

DA IRREALIDADE DOS ATOS MÁGICOS AO PACTO SATÂNICO: MAGIA, BRUXARIA E DEMONOLOGIA NO PENSAMENTO ECLESIAÍSTICO

Rita de Cássia Mendes Pereira¹

As investigações empreendidas nas últimas décadas sobre a natureza e os limites das diferentes formas de religiosidade que tiveram expressão na Idade Média possibilitaram identificar, particularmente nos documentos de origem eclesiástica, inúmeras referências a crenças e práticas estranhas ao que era recomendado pelo cristianismo oficial e que se difundiram principalmente no seio das camadas leigas da população. Mas esses elementos se constituem tão somente em fragmentos esparsos, freqüentemente dissociados das tradições culturais e dos ritos que lhes deram origem. Como argumenta Maurice Augé, se parece inegável a extensão do paganismo na Europa antes do cristianismo e a relativa homogeneidade dos seus princípios, nada permite afirmar, entretanto, a sua reconstrução, na Idade Média, como uma religião pagã homogênea (AUGÉ, 1994, p. 45).

O conjunto de crenças e práticas religiosas, variáveis no tempo e conforme as regiões, que a ciência dos séculos XIX e XX escolheu designar como paganismo, jamais esteve estruturado como um sistema religioso coerente, com características e agentes facilmente identificáveis. Pelo contrário, ainda que devamos considerar os limites do processo de cristianização durante a Idade Média, como sugere Jean Delumeau², é necessário reconhecer que as diversas formas de expressão religiosa das camadas leigas da população estavam longe de ser anticristãs. Como tem demonstrado Caro Baroja, entre as comunidades tradicionais, nas quais se identificam formas diferenciadas de leitura e vivência do cristianismo, as crenças, as práticas e os ritos originários de um fundo pagão haviam já perdido o seu código interpretativo e encontravam-se perfeitamente integrados à perspectiva cristã (CARO BAROJA, s.d. [a], p.221).

As variadas formas de exercício da religiosidade foram denunciadas pelos documentos eclesiásticos como sintomas da precariedade da absorção de certos princípios caros ao cristianismo, particularmente no que se refere à sua ética e aos sinais

¹ Professora Titular de História Medieval da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb).

² “Posto que a população rural constituía a imensa maioria na Europa, queremos apresentar a título de guia para a investigação a seguinte hipótese: na época imediatamente anterior à reforma, o meio ocidental se achava cristianizado só superficialmente [...] Se estava muito longe do cristianismo ortodoxo, e inclusive do cristianismo mesmo.” (DELUMEAU, 1973, p.198-200)

exteriores de fé. De fato, elas eram resultantes de uma combinação específica entre os elementos originários de um fundo patrimonial de cultura e a ação de clérigos de diferentes níveis de formação cultural que atuaram no sentido da expansão cristã. A simbiose resultante dessa complexa relação foi grandemente facilitada por algumas crenças comuns a esse fundo de cultura tradicional e o sistema religioso dominante – por exemplo, a crença na indissociabilidade entre sagrado e profano, entre material e espiritual. Para Delumeau, essa ambivalência na representação do universo que, ainda no início da Idade Moderna, estava impregnada na vida do homem europeu, era “a expressão consciente de uma mentalidade fundamentalmente primitiva”:

O primitivo, por causa da sua inaptidão para a análise, não distingue muito bem o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa representada. Atribui aos seres e às coisas uma ambivalência essencial, e tende a colocar em tudo o que existe uma alma dotada de potência (DELUMEAU, 1973, p.200-201).

Em um campo e outro da vida religiosa, essa ambivalência se expressa nos relatos de milagres, nas narrativas de fenômenos maravilhosos e na recorrência a práticas de magia, e pressupõe a existência de indivíduos que, por poderes, saberes e artes especiais, se dedicam ao trabalho de mediação entre o mundo terreno e o sobrenatural. Para este papel, reivindicam-se os próprios membros do clero, continuamente reafirmados nos cânones eclesiais como os verdadeiros guardiões do sagrado. Os clérigos, como afirma Nogueira (1995, p. 11-12),

pairando sobre a coletividade dos laicos, devotam-se à pia tarefa de manipular e traduzir este imaginário extremamente rico, na tentativa de uniformizar e aquietar as consciências, mediadores que são entre a realidade e o sobrenatural.

Mas, nas lacunas deixadas por eles, ineficazes que eram na solução de inúmeras demandas de ordem material e espiritual apresentadas pelas suas coletividades, prolifera uma infinidade de categorias de “especialistas” nas artes mágicas: magos, adivinhos, encantadores e feiticeiros etc, “agentes quiçá mais eficazes no trato com as forças invisíveis”, como argumenta Nogueira (1995, p. 11-12).

Unificava-os, aos clérigos e aos agentes mágicos, uma mesma natureza *praeternaturale*, o acúmulo de saberes especializados, o exercício de poderes estranhos

aos comuns dos mortais, o controle de forças impessoais capazes de modificar o rumo dos acontecimentos. Entre as suas ações, argumenta Roy, verifica-se *uma diferença de registro, e não de natureza*:

Na Idade Média, uma pessoa sã de espírito poderia observar fatos bem propícios a lhes assombrar: um indivíduo capaz de engolir fogo, de transformar a água dando-lhe aparência de vinho, um homem tendo a sua própria cabeça entre as mãos etc. À primeira vista, tratava-se de “**merveilles**”. Mas cada um desses fatos estranhos tinha um nome preciso, segundo o ângulo de visão do observador: um milagre, correspondendo à obra de um santo, um prestígio diabólico revelando as maquinações do demônio, um malefício ou um encantamento sendo provocado por um “**sorcier**”, uma ilusão divertida por um jogral. Enfim, se o operador era versado na ciência da natureza, tratava-se então de um “**secret**” ou de uma “**fort chose**” (Roy, 1988, p. 75).

O papel ocupado na experiência cotidiana dos homens do medievo pelas diversas categorias de agentes de mediação com o sagrado e pelas atividades por eles exercidas, põe sob suspeita qualquer possibilidade de análise da sociedade européia durante a Idade Média e de suas formas de expressão religiosa a partir da oposição entre magia e religião. Outrossim, toda tentativa de construção de uma teoria da magia e de utilização de um conceito único de magia, definido pelas teorias antropológicas a partir de experiências com sociedades ditas primitivas, revela-se absolutamente inadequada para a abordagem das estruturas religiosas do Ocidente europeu durante a Idade Média³.

Na Idade Média, o cristianismo oficial dominante e as variadas formas de exercício da religiosidade que estão em estreita correlação com ele (e, ocasionalmente, a ele contrapostas) encontram-se unificados, como vimos, por uma concepção do mundo que aproxima as noções de natureza e de sobrenatureza, que aponta para a ausência de limites entre esses dois elementos, e que fundamenta a crença na possibilidade de intervenção sobrenatural sobre o mundo terreno. Decorre daí, como salienta Caro Baroja (s.d. [b], p. 35), que “não só os ritos religiosos estavam o mais das vezes ligados aos atos mágicos, mas também cada tipo de crença tinha a sua magia particular”.

³ Sobre o automatismo do uso da expressão magia pelos antropólogos, ver CARO BAROJA, s.d. [a], p. 180

Os poderes de mediação sobrenatural, reivindicado por e para indivíduos ligados à Igreja, foi um elemento essencial no processo de afirmação do cristianismo primitivo e revelou-se um importante instrumento de luta da Igreja contra o paganismo desde os primeiros séculos de Idade Média. Como argumenta Thomas (1991, p.35),

As conversões à nova religião, seja na época da Igreja primitiva ou sob os auspícios dos missionários de tempos mais recentes, são freqüentemente reforçadas pela crença dos conversos de que estão adquirindo não só um meio de salvação no além, mas também uma nova magia, mais potente.

Durante todo o período medieval, os cânones da religião oficial aceitaram como legítimos certos atos e fenômenos que tinham a sua magia particular. Os milagres, incansavelmente relatados nos *exempla* e nas vidas de santos, abrangem práticas que nós designaríamos como de magia (como as práticas divinatórias e as ações destinadas a intervir sobre os fenômenos da natureza) e, muitas vezes, estavam orientados para a solução de problemas banais relacionados à vida cotidiana.

Da mesma maneira, afirmam-se essenciais ao desenvolvimento do cristianismo, as orações, as fórmulas dedicadas à aferição do Juízo de Deus, a recorrência aos conjuros e as práticas de exorcismo. A integração, pela Igreja medieval, ao seu sistema litúrgico e às suas práticas devocionais, de fórmulas de expressão oral, denuncia a crença corrente na virtude das palavras como instrumentos de mediação com o sagrado; mas, complementarmente, contribuiu para afirmar a validade de certas práticas não oficiais, e mesmo heterodoxas, de intermediação com o sobrenatural, como os encantamentos e as conjurações de demônios, comumente praticadas por indivíduos alheios ao meio clerical.

Enfim, o uso de objetos mágicos e propiciatórios para a solução de problemas cotidianos foi não somente aceito, mas esteve perfeitamente integrado às práticas correntes dos clérigos. Os dirigentes eclesiásticos discutiram sobre a validade do uso de relíquias e de símbolos aos quais se atribuía um poder sobrenatural, desde que necessariamente subordinados às fórmulas cristãs de consagração: “Os teólogos sustentavam que não era superstição portar um pedaço de papel ou uma medalha com versículos do evangelho, ou o sinal da cruz, desde que não se empregassem símbolos não cristãos.” (THOMAS, 1991, p. 39). Além disso, a Igreja procurou reivindicar, muitas

vezes em vão, para os seus representantes, o monopólio da escolha e do uso desses objetos.

Exercidas pelos representantes do cristianismo oficial, as variadas práticas rituais de mediação com o sobrenatural reforçaram a crença na possibilidade de intervenção mágica de Deus, dos santos, seus intermediários, mas também dos demônios, na vida dos homens. Para além do seu papel devocional, a Igreja cristã afirmou-se, assim, como um repositório de poderes sobrenaturais que ela buscou impor - e, não raras vezes, sobrepor - aos ritos e às fórmulas mágicas pré-existentes, mesmo sobre aqueles não claramente religiosos.

Freqüentemente utilizados para a solução de problemas cotidianos, os poderes mágicos dos clérigos, estavam, como salienta Mair, em franca concorrência com os poderes reivindicados pelos especialistas da magia:

As orações a Deus - que algumas vezes obtinham respostas em forma de milagres - ocuparam na Cristandade o lugar de atividades tais como o cerimonial pagão para obter a chuva, da mesma maneira que as relíquias dos santos, sob a custódia das autoridades da Igreja, tinham o poder de produzir as mesmas maravilhas que as medicinas do mago (MAIR, 1969, p. 25).

A Igreja não deixou jamais de enfatizar a superioridade das fórmulas e dos representantes cristãos em relação às práticas e aos agentes mágicos, que ela buscou, continuamente, associar ao paganismo. Aos clérigos e aos santos, ela atribuía o poder de alterar o curso da história, de intervir sobre os fenômenos naturais, de modificar, inclusive, a natureza das coisas, mas as operações por eles realizadas pressupunham a concessão ou a intervenção direta de Deus. Quanto às práticas de magia, argumentava-se, para a sua realização contava-se tão somente com o auxílio do(s) demônio(s). Pois eram Deus e o Diabo as únicas fontes possíveis da intervenção sobrenatural.

Apesar das constantes admoestações e sanções eclesiásticas, os pensadores da Igreja tiveram de se confrontar com um comportamento coletivo recorrente no uso de práticas cerimoniais pertencentes a um fundo tradicional de cultura e com a concorrência de agentes de mediação sobrenatural estranhos aos meios clericais. Os teólogos viram-se obrigados a pensar essas práticas e esses agentes à luz dos dogmas essenciais do cristianismo, a refletir sobre a realidade dos efeitos atribuídos aos seus

atos e sobre o papel ocupado pelos demônios na sua execução. Os seus escritos manifestam, entretanto, múltiplas formas de interpretação e tratamento dos fenômenos definidos como mágicos. Como salienta Caro Baroja,

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, s.d [b], p. 17).

Uma primeira divergência diz respeito à realidade dos fenômenos relacionados à magia. Entre os escritores dos primeiros séculos de cristianismo é evidente uma generalizada crença nos atos mágicos. Entretanto, já na Alta Idade Média, começa a transparecer, nos textos eclesiásticos, uma atitude de dúvida - tendendo para a negação - em relação à eficácia desses atos. Esta tendência ao ceticismo encontra-se já em Santo Agostinho. Para o bispo de Hipona, não há que se crer nestas “coisas falsas e extraordinárias”, representações de imagens, transformações aparentes, ocorridas durante os sonhos sob influência direta do demônio.

A partir de Agostinho, os teólogos vão desenvolver dois princípios essenciais, claramente refletidos nos cânones, penitenciais, concílios e decretais: um primeiro, o princípio da irrealidade dos atos mágicos, relega os poderes dos magos e o resultado de suas ações à categoria de miragens ou ilusões; o segundo, afirma a presença demoníaca nas ações dos magos. Os fenômenos mágicos não passariam de ilusões e prestígios diabólicos e Satã, onipotente e irresistível, na sua luta incessante contra o poder divino, figura como protagonista de toda magia.

Fiel ao primeiro dos princípios enunciados pelo pensamento Agostiniano, o bispo Agobard de Lion, no século IX, expõe, no seu **Liber de grandine et tronitus**, sua absoluta descrença em relação à eficácia da magia. Para Agobard, só a Deus caberia o controle sobre os fenômenos da natureza. Os atos e crenças relativos à magia situavam-se, portanto, no terreno das “superstições”, das “palavras vãs”, insustentáveis quando

submetidas à obrigatoriedade de juramento. As pessoas que neles acreditassem deveriam ser consideradas loucas, estúpidas, idiotizadas, ignorantes⁴.

Ainda no século XI, essa tendência ao ceticismo que orientou a ação da Igreja nos primeiros séculos de expansão continuou a manifestar-se como desprezo, ironia e rejeição em relação às massas sumariamente cristianizadas que ainda insistiam em acreditar na eficácia dos atos mágicos. Objetivando desqualificá-las, Buchardi abusa das expressões “superstição”, “perfidia”, “ilusões”, “fantasias cegas” e “falsas crenças” para referir-se às “magicas artes”. Ao mesmo tempo, busca defini-las como ações maléficas ou ilusões diabólicas, e alertar, como já o fizera Agostinho, para os perigos espirituais do envolvimento com elas:

Ut episcopi eorum que ministre omnibus viribus el arborare studeant, ut perniciosam et a diabolo inventam sortilegam et maleficam artem penitus ex parochiis suis eradcent: et si aliquem virum aut feminam hujus cemodi sceleris sectatorem invenerint, turpiter de honestatum de parochiis suis ejiciant [...] Subversi sunt, et a diabolo captitenentur, qui, derelicto creatore suo, a diabolo suffragi quaerunt, et ideo a tali peste mundari debet sancta ecclesia.⁵

A tese agostiniana do sonho ou ilusão diabólica orientou, também, as primeiras ações destinadas à correção daqueles que se obstinavam em recorrer à magia. Nos séculos iniciais da Idade Média, quando o arcabouço ideológico, teológico e imaginário do cristianismo ainda estava em processo de construção, a assimilação dos “antigos paganismos” - mas, também, a desnaturação ou eliminação de crenças e práticas religiosas a eles associados - se constituíram em mecanismos eficazes de conquista dos povos aos quais se destinava o esforço de evangelização. Já nas definições do Concílio de Tours, de 813, ou no **Canon episcopi**, um guia de visitas episcopais redigido por volta de 906, as atividades mágicas foram objeto de condenações formais. Os teóricos da Igreja denunciaram as práticas de magia pela sua estranheza em relação aos princípios de disciplina e hierarquia, apregoados quotidianamente pelas diferentes categorias de clérigos. Os que nelas acreditassem estavam subordinados ao poder de

⁴ AGOBARD. Liber de grandine et trinitus. In: **PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS**. T. 104. cols 151-152.

⁵ BURCHARD. Decretorum Liber. In: **PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS**. T. 140. col. 831.

Satã. Tornavam-se, assim, passíveis das mesmas penas que os condenados pelo exercício de cultos não oficiais.

Nessa mesma perspectiva, os penitenciais, principais instrumentos de controle da vida cotidiana da população, demonstravam uma especial preocupação com as crenças subjacentes às práticas religiosas divergentes. Mas, ao condenar formalmente as práticas da magia, eles visavam, sobretudo, as crenças a ela relacionadas que, neste momento, cumpria esvaziar de todo sentido. Visualiza-se aí uma atitude de pragmatismo com relação às massas que lhes dava sustentação. 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. Como argumenta Nogueira (1995,p. 35), “A igreja do século XI ainda argumenta com as crenças populares, procurando demonstrar a ilusão que elas contém, punindo exemplarmente a crença, e não a ação mágica.”

Toda ação repressiva apoiava-se, então, antes de tudo, nos perigos espirituais a que estavam sujeitos os homens, aproximados, através de certas crenças e práticas, ao universo satânico. Excomunhões, penitências, penas pecuniárias, aplicadas às diferentes categorias de magos e aos seus clientes, e graduadas de acordo com o tipo de magia ou de categoria social do acusado, resumem o procedimento acusatorial utilizado pela Igreja durante toda a primeira parte da Idade Média. A Igreja esforçava-se por fazer valer as suas críticas e reprimendas, mas a reincidência da elaboração de cânones e penitenciais relativos ao assunto são uma prova clara da sobrevivência de certas crenças e práticas tradicionais e, portanto, da inoperância da Igreja no sentido de sua proibição:

Aqui, chocam-se duas tendências: uma religiosidade que é vivida pela coletividade e entremeada de crenças tradicionais e a tarefa da ortodoxia de ganhar o poder sobre as consciências e levar a coletividade a aproximar-se e sujeitar-se ao discurso eclesiástico (NOGUEIRA, 1995, p. 13).

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 início do século XII, quando vários movimentos religiosos dissidentes começaram a tomar corpo no Ocidente. Sobre essas idéias se apoiaram as leis, os documentos e os textos que serviram de justificativa para os primeiros atos de repressão

e os primeiros processos contra os magos, mas também contra os simples crentes na magia.

Na passagem do século XII para o XIII, novas idéias passaram a orientar a abordagem eclesiástica sobre as atividades mágicas e seus agentes. Particularmente no 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, aspirasse 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).

O demônio passa, pouco a pouco, a ocupar um papel na vida dos homens tão importante quanto o próprio Cristo. Àquele foram relacionadas, até o final da Idade Média, todas as formas de exercício das artes mágicas, para as quais procura-se afirmar, desde então, a efetividade.

Tomás de Aquino, por exemplo, preocupado com a participação dos demônios na vida dos homens, denunciou, em inúmeras passagens da sua **Summa Teológica**, os praticantes da superstição, vício que, por excesso, é contrário à religião (*vitium religioni contrarium*). Embora não tivesse utilizado a palavra magia na sua classificação dos fatos entendidos como supersticiosos, Aquino revelou uma particular preocupação com as adivinhações (*superstitionem divinationum*). Para ele, as práticas divinatórias demandavam, necessariamente, consultas aos demônios e eram atendidas mediante pactos tácitos ou expressos - *quae daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa*. Através da invocação dos demônios, argumenta Aquino, os indivíduos manifestam sua predisposição ao rompimento com Deus⁶.

Sobre as idéias de Aquino assentaram-se as diversas transformações do pensamento religioso que contribuíram para a afirmação de novas concepções e novos

⁶ SANCTI THOMAE AQUINATIS. **Summa Theologiae**, II.II, q. 92, aa 1-2. Matriti: Editorial Catolica, MCMLII (Biblioteca de Autores Cristianos).

procedimentos relativos à magia. Atuaram no sentido da renovação e sedimentação do novo pensamento eclesiástico, os movimentos heréticos e as várias respostas voltadas para o seu desbaratamento, as diversas formas de expressão do movimento mendicante e o processo de atualização do aparato inquisitorial. Também contribuíram para essa renovação a presença permanente das guerras, das epidemias e os cismas religiosos, efeitos dos grandes fenômenos sócio-econômicos e político-religiosos, sintomas de uma crise geral que, nos dois últimos séculos da Idade Média, impressionaram os líderes da cristandade Ocidental.

Como resposta aos desafios materiais e espirituais decorrentes da crise, os representantes da cultura dirigente procuraram corrigir e resgatar para o domínio da cristandade todos aqueles que, agrilhoados a antigas tradições, agiam no sentido contrário à expansão da fé cristã. E o fizeram inserindo-os no contexto da luta universal entre Deus e o(s) demônio(s). Um clima de obsessão demoníaca foi, então, engendrado nos centros de elaboração eclesiástica e acabou por contaminar a população do Ocidente.

Nas elaborações doutrinárias e na legislação civil, procedeu-se à paulatina assimilação entre as atividades mágicas e as heresias e resgatou-se dos modelos culturais clássicos a idéia de pacto entre os agentes mágicos e as forças demoníacas. Pautados em textos da antiguidade latina, as fontes jurídicas e os escritos teológicos dos últimos séculos da Idade Média se esforçaram por atribuir aos magos, e em especial às representantes femininas da magia, a capacidade de dominação dos deuses às paixões humanas:

Na antiguidade clássica é evidente que houve consciência de que a técnica das magas se achava, em grande parte, baseada na existência de um contrato; de um pacto, em suma. Há que se aprofundar no estudo da natureza do pacto e em sua relação com outras situações que podemos definir como **legais** ou **ilegais**: chega a analogia jurídico-religiosa a tal grau que, em determinados casos, a ação mágica se pode considerar como um operação de chantagem. O ameaçar os deuses entra no jogo, como meio (Caro Baroja, s.d. [a], p. 184-185).

Na transição da Idade Média para a Idade Moderna, as idéias de pacto e servidão demoníaca passaram a orientar as construções teológicas sobre a magia. Os agentes mágicos adquiriram, aos poucos, reais poderes de intervenção sobre a natureza, agora por força de um contrato estabelecido com os demônios.

Satã, assim como Deus o era para os agentes do bem, tornou-se *senhor* de todos aqueles indivíduos associados às crenças e práticas, que, no momento anterior, a Igreja tratara como frutos da ilusão demoníaca. Elaborada sob o papa Gregório IX, a bula **Vox in Rama**, reflete a obsessão do diabo que, desde então, começou a se impor à sociedade a partir das estruturas de poder eclesiástico.

Os novos processos transformaram, paulatinamente, o perfil dos acusados: de indivíduos isolados, dedicados a práticas de intervenção sobre a vida pessoal, eles tornaram-se membros de uma seita satânica, cuidadosamente estruturada, com seus ritos e sua hierarquia. Por outro lado, procedeu-se a uma progressiva assimilação entre as práticas de magia e os vários movimentos divergentes que, desde o século XII, afrontavam a hegemonia da Igreja. Essa assimilação entre magia e heresia, cujos primeiros rumores aparecem ainda nos séculos XII e XIII, em resposta aos primeiros grandes movimentos divergentes, foi objeto de renovadas discussões que culminaram com a elaboração, sob João XXIII, da bula *Super Illius Specula*, em 1326

Foram tomadas, a partir da iniciativa eclesiástica, medidas no sentido de fornecer uma maior precisão teórica à abordagem sobre as atividades dos acusados de práticas de magia. Na luta contra o poder crescente de Satã – para onde os movimentos divergentes pareciam apontar – teólogos e juízes potencializaram as acusações e redesenharam as imagens dos réus segundo estereótipos de uma considerável profundidade.

As técnicas de repressão foram precisadas e aperfeiçoadas. Com a anuência das altas hierarquias civis e eclesiásticas, o número de processos aumentou e as acusações ganharam uma similitude espantosa. Adaptadas desde o século XII ao objetivo de erradicação da heresia, as técnicas de procedimento inquisitorial foram utilizadas, desde então, também contra as práticas de magia, paulatinamente unificadas, nos textos cristãos, sob a designação genérica de *maleficium*.

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. Delumeau resgata informações de que, em 1275, o papado haveria rejeitado os pedidos dos dominicanos que lhe solicitavam um poder de inquisição contra a feitiçaria, condicionando este poder às provas de que esta estivesse manifestamente ligada à feitiçaria, mas salienta: “Combate de retaguarda! Pois a apreensão diante do poder do demônio aumentava” (DELUMEAU, 1989, p. 351).

A tese do pacto satânico, cada vez mais presente nos tratados teológicos, nos manuais de inquisidores e nos processos judiciais do final da Idade Média, insere, de forma peremptória, os acusados nos meandros de uma história que ultrapassa os limites de sua própria vida.

Elaborados no último quarto do século XIV, os manuais para inquisidores contribuíram sobremaneira para o alastramento da repressão contra as práticas de magia: neles procedeu-se à catalogação dos crimes e à regulamentação dos processos inquisitoriais destinados à eliminação dos assim chamados cultos satânicos. No **Directorium Inquisitorium** de Nicolau Eymerich, de 1376, o culto ao diabo, em suas diversas formas, aparece como elemento determinante das atividades mágicas e os agentes da magia são claramente assimilados à condição de heréticos. O **Manual do Inquisidor**, de Bernard Gui foi responsável pela enunciação de duas idéias fundamentais para o período posterior: a da existência de uma doutrina demoníaca e a de uma epidemia de bruxaria que se alastrava sobre a cristandade. Ao lado dos manuais de inquisidores emerge, no circuito fechado das elaborações doutrinárias, uma série de tratados teológicos destinados a estabelecer uma maior precisão teórica para os assuntos relacionados à magia.

Por outro lado, submetidos ao julgamento eclesiástico, os atos mágicos, mesmo aqueles voltados para o enfrentamento de problemas e desejos pessoais, foram, assim, nos séculos finais da Idade Média, esvaziados de suas funções comunitárias; e os fenômenos mágicos, a princípio definidos como ilusões demoníacas, evoluíram, gradativamente, para a condição de práticas reais, determinadas a partir de um pacto demoníaco. As concepções eclesiásticas sobre a magia tenderam à afirmação de sua participação em um plano inscrito no contexto da grande luta universal entre o Bem e o Mal. Assistimos, assim, ao alvorecer da grande batalha cultural contra toda forma de religiosidade divergente que conheceria o seu apogeu na Idade Moderna.

Referências

- AUGÉ. **Feitiçaria**. In: Enciclopédia Einaudi 30: Religião-Rito. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1994.
- CARO BAROJA, J. Arquetipos e Modelos en relacion con la Historia de la Brujeria in **Brujologia Congreso de San Sebastian**. Madrid, s.d (a).
- CARO BAROJA, J. **As bruxas e o seu mundo**. Lisboa: Veja, s.d.(b).
- 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.
- MAIR, Lucy. **La brujería en los pueblos primitivos actuales**. Madrid: Guadarrama, 1969.
- NOGUEIRA, C. R. F. **O nascimento da bruxaria**. São Paulo: Imaginário, 1995.
- ROY, Bruno. L'illusion comme art liberal: interprétation du secretum philosophorum (XIIIe S.). In: OLLIER, Marie-Louise (Org.). **Masques et déguisements dans la littérature médiévale**. Québec: Le Vrin/ PUM, 1988.
- THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.