

PRÁTICAS DE MAGIA E PERSONAGENS MÁGICAS NAS FONTES ECLESIÁSTICAS DO OCIDENTE MEDIEVAL

Rita de Cássia Mendes Pereira*

RESUMO

Qualquer tentativa de inventariar as características básicas do quadro religioso do Ocidente Medieval deve levar em consideração os elementos próprios de uma religiosidade popular que teimava em sobreviver nos diferentes meios sociais e culturais, a despeito das preleções e sanções. Submetidas ao julgamento eclesiástico, as práticas e as personagens de magia a ela relacionadas evoluíram, no decorrer da Idade Média, no sentido de uma aproximação cada vez maior com os desígnios de Satã. Os atos mágicos, a princípio definidos como ilusões demoníacas, passaram à condição de práticas efetivas, determinadas a partir de um pacto satânico. As concepções eclesiásticas sobre a magia tenderam à negação de suas funções comunitárias e à afirmação de sua participação em um plano demoníaco inscrito no contexto da grande luta universal entre o Bem e o Mal.

PALAVRAS-CHAVE: *Idade Média; Magia; Pacto Demoníaco; Religiosidade Popular.*

A História religiosa do Ocidente Medieval expressou-se como um conflito permanente entre o cristianismo oficial e uma *religiosidade popular* que, a despeito dos esforços de conversão por parte da Igreja, teimava em permanecer. São indicativas da existência dessa experiência religiosa as diferentes

* Professora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Mestre e Doutoranda em História Social pela USP. E-mail: rcmp@uesb.br.

crenças e práticas, freqüentemente associadas à magia, que, submetidas ao julgamento eclesiástico, ganharam definição e se afirmaram como objetos de elaboração doutrinária. Penitenciais, tratados de demonologia, descrições de processos e considerações gerais sobre o paganismo, elaborados nos dez séculos da Idade Média sob a ótica da cultura clerical hegemônica, abusam de termos indicativos da sua permanência e das suas divergências em relação às orientações emanadas dos cânones religiosos ortodoxos.

Ao procurar delimitar os campos de ação e os efeitos dessa experiência religiosa e ao tentar abordá-la dentro do horizonte dogmático do cristianismo oficial, os teóricos medievais procuraram situá-la em relação à *verdadeira religião* e situar os seus agentes – as inúmeras categorias de profissionais da magia – em uma posição diametralmente oposta à dos *verdadeiros* agentes do sagrado: os santos. Mas, na ânsia de reprimir ou enquadrar as personagens mágicas e as suas práticas, as teorias eclesiásticas acabaram por dar-lhes vida e transformá-las em elemento fundamental para qualquer abordagem sobre o panorama religioso do Ocidente.

Com reflexos nas construções teóricas do nosso século, os textos eclesiásticos procuraram sempre excluir as experiências mágicas do universo conceitual da religião e adjetivá-las, associando-as a grupos sociais e culturais vistos como potencialmente perigosos. *Rustici, idiotae*, essas e outras expressões – como *superstitiones, paganiae*, idolatria – recorrentes nos textos do período, trazem consigo uma tomada de posição em relação às práticas que designavam e, por outro lado, desincumbem-se de qualquer precisão quanto ao significado e conteúdo específico dos fenômenos que pretendiam qualificar.

Debruçados sobre a tarefa de elucidação dos caracteres e dos mecanismos de sobrevivência dessas crenças e práticas, folcloristas, historiadores e etnólogos herdaram das fontes essa imprecisão na abordagem das experiências e personagens relacionadas à magia e um certo preconceito no julgamento dos fenômenos religiosos divergentes dos cânones estabelecidos nos estratos superiores de cultura. Essa imprecisão conceitual pode ser demonstrada, por exemplo, nas abordagens sobre os cultos dedicados a Diana, *deusa dos campos e dos bosques* que, desde o final do século XIX, têm ocupado pesquisadores da cultura e da religião. Em uma tese, já por demais combatida para que necessitemos nela nos deter por mais tempo, Margarete Murray, por exemplo, estabeleceu uma estranha associação entre cultos a Diana, ritos de

fertilidade e bruxaria. Para Murray, todos esses elementos eram componentes de uma experiência religiosa de origem remota – o culto diânico – oposta à religião cristã e que obteve ampla difusão entre as classes rurais:

Os testemunhos provam que, junto à religião cristã, havia um culto praticado por muitas classes da comunidade, ainda que principalmente pelos mais ignorantes daquelas partes menos densamente povoadas do país. Este culto pode ser rastreado remontando-nos até os tempos pré-cristãos, e parece ser uma antiga religião da Europa Ocidental (Murray, 1978, p. 16).

Para Murray, como para os seus seguidores, pode-se afirmar, quanto ao período medieval, a existência de um sistema organizado de crenças, com deuses, ritos e adeptos plenamente conscientes de suas diferenças em relação ao cristianismo. Esse sistema religioso foi definido por Oronzo Giordano como um paganismo de massas, afirmativo de uma forma especial de sentimento religioso reprimido e combatido pelo arcabouço espiritual e material do sistema religioso dominante:

O cristianismo [...] se ia difundindo em ambientes sociais fortemente impregnados da religiosidade preexistente, que tinha seus templos, seus ministros, suas cerimônias solenes e seus ritos ocasionais, seus objetos de culto oficiais e públicos, mas também privados e freqüentemente pessoais, suas áreas culturais comunitárias e seus recintos privados, ao lado de todo um conjunto de convicções e crenças que não provinham de um fundador ou de uma reflexão teológica, mas que estavam enraizadas no humus religioso da alma humana e expressavam todos os componentes básicos da sociedade e da existência dos indivíduos (Giordano, 1983, p. 20-21).

A história religiosa do Ocidente Medieval expressou-se, assim, como um conflito permanente entre paganismo e cristianismo, que *se desenvolve ao longo de uma linha de demarcação fluida e instável, através de uma osmose recíproca de influências e de contaminações, de agressões e de concessões, de superposições e de adaptações* (Giordano, 1983, p. 24).

Menos deslumbrado com essa tese tentadora, que afirma a sobrevivência do paganismo como um sistema de crenças e ritos estruturados, Delumeau resgata a diversidade de elementos que o constitui e resume os seus resquícios a certas crenças e práticas tomadas de antigas tradições folclóricas, que o cristianismo *dissimulou, mais do que suprimiu*, elementos disformes, oriundos dos diversos sistemas religiosos preexistentes ao cristianismo, mas que não podem ser confundidos com uma religião estruturada, organizada:

Sobrevivência de um politeísmo de fato e restos das religiões antigas nem por isso significam cultos coerentes de fertilidade, manutenção de um paganismo consciente de si mesmo, organizações clandestinas de liturgias a- e sobretudo anti-cristãs (Delumeau, 1989, p. 373).

Encontramo-nos, portanto, diante de uma infinidade de tradições étnicas, formas variadas de crenças e cultos – *sem panteão um pouco organizado que fosse, nem sacerdotes (ou sacerdotisas), nem corpo de doutrina* (Delumeau, 1989, p. 373) – que o processo de cristianização das populações europeias não logrou eliminar por completo. Com o triunfo do cristianismo, essas crenças passaram por um processo de assimilação ou, pelo menos, de reinterpretção à luz dos novos dogmas e, para esse processo, a Igreja contou com a decisiva contribuição das próprias massas rurais recentemente cristianizadas.

Simbioses e sincretismos seriam as palavras-chave para definir as relações entre religião oficial e esse fundo mais antigo de religiosidade popular, sobre o qual a Igreja logrou sobrepor suas crenças e práticas. Movimentos de mão dupla, esses conceitos ilustram a força do movimento de conversão das massas ao cristianismo, promovido pela Igreja, mas, também, o contributo das próprias massas na manutenção de uma religiosidade própria, subordinada, pelo menos externamente, às crenças e ritos cristãos. Para Mircea Eliade, essas inúmeras práticas, que as fontes eclesíásticas insistiram em designar genericamente como pagãs, foram incorporadas no sistema mítico-ritual do cristianismo, com a colaboração das próprias massas agrárias cada vez mais propensas a se reconhecerem como cristãs:

Após a sua conversão, mesmo superficial, as inúmeras tradições étnicas e religiosas, bem como as mitologias locais, foram homologadas, isto é, incorporadas na mesma “história santa” e expressas na mesma linguagem, a da fé e da mitologia cristãs (Eliade, 1984, p. 253).

O discurso científico evoluiu, nas duas últimas décadas, para uma distinção entre as diferentes formas de expressão dessas tradições religiosas e para uma classificação das práticas a elas associadas, particularmente aquelas ligadas à magia. Os elementos utilizados para essa classificação praticamente não diferem daqueles já utilizados pelas fontes eclesíásticas medievais na tentativa de hierarquização das suas práticas – como delitos – e do estabelecimento de punições. Vislumbra-se, entretanto, para além desses elementos, uma outra

problemática: o caráter individual ou coletivo das práticas. Referindo-se às práticas mágicas destinadas à realização de malefícios, Caro Baroja, por exemplo, propõe distinguir *por um lado os feitiços ou sortilégios, que supõem práticas individuais; por outro lado, a bruxaria propriamente dita, de características coletivas e associadas a um verdadeiro culto* ([1978], p. 118).

As novas abordagens afirmam, ainda, como elemento definidor das diversas formas de exercício da magia, o grau de envolvimento do(s) demônio(s) na origem dos poderes mágicos e, por consequência, o grau de distanciamento dos agentes mágicos em relação à religião oficial.

A existência desses indivíduos estava estreitamente relacionada à crença, amplamente difundida entre as massas recentemente e parcialmente – cristianizadas, nas diferentes formas de manifestação da magia e das artes divinatórias. Rivalizando com os dirigentes eclesiásticos na condição de mediadores do sagrado, essas personagens atuaram sempre para a manutenção dos resíduos de crenças e ritos pré-cristãos. Frente a elas, repete-se, nas fontes do período, a mesma imprecisão conceitual verificada na caracterização das suas experiências religiosas. Magos, feitiçeiros e bruxas emergem indistintamente dos textos eclesiásticos como atores de uma farsa continuamente renovada sob os auspícios de Satã. Subordinados ao julgamento da teologia e da justiça eclesiástica, eles aparecem como elementos representativos de um meio rural ignorante dos mistérios cristãos e, talvez por isso mesmo, refratário à doutrina e à exemplaridade dos comportamentos exigidos pelas camadas dirigentes. Verifica-se, aí, como nas expressões utilizadas para caracterizar as crenças e atos que eles veiculavam, um claro julgamento quanto às suas vinculações sociais e culturais.

Na realidade, valorizados por uma parcela significativa da população como mediadores entre o mundo natural e as forças sobrenaturais, muitas dessas personagens ainda que renegados pela organização eclesiástica, avançaram para além dos limites da aldeia camponesa. Vemos, através dos processos que se avolumam no final do período medieval, um envolvimento significativo de elementos das camadas dirigentes da sociedade, inclusive da sua facção eclesiástica, nas práticas da magia.

Chama-nos particular atenção a participação de clérigos, de diferentes categorias e níveis de formação intelectual, em fatos relacionados com o exercício da magia, seja como clientes, seja como agentes diretos da execução

de práticas mágicas, suscitando debates, concílios e atos visando a sua proibição. Assim o demonstram os diversos processos e punições envolvendo clérigos e escolares por prática de astrologia ou necromancia. Os cânones eclesiásticos reconheceram muitas vezes as diferenças de propósitos e as fronteiras – ainda que tênues – estabelecidas entre aqueles que, adeptos de uma *magia natural*, estavam interessados tão-somente na aquisição de *sciencia* e os que, afastados dos dogmas e preceitos cristãos, tornavam-se adeptos da *magia diabólica*, mas, nem por isso, amenizaram suas críticas e proibições às práticas de qualquer natureza: *os teólogos católicos recomendavam que não se estudasse a primeira para não cair tentado na prática da segunda* (Caro Baroja, v. 1, 1992, p. 48).

Os textos eclesiásticos, entretanto, buscaram estabelecer diferenças no julgamento e definição das punições dos membros da aristocracia clerical e dos representantes da magia popular, *porque não se podia pôr na mesma esfera a [magia] praticada por homens de estudo, tocados de impiedade, e a praticada por gentes populares, como as velhas feiticeiras com ribetes de alcagüetes ou as bruxas* (Caro Baroja, v. 1, 1992, p. 48-49).

Quanto ao setor laico da aristocracia, inúmeros processos desencadeados ao nível da justiça civil e eclesiástica nos informam sobre a participação de diversos indivíduos em práticas de necromancia, na confecção ou encomenda de feitiços e na efetivação de prestígios diabólicos. Constatam-se, portanto, indícios da participação de indivíduos pertencentes às diversas categorias sociais na condição de atores, intermediários e clientes da magia. Disseminada nos diferentes meios sociais e culturais, a prática da magia atende a diversas demandas colocadas pelas comunidades rurais e urbanas e, em última instância, por todos aqueles que compunham a chamada civilização europeia durante a Idade Média.

A despeito dessas evidências, a ciência do século XIX, com irresistíveis influências sobre o nosso século, apegou-se e difundiu a tese da origem e característica aldeã dos fenômenos mágicos. Essa tese foi defendida por Michelet (1984) no seu tratado sobre a feitiçaria.

Apoiado em uma leitura seletiva e em uma perspectiva romântica, Michelet fabricou a imagem de uma feiticeira – pobre e mulher – movida por um sentimento de recusa e oposição em relação à sociedade feudal e sua representante máxima, a Igreja. Encontramo-nos diante da idéia de feitiçaria como revolta social, insustentável desde a sua premissa: a presunção da natureza

aldeã de seus agentes. É impossível hoje aderir à opinião de Michelet e ver na feiticeira uma rebelde impelida a uma recusa global da Igreja e da sociedade pela miséria e pelo “desespero” (Delumeau, 1989, p. 364).

As idéias de Michelet revelaram-se, no mínimo, insuficientes para a explicação das funções específicas ocupadas pela magia durante a Idade Média, mas exerceram considerável influência sobre folcloristas, sociólogos, antropólogos e historiadores dos séculos XIX e XX que, em uma perspectiva menos romântica, exibiram um vocabulário crivado de preconceitos, em relação às manifestações populares de cultura, quando se tratava de caracterizar as atividades e personagens ligadas à magia.

Coerente com a sua concepção particular sobre a sobrevivência do paganismo no Ocidente, Oronzo Giordano, por exemplo, nos apresenta os agentes da magia como *sacerdotes menores de uma sub-religião que não conhece barreiras geográficas nem confessionais* (1983, p. 127) e pretende explicar a sua sobrevivência e de suas práticas pelas condições de miséria das classes subalternas. A contínua reafirmação das crenças e das práticas de magia estaria estreitamente relacionada, segundo Giordano, com as condições de miséria e ignorância coletiva, comuns às populações rurais:

A credulidade popular e a precariedade de uma vida constantemente submetida ao terror de perigos e calamidades faziam, assim, com que a magia e as artes divinatórias, em todas suas infinitas articulações, prosperassem paralelamente ao aumento e ao rigor das sanções e dos castigos (1983, p. 139).

Provenientes, em sua quase totalidade, dos relatos constantes dos processos contra os agentes da magia, dos manuais de inquisidores e dos tratados eclesiásticos, os termos e caracterizações aplicados aos fenômenos mágicos – como *superstição*, *ignorância* e mesmo *paganismo* – buscam situá-los, e aos seus agentes, em relação aos medos, angústias e ambições dos dirigentes eclesiásticos; e, por outro lado, escamoteiam os reais limites de inserção dessas crenças e práticas nos diferentes meios sociais. Denunciam, portanto, um problema, para nós, fundamental: a parcialidade dos testemunhos que fundamentam as diversas construções teóricas sobre a magia e os seus praticantes.

Excluídas dos mecanismos formais de produção e divulgação de conhecimentos, as personagens mágicas, bem como aquela infinita parcela da população que com elas se relacionava, nos privaram de uma contribuição

mais eficaz para a caracterização das suas atividades e do universo religioso dentro do qual elas puderam exercer, mais ou menos abertamente, as suas funções: *no conjunto de informações que possuímos sobre a magia e a bruxaria, o maior número refere-se àqueles que acreditam nas bruxas e não àqueles que se julgam a si mesmos bruxos ou bruxas* (Caro Baroja, [1978], p. 16. Grifo do autor).

A inexistência de um método eficaz de resgate das informações advindas dos supostos magos e feiticeiros, relegadas ao plano da oralidade, apresenta-se então como um real empecilho à reconstrução do seu universo religioso. Sabemos, por exemplo, que, proprietários de conhecimentos específicos normalmente transmitidos entre indivíduos pertencentes a um mesmo círculo familiar e quotidianamente utilizados para a cura, eles eram os principais agentes na solução dos problemas físicos que assediavam uma população desassistida de médicos profissionais e mesmo de uma ciência médica. Cumpriam uma função terapêutica (ou taumatúrgica, em alguns casos) essencial nas zonas miseráveis tanto dos setores rurais como urbanos:

A consciência medieval resgata da antiguidade a idéia da ação mágica benéfica, que justifica a existência da boa feiticeira que, na visão popular, e até mesmo na erudita, emprega seus conhecimentos resultantes de séculos de práticas acumuladas de feitiçaria – para curar ou amenizar doenças (Nogueira, 1995, p. 36).

Por outro lado, eles estavam, também, frequentemente associados, segundo a opinião popular, à prática de *malefícios* – por conta mesmo dos conhecimentos que detinham ou das relações com o sagrado que o acesso a tais conhecimentos implicava. Objeto de inúmeras referências nos penitenciais, em várias disposições legais e em processos penais, a crença nos *malefícios* era alimentada pela opinião popular, que encontrava neles uma explicação para muitos dos fenômenos da vida cotidiana que, pela estranheza ou repetição, escapavam à sua compreensão. Aos indivíduos apontados como agentes das práticas de *malefícios* atribuía-se, assim, um poder extraordinário: *Graças a ele (ou a ela) as desgraças insólitas que atingem os indivíduos (pois para as calamidades coletivas pensava-se antes na cólera de Deus) encontravam uma explicação* (Delumeau, 1989, p. 376).

Por fim, seus conhecimentos e habilidades os tornavam aptos – aos agentes da magia, mas, particularmente, às suas representantes do sexo feminino – aos papéis de autores e reprodutores de fórmulas mágicas destinadas à solução de problemas e à realização de desejos ligados ao amor e à sexualidade.

Confrontados com a existência de práticas mágicas voltadas para a

cura, para o malefício ou para demandas de natureza erótica ou amatória e com um comportamento coletivo que, apesar das constantes admoestações e sanções, insistia em recorrer a essas práticas e aos seus agentes, os teólogos da Idade Média viram-se obrigados a pensar continuamente o universo da magia à luz dos dogmas essenciais do cristianismo, a refletir sobre a realidade dos efeitos atribuídos aos atos mágicos e sobre o papel ocupado por Satanás e seus demônios na consecução desses atos. Dos seus escritos, emergem, entretanto, múltiplas formas de interpretação e tratamento dos fenômenos associados à magia:

Ora, as opiniões sucessivas e até simultâneas de personalidades cristãs de primeiro plano sobre os casos de magia são muito diversas, de maneira que não se poderá falar de uma interpretação cristã única dado que certas medidas, apresentadas como absolutas e emanando de autoridades religiosas oficiais, eram de fato contingentes e circunstanciais (Caro Baroja, [1978], p. 17).

Entre os escritores dos primeiros séculos de cristianismo, torna-se patente uma crença generalizada na magia, mas, já na Alta Idade Média, começa a transparecer nos textos eclesiásticos uma atitude de dúvida – tendendo para a negação – em relação à realidade da eficácia dos atos mágicos. Essa tendência ao ceticismo encontra-se já em Santo Agostinho: *Não posso crer de modo algum que por arte ou poder demoníaco possam transformar-se a alma, nem sequer o corpo (A cidade de Deus)*.¹ Para ele, não há que se crer nessas *coisas falsas e extraordinárias*, representações de imagens, transformações aparentes ocorridas durante os sonhos.

A partir de Agostinho, os primeiros teólogos medievais vão desenvolver dois princípios essenciais, com nítida influência sobre a legislação eclesiástica do período: um primeiro, claramente refletido nos cânones, penitenciais, concílios e decretais, relega os poderes dos magos e o resultado de suas ações à categoria de miragens ou ilusões; o segundo afirma o caráter demoníaco das atividades mágicas e o papel dos agentes mágicos como intermediários dos interesses de Satã.

No século IX, o bispo Agobard de Lion, no seu **Liber de Grandine et Tronitus**, expõe sua absoluta descrença em relação à eficácia da magia. Referindo-se ao poder dos feiticeiros *tempestários*, que os povos *ignorantes das*

¹ Texto em Cardini, 1982, p. 254

coisas de Deus afirmavam como a mais pura verdade, diz:

Em várias regiões, quase todos, nobres e plebeus, cidadãos e camponeses, velhos e jovens, acreditam que o granizo e os trovões podem ser provocados pelo arbítrio dos homens. Com efeito, apenas ouvem trovejar ou vêem relampejar, dizem: É a aura levatitia. Se se lhes pergunta o que é a aura levatitia, alguns com a vergonha dos que têm remorso, e outros com a segurança dos ignorantes, respondem assegurando que, graças aos encantamentos dos homens chamados tempestários, o vento se levanta e por isso se chama aura levatitia.²

Para Agobard de Lion, só a Deus caberia o controle sobre os fenômenos da natureza. Atos e crenças relativos à magia encontrar-se-iam, portanto, situados no terreno das *superstições*, das *palavras vãs*, insustentáveis quando submetidas à obrigatoriedade de juramento. Às pessoas que neles acreditavam cabem os adjetivos de loucas, estúpidas, idiotizadas, ignorantes:

Suposto que Deus Onipotente, graças a Seu poder, castiga aos inimigos dos justos com inundações, granizo e chuva, e de Sua mão é impossível escapar, são de todo ignorantes das coisas de Deus quantos afirmam que também os homens podem fazer uma coisa assim.³

As teses do sonho ou ilusões diabólicas e a mais absoluta negação da realidade dos fenômenos mágicos podem ser visualizadas, ainda no século XI, no penitencial de Burcard de Worms:

Muitas pessoas, induzidas ao erro, crêem que estas coisas são certas e, de tal modo se afastam da verdadeira fé e incidem no erro pagão, acreditando que possam existir outras divindades ou potências divinas além do Único Deus. Mas, é o diabo que adota toda a sorte de aspectos e feições humanas e, enganando durante os sonhos as almas que tem presas, mostra-lhes visões ora alegres, ora tristes, e faz aparecer pessoas desconhecidas: deste modo induz ao erro e, enquanto se apodera com seus embustes unicamente do espírito, faz de modo que o supersticioso creia que o que vê não sucede só em sua mente, mas também na realidade concreta (Decreto Liber XIX).⁴

Burcard abusa das expressões *superstição*, *perfidia*, *ilusões*, *fantasias*, *cegas e falsas crenças* para definir as crenças e práticas relacionadas à magia – *quem é tão néscio e obtuso que cre que se realiza na realidade tudo o que se vê com a fantasia?* – e

² Texto em Giordano, 1983, p. 277-278

³ Texto em Cardini, 1982, p. 235

⁴ Texto em Cardini, 1982, p. 250

estabelece punições para aqueles que recorressem às artes maléficas ou diabólicas, definidas como *usos pagãos que os pais têm transmitido aos seus filhos até nossos dias quase como um direito hereditário por instigação do diabo (Decreto Liber XX)*.⁵

Essa tendência ao ceticismo orientou a ação da Igreja, nos séculos de expansão, até se cristalizar, no século XII, como desprezo, ironia e rejeição às massas pagãs ou pouco cristianizadas que ainda insistiam em acreditar na eficácia dos atos mágicos. Visualiza-se aí uma atitude de pragmatismo com relação às massas de *paganiae*, que davam sustentação à existência de crenças tradicionais e a uma infinidade de práticas ligadas à magia.

A Igreja condenava formalmente a prática da magia, mas visando, principalmente, as crenças a ela relacionadas que, naquele momento, cumpria esvaziar de todo sentido. Em período de evangelização, de conversão, lutava-se, antes de qualquer coisa, contra a preservação, danosa à ação doutrinária da Igreja, de crenças consideradas por ela como supersticiosas. Estigmatizadas pela sua estranheza em relação aos princípios de disciplina e hierarquia, que eram apreçados quotidianamente pelas diferentes categorias de clérigos, as atividades e personagens mágicas foram objeto de condenação formal pelo Concílio de Tours, em 813, e pelo **Canon episcopi** de 906. Os que nelas acreditavam estavam subordinados ao poder de Satã. Tornavam-se, assim, passíveis das mesmas penas que os condenados pelo exercício de cultos não oficiais. Burcard alerta: *Se deve fazer saber a todos publicamente que quem crê nisto ou em outras coisas semelhantes perde a fé. E quem não tem a verdadeira fé em Deus não pertence a Ele, mas sim ao diabo e é nele que crê (Decreto Libri XX)*.⁶

Irrealidade dos atos mágicos e ilusão demoníaca foram, portanto, as idéias que nortearam a postura oficial da Igreja frente às práticas e crenças relacionadas à magia, pelo menos até o século XII. Sobre elas se apoiaram as leis, os documentos e os textos que serviram de justificativa para os primeiros atos de repressão e os primeiros processos acusatórios contra as inúmeras categorias de magos, mas, também, contra os simples crentes na magia. Toda ação repressiva apoiava-se, antes de tudo, nos perigos espirituais a que estavam sujeitos os homens aproximados ao universo satânico através de certas crenças e práticas.

Excomunhões, penitências e penas pecuniárias, aplicadas a diferentes

⁵ Texto em Giordano, 1983, p. 265 e 263

⁶ Texto em Giordano, 1983, p. 265

categorias de magos e a seus clientes e graduadas de acordo com o tipo de magia ou de categoria social do acusado, resumiam o procedimento acusatório da Igreja durante toda a primeira parte da Idade Média. Mas, no final do período, a Igreja ainda se esforçava por fazer valer as suas críticas e reprimendas. A reincidência da elaboração de cânones e penitenciais relativos ao assunto é uma prova clara da sobrevivência dessas crenças e, portanto, da inoperância da Igreja na sua proibição.

A partir do final do século XII, novas idéias passaram a orientar a abordagem eclesiástica sobre as atividades mágicas e seus agentes: *Iniciam-se as sistematizações doutrinárias e a homogeneização das crenças e procedimentos em relação às práticas mágicas, bem como paulatinamente se procura estabelecer como matéria doutrinária a realidade e efetividade das práticas mágicas* (Nogueira, 1995, p.19).

Particularmente no século XIII, século dos grandes debates teológicos, envolvendo princípios filosóficos, ordens e tendências religiosas, a Igreja reafirmou a participação, no plano do demoníaco, de toda crença e de toda ação que, alheia ao seu controle, aspirassem a qualquer contato com o sobrenatural. Acirra-se a luta pelo monopólio das relações com o sagrado:

A Igreja do século XIII, a Igreja das Universidades e das Summae canônicas e teológicas, mestra de toda ciência e senhora de todo poder, a um passo de realizar o sonho hierocrático rigorosamente difundido por Inocêncio III, já não podia considerar com a tolerância habitual a subsistência, nem sequer nas margens da cristandade, de antigas e não integradas superstições (Cardini, 1982, p. 73).

Agora, o demônio ocupa um papel tão importante quanto o do próprio Cristo, e a ele encontram-se relacionadas todas as formas de exercício das artes mágicas. Em um texto anônimo, datado do século XIII, intitulado **Oratio ad depellendam pestatem**, essa nova postura já pode ser visualizada. Às práticas mágicas atribui-se uma eficácia nunca antes vista, e a oração cristã passa a exercer, frente a elas, uma função de contra-magia. Abandonam-se paulatinamente as teses do sonho ou alucinação em favor da crença na efetividade dos atos mágicos.

São Tomás de Aquino, em inúmeras passagens da sua **Suma Teológica**, demonstrou um especial interesse na participação dos demônios na vida dos homens e denunciou os *praticantes da superstição divinatória, que consulta aos demônios mediante pactos tácitos ou expressos com eles estabelecidos*. Para ele, as práticas mágicas

- adivinhações, observações e sortilégios - estavam situadas dentro do universo mais amplo que chamou de *superstição, vício que por excesso, é contrário à religião (Suma Teológica II,II)*.⁷ Para a sua execução concorrem, então, o auxílio dos demônios, os indivíduos, que através da invocação dos primeiros, manifestam sua predisposição ao rompimento com Deus, e, particularmente no caso dos sortilégios, o próprio ato mágico.

Sobre as idéias de Tomás de Aquino seriam assentadas as diversas transformações do pensamento religioso que contribuíram para a afirmação de novas concepções e novos procedimentos no seio da Igreja cristã. Atuaram no sentido da expansão e atualização deste novo pensamento eclesástico frente à magia, as várias respostas voltadas para o desbaratamento dos movimentos heréticos, as diversas formas de expressão do movimento mendicante e o processo de atualização do aparato inquisitorial. Também contribuíram para essa atualização a presença permanente das guerras, das epidemias e os cismas religiosos, efeitos dos grandes fenômenos socioeconômicos e político-religiosos, sintomas de uma crise geral que, nos dois últimos séculos da Idade Média, impressionaram os líderes da cristandade ocidental. Sob os efeitos da crise, como resposta aos desafios materiais e espirituais, um clima de obsessão demoníaca foi engendrado nos centros de elaboração eclesástica e acabou por contaminar a população do Ocidente.

Dominados pelo medo, os representantes da cultura dirigente procuraram corrigir e resgatar para o campo da cristandade todos aqueles que, agrilhoados a antigas tradições, aos cultos idolátricos e às crenças pagãs, agiam no sentido contrário à expansão da fé cristã. E o fizeram inserindo-os no contexto da luta universal entre Deus e os demônios.

Nas elaborações doutrinárias e na legislação civil, procedeu-se à paulatina assimilação entre as diversas atividades mágicas e resgatou-se a idéia de pacto, ligando os magos (agentes de mediação com o sobrenatural, assim como os clérigos e os santos) a Satã. Por força desse contrato, os agentes mágicos, afirma-se, adquiriram reais poderes de intervenção sobre a natureza. Em contrapartida, Satã, assim como Deus o era para os agentes do bem, tornou-se *senhor* de todos aqueles indivíduos associados a antigas crenças e práticas que, no momento anterior, a Igreja tratara como frutos da ilusão demoníaca.

⁷ Texto em Cardini, 1982, p. 275 e 274

*Os infelizes crêem no demônio, dizem que ele é o criador de todos os corpos celestes e que, em tempos futuros, após a queda do Senhor, voltará à sua glória. Por meio dele e com ele, não de outro modo, esperam alcançar a felicidade eterna e convidam a não fazer o que agrada a Deus, mas aquilo que o desgosta (Gregório IX, **Vox in Rama**).⁸*

Vemos sedimentarem-se as idéias do pacto e da servidão demoníaca. Mas, a partir deste momento, elas envolveriam não apenas indivíduos isolados, dedicados à prática de malefícios. Nos documentos eclesiásticos dos dois últimos séculos da Idade Média, os agentes mágicos aparecem caracterizados como membros de uma seita satânica, cuidadosamente estruturada, com seus ritos e sua hierarquia, agora assimilada ao conceito de heresia. Foi tomada, então, a partir da iniciativa eclesiástica, uma série de medidas a fim de fornecer maior precisão teórica à abordagem sobre suas atividades e uma melhor definição das práticas de repressão.

A bula **Super Illius Specula** (1326), elaborada sob os auspícios de João XXII, estabeleceu, de forma clara, essa assimilação entre magia e heresia e tornou a primeira objeto de ação dos inquisidores. Adaptadas, desde o século XII, ao objetivo de erradicação da heresia, as técnicas de procedimento inquisitorial passaram a ser utilizadas também contra as práticas de magia, paulatinamente unificadas, nos textos cristãos, sob a designação genérica de *malefícium*. No século XIII, os textos revelam ainda algumas atitudes de cautela por parte da Igreja. Algumas reservas foram feitas, principalmente, quando se requisitava um aumento do poder repressivo de certos setores da própria Igreja:

Em 1275, Alexandre IV rejeitou os pedidos dos dominicanos que lhe solicitavam um poder de inquisição contra a feitiçaria, só o concedendo se esta se encontrasse manifestamente ligada à heresia. Combate de retaguarda! pois a apreensão diante do poder do demônio aumentava (Delumeau, 1989, p. 351).

Os manuais para inquisidores, elaborados no último quarto do século XIV, contribuíram sobremaneira para o alastramento da repressão: neles procedeu-se à catalogação dos crimes e à regulamentação dos processos inquisitoriais destinados à repressão dos assim designados *cultos satânicos*.

Em 1376, Nicolau Eymerich, em seu **Directorium Inquisitorium**, buscou estabelecer os limites jurisdicionais da inquisição. Os móveis dos

⁸ Texto em Cardini, 1982, p. 259

processos passaram a ser as acusações de demonolatria. O culto ao diabo, em suas diversas formas, apareceu como elemento determinante das atividades mágicas, e os agentes mágicos foram assimilados à condição de heréticos:

Os adivinhos ou videntes hereges (os que para predizer o futuro ou para penetrar nos segredos do coração rendem ao diabo culto delatria ou de dulia – quer dizer, de adoração ou de veneração – rebatizam as crianças etc.). Estes são hereges a todas as luzes e a inquisição deve tratá-los como tais (Eymerich, **Directorium Inquisitorium**).⁹

Eymerich procedeu à enunciação e enumeração de uma série de práticas suspeitas de heresias e denunciou os traços exteriores dos adoradores do diabo:

Os Magos Hereges, ou nigromantes ou invocadores do Diabo – é tudo a mesma coisa – têm traços exteriores comuns. Em geral, por defeito das visões, das aparições ou das relações com os espíritos do mal têm a cara torcida ou o olhar desviado. Indagam o futuro, inclusive de coisas que dependem da exclusiva vontade de Deus ou dos homens (Eymerich, **Directorium Inquisitorium**).¹⁰

Um especial cuidado impunha-se nesse momento em que a Igreja – na ânsia de uniformização doutrinária e de unificação dos procedimentos – procedeu à assimilação entre as diversas formas de exercício da magia, pois se praticava, ainda, nos limites da própria instituição eclesíastica, uma espécie de *Magia Natural*, conduzida ao estatuto de *sciencia*, à qual se atribuía o epíteto de *Ars* mágica. Distinguiram-se, então, dois tipos de adivinhos e videntes. Não que isso implicasse em uma nítida separação entre o lícito e o ilícito, pois os limites entre a *Ars* mágica e a magia popular, diabólica por excelência, nem sempre estavam claros. Coerente com o espírito de toda a legislação pertinente ao tema, buscava-se, sobretudo, preservar certos indivíduos que, situados acima do povo, relutavam em abdicar de certas práticas condenáveis.

Um outro manual para inquisidores, o de Bernardo Gui, refletindo o clima de inquietação e perseguição herética, que grassava o sul da França, foi responsável pela enunciação de duas idéias fundamentais para o período posterior: a de existência de uma doutrina demoníaca e a de uma epidemia de bruxaria que se alastrava sobre a cristandade:

⁹ Texto em Cardini, 1982, p. 264

¹⁰ Texto em Cardini, 1982, p. 267

*Quem são os feiticeiros, os adivinhos e os evocadores de demônios - Esta epidemia e falta constituída por bruxos, adivinhos e evocadores de demônios reveste, em diferentes países e regiões, formas variadas e múltiplas segundo as múltiplas invenções e as falsas e vãs fantasias destas pessoas supersticiosas que tomam em consideração os espíritos do erro e as doutrinas demoníacas (Gui, **Manuel de l'inquisiteur**).¹¹*

Gui ainda nos fala em *falsas e vãs fantasias*, em *superstição*, mas demonstra, no seu modelo de interrogatório, uma especial preocupação com a natureza e o número de práticas, incita à perseguição e repressão dos agentes mágicos e induz à inquirição sobre a origem dos seus conhecimentos: *quem lhes tem ensinado? que recompensas ou regalias têm recebido por suas atividades?* (Gui, **Manuel de l'inquisiteur**).¹²

Não há mais dúvidas quanto à eficácia dos atos mágicos. Inocêncio VIII, na bula **Summis Desiderantes Affetibus**, de 1484, enumera as variadas práticas de magia – *encantamentos, feitiçarias, conjuros e outras supersticiosas infâmias e excessos mágicos* – e afirma sobre os seus agentes:

*Mingam e extinguem a descendência das mulheres, as crias dos animais, as mieses dos campos, as uvas das vinhas, os frutos das árvores. [São suas vítimas] os homens e as mulheres, os animais maiores, menores e de toda espécie, os vinhedos, os jardins, os prados, os pastos, o trigo, os cereais, os legumes (Inocêncio VIII, **Summis Desiderantes Affetibus**).¹³*

Com o objetivo de combatê-las, Inocêncio VIII incluiu as práticas mágicas na categoria de crime civil e estimulou a sua repressão:

*Desejando de todo coração, como exige nosso pastoral dever, que em nossos tempos aumente a fé e que se expanda por toda parte e acima de tudo, e que a perversidade herege seja expulsa da comunidade dos fiéis, de boa vontade manifestamos nosso pio e santo desejo e facilitamos de novo os meios para colocá-lo em execução. (Inocêncio VIII, **Summis Desiderantes Affetibus**).¹⁴*

Em estreita correlação com os manuais de inquisidores que, nos dois últimos séculos da Idade Média, estimularam a repressão e procederam à fixação dos poderes repressivos dos tribunais leigos e eclesiásticos frente aos *hereges, adoradores do diabo*, emerge, no circuito fechado das elaborações doutrinárias, uma série de tratados teológicos destinados a estabelecer uma maior precisão

¹¹ Texto em Cardini, 1982, p. 262

¹² Texto em Cardini, 1982, p. 262-263

¹³ Texto em Cardini, 1982, p. 242

¹⁴ Texto em Cardini, 1982, p. 241

teórica para os assuntos relacionados à magia. Através dos tratados, buscava-se definir uma metodologia eficaz para a investigação e os processos de combate e destruição das práticas mágicas, unificadas sob o conceito de *malefícia*.

Em um tratado de 1486, o **Malleus Maleficarum**, de Henri Institor (Kramer) e Jacob Sprenger, vemos sintetizadas as idéias, gestadas nos séculos imediatamente anteriores, de realidade e gravidade dos atos mágicos, definidos então como *formas de execução da profissão diabólica*. Os seus autores, dois frades pregadores dominicanos, delegados pela inquisição para combater a bruxaria em terras alemãs, baseados em um texto anterior, o **Formicarius** (1435-1437), de Jean Nider, apresentam os feiticeiros como membros de uma seita de adoradores de Lúcifer, cujos poderes – de execução de malefícios, intervenção sobre os fenômenos da natureza, realização de profecia etc – emanam diretamente do ato de negação de Deus. Por trás das atividades das inúmeras categorias de magos, encantadores e feiticeiras, todas resumidas à condição de *malefícia*, adivinhava-se o poder de Satã. Objeto de inúmeras edições nos dois primeiros séculos da Idade Moderna, o **Malleus Maleficarum** tornou-se obra de referência para incontáveis juizes eclesiásticos e, particularmente, para os representantes do poder civil que então começava a se delinear.

Na sua ânsia de afirmação da fé cristã, a Igreja encontrou, nas estruturas da justiça do Estado, um apoio eficaz para a afirmação de seus princípios e uma ação ainda mais intransigente na repressão às crenças e práticas divergentes. Durante a maior parte da Idade Média, inúmeras leis civis, elaboradas sob a influência eclesiástica, estabeleceram severas punições ao exercício de atividades vinculadas à magia e aos seus supostos agentes. De tal maneira se estabeleceu essa *vigilância*, que à Igreja foi necessária, não poucas vezes, durante a Idade Média, a intervenção junto ao poder civil com o objetivo de garantir uma certa cautela e, mesmo, indulgência em relação aos acusados. Mas, particularmente a partir do século XIII, momento crucial no processo de definição dos primeiros Estados feudais e de extrema criatividade dos dirigentes eclesiásticos no trato com as questões relativas à afirmação e expansão da religião oficial, Estado e Igreja estiveram unidos na luta contra o inimigo comum: Satã. Tribunais leigos e eclesiásticos dividiram entre si a tarefa de perseguição e condenação dos acusados.

Sob a orientação e o estímulo dos manuais de inquisidores e dos tratados teológicos, as técnicas de repressão foram precisadas e aperfeiçoadas. As técnicas

de procedimento inquisitorial foram apropriadas pela justiça do Estado. Elevados à condição de crime contra a sociedade e a ordem constituída, os delitos associados à noção de magia tornaram-se assuntos de Estado e mereceram punições mais severas.

Na luta contra o poder crescente de Satã – para onde os diversos movimentos divergentes pareciam apontar – teólogos e juizes potencializaram as acusações de malefícios, atribuindo aos réus estereótipos há muito constituídos:

A leitura atenta dos processos de feitiçaria permite muito freqüentemente distinguir duas categorias bem diferentes de acusações feitas contra os incriminados. As que vêm da população local mencionam apenas malefícios; ao contrário, as formuladas pelos juizes giraram cada vez mais em torno do pacto e da marca diabólica, do sabá e das liturgias demoníacas (Delumeau, 1989, p. 374).

Com a anuência das altas hierarquias civis e eclesiásticas o número de processos aumentou e as acusações ganharam uma similitude espantosa. A tese do pacto satânico, cada vez mais presente nos processos, insere, de forma peremptória, o acusado de malefício nos meandros de uma história que ultrapassa os limites de sua própria vida: a história da luta entre o bem e o mal.

Por sua fraqueza e malignidade natural, tão soberbamente acentuadas pelos autores do **Malleus Maleficarum**, as mulheres predominam entre os acusados. Elas ocupam, agora, no julgamento da Igreja Católica, como no das Igrejas Reformadas do início da Idade Moderna, um importante papel na manutenção das seitas diabólicas, na organização dos cultos e na confecção dos filtros necessários à realização dos prodígios diabólicos – como vôo noturno, estimulação erótica entre outros – mas, também, na realização de atos de infanticídio e antropofagia, componentes importantes na imagem do *Sabat*.

Temos, assim, sedimentados, no alvorecer da Idade Moderna, toda a matéria doutrinária justificadora e o aparato legal para o movimento de caças às bruxas, que atingiu indiscriminadamente países católicos e protestantes e que teve como alvo privilegiado os praticantes de uma magia popular assimilada às heresias e ao culto satânico.

Estamos diante da imagem da bruxa, agente de Satã, condenável pela sua participação no pacto e nas seitas diabólicas, independente das práticas que possam se lhe atribuir. Para a construção desse estereótipo - bem como da sua denúncia e destruição - contribuíram, como vimos, os representantes da Igreja, responsáveis pela elaboração e divulgação doutrinária e os

representantes dos poderes civis. Mas, faz-se necessário atentar, também, para as contribuições advindas da própria população, contaminada pouco a pouco pelo clima de obsessão demoníaca.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARO BAROJA, J. C. **As bruxas e o seu mundo**. Lisboa: Veja, [1978].
- CARO BAROJA, J. C. **Vidas mágicas e inquisición**. Madrid: Istmo, 2v., 1992.
- CARDINI, F. **Magia, brujeria y supersticion en el Occidente medieval**. Barcelona: Península, 1982.
- DELUMEAU, J. **El catolicismo de Lutero a Voltaire**. Barcelona: Nueva Clio, 1973.
- DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia. das Letras, 1989.
- ELIADE, M. **História das crenças e das idéias religiosas III: de Maomé à idade das reformas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- GIORDANO, O. **Religiosidad popular en la Edad Media**. Madrid: Gredos, 1983.
- MICHELET, J. **La bruja**. Barcelona: Labor, 1984.
- MURRAY, M. **El culto de la brujeria en Europa Occidental**. Barcelona: Labor, 1978.
- NOGUEIRA, C. R. F. **O nascimento da bruxaria**. São Paulo: Imaginário, 1995.

PRATIQUES DE MAGIE ET PERSONNAGES MAGIQUES DANS LES SOURCES ECCLÉSIASTIQUES DE L'OCCIDENT MÉDIÉVAL

RÉSUMÉ

Quelconque tentative d'inventorier les caractéristiques fondamentales de la religiosité dans l'Occident médiéval doit prendre en compte les éléments propres d'une religiosité populaire qui s'obstinai à survivre dans les divers milieux sociaux et culturels, malgré les discours et les sanctions. Soumises au jugement ecclésiastique, les pratiques et les personnages magiques à elle liés évoluèrent, au cours du moyen âge, vers une approximation chaque fois plus grande avec les desseins de Satan. Les actes de magie, d'abord définis comme des illusions démoniaques, gagnèrent le statut de pratiques réelles déterminées à partir d'un pacte satanique. Les conceptions ecclésiastiques sur la magie tendirent à la négation de ses fonctions communautaires et à l'affirmation de sa participation à un plan démoniaque inscrit dans le contexte de la grande lutte universelle entre le Bien et le Mal.