hombre, muy asustado, alcanzó la puerta de su casa llamó a gritos a su mujer, pidiendo ayuda. La mujer, a la vez que abría la puerta exclamó dirigiéndose a los perros: «¡Fuera, fuera!»	Um aldeão de Inza era obcecado pela bodega e de noite, quando ia para casa, apareceram no caminho vários cachorros grandes que não paravam de pular e latir pra ele durante todo o trajeto. Quando o homem, muito assustado, alcançou a porta de sua casa chamou aos gritos sua mulher, pedindo ajuda. A mulher, ao abrir a porta exclamou dirigindo-se aos cães: “Fora, fora!”

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Os cachorros estão presentes em vários relatos e lendas dos bascos, entre eles, citamos o relato fixado por Orduna Potús, 2018, em que cães do padre na hora da missa, avisam que existe caça próximo à Igreja fazendo com que o padre abandone o altar em busca do animal:

As pessoas dentro da paróquia também começaram a se incomodar com o barulho que faziam. Mas o padre reconheceu aqueles grunhidos. Os animais tinham farejado

uma presa e queriam ir atrás dela. E, como seus cães, o padre também queria capturá-la, por isso, abandonou o altar, saiu correndo pela sacristia pegando seu berrante e escopeta e acompanhado pelos animais, foi para a floresta. E nunca mais foi visto (ORDUNA PATÚS, 2018, p.45)<sup>184</sup>

Já os dois relatos que levam o mesmo título, *A ellas pertenece la noche*, reforçam a ideia de que as bruxas transitam no período noturno pois nele é mais fácil a camuflagem e a metamorfose. O mesmo, descreve Cascaes: “dentro das tintas negras da noite, a megera bruxa Canda não perdeu tempo para levar a cabo as suas conhecidas estripulias diabólicas” (CASCAES,2002, p.122). Abaixo, recorte do quinto relato:

Quadro 44: Trecho A do relato “A noite a elas pertence”

<b>A ELLAS PERTENECE LA NOCHE</b>	<b>A NOITE A ELAS PERTENCE</b>
<p>En el caserío Ostokaitz, del pueblo navarro de Gainza, acostumbraban a rezar el rosario todas las noches. Mas este hábito no era del agrado de todos, puesto que la hora del rezo una solterona de la familia cogía un hacha pequeña y una cuerda y se desplazaba a por leña al monte. Esta conducta inquietaba a su abuela, la cual le decía que cualquier día la llevarían las brujas.</p>	<p>No casario Ostokaitz, do povoado navarro de Gainza, costumavam rezar o rosário todas as noites. Mas este hábito não era do agrado de todos, visto que na hora da reza uma solteirona da família pegava um machado pequeno e uma corda e ia atrás de lenha no monte. Esse comportamento inquietava a sua avó, que dizia que qualquer dia as bruxas a levariam.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Neste relato podemos constatar a forte influência da Igreja Católica nos costumes da família basca. Conforme Araújo (2008), na crença católica o rosário/ terço foi revelado pela virgem a São Domingos em 1206 e foi uma arma espiritual contra a heresia dos albigenses. Cabe destacar que sua origem e popularização pela Europa se deu na realização das cruzadas contra os mulçumanos; este símbolo da fé católica está diretamente relacionado à devoção a Nossa Senhora. A difusão do terço apareceu também a partir da preocupação em dotar o movimento das cruzadas com símbolos que produzissem um efeito em massa e reforçassem a fé no catolicismo em combate a religiões diferentes. Um conto de Cascaes, relata que:

<sup>184</sup> La gente dentro de la parroquia también empezó a molestarse por el ruido que metían. Pero el cura reconoció esos gruñidos. Los animales habían olfateado una presa y deseaban ir tras ella. Y como sus perros el cura también quería capturarla por lo que abandonó el altar, salió corriendo por la sacristía cogiendo su cuerno y escopeta y acompañado de los animales se internó en el bosque. Ya no se le volvió a ver jamás. (ORDUNA PATÚS, 2018, p.45)

Sinhá Chica tomou um dente de alho com casca, que colocou na boca, um rosário de bagas pretas, que pendurou no pescoço, e, com ramos de arruda, junto com uma cruz de prata, deu início à operação espiritual contra os ataques bruxólicos desferidos pela mulher demoníaca contra a inocente criancinha de argila humana. A bruxa não resistiu ao efeito cirúrgico espiritual da benzedura (...) (CASCAES, 2002, p, 114)

Ou seja, Cascaes apresenta o rosário como um amuleto contra as “temíveis” bruxas. Sobre as rezas noturnas, ele relata a partir da história de Benta que:

As meninas foram crescendo, vestindo roupas iguais e com os mesmos costumes e modos sempre observados. Interessante: Benta não gostava de padre, não ouvia missa, nem rezava as orações domésticas costumeiras. Era muito refratária às coisas religiosas que a família observava. (CASCAES, 2002, p.24)

Assim, Benta, na continuidade do relato torna-se bruxa já que não aderiu às rezas impostas pela família.

O hábito noturno de rezar, presente nos relatos, vai ao encontro do imaginário humano sobre a escuridão, que quase sempre vem acompanhada de medos e ameaças ruídos, as luzes (reais ou não) que podem, durante a noite, ao invés de aclarar produzir penumbras temíveis, pois não mostram e sim escondem e ampliam seu breu e aquilo que essa escuridão contém. O escuro, a noite, o medo fazem parte do nosso mundo fantasioso traz memórias ancestrais do tempo e da vivência nas cavernas, com as fogueiras tranquilizantes e a escuridão atemorizante lá fora, misteriosa e temível com seus predadores reais ou, ainda pior, imaginários e irracionais. A imaginação à noite corre livre e segundo nossa leitura dos relatos fantástico maravilhosos de Garmendia Larrañaga (2007), podemos afirmar que na hora noturna é quando se intui o que não existe, que se vê o que nos é vedado e que nutre o medo a partir das incertezas.

A noite, conforme os relatos de Garmendia Larrañaga e de Cascaes, está relacionada com as superstições; ela asila, protege e libera os seres imaginários que atormentam os homens e facilitam a “admissão pacífica” de que uma mulher possa ser possuída por seres malignos. O próprio autor comenta na nota de rodapé do relato que: “a Intervenção bruxólica se identifica com a noite, como elas [as bruxas] proclamam sem recato e insistentemente”<sup>185</sup> (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007, p.68).

A omissão do pronome *lhe* ao traduzir a sentença “*la cual le decía que cualquier día la llevarían las brujas*”, visou manter a informalidade da linguagem utilizada pelo narrador,

---

<sup>185</sup> La intervención brujeril se identifica con la noche, como ellas lo proclaman sin recato y reiterativamente.

pois, a transposição para “lhe dizia que qualquer dia as bruxas a levariam” lhe daria um tom mais formal, podendo causar estranheza, e desfaria a marca de oralidade do relato.

Continuando a análise, destacamos:

Quadro 45: Trecho B do relato “A noite a elas pertence”

<p>En una noche salió a por leña, como siempre, y no volvió más. A eso de las doce, las brujas arrojaron a la cocina, a través de la chimenea de la casa, el hacha, la cuerda y las prendas de vestir que pertenecieron a la solterona, al tiempo que se oían unos gritos que decían: «La noche para los de la noche, y el día para los del día; pero Katalin de Ostokaitz para nosotras» (<i>Gaube, gaubekoentzako eta egune, egunezkoentzako; baiño Ostokaitz-eko Katalin guretzako</i>).</p>	<p>Numa noite saiu atrás de lenha, como sempre, e não voltou mais. Perto da meia noite as bruxas jogaram na cozinha, pela chaminé da casa, o machado, a corda e as roupas que pertenciam à solteirona, enquanto se ouvia uns gritos que diziam: “A noite para os da noite, o dia para os do dia, mas Katalin de Ostokaitz para nós” (<i>Gaube, gaubekoentzako eta egune, egunezkoentzako; baiño Ostokaitz-eko Katalin guretzako</i>).</p>
---	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Percebemos que algumas passagens traduzidas o conjunto de sentidos de alguns termos em espanhol foram explorados em prol da melhor transposição. A expressão *salió a por leña*”, ou seja, com o objetivo de buscar lenha, foi traduzida por saiu “atrás de lenha” por uma das aplicações usuais e normativas do advérbio *atrás* em português, que indica que alguém ou algo encontra-se no encalço de outro, identificando nesta expressão uma marca de oralidade. Por isto, acreditamos que a solução encontrada é uma representante ética no contexto do relato, posto que a “boa marca de oralidade é aquela que provoca um efeito de verossimilhança sem chamar demais a atenção para si própria” (BRITTO, 2012). Assim, respeitando os princípios de Britto (2012) nos mantemos em harmonia com Cascaes no conto *Reumatismo bruxólico* (2002) que narra: “muntas vez eu iscutê da boca dos mais véio que aquele home da cidade qui pricuravo a casa dele atrás de voto io butá ele a perde”. (CASCAES, 2002, p.207, grifo nosso)

No relato é a mulher solteira que vai até o bosque recolher lenha, contrariando sua avó e tomando uma atitude transgressora porque tal tarefa era zelosamente mantida pelos homens da comunidade. Ao fazer isto a mulher sujeita-se a virar bruxa, pois conforme a visão da avó, a noite não pertence às mulheres de bem. Na narrativa percebemos a forte característica disciplinadora contida nas advertências da avó, além do repasse de tradições e crenças,

características dos relatos de lendas. A sentença que afirma a noite para os da noite e o dia para os do dia, é uma expressão comum em relatos e contos de bruxaria basco, ocorrência que podemos comprovar na passagem abaixo de Portús,2018:

Em uma versão contada em Irrati Irratia, uma moça estava com um moço trabalhando en la borda e quando voltaram para casa perceberam que haviam esquecido a inchada de esterco fora de la borda. A garota queria voltar à borda e o garoto advertiu para não ir, que "gaba gau, eguna egun" a noite é noite e o dia é dia (ou a noite para os da noite e o dia para os do dia). E não se viu mais a moça (PORTÚS, 2018, p. 28)<sup>186</sup>

Vale observar, também, o relato *Aconseja a un sacerdote y se entera de la edad del demonio*, no qual o padre, figura ligada às coisas divinas para o catolicismo e representante direto das doutrinas da Igreja, possuía grande influência nos casarios bascos. Considerado sábio, por dispor de conhecimentos filosóficos e teológicos, era respeitado em seus sermões e advertências, como percebemos em muitas passagens da obra de Garmendia Larrañaga. O padre, do alto do púlpito com sua sotaina negra, incentivava o povo a manter-se nos dogmas estipulados e advertia que a não observância desses preceitos traria a infalível e temida condenação eterna.

Quadro 46: Trecho A do relato “Aconselha a um sacerdote e descobre da idade do demônio”

<b>ACONSEJA A UN SACERDOTE Y SE ENTERA DE LA EDAD DEL DEMONIO</b>	<b>UM SACERDOTE ACONSELHA E DESCOBRE A IDADE DO DEMÔNIO</b>
<p>Juan Tarrabiel era cura, un sacerdote docto. Impuesto en el conocimiento de los temas de la Iglesia, quiso adentrarse en el saber de las cosas relacionadas con el infierno. Para satisfacer este deseo se dirigió a la consulta de una bruja; pero en el camino se vio con un joven dedicado a la venta de libros. El joven le dijo que los libros que vendía trataban acerca del infierno.</p>	<p>Juan Tarabiel era padre, um sacerdote sábio. Inflexível no conhecimento dos temas da igreja, quis adentrar-se no saber das coisas relacionadas com o inferno. Para satisfazer este desejo resolveu consultar uma bruxa: mas no caminho encontrou um jovem dedicado à venda de livros. O jovem lhe disse que os livros que vendia tratavam sobre o inferno.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga 2007.

<sup>186</sup> En una versión contada en Irrati Irratia una chica estaba con un muchacho trabajando en la borda y cuando volvieron a casa se dieron cuenta que habían olvidado el sarde para el estiércol fuera de la borda. La muchacha quiso volver a la borda y el muchacho le advirtió a la chica que no fuera, que «gaba gau, eguna egun» la noche es noche y el día es día (o la noche para los de la noche, y el día para los del día). Y ya no se volvió a ver a la chica.

O homem consagrado era a autoridade designada pela Igreja para ouvir os segredos mais íntimos nos confessionários, os pedidos de aconselhamento, os temores, e com isso tinha controle de importantes informações da comunidade. Tanto Garmendia Larrañaga quanto Cascaes retratam a figura do padre como um importante personagem em seus relatos, já que está sempre presente nas histórias:

Ainda há poucos dias, um padre falô, lá na casa do tio Romarino, que o cristão que cumitê pecado mortáli terá a sua alma quemada lá no fogo do inferno, ansim memo qui nem a lenha que nós quememo no nosso fugão pra mo' de cuzinhá a cumida. Fica em cinza pra toda vida. Eu, desde o dia que osvi a táli cunversa, garrê medo intê de saí de casa de noite. (CASCAES, 2002, p.57)

Na continuidade da história o padre consegue comprar o livro oferecido pelo jovem. Observemos:

Quadro 47: Trecho B do relato “Aconselha a um sacerdote e descobre a idade do demônio”

<p>Al oír esto, el cura se interesó por la compra de uno de ellos, ante lo cual el librero le puso como condición precisa y previa a la transacción el firmar con su sangre en el ejemplar que pensaba adquirir. El cura accedió a ello, y pasaba el día en paz y enfrascado en la lectura; pero durante la noche era presa de desasosiego. La noche le fatigaba, no le proporcionaba reposo.</p>	<p>Ao ouvir isto o padre se interessou pela compra de um deles, mas o livreiro pôs como condição indispensável e prévia à transação: assinar com o seu sangue no exemplar que pensava adquirir. O padre cedeu à exigência, e passava o dia em paz e imerso na leitura: mas durante a noite era presa do desassossego. A noite o fatigava, não lhe permitia repouso.</p>
---	---

Fonte: Garmendia Larrañaga 2007.

O relato de Garmendia Larrañaga (2007) carrega um contexto literário do qual participa e acrescenta, pois, o registro de pactos com sangue, relacionados com o pacto com o demônio feitos pelo homem, não é novo na literatura, como visto no *Malleus Maleficarum* (2016), nem nos registros da crença popular. Zilberman (2017) afirma que

Todo pacto resulta de um acordo, cujas regras são evidentes para os que ajustam seus termos, as (pelo menos) duas partes em princípio em condições de igualdade, no sentido de cada uma delas ter algo a oferecer, pelo qual receberá algum bem em troca. É, pois, uma modalidade de negócio, mas, como não prescinde de um acerto, conta com normas, mesmo quando acatadas apenas por quem celebra o trato (ZILBERMAN, 2017, p. 112).

Fausto, por exemplo, realizou um pacto demoníaco. O personagem de uma lenda clássica alemã, registrada por Johann Wolfgang von Goethe em 1806, era insatisfeito com a vida e com a sabedoria proveniente da literatura, por isto invoca o diabo, um homem de aparência comum, para quem solicita permanecer jovem e ter sapiência.

A partir do século XV, lenda e história se misturam, espalhando o renome de Fausto pela Europa. O precursor histórico teria sido Johannes Georg Faust ou Faustus, nascido em torno a 1480 em Knittlingen, na região de Württemberg, teólogo e nigromante (cf. WATT, 1999; cf. HOLANDA, 1996); mas é o Livro de Fausto que difunde o prestígio do mago e sua arte. Publicado em 1587 por Johann Spiess, apresenta os principais eventos relativos à trajetória do protagonista: prática da magia negra, venda da alma ao diabo em troca de poder, riqueza e juventude, assinatura do contrato com sangue e gozo da companhia de mulheres sedutoras, destacando-se, dentre elas, Helena de Troia (ZILBERMAN, 2017, p. 112).

Em o *Retrato de Dorian Gray*, obra de Oscar Wilde, de 1890, o mesmo pacto é realizado em troca da manutenção de sua juventude e beleza. O personagem tinha pavor à velhice e à morte e por conta disto o diabo lhe propôs, em permuta de sua alma e mediante um contrato assinado com sangue, que ele permaneceria jovem, rico e nada lhe faltaria. O acordo estabelecia que um retrato muito fiel à figura de Dorian envelheceria em seu lugar. Pacto feito, a vida de Dorian Gray foi de luxo e profundo desprendimento moral e sexual. Muitas jovens foram por ele atraídas. Passados os anos, Dorian permaneceu jovem e belo, mas aos poucos começou a se arrepender dos males por ele praticado; ele havia se apaixonado por uma jovem que posteriormente se suicidaria. Arrependido, foi ao sótão onde estava o retrato: a figura nele mostrava um velho decrépito, enrugado, de semblante vicioso e cruel que mostrava como o personagem estaria sem aquela combinação diabólica. Horrorizado, Dorian Gray esfaqueia o quadro que volta a ter gradativamente a figura do mesmo quando jovem, enquanto ele recebia os sinais da decrepitude, dos vícios e dos horrores da devassidão. Os empregados, ao ouvirem um grito horrendo, adentraram no sótão e encontraram o velho esfaqueado, morto e o retrato de Dorian Gray metamorfoseado em jovem. O velho cadavérico somente foi reconhecido pelos anéis que portava.

Retomando o relato traduzido de Garmendia Larrañaga, o padre cede à exigência do jovem, que o relato revela ser o diabo, e passa a permanecer “enfrascado” na leitura. A acepção de *enfrascado* é estar focado com intensidade em algo e não prestar atenção em mais nada além disto. No português, poderíamos traduzir *enfrascado* por concentrado, atento, absorto, aplicado. A escolha em traduzir por *imerso*, foi na tentativa de reproduzir a mesma sensação, sentido, significado, de que o padre estava enclausurado, sem fôlego diante da leitura do livro maléfico. Sobre o significado, estamos em conformidade com Britto (2012),

que afirma que o tradutor deve pressupor que “o texto tem um sentido específico – na verdade, um determinado conjunto de sentidos específicos, tratando-se de um texto literário, já que uma das regras do “jogo da literatura” é justamente o pressuposto de que os textos devem ter uma pluralidade de sentidos”

Dando continuidade ao relato:

Quadro 48: Trecho C do relato “Aconselha a um sacerdote e descobre da idade do demônio”

<p>Cerca del lugar donde se tenían que encontrar el cura y el diablo había un árbol con dos de sus ramas en forma de horquilla. En el centro de estas ramas, la bruja se colocó de pie y desnuda, echándose hacia atrás de manera que su cara con el cabello colgando asomara entre las piernas. Al acercarse el diablo, la bruja se valió del ruido que sacaba con las ramas del árbol para llamar la atención. El demonio, al reparar en este insólito espectáculo que se le presentaba ante sus ojos, dijo: «Veintidós años tengo en este mundo y no he visto una cosa semejante» (Mundu ontan ogeitabi urte baditut; baiñan onelako gauzik ez det ikusi).</p>	<p>Próximo ao lugar onde teriam que se encontrar o padre e o diabo, havia uma árvore com dois de seus ramos formando uma forquilha. No centro desses ramos a bruxa se apresentou de pé e nua, jogando-se para trás de maneira que sua face, com o cabelo pendurado, passasse entre as pernas. Quando o diabo se aproximou a bruxa se aproveitou do barulho que os ramos da árvore faziam para chamar a atenção. O demônio, ao reparar no insólito espetáculo que se apresentava diante de seus olhos, disse: “Vinte e dois anos tenho neste mundo e nunca vi nada semelhante” (Mundu ontan ogeitabi urte baditut; baiñan onelako gauzik ez det ikusi).</p>
---	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Bruxas que se utilizam das árvores como balanços ou que alteram as formas naturais de seus galhos em prol de seu divertimento são frequentes na literatura. A ligação entre mulheres consideradas bruxas e natureza vem dos conhecimentos práticos que elas tinham das plantas medicinais. Cascaes (2002), por exemplo, apresenta um conto chamado “O balanço Bruxólico” em que as bruxas ateiam fogo em um morro por estarem indignadas com o corte de uma árvore cujos ramos formavam um balanço em frente ao qual, nuas, realizavam o sabá. O autor relata que:

(...) tal coisa havia sido praticada pelas bruxas que frequentavam dentro da noite os deleites fadóricos do balanço natural da roça do Manuel Pereira. Por riba das pontas dos moirões da cerca, havia corujas pousadas e, de vez em quando, a presença de grandes morcegos voando em disparadas frenéticas, em rasgos de rasga-mortalha, num desafio ao poder efêmero do homem de argila humana. (CASCAES, 2002, p. 49)

Na sociedade moderna, salvo exceções artísticas, a prática da nudez é condenada pela relação à sexualidade e pelas noções de pudor. Porém, a visão da nudez é social e percebemos fortes marcas do cristianismo em suas concepções. Na Bíblia, Adão e Eva, os primeiros homens criados por Deus, não tinham vergonha de seus corpos. A vergonha passou a acompanhá-los após comerem do fruto proibido e tomarem consciência do bem e do mal. Partindo desse entendimento, no conto “Mulheres bruxas atacam cavalos”, Cascaes (2002) afirma:

Nuas como Eva antes de comer a fruta proibida, achavam-se ali a Vigilina do Antinho Pé-de-Chumbo, mais as três filhas. Assim ficou confirmado, pela benzedeira e pelo casal, que aquelas quatro atrevidas mulheres bruxas eram quem estavam tomando o sangue das suas inocentes criancinhas (CASCAES, 2002, p.53)

A nudez passou então a ser relacionada também com as bruxas, causando surpresa até mesmo ao demônio, conforme o relato revisitado de Garmendia Larrañaga (2007).

No relato *Su modo de vida*, algumas questões pertinentes sobre a geografia basca que influenciaram o imaginário e são refletidas nos relatos analisados parecem contribuir a discussão:

Quadro 49: Trecho A do relato “Seu modo de vida”

<b>SU MODO DE VIDA</b>	<b>SEU MODO DE VIDA</b>
<p>Varias brujas bajaron desde una cueva, lugar de su residencia, al pueblo de Inza. Bajaron en busca de una partera o comadrona, diciendo a ésta que la llevarían y la traerían. La mujer tenía miedo y se resistía a acompañarlas; pero al fin accedió a la petición que le hacían.</p> <p>Cuando llegaron a la cueva, las brujas manifestaron a la mujer que ellas residían allí.</p>	<p>Várias bruxas vieram de uma caverna, lugar de sua residência, em direção ao povoado de Inza. Vieram em busca de uma parteira ou comadre dizendo que a levariam e a trariam. A mulher tinha medo e resistia em acompanhá-las, mas por fim cedeu ao pedido que as bruxas faziam.</p> <p>Quando chegaram à caverna as bruxas declararam à mulher que elas viviam ali.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

O País Basco, no tocante a seu relevo em geral, é bastante irregular, com seus vales férteis e propícios à criação de gado. É repleto de pequenos, rápidos e turbulentos rios, além de apresentar abundantes e úmidos montes cobertos com densa vegetação de líquens e limos. Essas elevações rochosas, muitas vezes íngremes e de difícil acesso, escondem cavernas onde, com frequência, encontram-se pinturas rupestres antiquíssimas de admirável valor. Nelas

estão registros dos ritos tradicionais que se mantêm vivos, dinâmicos, repassados de geração em geração até hoje, de forma festiva. As formações montanhosas bascas, conforme a crença popular, vem da ação de seres dotados de força sobre-humana, os chamados *gentiles*, que lançavam pedras a longas distâncias e alteraram a geografia dos locais.

As bruxas, por sua vez, também estavam diretamente ligadas à natureza, dominavam os elementos e eram as donas de cavernas, becos e encruzilhadas. Tais características geográficas da localidade aliadas às crenças, trazem à mente pensamentos lúgubres se tivermos empatia pelas histórias que envolvem as bruxas, seus mistérios, seus malefícios, seus rituais e sabás de invocação diabólica. E nesse sentido, desde tempos imemoriais, as montanhas e suas cavernas foram as principais testemunhas dos mistérios e histórias. (GARMENDIA LARRAÑAGA, 2007)

No relato acima de Garmendia Larrañaga (2007), as bruxas vão ao povoado em busca de uma parteira ou comadre. A figura da comadre, madrinha, é também reflexo da religião católica e representa a mulher que batizou a criança, diante do padre, em seus primeiros anos de vida. Pode também referir-se à mulher que auxiliou no parto e que após esta atividade passa a zelar pela criança e ser participante em sua vida. Cascaes (2002), diz que

A madrinha de batismo da criança era meio entendida das doenças do mundo bruxólico e, quando recebeu a visita da notícia andeja convidou a sinhá Delonça para ir com ela fazer uma visita à criança e, muito principalmente para ganharem certeza da verdade dos comentários que andavam de casa em casa, de boca em boca e de ouvido em ouvido. (CASCAES, 2002, p.33)

Muitas parteiras, na época da Inquisição, foram condenadas como bruxas e a maioria, como visto na contextualização teórica desta tese, dominavam os saberes da medicina natural, das poções, dos emplastos e inclusive do parto. Cabe destacar que este relato vai ao encontro de outros registros que compõem o imaginário basco e que se aproximam de uma lenda citada na nota de rodapé pelo próprio autor “*Una lamia y su partera*”. Tal lenda, conforme Abenójar (2015), foi relatada em muitos países europeus e

(...) tal abundância de testemunhos no norte levou alguns a interpretar que a narração da parteira se originou na Escandinávia e que a partir daí irradiou mais tarde para outras regiões da Europa; dedução que, em nossa opinião, é bastante errada, porque não leva em consideração as muitas versões que existem tanto no sul do continente como fora das fronteiras. O folclorista alemão Hans-Jörg Uther incluiu o relato de

The Midwife in the Other World – A parteira em outro mundo – em sua revisão do catálogo *The Types of International Folktales*.<sup>187</sup> (ABENÓJAR, 2015, p. 377)

Na continuação do relato:

Quadro 50: Trecho B do relato “Seu modo de Vida”

<p>A lo cual la partera les preguntó cómo podían vivir en aquel lugar, sin tener nada que comer. «Nosotras vivimos de lo que carecen los demás; cuando vosotros sembráis mucho y os beneficiáis poco, nosotras recogemos mucho, y cuando vosotros os aprovecháis mucho, nosotras nos quedamos con poco» (Gu, bes- teen ezezkotik bizitzen gera, zuek asko erein eta gutxi bilzen duzutenean, ordun guk asko biltzen dugu, eta zuek asko biltzen duzutunean guretzat gutxi geratzen da), le respondieron las brujas.</p>	<p>A parteira perguntou como podiam viver naquele lugar sem ter nada para comer. “Nós vivemos do que carecem os demais; quando vocês semeiam muito e colhem pouco nós colhemos muito, e quando vocês comem muito nós ficamos com pouco” (Gu, bes- teen ezezkotik bizitzen gera, zuek asko erein eta gutxi bilzen duzutenean, ordun guk asko biltzen dugu, eta zuek asko biltzen duzutunean guretzat gutxi geratzen da), responderam as bruxas.</p>
---	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

A parteira é figura presente em vários relatos, não apenas de Garmendia Larrañaga, mas de Cascaes também:

Aos nove meses e dois dias, numa linda noite de lua maquiada, ele (o bebê) deixou-se cair nas mãos calejadas da Sinhá Delonça, uma preta parteira parideira, para servir de vítima a duas pessoas que se uniram pelos laços sagrados do matrimônio, para depois viverem o maldito e infando império do mal (CASCAES, 2002, p.32).

No mesmo relato (9), verificamos a participação da parteira e o presente recebido por seus préstimos:

Quadro 51: Trecho C do relato “Seu modo de vida”

<p>Después de que la partera cumplió con su cometido la obsequiaron con medio pan y ella se apropió furtivamente de la otra mitad. Al intentar regresar a casa, la mujer se</p>	<p>Depois que a parteira cumpriu sua tarefa deram-lhe meio pão e ela se apropriou furtivamente da outra metade. Ao tentar voltar pra casa a mulher se deu conta de que não conseguia dar um passo. Diante</p>
---	---

<sup>187</sup> (...) tal abundancia de testimonios septentrionales ha dado pie a algunos a interpretar que la narración de la matrona fue originada en Escandinavia y que desde allí irradió más tarde a otras regiones de Europa; deducción que, a nuestro juicio, resulta del todo desacertada, pues no toma en consideración numerosas versiones que existen tanto en el sur del continente como fuera de sus fronteras. El folclorista alemán Hans-Jörg Uther incluyó el relato de La comadrona en el otro mundo en su revisión del catálogo *The Types of International Folktales*.

<p>encontró con que no podía dar un paso. Ante esto las brujas le preguntaron a ver si se había hecho con algo que no le pertenecía, respondiendo la partera que, efectivamente, había cogido la otra mitad del pan.</p>	<p>disso as bruxas preguntaram se ela tinha pego alguma coisa que não lhe pertencia, respondendo a parteira que efetivamente tinha pego a outra metade do pão.</p>
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga.

Nas diversas versões desta história as recompensas oferecidas às parteiras variam desde pães, lenços e até carvão. E conforme Abenójar (2015), por tratar-se de narrativas inicialmente orais, muitos dos contadores acrescentavam à história a fidedignidade de ter como protagonista uma das mulheres da família: “desde as costas atlânticas do País Basco até a península escandinava e de lá para as montanhas do Curdistão iraquiano, muitas versões de *The Fairy Midwife* são desempenhadas por um parente do narrador, que às vezes pode ser sua própria avó” (ABENÓJAR, 2015, s/p).<sup>188</sup>

A conexão entre bruxas e parteiras, ou entre bruxas e bebês está também no *Martelo das Bruxas*, que trata dessas mulheres como canibais.

A primeira dessas duas abominações é a do hábito de certas bruxas, que vai contra o instinto da natureza humana, e até mesmo contra o instinto da natureza de todas as feras, com a possível exceção dos lobos, de devorarem, como canibais, os recém-nascidos. Cumpre aditar que as bruxas parteiras são as que maiores males nos trazem, pelo que nos contam outras bruxas penitentes: 'Não há quem mais malefícios causem à Fé Católica do que as parteiras. Pois quando não matam as crianças, para atenderem a outros propósitos tiram-nas do recinto em que se encontram, elevam-nas nos braços e oferecem-nas aos demônios...' (KRAMER; SPRENGER, 2016, p. 156)

O pão, elemento presente no relato, para os bascos deve ser benzido antes de ser cortado, uma maneira de agradecer e também de proteger o alimento contra espíritos malignos. Conforme trecho de Pórtus (2018):

De qualquer forma, coisas tão comuns quanto cortar pão envolvem seu próprio ritual. Em todas as cidades do vale, se fazia o sinal da cruz com a faca sobre ele, sem cortá-lo. Em Vidángoz, por outro lado, é necessário começar a cortar fazendo a cruz com a faca no pão, além disso, é necessário colocar o pão “deitado” sobre a mesa e a parte mais tostada, por exemplo, não deveria ficar virada para cima. Além disso, a faca, nesta cidade, nunca deveria estar com o fio voltada para o teto ou para o céu. Da mesma forma, quando um pedaço de pão ou comida caia no chão, ao pegá-los,

<sup>188</sup> Resulta sorprendente que, desde las costas atlánticas del País Vasco hasta la península escandinava y de allí hasta las montañas del Kurdistán iraquí, muchas versiones de La partera de las hadas estén protagonizadas por un pariente del narrador, que a veces puede ser incluso su propia abuela

deve-se dar um beijo para comê-los. Se realmente era um pedaço de pão, em muitas das sete aldeias roncalesas, além de beijá-lo, se fazia o sinal da cruz com o dedo novamente. (PORTÚS, 2018. P.41)<sup>189</sup>

No relato *Brujas amenazan a los pastores*, as bruxas perdem um pente que estava em sua caverna e questionam a camponesa sobre o paradeiro do objeto.

Quadro 52: Trecho A do relato “Ameaçam os pastores”

AMENAZAN A LOS PASTORES	AMEAÇAM OS PASTORES
<p>Las brujas estaban al sol junto a su cueva, cuando observaron que se les acercaban dos pastores. En vista de esto desaparecieron rápidamente en el interior de la cavidad, dejando fuera un peine.</p> <p>Uno de aquellos pastores vivía en el caserío Kelatxo. El otro fijaba la residencia en la casa llamada Meñonea.</p> <p>Al abandonar la cueva, las brujas echaron de menos el peine y, pronto, una de ellas se dirigió a la puerta de Kelatxo y preguntó de la manera siguiente: «María Ignacia, ¿dónde está el peine que llevaba en la cabeza?» (María Inazia, nun da nere buruko orazia?).</p>	<p>As bruxas estavam ao sol, ao lado de sua caverna, quando observaram que dois pastores se aproximavam. Devido a isso desapareceram rapidamente no interior da cavidade, deixando de fora um pente.</p> <p>Um daqueles pastores vivia no casario Kelatxo. O outro tinha residência fixa na casa chamada Meñonea.</p> <p>Ao abandonar a caverna, as bruxas sentiram falta do pente e, de imediato, uma delas se dirigiu à porta de Kelatxo e perguntou da seguinte forma: “Maria Inácia, onde está o pente que tinhas na cabeça?” (Maria Inazia, nun da nere buruko orrazia?).</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

O pente em questão não é encontrado e por isto uma maldição é lançada contra os povoados da região.

Em *Branca de Neve*, conto originário da tradição oral alemã e compilado pelos Irmãos Grimm entre 1817 e 1822, o pente é envenenado pela bruxa madrasta na tentativa de assassinar a donzela:

Espera, vou ajudar você e a pôr o pente nos teus lindos e sedosos cabelos, para que estejas bem adornada. A pobre menina, sem saber, deixou-a fazer; a velha enterrou-

<sup>189</sup> En cualquier caso, cosas tan comunes como cortar el pan conllevan su propio ritual. En todos los pueblos del valle se efectuaba haciendo antes la señal de la cruz con el cuchillo sobre él sin tajarlo. En Vidángoz, por el contra, debe empezarse a cortar haciendo la cruz con el cuchillo sobre el pan, además ha habido que colocar el pan “tumbado” en la mesa e y el cuscurro, por ejemplo, no dejarlo mirando hacia arriba. También, el cuchillo en este pueblo jamás debía quedar con el filo cara al techo o al cielo. Asimismo, como un trozo de pan o alimento cayera al suelo, al recogerlos se le daba un beso para poderlos comer. Si en concreto se trataba del pan, en muchas de las siete villas roncalesas, además de besarlo se e hacía con el dedo de nuevo la señal de la cruz. (PORTÚS, 2018. P.41)

lhe o pente com violência; mal os dentes tocaram na pele, Branca de Neve caiu morta sob a ação do veneno.

O pente aparece numerosas vezes em lendas relacionadas a bruxas. Na Catalunha é comum ouvir contos de pentes mágicos. Na Galícia as meigas (bruxas galegas) utilizavam pentes em seus cabelos loiros. No País Basco contam que os pentes eram de ouro e as *lámias* utilizavam para pentear seus longos cabelos na margem dos rios. Também no País Basco, a deusa *Mari* (já mencionada) que representa a Terra, a senhora da natureza, em uma de suas múltiplas formas de materialização adota a figura de uma mulher com longos cabelos loiros e os penteia sob o sol com pente de ouro.

Outrossim, *Peine de Bruja* é o nome vulgar da planta *Erodium cicutarium*, muito comum em todo o planeta. Ela nasce em lugares úmidos e dispõe de pequenas flores roxas que eram utilizadas como diurético e no tratamento de hemorragias uterinas. Cabe, portanto, fazer a associação das doenças femininas tratadas pelas curandeiras e o nome usual dado à planta.

Quadro 53: Trecho A do relato “Ameçam os pastores”

<p>La bruja llamó a la puerta de Meñonea y repitió la pregunta: «María Ignacia, ¿dónde está el peine que llevaba en la cabeza?» (¿Maria Inazia, nun da nere buruko orrazea?). En Meñonea le respondieron: «Estará en Kelatxo, en Kelatxo» (Kelatxon, Kelatxon egongo da).</p> <p>En vista de ello, la bruja se alejó con esta amenaza: «En siete generaciones en Kelatxo no faltará un bizco, ni en Meñonea un tartamudo» (Zazpi gizaldietan Kelatxon begiezkelik ez da faltako eta ez Meñonean itzmotelik)</p>	<p>A bruxa chamou na porta de Meñonea e repetiu a pergunta: “Maria Inácia onde está o pente que tinhas na cabeça?” (Maria Inazia, nun da nere buruko orrazea?). Em Meñonea lhe responderam: “Estará en Kelatxo, en Kelatxo” (Kelatxon, Kelatxon egongo da).</p> <p>Em vista disso, a bruxa se afastou com a seguinte praga: “Em sete gerações em Kelatxo não faltará um zarolho, nem Meñonea um gago” (Zazpi gizaldietan Kelatxon begiezkelik ez da faltako eta ez Meñonean itzmotelik)</p>
---	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

No mesmo relato, a escolha por traduzir o termo bizco por zarolho e não vesgo justifica-se no registro na obra de Cascaes “Daquele dia por diante, eu fui pricurada por uma muié munto feia, magra, de nariz arrebitado, munto suja, zaroia, moradera lá na Praia do Fogo, perto do Sambaqui, que me convidô pra mo’de sê bruxa”. (CASCAES, 2002, p. 143)

O relato intitulado *Bruja y cabra* conta as impertinências bruxólicas cometidas contra os *almadieros* da região de Burgui. *Almadía* é uma embarcação composta de troncos unidos

entre si com cipós, formando uma balsa na qual trabalhavam os *almadieiros*. O objetivo dessa balsa era o autotransporte das toras rio abaixo até lugares longínquos como Zaragoza ou Tortosa. Então, após o transporte a balsa era desmontada e as toras que a formavam eram transformadas em tábuas, ripas, etc., para os mais diversos usos de marcenaria e carpintaria. A atividade dava-se principalmente pela ausência de estradas que ligassem o lugar do corte das árvores até ao local de usinagem das toras. Com o passar do tempo e avanço da industrialização a profissão de *almadiero* está extinta.

Já não há tantos troncos de faia e pinus, madeiras tradicionalmente extraídas e utilizadas, as estradas para transporte foram construídas e os rios represados estão com menor fluxo. Hoje a prática só é vista em exposições, principalmente durante a *Festa da Almadía* que ocorre em maio na cidade do relato.

Assim sendo, o meio de transporte é bem específico da região basca. Nesse ponto de vista optei pela tradução por balsa, ciente de que a palavra escolhida não abrange a atividade, porém efetivamente é o correspondente sócio-semânticos e cultural mais próximo de *almadía*.

Abaixo, trecho do referido relato:

Quadro 54: Trecho do relato “Bruxa e Cabra”

<b>BRUJA Y CABRA</b>	<b>BRUXA E CABRA</b>
<p>Varios almadieros de Burgui volvían de almadiar, y en la muga de Salvatierra de Esca y Burgui uno de ellos, apellidado Larrambe, reparó en una cabra coja, y al ver que no podía andar sin esfuerzo la cogió al hombro y la llevó hasta el puente romano de este pueblo roncalés, donde la dejó en el suelo. El almadiero prosiguió camino a casa; mas apenas dio un par de pasos, la cabra se le quedó mirando y le dijo: «Gracias, Larrambe». La cabra en cuestión era una de las brujas que antaño, en tiempo ignoto, fue vecina de Burgui.</p>	<p>Vários balseiros de Burgui voltavam de seu trabalho e no limite de Salvatierra de Esca e Burgui um deles, de sobrenome Larrambe, notou uma cabra coxa, e ao ver que ela não podia caminhar sem fazer esforço, colocou-a no ombro e levou-a até a ponte romana desse povoado roncalês, onde a deixou no chão. O balseiro prosseguiu seu caminho pra casa; mas ao dar alguns passos a cabra que o encarava disse: “Obrigada, Larrambe”. A cabra em questão era uma bruxa que antigamente, em tempos remotos, foi vizinha de Burgui.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Uma história semelhante foi fixada por Pórtus (2018)

(...) um conto popular do vale conta que, ao voltar da venda da madeira em Aragão, alguns *almadieros* se encontravam próximo a ponte *Salvatierra* de *Esca* com uma cabra manca. Então, pensando que ela não poderia escapar, um deles, originário da

Casa *Larranbe*, queria pegá-la para que se banquetearassem. Quando chegaram em Burgui com ela nas costas, a depositaram no chão para matá-la e assá-la, mas então, a cabra endireitou-se e repreendeu-os “obrigada por me trazer Larranbe. Você pensou que ia me comer, mas não irás me pegar” e desapareceu (PÓRTUS, 2018, p. 34.)<sup>190</sup>

Percebemos que em ambas as histórias a ponte romana é o local onde a cabra é deixada. A Ponte, em estilo medieval, que está no centro de Burgui, atravessa o rio Esca. Sua origem é difícil de determinar já que a maioria das pontes construídas entre a época romana e o final da Idade Média levam o nome de ponte romana.

Não é que exista um conjunto de espíritos ou personagens que cruzem à noite ou de dia no caminho dos roncales e que ataquem ao tranquilo caminhante. No entanto, sim, há lugares que é melhor evitar, que podem ser moradia ou localização de aparições não recomendadas. Um desses tipos de locais é representado por antigas pontes sobre o rio. Até pouco tempo atrás, e as pessoas mais velhas ainda têm essa convicção, se pensava que eram cenários em que se poderia encontrar com o diabo - maligno -, com as bruxas ou com qualquer "coisa ruim à noite". (PÓRTUS, 2018, p.41)<sup>191</sup>

O relato *Bruja y gallina*, por sua vez, se passa em Vidángoz, cidade basca com estreita relação na crença às bruxas, cujos moradores são conhecidos como bruxos pelos povoados vizinhos, o que causava temor na região até início do século XX.

Quadro 55: Trecho A do relato “Bruxa e galinha”

<b>BRUJA Y GALLINA</b>	<b>BRUXA E GALINHA</b>
<p>Estamos en Vidangoz, pueblo roncalés que ha contado con el favor de las brujas y los brujos.</p> <p>En su acogedora casa de Sanchenea, cuyo umbral he traspasado en más de una</p>	<p>Estamos em Vindangoz, povoado roncalês que contou com a proteção das bruxas e bruxos.</p> <p>Em sua acolhedora casa de Sanchenea, cujo umbral atravessei em mais de uma ocasião</p>

<sup>190</sup>(...) un cuento popular del valle que narra como cuando regresando de vender la madera en Aragón unos almadieros se encontraron junto al puente de Salvatierra de Esca una cabra coja. Así que pensando que no podría escapar, uno de ellos, originario de casa Larranbe, quiso atraparla para darse a todos un festín. Cuando llegaron a Burgui con ella a sus espaldas la depositaron en el suelo para degollarla y guisarla, pero entonces la cabra se irguió y les increpó “gracias por traerme Larranbe. Pensabas que me ibas a comer, pero no me has de catar” y desapareció (PÓRTUS, 2018, p.34)

<sup>191</sup>No es que haya un conjunto de espíritus o personajes que se atraviesen de noche o de día en el camino de los roncaleses y que ataquen al tranquilo caminante. Sin embargo, si hay lugares que es mejor evitar ya que pueden ser morada o localización de apariciones no recomendables. Uno de esos tipos de sitios lo representan los puentes antiguos sobre el río. Hasta no hace mucho, y personas mayores conservan ese convencimiento aún, se opinaba que eran escenarios donde o te podías encontrar con el diablo –maligno, con las brujas o con cualquier ‘cosa mala a la noche’ (PÓRTUS, 2018, p.41)

<p>ocasión en dilatadas y agradables visitas, Constanca Pérez Sanz recuerda la taberna de sus mayores. Evoca la taberna del pueblo, cuando cualquier ocasión de ambiente festivo solía ser motivo para que los jóvenes saliesen en ronda nocturna, con música de guitarra.</p>	<p>em prolongadas e agradáveis visitas, Constanca Pérez Sanz recorda a bodega de seus antepassados. Relembra a bodega do povoado, quando qualquer ocasião festiva costumava ser motivo para que os jovens saíssem em serenata, com música de violão.</p>
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

*Vidángoz* é um dos sete municípios Navarros que formam o *Vale do Roncal*, no extremo norte de Navarra. Na localidade, a principal festa ocorre ao final do mês de agosto, chamada *Bajada de la Bruja* em que a cidade promove um grande *Akelarre*. Fantasiados de bruxos os moradores caminham pelas ruas com tochas em direção ao castelo de *Lapitxorranga*. No início do baile, dançam ao redor da fogueira e observam a Bruxa *Maruxa* voar em sua vassoura, com auxílio de cabos, pelo céu da cidade até cair atrás das casas. Então os celebrantes a buscam no local de sua queda para detonar o foguete que dá início oficial à festa. Na continuação “os bruxos” dançam *Sorgin dantza* (dança da bruxa) em sua homenagem. No último dia de festa realizam a subida da bruxa. Festeiros levam *Maruxa* ao mesmo ponto onde a encontraram e se dispersam pelo castelo.

Conforme *site* oficial<sup>192</sup> do município, a relação entre Vindangoz e as bruxas é antiga, sendo difícil precisar quando iniciou. A tradição oral, como visto também nos relatos, fez chegar até a atualidade as histórias fantásticas de avós transformadas em galinhas, bruxas que matavam o gado, etc., porém, diferentemente do que houve em Zugarramurdi ou em Barga, não há na cidade uma extensa documentação histórica de processos de bruxaria. Tem-se o registro de apenas um caso conhecido, de Graciana Belza, acusada de ladra, contrabandista curandeira e feiticeira. A festa, curiosamente, foi iniciada por um catalão, em 1982, Ignasi Doñate que não entendia a fama do povoado.

No relato, e na outra versão dada em sua continuidade, a galinha foi golpeada e teve seu pescoço torcido o que fez com que na manhã seguinte uma mulher acordasse também com o pescoço torcido atribuindo assim sua fama de bruxa.

Quadro 56: Trecho B do relato “Bruxa e Galinha”

<p>Era en tiempos de los abuelos de Constanca cuando en uno de aquellos bullangueros recorridos una gallina se puso</p>	<p>Era no tempo dos avós de Constância, quando em um daqueles festejos recorrentes uma galinha apareceu diante</p>
---	--

<sup>192</sup> Disponível em: [http://vidangoz.com/es/?page\\_id=855&lang=es](http://vidangoz.com/es/?page_id=855&lang=es)

<p>delante de los rondadores, en el momento más impensado. Los mozos fracasaron en el intento de atrapar el ave; pero uno de ellos logró darle con un palo en el cuello. A la mañana siguiente una mujer del pueblo no dejaba la cama, y cuando la familia se acercó a verla, observó que tenía el cuello torcido, con lo cual los vecinos pudieron inferir que la gallina apaleada era una bruja.</p> <p>Por otra versión escuchada sin salir de Sanchenea me entero de que un mozo que formaba parte de la ronda nocturna alcanzó a la gallina y le retorció el cuello, sin matarla. Por la mañana, una mujer anciana, que tenía fama de bruja, apareció en la cama con el cuello torcido.</p>	<p>deles em um momento improvável. Os rapazes fracassaram na tentativa de capturar a ave; porém um deles conseguiu atingi-la com uma paulada no pescoço. Na manhã seguinte uma mulher do povoado estava acamada, e quando a família se aproximou para vê-la, observou que ela tinha o pescoço torcido; em vista disso os vizinhos concluíram que a galinha espancada era uma bruxa.</p> <p>Em outra versão que ouvi, sem sair de Sanchenea, tomei conhecimento de que um rapaz que fazia parte do grupo de serenata pegou a galinha e lhe torceu o pescoço, sem matá-la. Pela manhã, uma anciã, que tinha fama de bruxa, apareceu na cama com o pescoço torcido.</p>
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Portús reafirma o vínculo que o povo basco atribuía às bruxas e as galinhas na seguinte passagem:

Contavam uma lenda sobre as duas bruxas da casa Pantxo e a casa Ornat, que narrava como em uma noite em que andavam os moços de Vindangóz em serenada pelas ruas do povoado quando na porta da primeira casa encontraram uma galinha já comentamos o vínculo que nesse povoado tinha o animal com bruxaria). Um deles, a pegou e torceu o pescoço com a intenção de matá-la, porém esta conseguiu escapar de alguma maneira. Na manhã seguinte, andava algum jovem da casa Pantxo procurando urgentemente o médico porque a avó levantou com dor no pescoço. (PÓRTUS, 2018, p.33)<sup>193</sup>

Da mesma forma, Cascaes (2002) cita bruxas que se transformam em galinhas em vários de seus contos, entre eles: “Três bruxas viram galinhas brancas” e “Armadilha feita com pilão de chumbar café para apanhar bruxas” no qual a personagem que teve o afilhado “embruxado” relata que:

<sup>193</sup> Se recitaba una leyenda acerca de estas dos brujas de Casa Pantxo y Casa Ornat que narraba como una noche andaban los mozos de Vidángoz de ronda por las calles del pueblo cuando en la puerta de la primera casa encontraron una gallina (ya hemos comentado la vinculación que en este pueblo tenía este animal con la brujería). Uno de ellos la cogió y le retorció el cuello con la intención de matarla, pero ésta logró escaparse de alguna manera. A la mañana siguiente, andaba algún joven de la casa Pantxo buscando urgentemente al médico porque la abuela se había levantado con dolor en el cuello. (PÓRTUS, 2018, P.33)<sup>193</sup>

Uma coisa agora eu tenho coragem e certeza pra mo' de contá pra vancês, cumadre Delonga – falou a madrinha da criança, a Duarda do Simão Carçoço, depois de ter ouvido as proezas da Nica. Quando nós começemo a socá a camisinha do minino, eu vi, com estes dois oios que a terra há de cumê, uma galinha munto diferente das nossa que 'tão no terrero da casa e um sapo bem estufado perto dela, juntos do pilão. Minha santa, credo em cruz! Vrige Maria! Que Deus me perdoe! – e deu três pancadas na boca com a mão esquerda. Pra mim, a galinha era a Nica; e o sapo, o danado do tinhoso, que andava atrás dela. Se não me faia a memora, a galinha 'tava de tamanca e o sapo tinha pé de gente qui nem nós e 'tava inté c'as unha munto cumprida. (CASCAES, 2002, p.146)

No relato *Bruja y gato blanco*, um gato importunava o gado e o deixava nervoso fazendo que durante a noite os animais ficassem agressivos e barulhentos. Para solucionar o problema, os homens da família golpearam por ter vezes o animal, pois, conforme relato, o número ímpar de pauladas é mais efetivo. “Esta é a terceira vez. Eu espero que boa sorte se encontre em números ímpares. Dizem que há divindade nos números ímpares, seja no nascimento, no acaso ou na morte.<sup>194</sup>.” (Shakespeare, *Merry Wives of Windsor*, ato 5, c. 1, linhas 2-5).

Quadro 57: Trecho A do relato “Bruxa e gato branco”

<b>BRUJA Y GATO BLANCO</b>	<b>BRUXA E GATO BRANCO</b>
<p>En una casa de labranza sentían de noche cómo corneaba el ganado estabulado, desasido de sus cuerdas y cadenas. Al producirse lo señalado, los varones de la familia bajaban a la cuadra y se encontraban con el ganado alterado y agresivo, y reparaban al mismo tiempo en un gato blanco que se movía nervioso de un lado para otro.</p> <p>Lo apuntado se repetía todas las noches, hasta que en una ocasión apalearon por tres veces al michino. Con el primero y el segundo golpe no se inmutó el gato; pero nada más recibir el tercero emprendió la huida (dejaré constancia de que en éste y en otros casos similares surten efecto los palos o golpes propinados en número impar).</p>	<p>Em uma casa de lavradores se ouvia à noite como o gado corneava no estábulo, desencilhado de cordas e correntes. Diante de tal fato, os homens da família desciam até o local e encontravam o gado alterado e agressivo, e ao mesmo tempo reparavam em um gato branco que se movia nervoso de um lado a outro.</p> <p>O ocorrido se repetia todas as noites, até que em uma ocasião deram três pauladas no bichano. Com a primeira e segunda paulada o gato não se moveu; porém, ao receber a terceira, escapou (deixarei registrado que neste e em outros casos similares fazem efeitos as pauladas ou golpes aplicados em número ímpar).</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

<sup>194</sup> This is the third time; I hope good luck lies in odd numbers. Away, go; they say, there is divinity in odd numbers, either in nativity, chance, or death. (Shakespeare, *Merry Wives of Windsor*, ato 5, c. 1, linhas 2-5).

O número três é recorrente em contos de fadas. Muitos são os exemplos: na tradição inglesa, são três os porquinhos indefesos. Na francesa, a Chapeuzinho pode realizar três perguntas antes de ser devorada pelo lobo. Na alemã a madrasta tenta três vezes matar Branca de Neve. Na tradição árabe três desejos são concedidos a Aladim. A relevância do três na literatura fantástica se encontra justificada nas mitologias e religiões e na busca por compreender os fenômenos da natureza em que se baseiam as narrativas.

Na mitologia grega as Moiras ou Parcas eram três irmãs que como divindades controlavam o destino das pessoas e dos deuses. Elas teciam na Roda da Fortuna, uma fiava a vida, outra media os ciclos (casamento, mudanças) e a outra cortava o fio, representando a morte.

Na Mitologia greco-latina o três é a estrutura de poder dos deuses regentes do universo: Zeus/Júpiter domina o céu e a terra; Poseidon/Netuno controla os oceanos e Hades/Plutão vive nos reinos inferiores. Os três, mantém o equilíbrio do universo. O mesmo ocorre no Hinduísmo: Brama, Vixenu e Shiva trazem os aspectos da produção, da conservação e da transformação da realidade. Já no Budismo, a Tripla personificada em Buda, Dharma e Sanga compõem o Tao. No cristianismo, por sua vez, a divindade é composta pela tríade da unidade divina, Deus é uma em três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. Na tradição judaica da Cabala o três é um elemento ativo da criação e corresponde ao espírito, a alma e ao corpo. Na bruxaria, em termos gerais, o número três representa os três ciclos da vida: nascimento, apogeu e morte, também a trindade feminina, que assume a forma da virgem, da mulher e da anciã, um espelho da natureza que reflete os aspectos do nascer, amadurecer e morrer ou ainda da manhã, tarde e noite. No *Malleus Maleficarum*, como visto nos capítulos anteriores, três componentes são necessários para a bruxaria, a permissão de deus, o demônio e uma bruxa disposta a realizar o pacto com o mal.

Na obra de Cascaes, o três representa proteção e redenção, “minha santa, credo em cruz! Vrige Maria! Que Deus me perdoe! E deu três pancadas na boca com a mão esquerda (CASCAES, 2002, pp. 146).

A velha colocou um vaso com um pé de arruda num canto da casa, deu-lhe três pancadas com a mão esquerda para despertar o cheiro no ambiente misterioso e começou um exorcismo com palavras meio arrevesadas na direção do Romualdo, que, naquelas alturas, já estava meio acabriolado de tanto ouvir coisas que são parte dos outros mundos. Nervoso como estava, passou a sentir um cheiro de “pitiúme” de bode magro asqueroso (CASCAES, 2002, p. 48, grifo nosso)

Também o termo tresjurar é recorrente em sua obra, jurar por três vezes, para significar verdade incontestável. “Ele ficou possesso e tresjurô que ia se vinga”. (CASCAES, 2002, p. 22)

No relato *Bruja y yegua negra*, dois homens se dirigiam ao povoado vizinho em busca de uma curandeira. No caminho uma égua negra aparecer diante de seus olhos:

Quadro 58: Trecho A do relato “Bruxa e égua negra”

<b>BRUJA Y YEGUA NEGRA</b>	<b>BRUXA E ÉGUA PRETA</b>
<p>Antes de clarear el día, padre e hijo de Sumbilla se dirigían adonde una curandera –Martina Oiz– de Auza, en el Valle de Ulzama.</p> <p>Al pasar por el riachuelo del monte Armuñegui, de la manera más sorpresiva se les puso delante una yegua negra.</p> <p>Cuando los dos hombres avanzaban por el camino no dejaban de contemplar la yegua, que les precedía indefectiblemente. Ante esta visión el hijo se asustaba y preguntó a su padre a ver qué era aquello. A lo cual el padre le respondió diciéndole que no tuviese miedo, que se trataba de una bruja. Al amanecer el día desapareció la yegua negra.</p>	<p>Antes de clarear o dia, pai e filho de Sumbilla, estavam indo à uma benzedeira – Martina Oiz – de Auza, no Valle de Ulzama.</p> <p>Ao passar pelo riacho do monte Armuñegui, da maneira mais surpreendente, uma égua preta apareceu diante deles.</p> <p>Enquanto os dois homens avançavam pelo caminho não deixavam de observar a égua, que insistentemente lhes precedia. Diante de tal visão o filho se assustou e perguntou ao pai o que era aquilo. O pai lhe respondeu dizendo que não tivesse medo, que se tratava de uma bruxa. Ao amanhecer o dia, a égua preta desapareceu.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Na passagem do quadro 58, percebemos a naturalização da figura da bruxa, e contrariando todos os demais relatos do capítulo, neste o conselho é não ter medo. Novamente a bruxa aparece metamorfoseada em égua, animal frequente nos relatos de Garmendia Larrañaga e nos contos de Cascaes. “Ela vai se transformá numa égua e tu trata logo de montá e saí por aí a passeá inté esperá que o galo preto cante” (CASCAES, 2002, p. 207)

Já no relato *No queria hacer daño*, uma bruxa de comportamento nobre recorre ao sacrifício de animais para reprimir seus poderes.

Quadro 59: Trecho A do relato “Não queria fazer mal”

NO QUERÍA HACER DAÑO	NÃO QUERIA FAZER MAL
<p>Entre las brujas de Burgui había una de comportamiento señorial. De una mujer de casa bien, de casa fuerte, de Burgui, se dice que era una bruja. Pero en este caso se trataba de una señora bruja que no quería hacer mal, que no quería perjudicar a nadie. Y con este fin, y para que su poder brujesco no hiciese daño a ningún vecino, sacrificaba una caballería de su propia hacienda.</p>	<p>Entre as bruxas de Bugui, havia uma de comportamento nobre. Uma mulher de bem, de família tradicional de Burgui, diziam que era uma bruxa. Mas nesse caso tratava-se de uma senhora bruxa que não queria fazer mal, não queria prejudicar ninguém. E com esse propósito, para que seu poder bruxólico não fizesse mal a nenhum vizinho, sacrificava alguns cavalos de sua própria fazenda.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Podemos traçar um paralelo com a história verídica de um homem condenado pela Inquisição alemã, em 1628 Johannes Junius, suposto bruxo elevado a mártir após sua execução por bruxaria mediante falsos testemunhos obtidos através de tortura. Em sua confissão o bruxo alegou que foi seduzido por uma mulher e sucumbiu a seu chamado para participar dos sabás. Contou que a bruxa exigiu que matasse seus filhos e como não cumpriu o desejo, sacrificou um cavalo no lugar das crianças. (LEVAK, 2004)

Pórtus (2018) menciona o sacrifício de cavalos cometidos por bruxas bascas no Natal à meia noite:

Perto da hora, apareceu a mãe (a avó da casa, quem no povoado consideravam bruxa), montou sobre um macho, e no momento ele morreu. Então, o homem disse a sua mãe: “Mas mãe como podes fazer isso? E ela respondeu: meu filho, se não faço isso com o macho, tenho que fazer com uma pessoa (da casa). (PÓRTUS, 2018, p. 33.)<sup>195</sup>

Cascaes, em sua obra afirma que as bruxas “obrigam cavalos a deixarem suas pastagens terrenas e a galoparem por estradas e campos espaciais aéreos, onde elas fazem tranças nos rabos e crinas deles, com nós quase indesejáveis e os deixam sangrando (...) (CASCAES, 2002, p.55).

No relato *Travesuras Brujescas y dos jorobados de Lecumberri*,

<sup>195</sup> Sobre esa hora, apareció su madre (la abuela de la casa y a una de quienes en el pueblo tenían por bruja) se montó sobre el macho, y al rato éste murió. Entonces el hombre le dijo a su madre “pero madre, ¿cómo nos puede hacer esto?”, a lo que ella contestó “hijo mío, si no hago esto con el macho, lo tengo que hacer con una persona [de la casa]”.

Quadro 60: Trecho A do relato “Travessuras bruxólicas e dois corcundas de Lecumberri”

<b>TRAVESURAS BRUJESCAS Y DOS JOROBADOS DE LECUMBERRI</b>	<b>TRAVESSURAS BRUXÓLICAS E DOIS CORCUNDAS DE LECUMBERRI</b>
<p>En el pueblo navarro de Alli, en el Valle de Larraun, las brujas habitaban en una de las cuevas de la zona llamada Lezeta.</p> <p>Era un sábado por la noche cuando estas brujas observaban la conducta de costumbre, que consistía en dar varias vueltas por el exterior de la cueva, al canto reiterativo de Lunes, uno; martes, dos; miércoles, tres; jueves, cuatro; viernes, cinco, y sábado, seis.</p> <p>El uno de aquellos sábados la actuación de las brujas coincidió con la presencia de un zapatero de Lecumberri que se dirigía a la localidad próxima de Astiz, en el mismo Valle mentado. El maestro de obra prima iba a efectuar la entrega del calzado reparado, y remató el canto de las brujas diciendo: Domingo, siete.</p>	<p>No povoado navarro de Alli, no Valle de Larraun, as bruxas moravam em uma das cavernas da zona chamada Lezeta.</p> <p>Era um sábado à noite quando estas bruxas cumpriam suas ações de costume, que consistia em dar várias voltas ao redor da caverna cantando repetitivamente: Segunda, um; terça dois; quarta, três; quinta, quatro; sexta, cinco; e sábado, seis.</p> <p>Em um daqueles sábados a atuação das bruxas coincidiu com a presença de um sapateiro de Lecumberri que se dirigia à localidade próxima de Astiz, no mesmo vale famoso. O artesão faria a entrega do calçado reparado, e complementou o canto das bruxas dizendo: Domingo, sete.</p>

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

A passagem em que um homem complementa a canção das bruxas e por esta razão é castigado é recorrente em alguns contos. A escritora costarriquense Carmen Lyra registrou em seu livro “*Los cuentos de tía Pachita*” (1920) o conto *Salir como um domingo 7*. No relato, após um longo dia de trabalho, um homem pobre com uma grande papada escura escondido as bruxas cantarem e celebrarem a chegada da sexta feira. “*lunes, martes miercoles tres*”, e o homem, complementou “*jueves viernes sábado, seis*”. As bruxas, contentes com a voz e com a rima, tiraram a papada do homem e lhe deram uma boa quantia em ouro. Quando o vizinho, um homem rico e invejoso, soube do que aconteceu decidiu fazer o mesmo e complementou ainda mais a canção: “*Domingo 7*”. Pelo atrevimento e por arruinar a canção o homem recebeu das bruxas a papada retirada do vizinho pobre.

Hoje, a expressão *salío com um domingo 7*, usada em países de língua espanhola, faz referência a algo inoportuno, que acontece de maneira não planejada. No português brasileiro não encontramos uma passagem correspondente. Salientamos que, como o número 3, o número 7 também é representativo para a bruxaria, principalmente na cultura florianopolitana já que a sétima filha de um casal é sempre predestinada a ser bruxa:

A culpa cabe, sim, aos pais das crianças que ganharam sete filhas, sem que, no intervalo das partições, houvesse a presença de um macho. Isso quer dizer que não tomaram as providências necessárias contra a sina fadórica a que a sétima criança menina estava exposta. (CASCAES, 2002, p.106)

Na continuidade do relato, o autor comenta da poesia de Serafín Baroja (1840-1912), basco, engenheiro, jornalista e escritor, avô de Julio Caro Baroja, referenciado em alguns capítulos da tese por seu livro *Las brujas y su mundo* (1997). A poesia, *Larunbata akelarren*, ou seja, sábado de sabá, alusão ao encontro das bruxas com o diabo em suas cavernas aos sábados.

Quadro 61: Trecho B do relato “Travessuras bruxólicas e dois corcundas de Lecumberri”

<p>Cumplido su cometido, y de vuelta en Lecumberri, el zapatero, que dejó de ser giboso, se encontró con un jorobado del pueblo, a quien explicó lo ocurrido. Al saber esto, al corcovado le faltó tiempo para decir: «Yo tengo que ir también».</p> <p>Dicho y hecho. Llegado el día consabido, el giboso se acercó al escenario brujeil, y cuando remedó la intervención del zapatero diciendo: «Domingo, siete», la contestación amarga que escuchó de las brujas fue esta: «Toma la giba y vete». Así, de esta manera el hombre quedó doblemente corcovado. Y puesto que hemos hablado de las brujas y el sábado, traeré a colación la poesía Larunbata akelarren, de Serafín Baroja, que nos recuerda su nieto Julio Caro Baroja.</p>	<p>Cumprida sua tarefa e de volta à Lecumberri o sapateiro, que deixou de ser corcunda, se encontrou com um corcunda do povoado, e contou o acontecido. Ao saber disto o corcovado não perdeu tempo em dizer: “Tenho que ir também”.</p> <p>Dito e feito. Chegado o dia habitual o corcunda se aproximou do cenário bruxólico, e quando imitou a intervenção do sapateiro dizendo: “Domingo, sete”, a amarga constatação que escutou das bruxas foi: “Pega a corcunda e vai”. Assim, desta maneira, o homem ficou duplamente corcunda. E como falamos das bruxas e do sábado, menciono a poesia Larunbata akelarren, ou o Sabá de de Akelarre, de Serafín Baroja, que nos faz lembrar seu neto Julio Caro Baroja.</p>
--	---

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

No relato *Cómo se mata una bruja*, um aldeão crê que no vento forte que levou sua boina está uma bruxa que deve ser morta:

Quadro 62: Trecho A do relato “Como se mata uma bruxa”

<b>CÓMO SE MATA A UNA BRUJA</b>	<b>COMO SE MATA UMA BRUJA</b>
<p>En Hondarribia, cerca de Guadalupe, la abuela de un caserío era bruja y en el</p>	<p>Em Hondarribia, perto de Guadalupe, a avó de um casario era bruxa e no mesmo bairro</p>

<p>mismo barrio vivía un matarife de cerdos, llamado Lorenzo. Para cumplir con su cometido, éste fue llamado a casa de la bruja, donde después de sacrificado el cerdo se sentó a cenar, según costumbre en estos casos.</p> <p>Cuando ya de noche el matarife se dirigía a su domicilio, a mitad de camino fue sorprendido por un ventarrón que le llevó la boina. El hombre pensó que en aquel viento se hallaba la bruja y que sabía cómo se podía dar muerte a ella.</p>	<p>vivia um abatedor de porcos, chamado Lorenzo. Para realizar um trabalho foi chamado à casa da bruxa onde depois de sacrificar o porco, sentou-se para jantar, segundo era costume nesses casos.</p> <p>Quando já era noite e o açougueiro se dirigia a seu domicílio foi surpreendido, na metade do caminho, por uma ventania que levou sua boina. O homem pensou que a bruxa estava naquele vento e que sabia como matá-la</p>
--	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

A associação entre bruxas e vento também é comentada por Pórtus (2018) “uma noite, quando voltava para sua casa, uma bruxa cruzou o caminho e apagou o lampião, voando em cima dele como um vento<sup>196</sup>” (PÓRTUS, 2018, p.60). Cascaes, em um dos seus contos relata que, “quando ele alcançou o espinhel, sua canoa foi sacudida por um terrível temporal de vento, acompanhado por uma turma de mulheres bruxas metamorfoseadas”. (CASCAES, 2002, p.15).

Na continuidade, com sua faca na mão o homem dança o *zortziko*, uma dança típica basca que é executada em muitos festejos da região entre eles, na Festa das Bruxas em Vidángoz, quando os participantes dançam ao redor de uma fogueira acompanhados da *Bruxa Maruxa*; como mencionado anteriormente.

<sup>196</sup>Una noche, cuando volvía a casa, una bruja se le cruzó en el camino y le apagó el farol, volando por encima de él como con un viento. (PÓRTUS, 2018, p.60)

Quadro 63: Trecho B do relato “Como se mata uma bruxa”

<p>Con el gancho de sujetar el cerdo colgado del cuello, en cada mano asía un cuchillo, y manejando éste con el filo hacía atrás comenzó a bailar un zortziko (composición musical). Y marcaba el ritmo a golpe de cuchillo, cuando cesó rápidamente el viento que le azotaba por la espalda.</p> <p>Cuando el hombre llegó a casa, puso lo sucedido en conocimiento de su mujer; es decir, le dijo que había matado a la bruja.</p> <p>Al día siguiente por la mañana escucharon el tañido que anunciaba el alba junto con el encordado de la campana, cosa que asustó mucho a la mujer del matarife.</p> <p>Uno de los que llevaban el cadáver al hombro era Lorenzo, y al llegar al cementerio se escucharon unos ruidos muy sonoros que tenían su origen en el interior del ataúd, lo cual hizo que los anderos, que estaban al corriente de lo que sucedía, diesen tierra a la muerta, de manera precipitada, sin que el sacerdote cayese en la cuenta de lo acaecido. Enterraron a la abuela y desapareció para siempre la bruja.</p>	<p>Com o gancho para segurar o porco pendurado no pescoço, em cada mão trazia uma faca e movimentando-a com o fio para trás começou a dançar um zortziko (composição musical). E marcava o ritmo com golpes de facas quando o vento que lhe açoitava pelas costas parou repentinamente.</p> <p>Quando o homem chegou em casa, expôs a sua mulher o que aconteceu, ou seja, disse que havia matado a bruxa.</p> <p>No dia seguinte pela manhã escutaram o badalar que anunciava o alvorecer junto com o toque fúnebre, coisa que assustou muito a mulher do açougueiro.</p> <p>Um dos que levavam o cadáver no ombro era Lorenzo. E ao chegarem no cemitério escutaram uns ruídos altos que tinham sua origem no interior do caixão, fazendo com que os carregadores, cientes do que ocorria, jogassem apressadamente a terra na morta, sem que o sacerdote tomasse conhecimento do acontecido. Enterraram a avó e a bruxa desapareceu para sempre.</p>
---	--

Fonte: Garmendia Larrañaga, 2007.

Ekiza, 1991, afirma que o *zortziko* é um dos marcos mais emblemáticos senão o maior da música basca e que poucos são os nativos que não o distinguem como caracteristicamente basco. O ritmo, segundo o autor, está presente em quase todas as obras que tratam do folclore ou costumes bascos. A escolha em manter o termo visa apresentar ao leitor o ritmo que não encontra, a princípio, um correspondente direto no português, mas pode ser compreendido no contexto do relato.

“Ele nunca havia visto aquela espécie de dança aqui na Ilha do Desterro, mas sempre ouviu falar que, lá nas outras bandas das orelhas do mundo as mulheres dançam nas pontinhas dos pés, assim que nem o pião dança com o ferrão em riba da unha do dedo polegar dos humanos, sem cair, e lembrou-se: o nome daquela dança é balé (...)” (CASCAES, 2002, p, 155)

Finalizamos este capítulo, fruto de pesquisa e reflexão em prol da tentativa de transpassar as barreiras tradutórias encontradas no percurso. Os teóricos da tradução utilizados, principalmente Berman (2002), Britto (2012), Burke; Po-Chia-Hsia (2009) bem como a obra de apoio selecionada de Franklin Cascaes (2002) e demais textos pertinentes em cada fragmento da análise, forneceram o suporte para voos tradutórios que proporcionaram, assim esperamos, ultrapassar os limites do desconhecido por intermédio do conhecido, aproximando contextos através do diálogo ente a cultura basca e a cultura ilhoa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao findar este trabalho, consideramos importante sintetizar algumas das questões levantadas e analisadas ao longo da tese. À medida em que avançamos na leitura da obra de Garmendia Larrañaga, *Pensamiento Mágico Vasco*, constatamos que o estereótipo e a interpretação da figura da bruxa coincidem, em muitos aspectos, com a apresentada por Franklin Cascaes em seus contos. Além disto, ambos os autores mantêm em seus registros folclóricos resquícios da compreensão do período Inquisitorial e da obra Martelo das bruxas ao descreverem a bruxaria. Desse modo, e para facilitar a comparação pelos leitores da tese, apresentamos o quadro abaixo que resume a partir das obras dos autores algumas das afinidades percebidas no registro da bruxaria florianopolitana e basca:

Quadro 64: A bruxaria em Florianópolis e a bruxaria no País Basco: semelhanças

<b>BRUXARIA EM FLORIANÓPOLIS E A BRUXARIA NO PAÍS BASCO</b>		
	<b>Florianópolis</b>	<b>País Basco</b>
A bruxa	Geralmente: Mulher, velha, viúva ou sozinha, feia. Uso de Chapéu pouco frequente. Conhecedora das plantas, curandeira, parteira. Mulher transgressora de regras impostas pela comunidade. Temidas, aceitas como personagem da cultura local. Influência da Inquisição, do poderio econômico da Igreja.	Geralmente: Mulher, velha, viúva ou sozinha, feia. Uso de Chapéu frequente. Conhecedora das plantas, curandeira, parteira. Mulher transgressora de regras impostas pela comunidade.  Temidas, aceitas como personagem da cultura local. Influência da Inquisição, do poderio econômico da Igreja.
Contexto de aparição	Ausência dos homens por longos períodos para pescar.  Aglutinação crenças açorianas (europeia) e indígenas (pagã).	Ausência dos homens por longos períodos, pesca/agricultura.  Aglutinação crenças pagãs pré-cristãs e cristãs.
Uso de unguentos, poções e objetos.	Untam-se de unguentos para manifestar seus poderes. Vassouras, galhos e paus são utilizados para o voo bruxólico.	Untam-se de unguentos para manifestar seus poderes. Vassouras, galhos e paus são utilizados para o voo bruxólico.
Metamorfose	Em animais, em barcos de pescas, vento, tarrafas de	Em animais, vento, objetos da

	pescaria, etc.	agricultura (pás, enxadas) etc.
Defesa contra bruxas	Amuletos de proteção feito com ervas, ramos, alho, etc. guirlandas postas no teto da residência. Entradas das casas e fechaduras lacradas com cera. Orações, terço. Exorcismo pelo padre. Benzedeira. Água benta, cruz, velas e outros elementos sagrados como repelentes.	Flores do cardo silvestre na porta de casa, óleo quente, cruz no teto, orações, terço. Exorcismo pelo padre e pela senhora da casa (Etxekoandre). Água benta, cruz, velas e outros elementos sagrados como repelentes.
Encontros bruxólicos	Sabás de iniciação, pactos, orgias sexuais, presença do demônio, do lobisomem, do boitatá, entre outros. Gerlmente na sexta-feira, ao por do sol.	Sabás ou akelarres, pactos, orgias sexuais, presença do demônio, Sugaar. Geralmente no sábado à meia noite.
Lugares de Encontros	Pedras, Cavernas, Praias, Ranchos de Pescaria.	Pedras, Carvernas, Praias, Estábulos.
Parceiros do gênero masculino	Lobisomem, Boitatá, Demonio.	Sugaar, Demônio.
Diabo	Chefe e divindade bruxólica.	Chefe e divindade bruxólica.
Principais vítimas	Crianças não batizadas	Crianças não batizadas
Outras especificidades bruxólicas	Incapazes de deixar a Igreja sem que o missal tenha sido fechado; exímias rendeiras, ótimas pescadoras. Aparições nuas. Provocam tormentas, ventos, agitam o mar, etc. Sacrifícios de animais no lugar de crianças quando a intenção é escamotear os poderes bruxólicos. Poder de fazer pessoas desaparecerem, adoecerem e morrerem.	Incapazes de deixar a Igreja sem que o missal tenha sido fechado; exímias lavadoras, ótimas lenhadoras. Aparições nuas. Provocam tormentas, ventos, destroem plantações, etc. Sacrifícios de animais no lugar de crianças quando a intenção é escamotear os poderes bruxólicos. Poder de fazer pessoas desaparecerem, adoecerem e morrerem.

Fonte: A autora (2020)

Tais semelhanças, em nosso entendimento, proporcionaram à tradução um diálogo coerente com os parâmetros de Berman, visando o encontro com o outro, aproximando as

realidades, estabelecendo a mesma hierarquia entre as culturas traduzidas sem domesticá-las. Além disto, a tradução realizada a partir do olhar voltado à cultura, e não somente entre a transposição entre línguas, buscou manter o registro das diferenças culturais, transpondo o leitor para a compreensão da realidade estrangeira partindo da sua realidade, obedecendo assim os preceitos de Peter Burke e Ronnie Po-chia Hsia (2009). As marcas de oralidade do gênero relato se fizeram presente ao longo do todo exercício tradutório e para o trato delas utilizamos os preceitos de Britto (2012). Por esta razão, acreditamos que a tradução dos relatos fantástico maravilhosos expostos nesta tese, estabeleceu o contato entre a cultura basca e a florianopolitana, respeitando as semelhanças e as dissemelhanças entre elas.

Traduzir relatos de bruxaria é trazer à tona séculos de discriminação sofridos pelas mulheres, é reconhecer o protagonismo e a resistência das lutas femininas desde o início dos tempos. Conforme Federici (2019), mais de cinco séculos se passaram desde que a bruxaria passou a integrar os códigos legais de muitos países e mulheres consideradas bruxas tornaram-se alvo de perseguições em massa. Atualmente mulheres ainda são torturadas e mortas sob alegação de bruxaria e muitos governos não reconhecem a prática como crime de intolerância. Nas raízes da perseguição atual exteriorizam-se conceitos e preconceitos forjados desde o século XIII, justificativas religiosas, morais e misóginas de controle do feminino.

Na Tanzânia anualmente (e atualmente) mais de 5mil mulheres são mortas a facadas, enterradas vivas ou queimadas. Na República centro-Africana, em 2016, mais de 100 mulheres foram executadas por bruxaria e as prisões da região estão tomadas por mulheres que esperam suas penas. Seus perseguidores, como nos séculos passados, transformaram suas condenações em negócio ao cobrar das condenadas para matá-las na fogueira. Na Índia, no Nepal, Papua Nova Guiné, e na Arábia Saudita os casos são frequentes e igualmente numerosos. Em Gana há um campo de exílio permanente onde centenas de mulheres se refugiam obrigadas por sua comunidade e familiares por serem consideradas bruxas. (FERERICI, 2019, p.24)

Na internet, que pode ser uma fonte de esclarecimento e denúncia contra esses casos, também se percebe a facilidade em acessar imagens de assassinatos de bruxas e manuais de tortura contra essas mulheres. Além da misoginia, o racismo religioso e a intolerância também figuram entre os crimes brutais contra as mulheres. “Em 2017, sete homens armados invadiram um terreiro de candomblé em Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro e obrigaram ialorixá, uma mulher negra, a destruir suas guias e seus objetos sagrados. Eles filmaram e divulgaram

toda a violência nas redes sociais, acusando-a de ser o demônio chefe”. (SANTANA apud FEDERICI, 2019, p. 18)

Cabe atentarmos também ao uso comercial e turístico da caça às bruxas e da própria figura bruxóica. Percebemos que tanto Florianópolis quanto o País Basco (Zugarramurdi) são promovidos turisticamente como a “Ilha da Magia” e o “Povoado das bruxas”, respectivamente, e com isto uma rede de comércio que vende a história de uma maneira distorcida, ignorando o sofrimento, as mortes e as perseguições ocorridas. Não temos em nosso calendário nenhuma data que relembre o massacre das mulheres no período da Inquisição. Todavia, os estereótipos construídos nesse período seguem sendo uma fonte de renda e exploração em muitas localidades, influenciando no imaginário das novas gerações.

Nesse sentido, é essencial voltarmos nossa atenção para a nova caça às bruxas e a violência crescente contra as mulheres, principalmente as que denunciam as atrocidades cometidas. Relembramos o caso de Marielle Franco, mulher, negra, militante, defensora dos direitos humanos, brutalmente executada com quatro tiros no centro do Rio de Janeiro. “O estado não tem se mostrado engajado na investigação. Ao contrário, representantes do Estado, incluindo familiares do presidente da República, têm explícita relação com os executores de Marielle”. (SANTANA apud FEDERICI, 2019, p. 17).

Esperamos que este trabalho tenha proporcionado aos colegas tradutores, aos curiosos, e aos leitores em geral, não somente um panorama histórico ou tradutório da temática, mas também esperamos ter contribuído com a discussão para a conscientização da misoginia e do preconceito sofrido pelas mulheres na maior parte do mundo.

Quem mandou matar Marielle?

## REFERÊNCIAS

A VIA PORTUGUESA. 2018. Disponível em:

<<http://aviaportuguesa.blogspot.com.br/2016/05/faz-hoje-xii-480-anos-que.html>>. Acesso em 7 mar. 2018.

ABENÓJAR, Oscar. El cuento tradicional de La comadrona en el otro mundo a la luz de nuevas versiones ibéricas y saarianas. Revista de Literaturas Populares, n. xv-2, 2015.

Disponível em:

<[http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/6472/06\\_RLP\\_XV\\_2\\_2015\\_Abenojar\\_375-401.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/6472/06_RLP_XV_2_2015_Abenojar_375-401.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em: 02 fev. 2017.

ABREU, Martha. Cultura popular, um conceito, várias histórias. In: Abreu, Martha e Soihet, Rachel, Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.

ALMEIDA, Renato. A inteligência do folclore. Florianópolis: Americana, 1974.

ARAÚJO, Adalice Maria de. Franklin Cascaes, o mito vivo da Ilha: mito e magia na arte catarinense. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.

BAZAN, Iñaki Dias. Superstición y brujería en el Duranguésado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?. Clío y Crimen, Durango, n. 8, p. 193-224, 2011.

BAYARD, Jean-Pierre História das Lendas. Edição Ridendo Castigat Mores. 2002, Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/lendas.html>

BAROJA, Julio Caro. Las brujas y su mundo. Alianza Editorial, Madrid 1997.

BERMAN, Antoine. A prova do Estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica: Herder, Goethe, Schlegel, Novails, Humboldt, Schleiermacher, Holderlin, Antoine Berman; tradução de Maria Emilia Pereira Chanut, Bauru, SP, EDUSC, 2002.

BERMAN, Antoine. A tradução e a Letra ou o Albergue do Longínquo. Tradução de Marie Hélène Catherine Torres; Mauri Furlan e Andréia Guerini. Florianópolis: PGET/UFSC, 2013.

BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966.

BÍBLIA Levítico. In: BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966.

BÍBLIA Levítico Livro Samuel. In: BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966.

BOPPRÉ, Fernando; et al. Não há nada de novo de baixo do sol: dossiê educativo da exposição Franklin Cascaes desenhos e esculturas. Florianópolis, 2010.

BRITTO, Paulo Henriques. A tradução literária. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BRITTO, Paulo Henriques. Ó CUNHA, SOSSEGA! Revista *Ácaro*, no 2, junho de 2003  
[http://www.letras.puc-rio.br/media/filemanager/professores/paulo\\_britto/Britto%20-%20O%20Cunha,%20sossega%20-%20Dialogo%20em%20Nelson%20Rodrigues.pdf](http://www.letras.puc-rio.br/media/filemanager/professores/paulo_britto/Britto%20-%20O%20Cunha,%20sossega%20-%20Dialogo%20em%20Nelson%20Rodrigues.pdf)

BURKE, Peter. Cultura popular na idade moderna: Europa 1500-1800. Tradução de tradução Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

BURKE, Peter. PO-CHIA-HSIA, R. A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna. Tradução de Roger Maioli dos Santos. São Paulo: UNESP, 2009.

CANCLINI, Néstor García. Culturas Híbridas- estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: EDUSP, 1997 (Ensaio Latino-americanos, 1).

CARDOZO, Flávio José; MIGUEL, Salim (orgs). 13 CASCAES. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes, 2008.

CARUSO, Raimundo C. Franklin Cascaes: vida e arte e a colonização açoriana. Florianópolis: Editora UFSC, 1989.

*CARO BAROJA, Julio. SOBRE HISTORIA Y ETNOGRAFIA VASCA. TXERTO, San Sebastian, 198.*

Carta do Folclore Brasileiro. Bahia, 1995. Disponível em:  
<http://culturadigital.br/setorialculturaspopulares/files/2010/02/1995-CARTA-DO-FOLCLORE-BRASILEIRO-CNF.pdf>. Acesso em: 30 out. 2019.

CASCAES, Franklin. As bruxas da Ilha de Santa Catarina. Revista Brasileira de Folclore, 1963.

CASCAES, Franklin. O fantástico na Ilha de Santa Catarina; seleção de Gelci José Coelho, Dulce Maria Halfpap, Bebel Orofino Shaefer, estudo dialetológico por Oswaldo Antonio Furlan. 3. Florianópolis: Editora. da UFSC, 2002. v. 2.

CASCAES, Franklin. A bruxa Grande, nanquim sobre papel. 1976. Disponível em:  
<https://br.pinterest.com/pin/317926054926741515/?lp=true>. Acesso em 07 mar. 2018.

CASCAES. Franklin Cascaes. Vida e arte e a colonização açoriana. Entrevista concedida e textos organizados por Raimundo C. Caruso. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1989.

CASCAES O universo bruxólico de Franklin Cascaes. [Catálogo da exposição itinerante]. Florianópolis: SESC; Museu Universitário, UFSC, [2002b].

CASCAES, Franklin. Calibán y a bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madri: Traficantes de sueños, 2010. Disponível em:  
<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2018.

CASCUDO. Folclore do Brasil. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967.

CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

CASCUDO. Literatura oral no Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1984.

CHIAMPI, Irleamar, O realismo maravilhoso, São Paulo, Perspectiva, 1980

Departamento de Fazenda e Economia da Espanha, Estatuto de Economia Basco 1979.  
Disponível em: <https://www.euskadi.eus/el-estatuto-de-autonomia-la-norma-institucional-basica-del-pais-vasco/web01-s2oga/es/>. Acesso em: 11/02/2020

EUSKO IKASKUNTZA ASMOZ TA JAKITEZ. Disponível em: <http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/>. Acesso em: 8 out. 2017.

Euskaltzaindia. El Libro blanco del euskera / Euskaltzaindia , Siadeco, Bilbo: Euskaltzaindia = Real Academia de la Lengua Vasca, 1977

Ekiza, Karlos Sánchez . En torno al zortziko. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, ISSN 0590-1871, Año nº 23, Nº 57, 1991

Ekiza, Karlos Sánchez, Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais. São Paulo, Boitempo, 2019.

FERREIRA NETO, Waldemar. Tradição Oral e produção de narrativas. Editora Paulista, São Paulo, 2009.

FERREIRA, Sérgio Luiz; SOUZA, João Carlos Silveira de. Roteiro das manifestações Culturais do Município de Florianópolis. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes, 2008.

FERREIRA, Sérgio Luiz. Nós não somos de origem: populares de ascendência açoriana e africana numa freguesia do Sul do Brasil (1780-1960). 2006. 261 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/2010/Historia/teses/8ferreira\\_sergio\\_tese.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2010/Historia/teses/8ferreira_sergio_tese.pdf). Acesso em: 03 mar. 2018.

FERREIRA, Sérgio Luiz. Religiosidade Popular No Litoral Catarinense: a visão de padres alemães no início do século XX. XXVIII. In: Simpósio Nacional de História. Anais...Florianópolis, 2015. Disponível em: [http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439228482\\_ARQUIVO\\_FERREIRA.SergioLuiz.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439228482_ARQUIVO_FERREIRA.SergioLuiz.pdf). Acesso em: 07 marc. 2018.

FERRETTI, Sergio F. Cultura e Religião Popular em Gramsci e Religiões Afro-Brasileiras. In: REILY, Suzel A; DOULA, Sheila M. (Org.). Do Folclore à Cultura Popular. Anais do Encontro de Pesquisadores em Ciências Sociais. Florianópolis: PGET/UFSC, 2013.

GARCIA, Maria de Los Angeles Fernandez. Inquisición, comportamiento y mentalidad en el reino de granada en siglo XII. Tese, Universidade de Granada, 1987.  
GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. Mitos y leyendas de los vascos: apariciones, brujas y gentiles. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007a.

GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan. Pensamiento mágico vasco: Donostia-San Sebastián Eusko Ikaskuntza 2007.

GENETTE, Gérard. Discurso da Narrativa. Tradução de Fernando Cabral Martins. Belo Horizonte: Vega, 1995.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOOGLE EARTH-MAPAS.2018. Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps>>. Acesso em: 7 mar. 2018.

GOYA, Francisco. El aquelarre. 1797. Disponível em: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:GOYA\\_-\\_El\\_aquelarre\\_\(Museo\\_L%C3%A1zaro\\_Galdiano,\\_Madrid,\\_1797-98\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:GOYA_-_El_aquelarre_(Museo_L%C3%A1zaro_Galdiano,_Madrid,_1797-98).jpg)>. Acesso em: 7 mar. 2018.

Gómez, Fernando Marcos El origen de los regímenes tributarios forales. 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4690872.pdf>.

GORBEA, Martín Almagro. Los orígenes de los vascos. Delegación en corte gorteko ordezkariak. Real sociedad bascongada de los amigos del país. Euskalerrriaren Adiskideen Elkarte. Madri, 2008.  
Disponível em: [https://www.academia.edu/19284908/Los\\_Origenes\\_de\\_los\\_Vascos](https://www.academia.edu/19284908/Los_Origenes_de_los_Vascos)

GUERRERO TORRES, EL ORIGEN DEL NACIONALISMO VASCO. UNIRIOJA, 2000. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2020527.pdf>

GRAIPEL, Hermes José Junior. Franklin Cascaes: outros olhares. Florianópolis, Fundação Franklin Cascaes, 2011.

GRAMSCI, Antônio. Literatura e Vida Nacional. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRIEN, Hans Baldung. O sabbath das bruxas. [1510?]. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/524528687822201476/>>. Acesso em: 7 mar. 2018.

HARRIS, MARVIN. Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura. Tradução de Irma Fioranti. São Paulo: Civilização Brasileira, 1978.

Hinojosa del Valle, Mariado. EL MATRIARCALISMO VASCO. CIENCIA Y EXISTENCIA. 2010. Disponível em: <https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1013&context=iaph>

Igartua, Iván; Zabaltza, Xabier. Euskararen historia laburra: Breve historia de la lengua vasca. Editora de la Colección Cultura Vasca, 2006.

KAFKA, Franz. A metamorfose. 4. ed. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1986

KRAMER, Heinrich. SPRENGER, Jacobs. *Melleus Maleficarum o el martillo de los brujos: el libro infame de la inquisición*. Madrid: Circul Latino, 2016.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* São Paulo: Rocco, 1964.

MALUF, Sônia. *Encontros noturnos. Bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

MARCUSCHI, Luiz Antonio. Gêneros textuais: definição e funcionalidade. In: DIONÍSIO, Angela Paiva; MACHADO, Anna Rachel.; BEZERRA, Maria Auxiliadora (org.). *Gêneros textuais e ensino*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005

Martín Duque, Ángel. DON GARCIA SÁNCHEZ III «EL DE NÁJERA»: BIOGRAFÍA DE UN REINADO. Universidad de Navarra. 2005, Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1252869.pdf>

MARTÍNEZ, María Lara. *Brujas: magos e incrédulos en la España del siglo de oro*. Madrid: Alderabán Ediciones, 2010.

MEA, Elvir Cunha de Azevedo. *O santo Ofício Português: da legislação à prática*. Porto: Universidade do Porto, 2007.

MICHELENA, Luís. Sobre la história de la lengua vasca. Nova, 1982. Disponível em: [http://handbook.usfx.bo/nueva/vicerrectorado/citas/SOCIALES\\_8/Historia/Michelena,%20L..pdf](http://handbook.usfx.bo/nueva/vicerrectorado/citas/SOCIALES_8/Historia/Michelena,%20L..pdf)

MICHELLI, Regina. Nas trilhas do maravilhoso: a fada. *Revista de estudos literários, Terra Roxa*, v. 26, dezembro de 2013. Disponível em <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/terraroja/article/view/25161>

MONTEMAYOR, Carlos. *Arte y Trama en el Cuento Indígena*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Orduna Pórtus, Pablo M.. Pervivencia histórica del mito tradicional en el Valle del Roncal ( Pirineo Navarro) . *Revista Antzina*, 2018. Disponível em: [http://www.antzinako.org/Revistas/Antzina\\_25.pdf](http://www.antzinako.org/Revistas/Antzina_25.pdf) Acesso, 04/02019

Ortiz-Osés. Andrés , Mayr Franz Karl . MATRIARCALISMO VASCO reinterpretación de la cultura vasca. Universidad de Deusto, 1980. Disponível em: <https://lib.ugent.be/en/catalog/rug01:001405004>

ORTIZ, Renato. *Cultura e Modernidade*. Brasiliense, 1991.

PILAR. Clarisse Ranghetti do. BOITATÁ EM FRANKLIN CASCAES: ALEGORIA DE UM SENTIMENTO I Simpósio de Patrimônio Cultural de Santa Catarina - “Patrimônio Cultural: Saberes e Fazeres Partilhados”, Florianópolis, SC, novembro de 2013. Disponível em: [http://www.anpuh-sc.org.br/spcsc%202013%20textos%20pdf/spcsc%202013\\_c%20r%20do%20pilar\\_boitata%20frank%20cascaes.pdf](http://www.anpuh-sc.org.br/spcsc%202013%20textos%20pdf/spcsc%202013_c%20r%20do%20pilar_boitata%20frank%20cascaes.pdf)

- PIRES, Mônica Kalil Pires. Tradução cultural através da literatura: entre o mundo árabe e o ocidente. XI Congresso Internacional da ABRALIC Tessituras, Interações, Convergências. São Paulo, 2008. Disponível em:  
[http://www.abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/051/MONICA\\_PIRE S.pdf](http://www.abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/051/MONICA_PIRE S.pdf). Acesso: 04/05/2019
- PROPP, Vladimir. As Raízes Históricas do Conto Maravilhoso. Ed. Martin Fontes, 2003.
- RAMÍREZ , RAFAEL JESÚS VALLADARES El Tratado de Paz de los Pirineos: una revisión historiográfica (1888-1988). 1989 Disponível em:  
<https://core.ac.uk/download/pdf/36028053.pdf>
- ROJAS , Jon Andoni FERNÁNDEZ DE LARREA . Las guerras privadas: el ejemplo de los bandos oñacino y gamboino en el País Vasco. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitate. nº 6 (2009), pp. 85-10 Disponível em: [https://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/2\\_1943\\_3.pdf](https://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/2_1943_3.pdf)
- Ruano, Álvaro Aragón Ayllón, Iker Echeberria (ORGS). SÍNTESIS DE LA HISTORIA DE GIPUZKOA. Diputación Foral de Gipuzkoa, 2017. Disponível em:  
[https://www.academia.edu/37178722/SÍNTESIS\\_DE\\_LA\\_HISTORIA\\_DE\\_GIPUZKOA](https://www.academia.edu/37178722/SÍNTESIS_DE_LA_HISTORIA_DE_GIPUZKOA)
- Rubio ,Erika Prado. Estereotipos referidos a la persecución inquisitorial de la brujería. Revista Aequitas, 2019. Disponível em:  
[https://www.academia.edu/38683564/Estereotipos\\_referidos\\_a\\_la\\_persecuci%C3%B3n\\_inquisitorial\\_de\\_la\\_brujer%C3%ADa](https://www.academia.edu/38683564/Estereotipos_referidos_a_la_persecuci%C3%B3n_inquisitorial_de_la_brujer%C3%ADa)
- RUSSEL, Jeffrey B.; BROOKS, Alexander. História da Bruxaria. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Aleph, 2008.
- SÁ, Márcio Cícero de. Da literatura fantástica (teoriase contos). Tese de doutoramento da Universidade de São Paulo. Programa de Pós Graduação em Teoria Lieteraria e Literatura Comparada. São Paulo, 2003. Disponível em:  
<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8151/tde-23102003-190256/publico/TeseMarcioSa.pdf>
- SAYAS ABENGOCHEA, Juan José & GARCIA MORENO, Luis A. Romanismo y germanismo, el despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X) Madrid : Labor, 1985
- SOUZA. Evandro de. Franklin Cascaes: uma cultura em transe. Florianópolis: Editora Insular, 2002.
- SUBIRANA, Joan Capdevila i. HISTORIA DEL DESLINDE DE LA FRONTERA HISPANO-FRANCESA. Centro Nacional de Información Geográfica, Espanha.2009, Disponível em: <http://www.ub.edu/gehc/pdf/Deslinde.pdf>
- TABERNERO, Cristina. USUNÁRIZ, Jesús M. Modelos de vida y cultura em navarra (siglos XVI Y XVII) antología de textos. Pamplona: Universidad de Navarra, 2016.
- TANGIR, Osvaldo, “Estudio preliminar” en H. Kramer y J. Sprenger, *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos*, Reditar Libros, Barcelona, 2016.

TARALLO, Fernando. *A Pesquisa Sociolinguística*. São Paulo: Ática, 1990.

TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. Tradução de Maria Clara Correa Castello. PREMIA editora de livros, 1981.

TORRE, José Ignacio de la. *Breve historia de la Inquisición*. Madrid: Nowtilus, 2017.

TURISMO ZUGARRAMURDI. 2018. Disponível em:  
<<http://www.turismozugarramurdi.com/>>. Acesso em: 7 mar. 2018.

TWOSE, Eloísa Navarras. VARELA, José Antonio Sáinz. *Una relación Inquisitorial sobre la brujería em Navarra*. Huarte de San Juan, *Geografía y História*, 2010, Disponível em:  
<https://pt.scribd.com/document/300441680/Dialnet-UnaRelacionInquisitorialSobreLaBrujeriaNavarra-3733138>

VAINFAS, R. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VARGAS, Samanta Piton. *Inquisição na Espanha: desde o antijudaísmo na Antiguidade à perseguição dos conversos na Idade Moderna*. *Revista Historiador Especial*, Porto Alegre, n 1, ano 3, jan., 2010.

VÉLEZ DE MENDIZÁBAL, Josemari. *Juan Garmendia Larrañaga: solasean*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2005. Disponível em: <<http://www.eusko-ikaskuntza.org/es/publicaciones/juan-garmendia-larranaga-solasean/art-21236/>>. Acesso em: 6 nov. 2017.

VERDÚ, José Fernando Domene. *La lengua Vasca: originalidad y riqueza de una lengua diferente*. Editorial Club Universitario. Alicante, 2008

WATCTEL, Nathan. *La lógica de las hogueras*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2014,

ZILBERMAN, Regina. *Pactários uma história do Brasil*. Signo. Santa Cruz do Sul, v.42, n. 74, p. 111-125, maio/ago. 2017. Disponível em  
<<https://online.unisc.br/seer/index.php/signo/article/viewFile/9302/pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2017.

ZALLO, Ramón; AYUSO, Mikel. *Conocer el País Vasco*. Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco Donostia-San Sebastián, 2009. Disponível em:  
[https://www.euskadi.eus/contenidos/noticia/presentacion\\_pais\\_08/es\\_p\\_pais/adjuntos/conocer\\_pais\\_vasco\\_es.pdf](https://www.euskadi.eus/contenidos/noticia/presentacion_pais_08/es_p_pais/adjuntos/conocer_pais_vasco_es.pdf)

## ANEXO A

### El Estatuto de Autonomía Vasco

DON JUAN CARLOS I, REY DE ESPAÑA

A todos los que la presente, vieren y entendieren.

Sabed: Que las Cortes Generales han aprobado con el carácter de Orgánica y Yo vengo en sancionar la siguiente Ley:

### TITULO PRELIMINAR

**Artículo 1.º**-El Pueblo Vasco o Euskal-Herria, como expresión de su nacionalidad, y para acceder a su autogobierno, se constituye en Comunidad Autónoma dentro del Estado español bajo la denominación de Euskadi o País Vasco, de acuerdo con la Constitución y con el presente Estatuto, que es su norma institucional básica.

**Art. 2.º** Alava, Guipúzcoa y Vizcaya, así como Navarra, tienen derecho a formar parte de la Comunidad Autónoma del País Vasco.

2.El territorio de la Comunidad Autónoma del País Vasco quedará integrado por los Territorios Históricos que coinciden con las provincias, en sus actuales límites, de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya, así como la de Navarra, en el supuesto de que esta última decida su incorporación de acuerdo con el procedimiento establecido en la disposición transitoria cuarta de la Constitución.

**Art. 3.º**-Cada uno de los Territorios Históricos que integran el País Vasco podrán, en el seno del mismo, conservar o, en su caso, establecer y actualizar su organización e instituciones privativas de autogobierno.

**Art. 4.º**-La designación de la sede de las instituciones comunes de la Comunidad Autónoma del País Vasco se hará mediante Ley del Parlamento Vasco y dentro del territorio de la Comunidad Autónoma.

**Art. 5.º-1.** La bandera del País Vasco es la bicrucífera, compuesta de aspa verde, cruz blanca superpuesta y fondo rojo.

2.Asimismo, se reconocen las banderas y enseñas propias de los Territorios Históricos que integran la Comunidad Autónoma.

**Art. 6.º-1.** El Euskera, lengua propia del Pueblo Vasco, tendrá, como el castellano, carácter de lengua oficial en Euskadi, y todos sus habitantes tienen el derecho a conocer y usar ambas lenguas.

2.Las instituciones comunes de la Comunidad Autónoma, teniendo en cuenta la diversidad socio-lingüística del País Vasco, garantizarán el uso de ambas lenguas, regulando su carácter oficial, y arbitrarán y regularán las medidas y medios necesarios para asegurar su conocimiento.

3.Nadie podrá ser discriminado por razón de la lengua.

4.La Real Academia de la Lengua Vasca-Euskaltzaindia es institución consultiva oficial en lo referente al euskera.

5.Por ser el euskera patrimonio de otros territorios vascos y comunidades, además de los vínculos y correspondencia que mantengan las instituciones académica y culturales, la

Comunidad Autónoma del País Vasco podrá solicitar del Gobierno español que celebre y presente, en su caso, a las Cortes Generales, para su autorización, los tratados o convenios que permitan el establecimiento de relaciones culturales con los Estados donde se integran o residan aquellos territorios y comunidades, a fin de salvaguardar y fomentar el euskera.

**Art. 7.º-1.** A los efectos del presente Estatuto tendrán la condición política de vascos quienes tengan la vecindad administrativa, de acuerdo con las Leyes Generales del Estado, en cualquiera de los municipios integrados en el territorio de la Comunidad Autónoma.

2.Los residentes en el extranjero, así como sus descendientes, si así lo solicitaren, gozaran de idénticos derechos políticos que los residentes en el País Vasco, si hubieran tenido su última vecindad administrativa en Euskadi, siempre que conserven la nacionalidad española.

**Art. 8.º-**Podrán agregarse a la Comunidad Autónoma del País Vasco otros territorios o municipios que estuvieran enclavados en su totalidad dentro del territorio de la misma, mediante el cumplimiento de los requisitos siguientes:

- a)Que soliciten la incorporación el Ayuntamiento o la mayoría de los Ayuntamientos interesados, y que se oiga a la Comunidad o provincia a la que pertenezcan los Territorios o Municipios a agregar.
- b)Que lo acuerden los habitantes de dicho Municipio o Territorio mediante referéndum expresamente convocado, previa la autorización competente al efecto y aprobado por mayoría de los votos válidos emitidos.
- c)Que los aprueben el Parlamento del País Vasco y, posteriormente, las Cortes Generales del Estado, mediante Ley Orgánica.

**Art. 9.º-1.** Los derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos del País Vasco son los establecidos en la Constitución.

2.Los poderes públicos vascos, en el ámbito de su competencia:

- a)Velarán y garantizarán el adecuado ejercicio de los derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos.
- b)Impulsarán particularmente una política tendente a la mejora de las condiciones de vida y trabajo.
- c)Adoptarán aquellas medidas que tiendan a fomentar el incremento del empleo y la estabilidad económica.
- d)Adoptarán aquellas medidas dirigidas a promover las condiciones y a remover los obstáculos para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean efectivas y reales.
- e)Facilitarán la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social del País Vasco.

## **TITULO I (De las competencias del País Vasco)**

**Art. 10.-**La Comunidad Autónoma del País Vasco tiene competencia exclusiva en las siguientes materias:

1.Demarcaciones territoriales municipales, sin perjuicio de las facultades correspondientes a los Territorios Históricos, de acuerdo con lo dispuesto en el artículo 37 de este Estatuto.

- 2.Organización, régimen y funcionamiento de sus instituciones de autogobierno dentro de las normas del presente Estatuto.
- 3.Legislación electoral interior que afecte al Parlamentó Vasco, Juntas Generales y Diputaciones Forales, en los términos previstos en el presente Estatuto y sin perjuicio de las facultades correspondientes a los Territorios Históricos, de acuerdo con lo dispuesto en el artículo 37 del mismo.
- 4.Régimen local y Estatuto de los Funcionarios del País Vasco y de su Administración Local, sin perjuicio de lo establecido en el artículo 149.1.18.<sup>a</sup> de la Constitución.
- 5.Conservación, modificación y desarrollo del Derecho Civil Foral y especial, escrito o consuetudinario, propio de los Territorios Históricos que integran el País Vasco y la fijación del ámbito territorial de su vigencia.
- 6.Normas procesales y de procedimientos administrativo y económico-administrativo que se deriven de las especialidades del derecho sustantivo y de la organización propia del País Vasco.
- 7.Bienes de dominio público y patrimoniales cuya titularidad corresponda a la Comunidad Autónoma, así como las servidumbres públicas en materias de sus competencias.
- 8.Montes, aprovechamientos y servicios forestales, vías pecuarias y pastos, sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo 149.1.23.<sup>a</sup> de la Constitución.
- 9.Agricultura y ganadería, de acuerdo con la ordenación general de la economía.
- 10.Pesca en aguas interiores, marisqueo y acuicultura, caza y pesca fluvial y lacustre.
- 11.Aprovechamientos hidráulicos, canales y regadíos cuando las aguas discurran íntegramente dentro del País Vasco, instalaciones de producción, distribución y transporte de energía, cuando este transporte no salga de su territorio y su aprovechamiento no afecte a otra provincia o Comunidad Autónoma; aguas minerales, termales y subterráneas. Todo ello sin perjuicio de lo establecido en el artículo 149.1.25.<sup>a</sup> de la Constitución.
- 12.Asistencia social.
- 13.Fundaciones y Asociaciones de carácter docente, cultural, artístico, benéfico, asistencial y similares, en tanto desarrollen principalmente sus funciones en el País Vasco.
- 14.Organización, régimen y funcionamiento de las Instituciones y establecimientos de protección y tutela de menores, penitenciarios y de reinserción social, conforme a la legislación general en materia civil, penal y penitenciaria.
- 15 Ordenación farmacéutica de acuerdo con lo dispuesto en el artículo 149.1.16.<sup>a</sup> de la Constitución, e higiene, teniendo en cuenta lo dispuesto en el artículo 18 de este Estatuto.
- 16.Investigación científica y técnica en coordinación con el Estado.
- 17.Cultura, sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo 149.2 de la Constitución.
- 18.Instituciones relacionadas con el fomento y enseñanza de las Bellas Artes. Artesanía.
- 19.Patrimonio histórico, artístico, monumental, arqueológico y científico, asumiendo la Comunidad Autónoma el cumplimiento de las normas y obligaciones que establezca el Estado para la defensa de dicho patrimonio contra la exportación y la expoliación.
- 20.Archivos, Bibliotecas y Museos que no sean de titularidad estatal.
- 21.Cámaras Agrarias, de la Propiedad, Cofradías de Pescadores, Cámaras de Comercio, Industria y Navegación, sin perjuicio de la competencia del Estado en materia de comercio exterior.

22. Colegios Profesionales y ejercicio de las profesiones tituladas, sin perjuicio de lo dispuesto en los artículos 36 y 139 de la Constitución. Nombramiento de Notarios de acuerdo con las Leyes del Estado.
23. Cooperativas, Mutualidades no integradas en la Seguridad Social y Pósitos, conforme a la legislación general en materia mercantil.
24. Sector público propio del País Vasco en cuanto no esté afectado por otras normas de este Estatuto.
25. Promoción, desarrollo económico y planificación de la actividad económica del País Vasco de acuerdo con la ordenación general de la economía.
26. Instituciones de crédito corporativo, público y territorial y Cajas de Ahorro, en el marco de las bases que sobre ordenación del crédito y la banca dicte el Estado y de la política monetaria general.
27. Comercio interior, sin perjuicio de la política general de precios, la libre circulación de bienes en el territorio del Estado y de la legislación sobre defensa de la competencia. Ferias y mercados interiores. Denominaciones de origen y publicidad en colaboración con el Estado.
28. Defensa del consumidor y del usuario en los términos del apartado anterior.
29. Establecimiento y regulación de Bolsas de Comercio y demás centros de contratación de mercancías y de valores conforme a la legislación mercantil.
30. Industria, con exclusión de la instalación, ampliación y traslado de industrias sujetas a normas especiales por razones de seguridad, interés militar y sanitario y aquellas que precisen de legislación específica para estas funciones, y las que requieran de contratos previos de transferencia de tecnología extranjera. En la reestructuración de sectores industriales corresponde al País Vasco el desarrollo y ejecución de los planes establecidos por el Estado.
31. Ordenación del territorio y del litoral, urbanismo y vivienda.
32. Ferrocarriles, transportes terrestres, marítimos, fluviales y por cable, puertos, helipuertos, aeropuertos y Servicio Meteorológico del País Vasco, sin perjuicio de lo dispuesto en el art. 149.1.20.<sup>a</sup> de la Constitución, Centros de contratación y terminales de carga en materia de transportes.
33. Obras públicas que no tengan la calificación legal de interés general o cuya realización no afecte a otros territorios.
34. En materia de carreteras y caminos, además de las competencias contenidas en el apartado 5, número 1, del artículo 148 de la Constitución, las Diputaciones Forales de los Territorios Históricos conservarán íntegramente el régimen jurídico y competencias que ostentan o que, en su caso, hayan de recobrar a tenor del artículo 3.º de este Estatuto.
35. Casinos, juegos y apuestas, con excepción de las Apuestas Mutuas Deportivas Benéficas.
36. Turismo y deporte. Ocio y esparcimiento.
37. Estadística del País Vasco para sus propios fines y competencias.
38. Espectáculos.
39. Desarrollo comunitario. Condición femenina. Política infantil, juvenil y de la tercera edad.
- Art. 11.-1.** Es de competencia de la Comunidad Autónoma del País Vasco el desarrollo legislativo y la ejecución dentro de su territorio de la legislación básica del Estado en las siguientes materias:

- a) Medio ambiente y ecología.
- b) Expropiación forzosa, contratos y concesiones administrativas, en el ámbito de sus competencias, y sistema de responsabilidad de la Administración del País Vasco.
- c) Ordenación del sector pesquero del País Vasco.

2. Es también de competencia de la Comunidad Autónoma del País Vasco el desarrollo legislativo y la ejecución dentro de su territorio, de las bases, en los términos que las mismas señalen, en las siguientes materias:

- a) Ordenación del crédito, banca y seguros.
- b) Reserva al sector público de recursos o servicios esenciales, especialmente en caso de monopolio, e intervención de Empresas cuando lo exija el interés general.
- c) Régimen minero y energético. Recursos geotérminos.

**Art. 12.-** Corresponde a la Comunidad Autónoma del País Vasco la ejecución de la legislación del Estado en las materias siguientes:

1. Legislación penitenciaria.
2. Legislación laboral, asumiendo las facultades y competencias que en este terreno ostenta actualmente el Estado respecto a las relaciones laborales; también la facultad de organizar, dirigir y tutelar con la alta inspección del Estado, los servicios de éste para la ejecución de la legislación laboral, procurando que las condiciones de trabajo se adecuen al nivel del desarrollo y progreso social, promoviendo la cualificación de los trabajadores y su formación integral.
3. Nombramiento de Registradores de la Propiedad, Agentes de Cambio y Bolsa y Corredores de Comercio. Intervención en la fijación de las demarcaciones correspondientes en su caso.
4. Propiedad intelectual e industrial.
5. Pesas y medidas; contraste de metales.
6. Ferias internacionales celebradas en el País Vasco.
7. Sector público estatal en el ámbito territorial de la Comunidad Autónoma, la que tendrá participación en los casos y actividades que proceda.
8. Puertos y aeropuertos con calificación de interés general, cuando el Estado no se reserve su gestión directa.
9. Ordenación del transporte de mercancías y viajeros que tengan su origen y destino dentro del territorio de la Comunidad Autónoma, aunque discurran sobre las infraestructuras de titularidad estatal a que hace referencia el número 21 del apartado 1 del artículo 149 de la Constitución, sin perjuicio de la ejecución directa que se reserve el Estado.
10. Salvamento marítimo y vertidos industriales y contaminantes en las aguas territoriales del Estado correspondientes al litoral vasco.

**Art. 13.-I.** En relación con la Administración de Justicia, exceptuada la jurisdicción militar, la Comunidad Autónoma del País Vasco ejercerá, en su territorio, las facultades que las Leyes Orgánicas del Poder Judicial y del Consejo General del Poder Judicial reconozcan, reserven o atribuyan al Gobierno.

2. Corresponde íntegramente al Estado, de conformidad con las Leyes Generales, el derecho de gracia y la organización y el funcionamiento del Ministerio Fiscal.

**Art. 14.-I.** La competencia de los órganos jurisdiccionales en el País Vasco se extiende:

- a) En el orden civil, a todas las instancias y grados, incluidos los recursos de casación y de revisión en las materias del Derecho Civil Foral propio del País Vasco.

b)En el orden penal y social, a todas las instancias y grados, con excepción de los recursos de casación y de revisión.

c)En el orden contencioso-administrativo, a todas las instancias y grados cuando se trate de actos dictados por la Administración del País Vasco en las materias cuya legislación exclusiva corresponde a la Comunidad Autónoma, y, en primera instancia, cuando se trate de actos dictados por la Administración del Estado.

d)A las cuestiones de competencia entre órganos judiciales del País Vasco.

e)A los recursos sobre calificación de documentos referentes al Derecho privativo vasco que deban tener acceso a los Registros de la Propiedad.

2.En las restantes materias se podrán interponer ante el Tribunal Supremo los recursos que, según las Leyes, procedan. El Tribunal Supremo resolverá también los conflictos de competencia y de jurisdicción entre los órganos judiciales del País Vasco y los demás del Estado.

**Art. 15.-**Corresponde al País Vasco la creación y organización, mediante Ley, de su Parlamento, y con respeto a la institución establecida por el artículo 54 de la Constitución, de un órgano similar que en coordinación con aquélla ejerza las funciones a las que se refiere el mencionado artículo y cualesquiera otras que el Parlamento Vasco pueda encomendarle.

**Art. 16.-**En aplicación de lo dispuesto en; la disposición transitoria adicional primera de la Constitución, es de la competencia de la Comunidad Autónoma del País Vasco la enseñanza en toda su extensión, niveles y grados, modalidades y especialidades, sin perjuicio del artículo 27 de la Constitución y Leyes Orgánicas que lo desarrollen, de las facultades que atribuye al Estado el artículo 149.1.30.<sup>a</sup> de la misma y de la alta inspección necesaria para su cumplimiento y garantía.

**Art. 17.-1.** Mediante el proceso de actualización del régimen foral previsto en la disposición adicional primera de la Constitución, corresponderá a las Instituciones del País Vasco, en la forma que se determina en este Estatuto, el régimen de la Policía Autónoma para la protección de las personas y bienes y el mantenimiento del orden público dentro del territorio autónomo, quedando reservados en todo caso a las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado los servicios policiales de carácter extracomunitario y supracomunitario, como la vigilancia de puertos, aeropuertos, costas y fronteras, aduanas, control de entrada y salida en territorio nacional de españoles y extranjeros, régimen general de extranjería, extradición y expulsión, emigración e inmigración, pasaportes y documento nacional de identidad, armas y explosivos, resguardo fiscal del Estado, contrabando y fraude fiscal al Estado.

2.El mando supremo de la Policía Autónoma Vasca corresponde al Gobierno del País Vasco, sin perjuicio de las competencias que pueden tener las Diputaciones Forales y Corporaciones Locales.

3.La Policía Judicial y Cuerpos que actúen en estas funciones se organizarán al servicio y bajo la vigilancia de la Administración de Justicia en los términos que dispongan las Leyes procesales.

4.Para la coordinación entre la Policía Autónoma y los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad del Estado existirá una Junta de Seguridad formada, en número igual, por representantes del Estado y de la Comunidad Autónoma.

5. Inicialmente, las Policías Autónomas del País Vasco estarán constituidas por:

- a) El Cuerpo de Miñones de la Diputación Foral de Alava, existente en la actualidad.
- b) Los Cuerpos de Miñones y Miqueletes dependientes de las Diputaciones de Vizcaya y Guipúzcoa que se establecen mediante este precepto.

Posteriormente, las Instituciones del País Vasco podrán acordar refundir en un solo Cuerpo los mencionados en los apartados anteriores o proceder a la reorganización precisa para el cumplimiento de las competencias asumidas.

Todo ello sin perjuicio de la subsistencia, a los efectos de representación y tradicionales, de los Cuerpos de Miñones y Miqueletes.

6. No obstante lo dispuesto en los números anteriores, los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad del Estado podrán intervenir en el mantenimiento del orden público en la Comunidad Autónoma en los siguientes casos:

- a) A requerimiento del Gobierno del País Vasco, cesando la intervención a instancias del mismo.
- b) Por propia iniciativa, cuando estimen que el interés general del Estado está gravemente comprometido, siendo necesaria la aprobación de la Junta de Seguridad a que hace referencia el número 4 de este artículo. En supuestos de especial urgencia y para cumplir las funciones que directamente les encomienda la Constitución, los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad del Estado podrán intervenir bajo la responsabilidad exclusiva del Gobierno, dando éste cuenta a las Cortes Generales. Las Cortes Generales, a través de los procedimientos constitucionales, podrán ejercitar las competencias que les corresponda.

7. En los casos de declaración del estado de alarma, excepción o sitio, todas las fuerzas policiales del País Vasco quedarán a las órdenes directas de la autoridad civil o militar que en su caso corresponda, de acuerdo con la legislación que regule estas materias.

**Art. 18.-1.** Corresponde al País Vasco el desarrollo legislativo y la ejecución de la legislación básica del Estado en materia de sanidad interior.

2. En materia de Seguridad Social corresponderá al País Vasco:

- a) El desarrollo legislativo y la ejecución de la legislación básica del Estado, salvo las normas que configuran el régimen económico de la misma.
- b) La gestión del régimen económico de la Seguridad Social.

3. Corresponderá también al País Vasco la ejecución de la legislación del Estado sobre productos farmacéuticos.

4. La Comunidad Autónoma podrá organizar y administrar a tales fines, dentro de su territorio, todos los servicios relacionados con las materias antes expresadas y ejercerá la tutela de las instituciones, entidades y fundaciones en materia de Sanidad y Seguridad Social, reservándose el Estado la alta inspección conducente al cumplimiento de las funciones y competencias contenidas en este artículo.

5. Los poderes públicos vascos ajustarán el ejercicio de las competencias que asumen en materia de Sanidad y de Seguridad Social a criterios de participación democrática de todos los interesados, así como de los Sindicatos de Trabajadores y Asociaciones empresariales en los términos que la Ley establezca.

**Art. 19.-1.** Corresponde al País Vasco el desarrollo legislativo de las normas básicas del Estado en materia de medios de comunicación social, respetando en todo caso lo que dispone el artículo 20 de la Constitución.

2.La ejecución en las materias a que se refiere el párrafo anterior se coordinará con la del Estado, con respecto a la reglamentación específica aplicable a los medios de titularidad estatal.

5.De acuerdo con lo dispuesto en el párrafo primero de este artículo, el País Vasco podrá regular, crear y mantener su propia televisión, radio y prensa, y, en general, todos los medios de comunicación social para el cumplimiento de sus fines.

**Art. 20.-1.** El País Vasco tendrá competencias legislativas y de ejecución en las demás materias que por Ley Orgánica le transfiera o delegue el Estado según la Constitución, a petición del Parlamento Vasco.

2.La Comunidad Autónoma del País Vasco podrá dictar la correspondiente legislación en los términos del artículo 150.1 de la Constitución, cuando las Cortes Generales aprueben las Leyes marco a que se refiere dicho precepto.

3.El País Vasco ejecutará los tratados y convenios en todo lo que afecte a las materias atribuidas a su competencia en este Estatuto. Ningún tratado o convenio podrá afectar a las atribuciones y competencias del País Vasco si no es mediante el procedimiento del artículo 152.2 de la Constitución, salvo lo previsto en el artículo 93 de la misma.

4.Las funciones de ejecución que este Estatuto atribuye a la Comunidad Autónoma del País Vasco en aquellas materias que no sean de su competencia exclusiva, comprende la potestad de administración, así como, en su caso, la de dictar reglamentos internos de organización de los servicios correspondientes.

5.El Gobierno Vasco será informado en la elaboración de los tratados y convenios, así como de los proyectos de legislación aduanera, en cuanto afecten a materias de específico interés para el País Vasco.

6.Salvo disposición expresa en contrario, todas las competencias mencionadas en los artículos anteriores y otros del presente Estatuto se entienden referidas al ámbito territorial del País Vasco.

**Art. 21.-1.** El Derecho emanado del País Vasco en las materias de su competencia exclusiva es el aplicable con la preferencia a cualquier otro y sólo en su defecto será de aplicación supletoria el Derecho del Estado.

**Art. 22.-1.** La Comunidad Autónoma podrá celebrar convenios con otras Comunidades Autónomas para la gestión y prestación de servicios propios de la exclusiva competencia de las mismas. La celebración de los citados convenios, antes de su entrada en vigor, deberá ser comunicada a las Cortes Generales. Si las Cortes Generales o alguna de las Cámaras manifestaran reparos en el plazo de treinta días, a partir de la recepción de la comunicación, el convenio deberá seguir el trámite previsto en el párrafo tercero de este artículo. Si transcurrido dicho plazo no se hubiesen manifestado reparos al convenio, entrará en vigor.

2.La Comunidad Autónoma podrá celebrar convenios con otro Territorio Histórico foral para la gestión y prestación de servicios propios correspondientes a las materias de su competencia, siendo necesaria su comunicación a las Cortes Generales. A los veinte días de haberse efectuado esta comunicación, los convenios entrarán en vigor.

3.La Comunidad Autónoma podrá establecer también acuerdos de cooperación con otras Comunidades Autónomas previa autorización de las Cortes Generales.

**Art. 23.-1.** La Administración Civil del Estado en el territorio vasco se adecuará al ámbito geográfico de la Comunidad Autónoma.

2.De conformidad con el artículo 154 de la Constitución, un delegado nombrado por el Gobierno la dirigirá y la coordinará, cuando proceda, con la Administración propia de la Comunidad Autónoma.

## **TITULO II (De los poderes del País Vasco)**

### **CAPITULO PRELIMINAR**

**Art. 24.-1.** Los poderes del País Vasco se ejercerán a través del Parlamento, del Gobierno y de su Presidente o Lendakari.

2.Los Territorios Históricos conservarán organizarán sus Instituciones forales de conformidad a lo dispuesto en el artículo 3.º del presente Estatuto.

### **CAPITULO I**

#### **(Parlamento Vasco)**

**Art. 25.-1.** El Parlamento Vasco ejerce la potestad legislativa, aprueba sus presupuestos e impulsa y controla la acción del Gobierno Vasco, todo ello sin perjuicio de las competencias de las Instituciones a que se refiere el artículo 37 del presente Estatuto.

2.El Parlamento Vasco es inviolable.

**Art. 26.-1.** El Parlamento Vasco estará integrado por un número igual de representantes de cada Territorio Histórico, elegidos por sufragio universal, libre, directo y secreto.

2.La circunscripción electoral es el Territorio Histórico.

3.La elección se verificará en cada Territorio Histórico atendiendo a criterios de representación proporcional.

4.El Parlamento Vasco será elegido por un período de cuatro años.

5.Una Ley Electoral del Parlamento Vasco regulará la elección de sus miembros y fijará las causas de inelegibilidad e incompatibilidad que afecten a los puestos o cargos que se desempeñen dentro de su ámbito territorial.

6.Los miembros del Parlamento Vasco serán inviolables por los votos y opiniones que emitan en el ejercicio de su cargo. Durante su mandato, por los actos delictivos cometidos en el ámbito de la Comunidad Autónoma, no podrán ser detenidos ni retenidos sino en caso de flagrante delito, correspondiendo decidir, en todo caso, sobre su inculpación, prisión, procesamiento y juicio al Tribunal Superior de Justicia del País Vasco. Fuera del ámbito territorial del País Vasco, la responsabilidad penal será exigible en los mismos términos ante la Sala de lo Penal del Tribunal Supremo.

**Art. 27.-1.** El Parlamento elegirá de entre sus miembros un Presidente, una Mesa y una Diputación Permanente, funcionará en Pleno y Comisiones.

El Parlamento fijará su Reglamento interno, que deberá ser aprobado por la mayoría absoluta de sus miembros.

El Parlamento aprobará su presupuesto y el Estatuto de su personal.

2.Los períodos ordinarios de sesiones durarán como mínimo ocho meses al año.

3.La Cámara podrá reunirse en sesión extraordinaria a petición del Gobierno, de la Diputación Permanente o de la tercera parte de sus miembros. Las sesiones extraordinarias deberán

convocarse con un orden del día determinado y serán clausuradas una vez que éste haya sido agotado.

4.La iniciativa legislativa corresponde a los miembros del Parlamento, al Gobierno y a las Instituciones representativas a que se refiere el artículo 37 de este Estatuto, en los términos establecidos por la ley. Los miembros del Parlamento podrán, tanto en Pleno como en Comisiones, formular ruegos, preguntas, interpelaciones y mociones en los términos que reglamentariamente se establezcan. La iniciativa popular para la presentación de proposiciones de Ley, que hayan de ser tramitadas por el Parlamento Vasco se regulará por éste mediante Ley, de acuerdo con lo que establezca la Ley Orgánica prevista en el artículo 83 de la Constitución.

5.Las Leyes del Parlamento serán promulgadas por el Presidente del Gobierno Vasco, el cual ordenará la publicación de las mismas en el «Boletín Oficial del País Vasco». A efectos de su vigencia regirá la fecha de publicación en el «Boletín Oficial del País Vasco».

**Art. 28.-**Corresponde, además, al Parlamento Vasco:

- a)Designar los Senadores que han de representar al País Vasco, según lo previsto en el artículo 69,5 de la Constitución, mediante el procedimiento que al efecto se señale en una Ley del propio Parlamento Vasco que asegurará la adecuada representación proporcional.
- b)Solicitar del Gobierno del Estado la adopción de un proyecto de Ley o remitir a la Mesa del Congreso una proposición de Ley, delegando ante dicha Cámara a los miembros del Parlamento Vasco encargados de su defensa.
- c)Interponer el recurso de inconstitucionalidad.

## **CAPITULO II (Del Gobierno Vasco y del Presidente o Lendakari)**

**Art. 29.-**El Gobierno Vasco es el órgano colegiado que ostenta las funciones ejecutivas y administrativas del País Vasco.

**Art. 30.-**Las atribuciones del Gobierno y su organización, basada en un Presidente y Consejeros, así como el Estatuto de sus miembros, serán regulados por el Parlamento.

**Art. 31.-1.** El Gobierno Vasco cesa tras la celebración de elecciones del Parlamento, en el caso de pérdida de la confianza parlamentaria o por dimisión o fallecimiento de su Presidente.

2.El Gobierno cesante continuará en funciones hasta la toma de posesión del nuevo Gobierno.

**Art. 32.-1.** El Gobierno responde políticamente de sus actos, de forma solidaria, ante el Parlamento Vasco, sin perjuicio de la responsabilidad directa de cada miembro por su gestión respectiva.

2.El Presidente del Gobierno y sus miembros, durante su mandato y por los actos delictivos cometidos en el ámbito territorial de la Comunidad Autónoma, no podrán ser detenidos ni retenidos, sino en caso de flagrante delito, correspondiendo decidir, en todo caso, sobre su inculpación, prisión, procesamiento y juicio al Tribunal Superior de Justicia del País Vasco. Fuera del ámbito Territorial del País Vasco, la responsabilidad penal será exigible en los mismos términos ante la Sala de lo Penal del Tribunal Supremo.

**Art. 33.-1.** El Presidente del Gobierno será designado de entre sus miembros por el Parlamento Vasco y nombrado por el Rey.

- 2.El Presidente designa y separa los Consejeros del Gobierno, dirige su acción, ostentando a la vez la más alta representación del País Vasco y la ordinaria del Estado en este territorio.
- 3.El Parlamento Vasco determinará por Ley la forma de elección del Presidente y sus atribuciones, así como las relaciones del Gobierno con el Parlamento.

### **CAPITULO III (De la Administración de Justicia en el País Vasco)**

**Art. 34.-1.** La organización de la Administración de Justicia en el País Vasco, que culminará en un Tribunal Supremo con competencia en todo el territorio de la Comunidad Autónoma y ante el que se agotarán las sucesivas instancias procesales, se estructurará de acuerdo con lo previsto en la Ley Orgánica del Poder Judicial.

La Comunidad Autónoma, de conformidad con lo dispuesto en el artículo 152 de la Constitución, participará en la organización de las demarcaciones judiciales de ámbito inferior a la provincia y en la localización de su capitalidad, fijando, en todo caso, su delimitación.

- 2.El Presidente del Tribunal Superior de Justicia del País Vasco será nombrado por el Rey.
- 3.En la Comunidad Autónoma se facilitará el ejercicio de la acción popular y la participación en la Administración de Justicia mediante la institución del Jurado, en la forma y con respecto a aquellos procesos penales que la Ley procesal determine.

**Art. 35.-1.** El nombramiento de los Magistrados, Jueces y Secretarios se efectuará en la forma prevista en las Leyes Orgánicas del Poder Judicial y del Consejo General del Poder Judicial, siendo mérito preferente el conocimiento del Derecho Foral Vasco y el del Euskera, sin que pueda establecerse excepción alguna por razón de naturaleza o de vecindad.

2.A instancias de la Comunidad Autónoma, el órgano competente deberá convocar los concursos y oposiciones para cubrir las plazas vacantes de Magistrados, Jueces y Secretarios en el País Vasco, de acuerdo con lo que disponga la Ley Orgánica del Poder Judicial. Las plazas que quedasen vacantes en tales concursos y oposiciones serán cubiertas por el Tribunal Superior de Justicia del País Vasco, aplicando las normas que para este supuesto se contengan en la Ley Orgánica del Poder Judicial.

3.Corresponderá a la Comunidad Autónoma, dentro de su territorio, la provisión del personal al servicio de la Administración de Justicia y de los medios materiales y económicos necesarios para su funcionamiento, en los mismos términos en que se reserve tal facultad al Gobierno en la Ley Orgánica del Poder Judicial, valorándose preferentemente, en los sistemas de provisión del personal, el conocimiento del Derecho Foral Vasco y del euskera.

4.La Comunidad Autónoma y el Ministerio de Justicia mantendrán la colaboración precisa para la ordenada gestión de la competencia asumida por el País Vasco.

**Art. 36.-**La Policía Autónoma Vasca, en cuanto actúe como Policía Judicial, estará al servicio y bajo la dependencia de la Administración de Justicia, en los términos que dispongan las leyes procesales.

### **CAPITULO IV (De las Instituciones de los Territorios Históricos)**

**Art. 37.-1.** Los órganos forales de los Territorios Históricos se regirán por el régimen jurídico privativo de cada uno de ellos.

2.Lo dispuesto en el presente Estatuto no supondrá alteración de la naturaleza del régimen Foral específico o de las competencias de los regímenes privativos de cada Territorio Histórico.

3.En todo caso tendrán competencias exclusivas dentro de sus respectivos territorios en las siguientes materias:

a)Organización, régimen y funcionamiento de sus propias instituciones.

b)Elaboración y aprobación de sus presupuestos.

c)Demarcaciones territoriales de ámbito supramunicipal que no excedan los límites provinciales.

d)Régimen de los bienes provinciales y municipales, tanto de dominio público como patrimoniales o de propios y comunales.

e)Régimen electoral municipal.

f)Todas aquellas que se especifiquen en el presente Estatuto o que les sean transferidas.

4.Les corresponderá, asimismo, el desarrollo normativo y la ejecución, dentro de su territorio, en las materias que el Parlamento Vasco señale.

5.Para la elección de los órganos representativos de los Territorios Históricos se atenderá a criterios de sufragio universal, libre, directo, secreto y de representación proporcional, con circunscripciones electorales que procuren una representación adecuada de todas las zonas de cada territorio.

## **CAPITULO V (Del control de los poderes del País Vasco)**

**Art. 38.-l.** Las Leyes del Parlamento Vasco solamente se someterán al control de constitucionalidad por el Tribunal Constitucional.

2.Para los supuestos previstos en el artículo 150.1 de la Constitución se estará a lo que en el mismo se dispone.

3.Los actos y acuerdos y las normas reglamentarias emanadas de los órganos ejecutivos y administrativos del País Vasco serán recurribles ante la Jurisdicción Contencioso-Administrativa.

**Art. 39.-**Los conflictos de competencia que se puedan suscitar entre las Instituciones de la Comunidad Autónoma y las de cada uno de sus Territorios Históricos se someterán a la decisión de una comisión arbitral, formada por un número igual de representantes designados libremente por el Gobierno Vasco y por la Diputación Foral del Territorio interesado, y presidida por el Presidente del Tribunal Superior de Justicia del País Vasco, conforme al procedimiento que una Ley del Parlamento Vasco determine.

## **TITULO III (Hacienda y Patrimonio)**

**Art. 40.-**Para el adecuado ejercicio y financiación de sus competencias, el País Vasco dispondrá de su propia Hacienda Autónoma.

**Art. 41.-l.** Las relaciones de orden tributario entre el Estado y el País Vasco vendrán reguladas mediante el sistema foral tradicional de Concierto Económico o Convenios.

2.El contenido del régimen de Concierto respetará y se acomodará a los siguientes principios y bases:

a)Las Instituciones competentes de los Territorios Históricos podrán mantener, establecer y regular, dentro de su territorio, el régimen tributario, atendiendo a la estructura general impositiva del Estado, a las normas que para la coordinación, armonización fiscal y colaboración con el Estado se contengan en el propio Concierto, y a las que dicte el Parlamento Vasco para idénticas finalidades dentro de la Comunidad Autónoma. El Concierto se aprobará por Ley.

b)La exacción, gestión, liquidación, recaudación e inspección de todos los impuestos, salvo los que se integran en la Renta de Aduanas y los que actualmente se recaudan a través de Monopolios Fiscales, se efectuará, dentro de cada Territorio Histórico, por las respectivas Diputaciones Forales, sin perjuicio de la colaboración con el Estado y su alta inspección.

c)Las Instituciones competentes de los Territorios Históricos adoptarán los acuerdos pertinentes, con objeto de aplicar en sus respectivos territorios las normas fiscales de carácter excepcional y coyuntural que el Estado decida aplicar al territorio común, estableciéndose igual período de vigencia que el señalado para éstas.

d)La aportación del País Vasco al Estado consistirá en un cupo global, integrado por los correspondientes a cada uno de sus territorios, como contribución a todas las cargas del Estado que no asuma la Comunidad Autónoma.

e)Para el señalamiento de los cupos correspondientes a cada Territorio Histórico que integran el cupo global antes señalado se constituirá una Comisión Mixta, integrada, de una parte, por un representante de cada Diputación Foral y otros tantos por el Gobierno Vasco, y de otra por un número igual de representantes de la Administración del Estado. El cupo así acordado se aprobará por Ley, con la periodicidad que se fije en el Concierto, sin perjuicio de su actualización anual por el procedimiento que se establezca igualmente en el Concierto.

f)El régimen de Concierdos se aplicará de acuerdo con el principio de solidaridad a que se refieren los artículos 138 y 156 de la Constitución.

**Art. 42.-**Los ingresos de la Hacienda General del País Vasco estarán constituidos por:

a)Las aportaciones que efectúen las Diputaciones Forales, como expresión de la contribución de los Territorios Históricos a los gastos presupuestarios del País Vasco. Una Ley del Parlamento Vasco establecerá los criterios de distribución equitativa y el procedimiento por el que, a tenor de aquéllos, se convendrá y hará efectivas las aportaciones de cada Territorio Histórico.

b)Los rendimientos de los impuestos propios de la Comunidad Autónoma que establezca el Parlamento Vasco, de acuerdo con lo establecido en el artículo 157 de la Constitución y en la Ley Orgánica sobre financiación de las Comunidades Autónomas.

c)Transferencias del Fondo de Compensación Interterritorial y otras asignaciones con cargo a los Presupuestos Generales del Estado.

d)Rendimientos procedentes de su patrimonio e ingresos de Derecho Privado.

e)El producto de las operaciones de crédito y emisiones de deuda.

f)Por cualesquiera otros ingresos que puedan establecerse en virtud de lo dispuesto en la Constitución y en el presente Estatuto.

**Art. 43.-1.** Se integrarán en el patrimonio de la Comunidad Autónoma vasca los derechos y bienes del Estado u otros organismos públicos afectos a servicios y competencias asumidas por dicha Comunidad.

2.El Parlamento Vasco resolverá sobre los órganos del País Vasco, a quienes se transferirá la propiedad o uso de dichos bienes y derechos.

3.Una Ley del Parlamento Vasco regulará la administración, defensa y conservación del Patrimonio del País Vasco.

**Art. 44.-**Los Presupuestos Generales del País Vasco contendrán los ingresos y gastos de la actividad pública general y serán elaborados por el Gobierno Vasco y aprobados por el Parlamento Vasco de acuerdo con las normas que éste establezca.

**Art. 45.-1.** La Comunidad Autónoma del País Vasco podrá emitir deuda pública para financiar gastos de inversión.

2.El volumen y características de las emisiones se establecerá de acuerdo con la ordenación general de la política crediticia y en coordinación con el Estado.

3.Los títulos emitidos tendrán la consideración de fondos públicos a todos los efectos.

#### **TITULO IV (De la reforma del Estatuto)**

**Art. 46.-1.** La reforma del Estatuto se ajustará al siguiente procedimiento:

a)La iniciativa corresponderá al Parlamento Vasco, a propuesta de una quinta parte de sus componentes, al Gobierno Vasco o a las Cortes Generales del Estado Español.

b)La propuesta habrá de ser aprobada por el Parlamento Vasco por mayoría absoluta.

c)Requerirá, en todo caso, la aprobación de las Cortes Generales del Estatuto mediante Ley Orgánica.

d)Finalmente precisará la aprobación de los electores mediante referéndum.

2.El Gobierno Vasco podrá ser facultado, por delegación expresa del Estado, para convocar los referéndums a que se refiere el presente artículo.

**Art. 47.-1.** No obstante lo dispuesto en el artículo anterior, cuando la reforma tuviera por objeto una mera alteración de la organización de los poderes del País Vasco y no afectar a las relaciones de la Comunidad Autónoma con el Estado o a los regímenes forales privativos de los Territorios Históricos, se podrá proceder de la siguiente manera:

a)Elaboración del proyecto de reforma por el Parlamento Vasco.

b)Consulta a las Cortes Generales y a las Juntas Generales.

c)Si en el plazo de treinta días, a partir de la recepción de la consulta ningún órgano consultado se declarase afectado por la reforma, se convocará, debidamente autorizado, un referéndum sobre el texto propuesto.

d)Finalmente se requerirá la aprobación de las Cortes Generales mediante Ley Orgánica.

e)Si en el plazo señalado en la letra c) alguno de los órganos consultados se declarase afectado por la reforma, ésta habrá de seguir el procedimiento previsto en el artículo 46, dándose por cumplidos los trámites de los apartados a) y b) del número 1 del mencionado artículo.

2. En el caso de que se produjera la hipótesis prevista en la disposición transitoria cuarta de la Constitución, el Congreso y el Senado, en sesión conjunta y siguiendo el proceso reglamentario que de común acuerdo determinen, establecerán, por mayoría absoluta, qué requisitos de los establecidos en el artículo 46 se aplicarán para la reforma del Estatuto, que deberán en todo caso incluir la aprobación mediante Ley Orgánica, por las Cortes Generales, y el referéndum del conjunto de los territorios afectados.

3. El segundo inciso de la letra b) del número 6 del artículo 17 del Estatuto podrá ser suprimido por mayoría de tres quintos del Congreso y el Senado, y aprobación del Parlamento Vasco con posterior referéndum convocado al efecto, debidamente autorizado.

#### **DISPOSICION ADICIONAL**

La aceptación del régimen de autonomía que se establece en el presente Estatuto no implica renuncia del Pueblo Vasco a los derechos que como tal le hubieran podido corresponder en virtud de su historia, que podrán ser actualizados de acuerdo con lo que establezca el ordenamiento jurídico.

#### **DISPOSICIONES TRANSITORIAS**

**Primera.-** A partir de la aprobación definitiva de este Estatuto, el Consejo General Vasco convocará, en un plazo máximo de sesenta días, elecciones para el Parlamento Vasco, que habrán de celebrarse dentro de los cuatro meses siguientes a la fecha de su convocatoria.

A estos efectos, cada Territorio Histórico de los que integren la Comunidad Autónoma constituirá una circunscripción electoral. Los partidos políticos, coaliciones de los mismos y agrupaciones electorales podrán presentar candidaturas en cada circunscripción electoral en listas cerradas y bloqueadas. El reparto de escaños se realizará mediante el sistema proporcional. El número de Parlamentarios por cada circunscripción será de veinte.

Una vez celebradas las elecciones, el Consejo General del País Vasco convocará al Parlamento electo en el plazo de treinta días para que proceda al nombramiento del Presidente del Gobierno Vasco.

La elección del Presidente necesitará en primera votación la mayoría absoluta de la Cámara y, caso de no obtenerla, la mayoría simple, en sucesiva o sucesivas votaciones.

Si en el plazo de sesenta días desde la constitución del Parlamento no se hubiera elegido Presidente del Gobierno, se procederá a la disolución de la Cámara y a la convocatoria de nuevas elecciones.

Con carácter supletorio serán aplicables las normas dictadas para regular las elecciones generales del 15 de junio de 1977, así como el vigente Reglamento del Congreso de los Diputados.

**Segunda.-** Una Comisión Mixta, integrada por igual número de representantes del Gobierno Vasco y del Gobierno del Estado, reunida en el plazo máximo de un mes, a partir de la constitución de aquél, establecerá las normas conforme a las que se transferirán a la Comunidad Autónoma las competencias que le corresponden en virtud del presente Estatuto, y los medios personales y materiales necesarios para el pleno ejercicio de las mismas, llevando a cabo las oportunas transferencias.

A la entrada en vigor del presente Estatuto se entenderán transferidas, con carácter definitivo, las competencias y recursos ya traspasados para esa fecha al Consejo General Vasco.

Serán respetados todos los derechos adquiridos de cualquier orden y naturaleza que en el momento de la transferencia tengan los funcionarios y personal adscritos a los servicios estatales o de otras instituciones públicas objeto de dichas transferencias.

**Tercera.-** 1. Las transferencias que hayan de realizarse en materia de enseñanza, tanto de los medios patrimoniales como personales, con los que el Estado atiende actualmente sus servicios en el País Vasco, se realizarán conforme a los programas y calendarios que establezca la Comisión Mixta de transferencias que se crea en la disposición transitoria segunda.

2.El traspaso de los servicios de enseñanza se hará a la Comunidad Autónoma o, en su caso, a las Diputaciones Forales.

**Cuarta.-**La Junta de Seguridad que se crea en virtud de lo prevenido en el artículo 17 determinará el Estatuto, Reglamento, dotaciones, composición numérica, estructura y reclutamiento de los Cuerpos de Policía Autónoma, cuyos mandos se designarán entre Jefes y Oficiales de las Fuerzas Armadas y Cuerpos de Seguridad del Estado que, mientras presten servicio en estos Cuerpos, pasarán a la situación administrativa que prevea la Ley de Policía de las Comunidades Autónomas, o a la que determinen los Ministerios de Defensa e Interior, quedando excluidos en esta situación del fuero castrense, Las licencias de armas corresponden en todo caso al Estado.

**Quinta.-**La Comisión Mixta de Transferencias que se crea para la aplicación de este Estatuto establecerá los oportunos convenios, mediante los cuales la Comunidad Autónoma asumirá la gestión del régimen económico de la Seguridad Social, dentro de su carácter unitario y del respeto al principio de solidaridad, según los procedimientos, plazos y compromisos que, por una ordenada gestión, se contengan en tales convenios.

**Sexta.-**La coordinación en la ejecución prevista en el artículo 19.2 será de aplicación en el supuesto de que el Estado atribuya, en régimen de concesión, a la Comunidad Autónoma Vasca la utilización de algún nuevo canal de televisión, de titularidad estatal, que se cree específicamente para su emisión en el ámbito territorial del País Vasco, en los términos que prevea la citada concesión.

**Séptima.-**1. Mientras las Cortes Generales no elaboren las Leyes básicas o generales a las que este Estatuto se refiere y/o el Parlamento Vasco no legisle sobre las materias de su competencia, continuarán en vigor las actuales Leyes del Estado que se refieren a dichas materias, sin perjuicio de que su ejecución se lleve a cabo por la Comunidad Autónoma en los casos así previstos en este Estatuto.

2.Lo previsto en el artículo 23.1 de este Estatuto se entenderá sin perjuicio de las peculiaridades que por su propia naturaleza puedan requerir, respecto al ámbito territorial de prestación, determinados servicios de la Administración Civil del Estado.

**Octava.-**El Primer Concierto Económico que se celebre con anterioridad a la aprobación del presente Estatuto se inspirará en el contenido material del vigente Concierto Económico con la provincia de Alava, sin que suponga detrimento alguno para la provincia, y en él no se concertará la imposición del Estado sobre alcoholes.

**Novena.**-Una vez promulgada la Ley Orgánica que apruebe este Estatuto, el Consejo General Vasco podrá acordar el asumir la denominación de Gobierno Provisional del País Vasco, conservando en todo caso sus actuales funciones y régimen jurídico hasta que se dé cumplimiento a lo previsto en la disposición transitoria primera del mismo.

Por tanto,

Mando a todos los españoles, particulares y autoridades, que guarden y hagan guardar la presente Ley Orgánica.

Palacio Real, de Madrid, a dieciocho de diciembre de mil novecientos setenta y nueve.

JUAN CARLOS R.

El Presidente del Gobierno

ADOLFO SUAREZ GONZALEZ