

# DA HERESIA À “CAÇA ÀS BRUXAS” NO FINAL DA IDADE MÉDIA OCIDENTAL

Felipe Augusto Ribeiro\*

Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte – Minas Gerais – Brasil

João Guilherme Lisbôa Rangel\*\*

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil

Resenha do livro: BOUREAU, Alain. *Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Tradução de Igor Salomão Teixeira e revisão técnica de Néri de Barros Almeida. Campinas: Unicamp, 2016.

Alain Boureau é um autor versátil, capaz de transitar por temas diversos com enorme erudição e de propor teses originais seja no campo restrito de cada um deles, seja na articulação entre vários problemas e objetos de pesquisa distintos. Em 2004, publicou *Satan hérétique: naissance de la démonologie dans l'Occident medieval (1280-1330)*. Paris: editora Odile Jacob, traduzido em

\* Doutorando em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Pesquisador do Laboratório de Estudos Medievais – Leme. E-mail: felipeaur@gmail.com.

\*\* Mestre em História pelo Departamento de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFFRJ. Pesquisador do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Medievalística – Lepem. E-mail: jglhistoria@hotmail.com.

2016 para o português pelo prof. dr. Igor Salomão Teixeira. A obra é, segundo o próprio autor (que o afirma em seus agradecimentos), fruto de 15 anos de pesquisa e de artigos publicados em periódicos diversos, que lhe propiciaram uma interlocução crítica com inúmeros outros estudiosos do tema da Inquisição, do sabá (reunião de bruxos) e da “caça às bruxas” no alvorecer da modernidade ocidental. Seja pelo estilo da escrita do autor, seja pelo bom trabalho que fizeram o tradutor e a revisora técnica, esta edição brasileira oferece uma leitura agradável e instigante e, o mais importante, uma tese rica e inovadora, indispensável para aqueles que se dedicam não só aos temas supracitados, mas também aos estudos sobre as heresias, as artes mágicas e as perseguições político-religiosas na Europa dos séculos XIII a XVI.

Inicialmente, no entanto, é preciso atentar para que, conquanto o título da obra proponha um recorte espacial genérico (o “Ocidente”, no título original, ou a “Europa”, no título português), Boureau tem um escopo efetivo menos abrangente: a Itália e a França, uma vez que os intelectuais e os tribunais da Inquisição de que fala estão todos no domínio do Reino francês e da Cúria papal que, àquela altura, residia em Avignon. Remissões a outras espacialidades – notadamente a península Ibérica e a Germânia imperial – são feitas, aqui e acolá, mas servem apenas para situar um ou outro argumento e para contextualizar tanto a abordagem de alguma fonte documental quanto a biografia de alguns dos intelectuais citados ao longo das análises.

Como propõe Martine Ostorero,<sup>1</sup> a tese de *Satã herético* pode ser assim resumida: haveria uma continuação entre a demonologia escolástica do final do século XIII e a histeria da perseguição às bruxas a partir do século XV. Teria sido a racionalidade escolástica radical a abrir novos e perigosos campos de reflexão para a posteridade, incluindo a possibilidade de uma relação eficaz e maligna entre homens e demônios. Em outras palavras, Boureau tenta demonstrar que a escolástica é que permitiu a “emergência do sabá”. A investigação do autor se coloca, assim, numa espécie de genealogia do tema em questão.

De fato, em sua introdução, Boureau diz querer superar as explicações correntes sobre o fenômeno “louco” da “caça às bruxas”. Segundo ele, são quatro os grandes esquemas explicativos para a problemática: 1) a bruxaria derivaria de cultos ancestrais; 2) o sabá era uma invenção da própria Inquisição, que a imputava aos condenados por meio de violência; 3) ele seria

---

<sup>1</sup> Em resenha sobre a obra de Boureau: OSTORERO, Martine. Alain Boureau, Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280–1330). *Médiévales [en ligne]*. Vincennes: s. n., n. 48, printemps 2005. Disponível em: <<http://medievales.revues.org/1087>>. Acesso em: 18/02/2017.

uma “formação de compromisso” a partir da qual os clérigos transcreviam em termos cristãos esquemas antigos de comunicação com o além e atualizavam as suas representações; 4) a crença nos demônios teria moldado a cultura erudita europeia e marcado o Renascimento. Porém, para o autor, nenhum desses esquemas explica de forma satisfatória o fenômeno. É por isso que, ao longo de seu texto, Boureau enfrenta, de maneira crítica e contributiva, obras consagradas nesse campo de estudos, como a célebre *Storia notturna: uma decifrazione del sabba*, de Carlo Guinzburg, de 1988.

O argumento de partida do autor é que, até Tomás de Aquino (1225–1274), os cristãos não teriam temido os demônios, pois os viam submetidos, inescapavelmente, ao poder de Deus; seria possível, inclusive, controlá-los por meio das artes mágicas (dentre elas a alquimia e a necromancia – a arte de conjurar espíritos ou demônios) e, sob a égide da fé, torná-los “servos” e colocá-los a serviço de causas justas e benignas. A mudança de mentalidade e de sensibilidade em relação às forças demoníacas não teria sido produzida por medos e histerias coletivas a partir do século seguinte – com o sofrimento de desgraças amplas e profundas, como a peste – mas, sim, pela elaboração de uma nova antropologia,<sup>2</sup> de uma nova ciência sobre os homens que, enfatizando as possibilidades negativas e destrutivas das relações e dos atos humanos, transpôs para o plano espiritual as modalidades de engajamento temporal entre as pessoas e tornou o diabo não mais um mero servo, mas um agente positivo que, através do pacto com um homem, ganhava a capacidade de se fazer presente no mundo e, portanto, de desviar os homens da fé e de conduzi-los a ações malignas (assim como qualquer outro sujeito com o qual um homem pactuava). A partir daí é que se acreditou ser necessário perseguir aqueles que até então praticavam livremente a necromancia, porque os pactos que eles estabeleciam com os demônios passaram a ser vistos como ameaças à cristandade.

Podemos dizer que *Satã herético* se divide em duas partes: na primeira, que compreende os capítulos 1 a 4, Boureau se debruça sobre as múltiplas bases ideológicas e culturais que permitiram a formação de uma ciência demonológica no século XIV: respectivamente a base jurídica, a sacramental, a pactual e, por fim, a escatológica. Todavia, tais arcabouços não se encontram,

---

<sup>2</sup> O próprio Igor Teixeira trata especificamente deste ponto em um artigo: TEIXEIRA, Igor Salomão. Antropologia histórica e antropologia escolástica na obra de Alain Boureau. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre [en ligne]*, n. 18.1, Auxerre: Bucema, 2014. Disponível em: <<http://cem.revues.org/13459>>. Acesso em: 18/02/2017. DOI: 10.4000/cem.13459.

no panorama global da tese, separados, portanto, a análise não se subdivide em segmentos estáticos, tornando a obra fragmentária. Todos os aspectos tratados estão atravessados tanto pela filosofia quanto pela teologia escolástica e partem, *grosso modo*, do mesmo *corpus* documental, permitindo que o leitor acompanhe o raciocínio do autor sem grandes dificuldades. Em suma, o fio condutor dessa primeira metade do livro é a problemática de como, através de quais mecanismos e manipulando quais elementos da vida política e religiosa baixo-medieval, o papado e os intelectuais que compunham a sua corte vincularam a necromancia à heresia e viabilizaram a instrumentalização do aparato inquisitorial para a perseguição dos bruxos e das bruxas a partir do século seguinte, o século XV.

Nesse sentido, dois outros argumentos expostos pelo autor nos parecem cruciais. Primeiro: a heresia teria sido o conceito-chave que serviu de ponte para conduzir a necromancia à alçada da Inquisição e permitir a criminalização das artes mágicas e, segundo: a heresia (e, por conseguinte, a própria necromancia) teria deixado de ser um delito de fé para se tornar um delito factual, concernente às ações e não mais às opiniões dos indivíduos. Aparece com enorme importância, então, a ideia de *factum hereticale* que constituía a prova material a subsidiar a Inquisição, a demonstração empírica daquilo que, de outra maneira, não se podia elucidar: o sabá que, obviamente, acontecia sempre em segredo e permanecia protegido pelas redes de silêncio e cumplicidade dos bruxos, oculto nas consciências indevassáveis dos indivíduos. Dito de outra forma, foi a mudança na concepção sobre a heresia, o enfoque na sua dimensão aparente, prática, fenomenológica, que permitiu a condenação do sabá, a despeito da crença do alquimista ou mago na força demoníaca. Afinal, no reduto da fé, era preciso levar em conta a reputação, a motivação e a intenção do necromante, o que podia permitir ao tribunal considerá-lo inocente ou ingênuo, especialmente se lembrarmos que boa parte dos necromantes era composta de clérigos regulares (como monges e abades) ou seculares (como cônegos e bispos), que faziam das artes mágicas partes integrantes de seus ofícios, das liturgias e da própria *cura animarum*.

A nosso ver, tais argumentos trespassam conjuntamente a primeira parte da obra de Boureau. Em seu primeiro capítulo, o autor trata da vinculação entre heresia e magia no seu âmbito jurídico e processual. Boureau tem sucesso em evidenciar o “esforço contínuo” e pessoal do papa João XXII (1249-1334, na sé de 1316 até a data de sua morte), mediante bulas e consultas teológico-jurídicas a membros de sua cúria, em tipificar a necromancia como heresia e em convencer os inquisidores a processá-las enquanto tal. Boureau ressalta que “(...) a tarefa dos inquisidores dependia antes da teolo-

gia que do direito” (p. 32) porque tradicionalmente não se via a necromancia como delito; foi necessário antes, portanto, forjar uma nova concepção sobre ela, problema que residia no campo teológico. A teologia norteava o direito e o esforço de João XXII consistiu justamente em uma inovação teológica que pudesse engendrar um novo direito, capaz de enquadrar os necromantes como hereges e torná-los condenáveis pelos tribunais régios e papais. Ao mesmo tempo, tratava-se também de um desafio epistemológico e de outro metodológico: era preciso, como dissemos, deslocar o foco da opinião para a ação, da fé para o comportamento, e criar meios de investigação que superassem os morosos e truncados trâmites dos julgamentos. Ambas as estratégias convergiam para a mesma finalidade: livrar a Inquisição das obstruções que o foro da consciência individual impunha e dar-lhe o poder de processar sumariamente os suspeitos de necromancia. A urgência dos processos escancarava o medo do segredo, situado na raiz da obsessão pelo complô que viria a ser atrelado ao sabá.

No segundo capítulo, Boureau trata da dimensão sacramental que se passou a atribuir à necromancia. Ela reforçava a imputação de heresia na medida em que apresentava a necromancia como uma perversão do sacramento divino, não tanto porque se movia por uma crença desviante – isto é, a crença em Satã ao invés da crença em Deus (já destacamos: a crença desviante era uma questão difícil de provar) –, mas porque o próprio ato sacramental que selava o pacto demoníaco implicava a submissão voluntária a um outro poder, que não aquele aceitável, o divino. O sacramento não tinha causa em si mesmo – por isso o problema não era a sua apropriação pelos necromantes –, mas usá-lo para invocar o diabo era colocar Satã no lugar de Deus e romper o pacto com este por uma nova aliança com aquele. O necromante aceitava espontaneamente, assim, a soberania do antagonista de Deus. E se o diabo era um ser naturalmente mau, qualquer pacto com ele só poderia ter fins malignos.

No capítulo 3, Boureau lida justamente com a invenção de um poder positivo, eficaz, para o pacto demoníaco. Frisa que “a força constitutiva dos pactos tinha, nas sociedades da Idade Média central, uma ampla pertinência da qual Satã podia lançar mão” (p. 83) e lembra que Tomás de Aquino, seguindo a doutrina voluntarista de Agostinho de Hipona (354–430) – segundo a qual o livre-arbítrio consistia não na liberdade plena, mas na capacidade de escolher o bem ao invés do mal –, havia aceitado a possibilidade desse tipo de pacto e o condenado, simplesmente porque o próprio Deus havia

condenado Satã. Ostorero<sup>5</sup> pontua a importância da distinção que o autor faz entre *pacto forte* e *pacto fraco*. O pacto forte, mais poderoso, seria o engajamento legítimo, aceito, porque inserido na lógica sacramental (através de ritos como o do juramento) e participe da autoridade divina; ele não podia ser quebrado senão por um dissenso voluntário, movido por más intenções, constituindo crime e ameaça à ordem social. Já o pacto fraco, menos poderoso, seria aquele feito fora ou em afronta a tal ordem: ele teria a sua eficácia, mas não partilharia do poder divino – ao contrário: estaria sujeito às sanções dos poderes eclesiástico e régio, oriundos da autoridade divina – e poderia (ou deveria) ser quebrado. O pacto forte produziria o bem e a salvação; o fraco produziria a morte e a danação e precisaria ser, por isso, investigado e combatido, dissolvido à força, afinal, embora fraco, ele permitiria ao necromante trazer Satã e o mal para o mundo dos homens. Essa lógica reforçava o caráter sectário e privativo dos pactos demoníacos, opondo-os aos pactos legítimos que tinham por característica a publicidade. Destarte, a argumentação do autor é arguta em mostrar que, assim como a heresia, o problema da necromancia era questão de desobediência, de dissidência, não de crença ou doutrina desviante: “o pacto, aqui, é assimilado à traição feudal, que consiste em requerer por um acordo explícito a ajuda do inimigo de seu senhor. Essa concepção banal e externa do pacto, como modo de negociação entre poderes rivais a um nível vassálico, era muito difundida no século XIII” (p. 93).

No capítulo 4, o autor examina as ações dos agentes diabólicos. Como anunciado na introdução do livro, mostra-se aqui que, até o século XIII, a teologia não havia dado muita atenção aos demônios, mas que tal situação muda a partir do tratado tomista *De malo*, datado provavelmente de 1272. Os doze artigos presentes no tratado teriam renovado as considerações esparsas sobre o tema e formado um *corpus* doutrinário amplo e original. Boureau sustenta que o *De malo* não representaria, contudo, uma síntese de diversas opiniões teológicas organizadas pelo dominicano, mas um posicionamento particular que rapidamente seria atacado por alguns franciscanos como Guilherme de La Mare, em 1277, e Pedro de João Olivi, no início dos anos 1280. As polêmicas giraram ao redor da natureza de Satã e de seus acólitos, bem como seus poderes e atuações. O autor indica que, enquanto Tomás separava o pecado de Satã do pecado dos homens (fixando um limite claro entre os demônios e a humanidade, uma vez que o primeiro pecaria por sua

---

<sup>5</sup> OSTORERO, Martine. Alain Boureau, Satan hérétique, op. cit., 2005, p. 2.

vontade, ao passo que o segundo o faria por sua natureza), opositores como Pedro Olivi destacavam que “o anjo não difere necessariamente do homem: nos dois casos, é o querer próprio da criatura que o dana ou o salva”; Boureau completa: “inversamente em relação ao anjo de Tomás, o anjo de Pedro Olivi é muito mais próximo do homem que de Deus” (p. 125). Em Tomás, portanto, os demônios eram impermeáveis à história (p. 130), enquanto que, em Pedro Olivi, eles a recuperavam. Assim, paradoxalmente, a teologia tomista, por um lado, acorrentava o diabo, por outro, teria sistematizado um saber acerca do demônio que abriria espaço para a reflexão demonológica por meio da qual os franciscanos teriam desacorrentado o diabo e seus seguidores, aproximando-os dos homens.

No capítulo 5, por meio dos processos de canonização do início do século XIV, ocorridos sob os pontificados de Clemente V e João XXII, Boureau analisa a transformação em torno da demonologia. O autor observa duas tendências no tratamento dos possessos: uma tratava a maioria dos casos como loucura, outra invertia a proporção e considerava a maior parte das vítimas como endemoninhados. Para o autor, tal discrepância indicia a naturalização e a medicalização da loucura no século XIII. A partir de então, muitos casos em que as testemunhas alegavam possessão passaram a ser encarados como loucura; a centralidade da taumaturgia cedia lugar, então, à centralidade da virtude. Contudo, propõe-se que os casos de possessão demoníaca não teriam desaparecido, mas tomado novos contornos. Em linhas gerais, Boureau sugere que a permanência das menções ao exorcismo não sinaliza meros arcaísmos em face de uma onda naturalista que medicalizava a loucura; ao contrário, a nova sensibilidade sobre a presença demoníaca entre os fiéis teria criado um verdadeiro embaraço para a Cúria pontifícia, para além do ceticismo médico, obrigando-a a encarar o problema da possessão. A partir daí, foram sistematizadas novas formas de possessão que associavam Satã às aparições, aos hereges e aos mortos sem confissão, no mesmo momento em que João XXII estava interessado em redefinir a relação entre magos, hereges e demônios. Nesse sentido, a figura do louco não esgotaria a complexidade dos quadros e se constituiria apenas como uma baliza para avaliar a suscetibilidade dos indivíduos à possessão.

Graças a essa nova antropologia, derivada tanto do saber naturalista quanto da reflexão escolástica, a constatação da presença invasiva do demônio teria assumido, no século XIII, um novo sentido. Exploravam-se as forças e as fraquezas da natureza humana. Ao inaugurar a reflexão sistemática acerca de Satã e de seus demônios, o saber escolástico se abriu para uma investigação dos próprios limites e ações humanas; em outras palavras,

a partir de uma reflexão sobre o diabo e sobre sua ação entre os homens, refletiu-se acerca da própria natureza humana.

No capítulo 6, a fim de melhor compreender as “fendas abertas no edifício da personalidade humana” (p. 169), Boureau investiga a figura do sonâmbulo. Essa personagem é inserida por Clemente V (1264–1314, papa a partir de 1305), à época das *Constituições dementinas*, no cânone *Si furiosus*, que apresentava uma novidade: “o sono, como a loucura, a infância ou a legítima defesa, constitui então fator de irresponsabilidade penal” (p. 170). A inimputabilidade penal do sonâmbulo evocava certa natureza pura para o ser humano, que era reduzido a um estado de passividade, “como um simples receptáculo de influências” (p. 172). Nesse sentido, o sonâmbulo se aproximava da figura do endemoninhado, visto que ambos estavam suscetíveis à possessão externa.

Para o autor, os debates acerca da relação entre a alma e o corpo expandiram a discussão sobre a personalidade humana. Do lado tomista, ter-se-ia afirmado “a unidade do sujeito” e entendido a alma como uma infusão de Deus na matéria, e não uma dedução dela. De outro lado, os “neoagostinianos” – em especial os franciscanos, mas também alguns dominicanos e seculares – teriam defendido a ideia de uma pluralidade das formas substanciais do homem. Segundo Boureau: “a teoria pluralista colocava em evidência uma estrutura federativa ou mesmo confederativa do sujeito” (p. 185). Como notou Ostorero,<sup>4</sup> admitia-se a possibilidade de em um mesmo corpo coabitar a alma do indivíduo e um hóspede divino ou satânico. Essa fragilidade é que viria a ser explorada à época da caça às bruxas.

Finalmente, em seu último capítulo, Boureau se atém justamente ao debate acerca da fronteira entre as possessões divina e demoníaca. Duas formas de possessão divina são identificadas: a *incorporação* e a *inhabitação*. Nos dois casos o que está em jogo é a abertura do sujeito para a própria salvação, bem como para a ação direta da divindade. Tais casos seriam tratados pela Igreja com cautela, porque “os inspirados ofereciam a imagem temível de um individualismo religioso que tendia a apagar e mesmo rejeitar a mediação da Igreja entre Deus e os homens” (p. 224); os partidários do livre-espírito (acusados de autodeísmo e antinomismo), por exemplo, foram considerados heréticos pelo próprio Clemente V. De toda forma, tal debate teria preparado não apenas a possibilidade da divinização do sujeito, mas também a oportunidade da evocação de anjos decaídos para dentro do possesso: “as novas

---

<sup>4</sup> Idem, p. 4.



*Pandora* místicas carregavam em seu seio uma temível caixa que não tardaria a ser aberta. Os demônios dela escapariam” (p. 225).

Ao longo de seus capítulos, Boureau faz digressões que tornam a sua obra valiosa não só para os estudiosos da Inquisição e da demonologia, mas para todos aqueles que se interessam pelas temáticas relativas à história medieval e à história moderna. Suas reflexões conciliam referenciais teóricos clássicos com outros mais atuais (considerando o ano da publicação original, 2004) e formam um arcabouço condizente com as teorias vigentes sobre seus temas correlatos – as heresias, a feudalidade, a santidade e os processos judiciais, por exemplo – e são capazes de conectá-los de forma pertinente à questão da demonomania, construindo uma tese geral bastante coesa. Mesmo a introdução do livro faz uma digressão; esta, porém, é menos profunda do que gostaríamos, pois ela cumpre o papel fulcral de inserir a problemática no quadro dos conturbados acontecimentos coevos. Pouco retomada posteriormente – visto que o autor está mais preocupado com a história intelectual e a história do pensamento – ela acaba ficando em segundo plano no desenvolvimento da tese. Em poucas palavras o autor resume a sua contextualização:

O período da “virada demoníaca” (1280-1330) coincide com um momento de viva tensão entre os poderes espiritual e secular, entre o papado e as monarquias. Os elementos de uma perseguição pública dos adoradores de demônios podem ser facilmente identificados nesse contexto de violência institucional e ideológica, que culmina com a captura do papa Bonifácio VIII pelas tropas de Filipe, o Belo, em Agnani em 1305. A presença de Satã ao lado de uma ou de outra parte dá lugar a procedimentos jurídicos especializados e a grandes *affaires* (p. 19).

A superficialidade do tratamento dado a essa dimensão acaba deixando de lado as tensões e, especialmente, as colaborações que o poder papal em Avignon teceu com o poder régio francês, as quais encontraram na Inquisição um ponto de convergência, uma vez que a perseguição aos hereges era não apenas um negócio de domínio e submissão, mas também de conquista territorial. Nas palavras do próprio autor,

O pacto satânico tornou-se perigosamente atual no século XIII por duas razões: uma política, outra teológica. Desde o vasto movimento de expansão demográfica e de concentração do *habitat* que caracterizou o início do primeiro milênio, as formas de organização da vida coletiva multiplicaram-se e sobrepuseram-se (comunidades rurais e urbanas, paróquias, senhorios, principados, reinos etc.). O estatuto complexo, de níveis sobrepostos, da propriedade, no seio da organização feudal, multiplicou as situações de pertencimentos múltiplos. A um período de concorrência conquistadora, que con-

duziu ao esgotamento e ao abandono progressivo de terrenos e das possibilidades de expansão, sucede, no século XIII, um período de confrontos, tensões entre as diversas formas de organização. As soberanias tentavam se afirmar sem meios institucionais e ideológicos para fazê-lo (p. 20).

Tal argumento só será retomado, rapidamente, no curto epílogo do livro, quando Boureau lembra que o mapeamento dos assentamentos heréticos e das presenças de bruxas no século XIV indicia certo projeto de conquista de áreas, próximas aos Alpes, ainda fora das esferas de poder dos papas e dos reis franceses. Diante das experiências fracassadas de conversão dos judeus, dos muçulmanos e dos valdenses é que os teólogos e juristas passaram a conceber a sua perseguição e extermínio.

Além disso, uma grande motivação para o nascimento da demonologia no século XIV, que Boureau evoca logo em seu primeiro capítulo, fica infelizmente obliterada nos capítulos posteriores: o medo e a obsessão de homens como João XXII com relação às possibilidades de estender ou de encurtar a vida humana por meio da magia e da necromancia. Ela nos sugere que todo o processo histórico em questão não era apenas questão de mudanças mentais, ideológicas e culturais, mas também de estratégias de proteção e contra-ataque em disputas políticas. O próprio autor inicialmente lembra: João XXII, assim como todos os papas que ocuparam a sé de Avignon, foram eleitos em clima de intensas disputas que os fizeram temer pela segurança de seus mandatos e pelas suas próprias vidas. Se, enquanto cardeais, eles recorreram à magia e à alquimia para defender suas posições e seus interesses, após eleitos eles temeram que seus adversários, dentro e fora da cúria, empregassem os mesmos recursos contra eles, no que podemos ver, então, certa tentativa de controle dessas artes, não apenas uma vontade de exorcizá-las e suprimi-las.

A presente tradução conta com um prefácio escrito pela própria revisora técnica da edição, Néri de Barros Almeida. Em sucintas palavras, Almeida apresenta um excelente esboço do livro; todavia, a autora transcende os limites gerais atribuídos a um prefácio, conectando a obra de Boureau à própria essência do fazer historiográfico. Por isso, recomendamos que o leitor o leia após ter percorrido os capítulos do livro, pois a revisora oferece uma chave de leitura que amplia a compreensão de um tema que, malgrado a antiguidade, permanece contemporâneo.

Recebido: 20/02/2017 – Aprovado: 08/06/2017