

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

O REBANHO INFECTADO:  
INQUISIÇÃO E CLÉRIGOS PRATICANTES DE MAGIA NO SÉCULO XIV

Autor: Odir Fontoura  
Orientador: Igor Salomão Teixeira

Porto Alegre,  
2020

Odir Fontoura

O Rebanho Infectado:  
Inquisição e Clérigos Praticantes de Magia no século XIV

Tese apresentada como requisito obrigatório para a obtenção do título de Doutor em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História.

Orientador: Igor Salomão Teixeira

Porto Alegre,  
2020

#### CIP - Catalogação na Publicação

Fontoura, Odir Mauro da Cunha  
O Rebanho Infectado: Inquisição e clérigos  
praticantes de magia no século XIV / Odir Mauro da  
Cunha Fontoura. -- 2020.  
272 f.  
Orientador: Igor Salomão Teixeira.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto  
Alegre, BR-RS, 2020.

1. Idade Média. 2. Inquisição. 3. Magia. I.  
Teixeira, Igor Salomão, orient. II. Título.

**ATA PARA ASSINATURA Nº \_\_\_\_\_**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História  
HISTÓRIA - Doutorado  
Ata de defesa de Tese

Aluno: Odir Mauro da Cunha Fontoura, com ingresso em 29/02/2016  
Título: **O REBANHO INFECTADO: INQUISIÇÃO E CLÉRIGOS PRATICANTES DE MAGIA NO SÉCULO XIV**  
Orientador: Prof. Dr. Igor Salomao Teixeira

Data: 22/04/2020  
Horário: 10:00  
Local: IFCH - UFRGS

<b>Banca Examinadora</b>	<b>Origem</b>
Maria Filomena Pinto da Costa Coelho	UNB
Eliane Veríssimo de Santana	UFRGS
Carolina Coelho Fortes	Externo
Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior	UFMS

Porto Alegre, 22 de abril de 2020

<b>Membros</b>	<b>Assinatura</b>	<b>Conceito</b>
Maria Filomena Pinto da Costa Coelho		A
Eliane Veríssimo de Santana		A
Carolina Coelho Fortes		A
Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior		A

Conceito Geral da Banca: ( **A** ) Correções solicitadas: ( ) Sim ( **X** ) Não

**Observação:** Esta Ata não pode ser considerada como instrumento final do processo de concessão de título ao aluno.

\_\_\_\_\_  
Aluno

\_\_\_\_\_  
Orientador

Programa de Pós-Graduação em História  
Av. Bento Gonçalves, 9500 Prédio 43322 - 205D - Bairro Agronomia - Telefone 33088220  
Porto Alegre - RS

## AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que financiou esta pesquisa. Esta tese também foi beneficiada com uma missão de pesquisa do projeto de internacionalização “Documentos para a compreensão da história religiosa da Itália medieval (séculos XIII e XIV)”, projeto financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS) e coordenado pelo professor Igor Teixeira (UFRGS) e Marina Benedetti (Universidade de Milão). Essa missão estrangeira, realizada entre outubro e novembro de 2019, tornou possível pesquisas realizadas na Biblioteca Nacional da França (Paris), na Escola Francesa de Roma e nos Arquivos Apostólicos do Vaticano (Roma), e que enriqueceram a finalização desta tese.

Ao professor Igor, meu mais sincero agradecimento, por todo suporte e por toda a motivação prestada, não apenas ao longo dos quatro anos do doutorado, mas pelos passados seis anos que trabalhamos juntos — incluo aí o período do mestrado. Foram muitas as ações do Igor que tornaram a minha formação possível. A restrição desse espaço impede que eu liste todas elas. Posso dizer, no entanto, que se hoje eu sou um historiador e professor melhor do que quando comecei a minha pós-graduação em 2014, isso é resultado direto da ação desse orientador e amigo. À professora Cybele Crosseti, que me acompanhou desde o mestrado. À professora Carolina Fortes, fico muito grato pela sua presença, mais uma vez, na minha trajetória, na ocasião da defesa da tese. Ao professor Francisco de Paula, que também acompanhou a fase inicial deste trabalho na ocasião da Qualificação, também agradeço por aceitar participar da avaliação final. À professora Eliane Veríssimo e à professora Maria Filomena Coelho, que chegando por último, e que não sendo menos importante, também aceitaram dedicar seu tempo e atenção a este trabalho: a todas e todos vocês, muito obrigado.

Aos colegas e amigos do grupo de pesquisa: à Carol, ao Gustavo, ao Luiz, ao Dionathas, ao Lucas, ao Vitor e ao Kauê. Seguimos juntos até agora, seguiremos juntos daqui em diante. Ao Cassiano Malacarne que me ajudou com livros e com algumas traduções do latim, meu muito obrigado.

À minha família de professoras e professores, que tornaram possível um doutor na terceira geração, quero dizer que esta tese também foi escrita por vocês. Sobretudo à minha avó Nelci e a minha mãe Rita. Eu não seria também um professor sem as duas. Obrigado.

Ao Luís, meu professor, amigo e irmão de pelo menos meia vida. À Marcia e ao Diego, que me ajudam a escrever essa tese antes mesmo dela ter nome. À Samanta e ao baby Shark, obrigado pelos passeios, pela atenção, pelas conversas. Ao Adriano, à Vivian e ao Israel: essa tese também tem a mão de vocês.

Ao Josimar, ao Vander, ao André (*in memoriam*), ao Diomar, ao Jefferson e à Manuela: antes colegas, hoje amigos. Vocês tornaram essa jornada menos difícil, mais prazerosa e mais bonita. Eu nunca vou esquecê-los.

À Mirela que revisou este texto: começamos literalmente um do lado do outro. Seguimos assim, de certa maneira, até hoje.

Ao Santiago que chegou agora: seja bem-vindo.

Ao Robson que sempre tornou os meus sonhos possíveis.

ANTONIO

Vigia, Bassanio! O Diabo sabe tirar partido da Escritura. Uma alma ruim que conta uma história santa é como um criminoso que ri para ti. Ele parece como uma bela maçã, mas que é podre por dentro. Ah, os mentirosos parecem tão honestos!

Shakespeare. O Mercador de Veneza. Ato 3, Cena 1.

\* \* \*

MEFISTÓFELES

No festim doutoral, assumirei tão logo  
De servidor o ofício e o porte.  
Mas, por amor da vida e morte,  
Algumas linhas, só, te rogo

FAUSTO

Pedante, algo de escrito exiges mais?  
Palavra de homem conhecestes tu jamais?  
(...) Na pena esvai-se o dito, o morredouro,  
Imperam só a cera e o couro.  
Que exiges, pois, gênio daninho?  
Papel, bronze, aço, pergaminho?  
Devo escrever com lápis, cinzel, pena?  
Dou-te de tudo, escolha plena.

Goethe. Fausto. Primeira parte da tragédia. No quarto de trabalho.

## RESUMO

Esta tese tem por objetivo analisar como se deram as relações entre perseguidores e perseguidos no que diz respeito a magia erudita ou clerical no século XIV. Para isso, recorreu-se ao estudo dos testemunhos dos perseguidores, sobretudo na forma de tratados de cunho teológico e normativo e também a um conjunto de processos inquisitoriais da primeira metade do século XIV, realizados no sul da França. Estes documentos foram analisados sob os pressupostos da história intelectual e da história do direito e da antropologia escolástica. Quanto aos testemunhos dos perseguidos, foram analisadas as discussões que pretenderam legitimar, por um lado, a magia natural ou, por outro, as práticas de caráter devocional ou espiritual chamadas de “magia” pelos seus oponentes — e eventualmente também chamadas dessa forma pelos próprios praticantes. Uma parte significativa desses documentos circulou na mesma época espaço dos processos inquisitoriais. Concluiu-se que a existência de sacerdotes praticantes de magia foi um problema para a Igreja, de forma recorrente, na Idade Média. Quanto aos inquisidores, estes tratam o problema dos clérigos magos sobretudo como um problema interno, de ordem eclesiástica. E no que diz respeito aos perseguidos, estes viram frequentemente aquilo que foi chamado de “magia” de forma pejorativa, pela ortodoxia, como algo legítimo e conciliável às suas expressões devocionais e ambições espirituais. Esta tese pretende contribuir com os estudos medievais ao apontar, por um lado, para a complexidade das relações internas entre a Igreja e seus representantes. Por outro, ao tentar evidenciar a diversidade das expressões consideradas (ao menos para os seus praticantes) formas legítimas de cristianismo.

**Palavras-chave:** Igreja, Inquisição, Magia, Magia clerical.

## ABSTRACT

This thesis aims to analyze how the relations between persecutors and persecuted took place in the context of the erudite or clerical magic in the 14th century. Therefore, we used the study of the testimonies of the persecutors, especially in the form of theological and normative treatises and also a set of inquisitorial processes from the first half of the 14th century, developed in the south of France. These documents were analyzed under the assumptions of intellectual history, the legal history and the scholastic anthropology. As for the testimonies of the persecuted, the discussions that sought to legitimize, on the one hand, the natural magic or, on the other, practices of a devotional or spiritual character called "magic" by their opponents, and sometimes also called by the practitioners themselves, were studied. A significant part of these documents circulated during the same time and space as the inquisitorial processes mentioned above. It was concluded that the existence of clergyman practitioners of magic was a problem for the Church, in a recurring way, in the Middle Ages. As for the inquisitors, they treat the problem of the clergy magicians in the way of an internal problem of an ecclesiastical order. And regarding to the persecuted, they often saw what was called "magic" in a pejorative way, by orthodoxy, as something legitimate and compatible to their devotional expressions and spiritual ambitions. This thesis aims to contribute to medieval studies by pointing, on the one hand, to the complexity of the internal relations between the Church and its representatives. On the other hand, for trying to highlight the diversity of expressions considered (at least for its practitioners) legitimate forms of Christianity.

**Keywords:** Church, Inquisition, Magic, Clerical magic.



## RÉSUMÉ

Cette thèse vise à analyser comment les relations entre persécuteurs et persécutés se sont déroulées au regard de la magie savante ou cléricale au XIV<sup>e</sup> siècle. Pour cela, nous avons utilisé l'étude des témoignages des persécuteurs, notamment sous forme de traités théologiques et normatifs et ainsi qu'un ensemble de processus inquisitoires de la première moitié du 14<sup>e</sup> siècle, réalisés dans le sud de la France. Ces documents ont été analysés sous les approches de l'histoire intellectuelle, de l'histoire du droit et de l'anthropologie scolastique. Quant aux témoignages des persécutés, les discussions qui visaient à légitimer, d'une part, la magie naturelle ou, d'autre part, les pratiques à caractère dévotionnel ou spirituel appelées «magie» par leurs adversaires - et finalement également appelées ainsi par elles-mêmes, ont été analysées. Une part importante de ces documents a circulé en même temps et dans le même espace que les processus inquisitoriaux évoqués plus haut. Il a été conclu que l'existence de prêtres pratiquant la magie était un problème pour l'Église, de manière récurrente, au Moyen Âge. Quant aux inquisiteurs, ils traitent le problème des magiciens du clergé avant tout comme un problème interne, d'ordre ecclésiastique. Et en ce qui concerne les persécutés, ils voyaient souvent ce qui était appelé «magie» de manière péjorative, par l'orthodoxie, comme quelque chose de légitime et de conciliable avec leurs expressions de dévotion et leurs ambitions spirituelles. Cette thèse vise à contribuer aux études médiévales en pointant du doigt, d'une part, la complexité des relations internes entre l'Église et ses représentants. D'autre part, il souhaite mettre en évidence la diversité des expressions considérées (du moins pour ses praticiens) comme des formes légitimes de christianisme.

**Mots-clés:** Eglise, Inquisition, Magie, Magie cléricale.

## RESUMEN

Esta tesis tiene como objetivo analizar cómo las relaciones entre perseguidores y perseguidos tuvieron lugar con respecto a la magia erudita o clerical en el siglo XIV. Para ello, estudiamos los testimonios de los perseguidores, especialmente en forma de tratados teológicos y normativos, además de un conjunto de procesos inquisitorios de la primera mitad del siglo XIV, realizados en el sur de Francia. Estos documentos fueron analizados bajo los supuestos de la historia intelectual, de la historia del derecho y de la antropología escolástica. En cuanto a los testimonios de los perseguidos, fueron analizadas las discusiones que buscaban legitimar, por un lado, la magia natural o, por el otro, las prácticas de un carácter devocional o espiritual, llamadas de “magia” por sus perseguidores — y eventualmente también llamadas de esa manera por los practicantes. Una parte importante de estos documentos circuló durante la misma época y en el mismo espacio que los procesos inquisitoriales mencionados anteriormente. Se concluyó que la existencia de sacerdotes que practicaban magia era un problema para la Iglesia, de manera recurrente, en la Edad Media. En cuanto a los inquisidores, tratan el problema de los magos del clero sobre todo como un problema interno, de un orden eclesiástico. Y con respecto a los perseguidos, a menudo vieron lo que se llamaba “magia” de una manera peyorativa por la ortodoxia, por su vez, como algo legítimo y reconciliable con sus expresiones devocionales y ambiciones espirituales. Esta tesis pretende contribuir a los estudios medievales señalando, por una parte, la complejidad de las relaciones internas entre la Iglesia y sus representantes. Por otra parte, trata de resaltar la diversidad de expresiones consideradas (al menos para sus practicantes) formas legítimas de cristianismo.

**Palabras clave:** Iglesia, Inquisición, Magia, Magia clerical.

## ÍNDICE DE TABELAS E IMAGENS

<b>Tabela 1</b>	Recorte temático dos processos de magia .....	138
<b>Mapa 1</b>	Distribuição dos processos sobre magia no reino da França .....	140
<b>Ilustração 1</b>	Fólio 19v do manuscrito BnF 9336 .....	209

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	1
<b>Parte I.</b> As defesas e as condenações da magia na longa-duração .....	18
<b>Notas sobre a documentação selecionada</b> .....	18
<b>Capítulo 1.</b> Entre a filosofia, a ciência e a teologia: os estudiosos e a magia .....	23
<b>1.1.</b> Antigas condenações e ambivalências .....	24
<b>1.2.</b> Astrologia e naturalismo árabe .....	30
<b>1.3.</b> A ciência dos talismãs: primeiros esforços de legitimação .....	34
<b>1.4.</b> Condenar para elogiar: encontrando espaços de licitude para a “magia”... ..	41
<b>1.5.</b> Os efeitos das estratégias de legitimação da magia .....	50
<b>1.6.</b> Os letrados e a magia demoníaca: um “submundo” clerical? .....	57
<b>Capítulo 2.</b> Uma história de condenações: das preocupações pastorais às iniciativas papais em direção à magia clerical .....	68
<b>2.1.</b> A tradição dos penitenciais .....	68
<b>2.2.</b> Clérigos magos e o entendimento da magia como heresia .....	78
<b>2.3.</b> Inquisidores e os avanços da jurisdição da heresia .....	88
<b>2.4.</b> A magia sob a jurisdição dos inquisidores (1): um autor anônimo e Bernardo Gui .....	99
<b>2.5.</b> A magia sob a jurisdição dos inquisidores (2): Zanchino Ugolini e Nicolau Eimérico .....	107
<b>2.6.</b> O problema da magia sob João XXII .....	116
<b>Parte II.</b> A magia entre perseguidores e perseguidos no século XIV: estudo de casos .....	128
<b>Notas sobre a documentação selecionada</b> .....	128
<b>Capítulo 3.</b> O crime de magia sob a inquisição de João XXII (1316-1334) e Bento XII (1334-1342) no reino da França .....	136
<b>3.1.</b> Magia de imagens e cultura clerical .....	141
<b>3.2.</b> Outras evidências materiais nos processos .....	148

3.3.	O cuidado das almas: a magia como um perigo para o rebanho .....	156
3.4.	A magia como um problema de ordem eclesiástica .....	164
3.5.	Controle e jurisdições sobre os corpos .....	169
3.6.	Controle sobre o procedimento .....	177
<b>Capítulo 4.</b>	<b>Magia ou devoção? Crenças e práticas da <i>Ars notoria</i> (séculos XIII-XIV) e do <i>Liber iuratus</i> (século XIV) .....</b>	<b>189</b>
4.1.	<i>Ars notoria</i> : uma “magia da escola”? .....	189
4.2.	Atribuição divina e o lugar do pecado na Arte notória .....	198
4.3.	Entre notas e orações nem sempre inteligíveis: o lugar do praticante na Arte notória .....	206
4.4.	O Prólogo do <i>Liber iuratus</i> e a perseguição sob o ponto de vista dos magos .....	213
4.5.	O Livro jurado entre anjos e demônios .....	220
4.6.	<i>Liber iuratus</i> : uma magia cristã? .....	228
<b>Conclusão</b>	.....	<b>240</b>
<b>Bibliografia</b>	.....	<b>246</b>
	Documentação primária .....	246
	Obras de referência .....	249
	Historiografia .....	250

## INTRODUÇÃO

### Sobre o conceito de magia

O que foi a “magia” na Idade Média? Diversos autores se propuseram a responder essa pergunta. Com frequência, o termo magia é entendido no sentido de traduzir uma forma de se relacionar com o invisível, a fim de provocar mudanças ou interferências no mundo visível ou material. Segundo Louise Kallestrup e Raisa Toivo, por exemplo, a visão de mundo cristã sempre foi “inerentemente mágica” e ainda seria. As autoras citam como exemplo a prática da oração: o cristão, quando suplica a um plano superior para que algo aconteça no plano terreno, estaria fazendo, de certa maneira, um ritual mágico.<sup>1</sup> Esse argumento é encontrado em outros autores, que enquadram a cerimônia da missa ou até mesmo a transubstanciação — a transformação do pão e vinho, literalmente, no corpo e no sangue de Cristo — como práticas “mágicas”.<sup>2</sup> Keith Thomas, quando fala da magia da Igreja medieval, se refere, sobretudo, às práticas devocionais aos santos que pretendiam algum tipo de intervenção divina para proteger os seus devotos das doenças, preservar suas plantações ou até amaldiçoar os inimigos.<sup>3</sup> Segundo autores como Pierre Boglioni, essa forma de se relacionar com o invisível seria uma especificidade da lógica medieval que, como a mentalidade “primitiva”, se maravilhava com eventos que fugiam do ordinário.<sup>4</sup>

Tais enquadramentos, no entanto, podem ser considerados anacrônicos, uma vez que reservam ao termo “magia” um sentido diverso daquele que era atribuído à palavra latina *magia* e às suas derivações (*magica*, *magicus*, etc.) no período medieval. Trata-se de uma interpretação, nas palavras de Richard Kieckhefer, “a-histórica”.<sup>5</sup> Para responder à pergunta sobre o que foi a magia na Idade Média, parece ser necessário, portanto, entender como o

---

<sup>1</sup> KALLENSTRUP, L. N.; TOIVO, R. M. “Approaches to Magic, Heresy and Witchcraft in Time, Space and Faith”. In: Idem (Eds.). *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe*. London et al: Palgrave Macmillan, 2017. p. 7. No original: “[The Christian worldview was] inherently magical [from the start, and it still is]”.

<sup>2</sup> Mais exemplos dessa interpretação podem ser encontrados em: MANDOSIO, J.-M. Problèmes et controverses: à propos de quelques publications récentes sur la magie au Moyen Âge et à la Renaissance. *Aries*, n. 7, 2007, pp. 207-225.

<sup>3</sup> THOMAS, K. “The Magic of the Medieval Church”. In: IDEM. *Religion and the Decline of Magic*. London et. all.: Penguin, 1991. pp. 27-57.

<sup>4</sup> BOGLIONI, P. L’Eglise et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d’une pastorale ambiguë. *Theologiques*, v. 8, n. 1, 2000, pp. 64-65. No original: “[la mentalité médiévale était portée, comme toute mentalité dite] primitive, [à donner beaucoup d’importance aux événements qui s’écartaient de l’ordinaire]”.

<sup>5</sup> KIECKHEFER, R. The specific rationality of medieval magic. *American Historical Review*. n. 99, 1994. pp. 822-823. No original: “[this] ahistorical [use of the word ‘magic’ blurs distinctions vitally important]”.

termo chegou no medievo e também recorrer ao que as próprias pessoas que viveram no período escreveram sobre essa palavra.

O termo “magia” tem, desde as suas mais antigas referências, conotações negativas. Heródoto chamou de *magos* os sacerdotes-astrólogos persas que acompanhavam o exército de Xerxes até a Grécia. O significado aqui era de trapaceiros ou charlatães. Na cultura grega, dito de forma ampla, os *magos* correspondiam a uma espécie de profissionais praticantes de artes dependentes da ajuda dos *daimones*, seres moralmente ambivalentes, de modo a atingir objetivos (para si ou para seus clientes) que eram, na maioria das vezes, maléficis. Tanto para os gregos quanto posteriormente para os romanos, *mageia* ou *magia* era o nome dado a esse ofício de indivíduos capazes de fornecer receitas ou desempenhar rituais que poderiam trazer benefícios para si e para seus amigos — ou malefícios para os inimigos. Com o tempo, ainda em um sentido comumente pejorativo, o termo passou a estar associado tanto às “religiões”, ou melhor dito, aos cultos dos estrangeiros, quanto às práticas mais marginais dos cultos locais, realizadas às escondidas, durante a noite, nos cemitérios ou em locais mais afastados da cidade.<sup>6</sup>

Desde o início do cristianismo, o termo latino *magia* esteve associado ao paganismo e à idolatria, uma vez que tanto os deuses do politeísmo quanto os *daimones* foram associados aos demônios (*daemones*), seres que não seriam ambíguos como os *daimones*, mas absolutamente maléficis.<sup>7</sup> Segundo a interpretação ortodoxa, a magia corresponderia ao culto ou à adoração, deliberada ou acidental, desses seres. A interpretação de Agostinho de Hipona pode ser tida como exemplo desse entendimento, autorizando a perseguição das práticas mágicas, sendo recorrente em toda a Idade Média, tanto em um sentido teológico (o que será analisado no Capítulo 1 desta tese) quanto no plano normativo ou jurídico (visto no Capítulo 2).

Até o século XIII o termo *magica* aparece principalmente como adjetivo depreciativo a toda uma diversidade de práticas que orbitavam as acusações de idolatria. Uma gradual mudança desse entendimento no Ocidente latino passa a ser identificável um pouco antes, a

---

<sup>6</sup> Uma síntese desses desenvolvimentos pode ser encontrada em: PETERS, E. *The Magician, the Witch and the Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978. pp. 1-2; para mais exemplos da magia na sociedade helênica, ver: CANDIDO, M. R. *a Feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital; FAPERJ, 2004; sobre a magia e seus trânsitos no mundo greco-romano, ver: WATSON, L. C. *Magic in Ancient Greece and Rome*. London et al: Bloomsbury Academic, 2019.

<sup>7</sup> RUSSEL, J. F. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1972. p. 103. Sobre uma história mais ampla da demonologia medieval e suas raízes pré-cristãs, feita pelo mesmo autor, ver: RUSSEL, J. *Lucifer: El Diablo en la Edad Media*. Trad. Rufo Salcedo. Barcelona: Laertes, 1984.

partir de meados do século XII, com a chegada da literatura árabe e com o retorno de diversos textos gregos à Europa, preservados e desenvolvidos pelos muçulmanos.<sup>8</sup>

A partir de então, o termo *magia* volta a ser marcado por certa ambivalência. No plano dos estudos da física e da teologia, desenvolve-se a ideia de uma magia “natural”, que de nenhuma forma estaria relacionada com as forças demoníacas, mas lidaria apenas com as forças da natureza, da *physica*. Nesse sentido, podemos identificar alguns movimentos de defesa e de legitimação da *magica naturalis*. O tema será aprofundado no Capítulo 1.

No âmbito das manifestações religiosas ou devocionais, encontramos alguns tratados que definem a sua arte de *artem magicam*, por exemplo, e os operadores dessa arte como *magos*, *magi* ou equivalentes. Esse ofício, segundo seus operadores, seria uma arte legítima, digna e agradável a Deus. Um estudo de caso a respeito dessa literatura será feito no Capítulo 4, quando analisarmos o *Liber iuratus* e, em parte, a *Ars notoria* — que não se via como uma obra de magia, mas foi assim enquadrada pelos seus críticos contemporâneos.

Em resumo, não há uma única resposta para o que foi a magia na Idade Média, uma vez que ao conceito de “magia” foram atribuídos diferentes sentidos, a depender de quem (e quando se) escrevia sobre o assunto. No entanto, os dois principais significados que orbitaram na noção da magia no medievo são:

- 1) Sob o ponto de vista dos seus críticos, opositores ou perseguidores, a magia representaria sobretudo práticas envolvidas com os demônios, mal intencionadas e interditas, proibidas.
- 2) Sob a interpretação dos seus praticantes ou defensores, o termo eventualmente adquiriu um sentido honrável: poderia significar uma arte que lidaria com as forças da natureza, da física, sem relação com o mundo espiritual e menos ainda com os demônios; ou, no contexto religioso ou devocional, com práticas dignas, legítimas e agradáveis a Deus.

### **Sobre o conceito de malefício (ou porque esta tese não é sobre bruxaria)**

Dentre os estudos que investigaram a magia na Idade Média, muitos se utilizam da categoria conceitual da “bruxaria” para inferir algumas conclusões. Trata-se de uma

---

<sup>8</sup> BOUDET, J.-P.; WEILL-PAROT, N. Être historien des sciences et de la magie aujourd’hui: apports et limites des sciences sociales. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, 38<sup>e</sup> congrès. Être historien du Moyen Age au XXI<sup>e</sup> siècle. Île de France, 2007. p. 204; BOUDET, J.-P. *Entre Science et Nigromance: Astrologie, divination et magie dans l’Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006. p. 20.



interpretação recorrente, sobretudo na historiografia de língua inglesa, a partir do termo *witchcraft*. Margaret Harvey, por exemplo, chamou de bruxaria as acusações de magia feitas ao papa Bonifácio VIII, na virada do século XIII para o XIV.<sup>9</sup> Jeffrey Russel, estabelecendo largos limites cronológicos para este conceito, fez uma ampla análise do que classificou como bruxaria na Idade Média, encontrando os fundamentos da bruxaria até mesmo no Antigo Testamento.<sup>10</sup> Na historiografia brasileira, Carlos Nogueira, ao analisar o “nascimento” da bruxaria, explica que o termo já poderia ser identificado desde o século VI, sem apontar, no entanto, qual a palavra original que traduziu pelo que chamou de “bruxaria”.<sup>11</sup>

Outros autores, ainda que se utilizem da categoria conceitual da bruxaria, atentam para os limites dessa classificação. Quando Alain Provost, por exemplo, analisa as acusações de magia feitas ao bispo Guichard de Troyes, entre 1308 e 1313, recorre ao termo francês *sorcellerie* como categoria de análise — o que em português quer dizer tanto “feitiçaria” quanto “bruxaria”. Provost reconhece, no entanto, que a *sorcellerie* do século XIV não corresponde à mesma *sorcellerie* da época das fogueiras.<sup>12</sup> Irene Bueno também defende que o que chama de *fenomeno stregonesco* — termo italiano que, traduzido para o português, quer dizer “fenômeno da bruxaria” ou “da feitiçaria” —, identificável no Ocidente a partir do século XV, não poderia ser aplicado com precisão ao contexto dos processos de magia que ocorreram sob os pontificados de João XXII ou de Bento XII, no começo do século XIV.<sup>13</sup> No entanto, essa ressalva não impediu a autora de chamar de *streghe* as acusadas de magia em um processo de 1339.<sup>14</sup> Edward Peters, décadas antes, argumentou que o que é encontrado na literatura medieval é muito diferente da imagem da bruxa (*witch*) do período moderno,<sup>15</sup> embora isso não o tenha impedido de caracterizar como *witchcraft* o que encontrou em penitenciais dos séculos XII e XIII.<sup>16</sup>

Ao lado do termo latino *magia* e de suas derivações, outro conceito que aparece recorrentemente na documentação analisada nesta tese é o de *maleficium*, indissociável da figura masculina do *maleficus*, que é o seu operador. Michael Bailey, analisando os diferentes

---

<sup>9</sup> HARVEY, M. “Papal Witchcraft: The Charges against Benedict XIII”. In: BAKER, D. (Ed.). *Sanctity and Secularity: The Church and the World*. Oxford: Blackwell, 1973. p. 116.

<sup>10</sup> RUSSEL, J. F. *Witchcraft... op. cit.* p. 28/45.

<sup>11</sup> NOGUEIRA, C. R. F. *O Nascimento da Bruxaria: Da identificação do Inimigo à diabolização de seus agentes* (Tese apresentada ao Concurso de Livre Docência na Disciplina de História Medieval). Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 1993. pp. 51-52.

<sup>12</sup> PROVOST, A. *Domus Diaboli. Un évêque en procès au temps de Philippe le Bel*. Paris: Belin, 2010. p. 320.

<sup>13</sup> BUENO, I. *Definire l’Eresia: Inquisizione, teologia e politica pontificia al tempo di Jacques Fournier*. Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 2016. pp. 271-272.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 276.

<sup>15</sup> PETERS, E. *The Magician... op. cit.* pp. xvi-xvii.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 78.

sentidos que foram atribuídos a este termo no contexto medieval, defendeu que essa mesma palavra quis dizer coisas diferentes, a depender, sobretudo, de quando ela era invocada. Bailey resume as transformações de sentido do termo *maleficium* em um processo que foi da “feitiçaria” (*sorcery* em inglês) à “bruxaria” (*witchcraft*)<sup>17</sup> — transformações, no entanto, que não podem ser interpretadas em um sentido evolutivo ou teleológico.<sup>18</sup>

Segundo o autor, o termo originalmente seria usado para enquadrar qualquer ato mau ou prejudicial, em resumo, “maléfico”, realizado por meio da magia. Nesse sentido, o *maleficium* poderia ser traduzido como “feitiçaria”. Esse significado amplo, englobando diversas práticas, seria atestado ao longo de todo o período medieval. A manipulação suspeita de ervas para curar doentes, a participação em festividades tidas como “pagãs” pela ortodoxia e o uso de amuletos para trazer a sorte ou proteger as mulheres foram algumas práticas enquadradas como *maleficium* no vocabulário dos críticos dessas operações, e que, segundo Bailey, poderiam ser chamadas de “feitiçaria” no nosso vocabulário atual. Esse tipo de malefício nem sempre foi crime — e menos ainda heresia —, tendo sido frequentemente enquadrado como um equivalente da superstição ou do pecado.

No entanto, até o final da Idade Média, o termo *maleficium* — e principalmente a sua operadora feminina, a *malefica* — passam a ser marcados, gradativamente, por um sentido “mais específico e muito mais sinistro”.<sup>19</sup> Brian Levack fala que essa *malefica*, enquanto “bruxa” e não mais simplesmente feiticeira, apresenta uma forma “muito mais horripilante”<sup>20</sup> em relação ao retrato do homem praticante da magia, a saber, o *magus*, *magici* ou até mesmo

---

<sup>17</sup> BAILEY, Michael D. “From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages”. *Speculum*, v. 76, n. 4, 2001. pp. 960-990.

<sup>18</sup> Kieckhefer fala que é só no século XV que é possível identificar uma concepção “totalmente articulada” da bruxaria. Carlos Nogueira fala em uma “noção madura” também nesse período. O próprio Michael Bailey fala de um “desenvolvimento completo” do estereótipo somente no final da Idade Média. Tais classificações são anacrônicas por duas razões. Em primeiro lugar porque não há razão para crer que o significado atribuído ao *maleficium* ou aos *malefici* no século XV tenha sido mais articulado, maduro ou completo que o significado atribuído nos séculos XIV ou XIII, por exemplo. Trata-se de uma escolha arbitrária. Em segundo lugar, esse entendimento ignora que mesmo depois do século XV, a ideia de bruxaria seguiu se transformando, o que é atestado por autores como Stuart Clark, por exemplo. Ver, respectivamente: BOLOGNE, Jean Claude. *Da chama à fogueira: Magia e Superstição na Idade Média*. Trad. Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Dom Quixote, 1998. p. 44. KIECKHEFER, R. “The First Wave of Trials for Diabolical Witchcraft”. In: LEVACK, B. (Ed.). *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 161. No original: “[a] fully articulated [conception of witchcraft]”.; NOGUEIRA, C. R. F. *Bruxaria e História: As práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 47; BAILEY, Michael D. “From Sorcery...” *op. cit.* p. 962. No original: “[the latter] fully developed [stereotype will I designate as ‘witchcraft’]”. CLARK, S. *Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

<sup>19</sup> BAILEY, Michael D. “From Sorcery...” *op. cit.* p. 962. No original: “[the term *malefica* carried a] far more specific and far more sinister [meaning]”.

<sup>20</sup> LEVACK, B. “The Medieval Foundations of Witch-Hunting”. In: Idem. *The Witchcraft Sourcebook* (Ed.). New York; London: Routledge, 2004. p. 32. No original: “[The image of the witch (...) was] much more horrifying [than that of the ritual magician]”.

o *maleficus*. Esse estereótipo da bruxaria, sobretudo a partir do século XV, estaria indissociável dos seguintes elementos: da sua praticante feminina, a *malefica*; do pacto com o Diabo, que seria feito por essas mulheres em troca dos seus poderes mágicos; da ideia de conspiração dessas bruxas que, junto ao Diabo, queriam destruir a cristandade; e, por fim, do sabá — dito de forma ampla, era o encontro dessas bruxas que, voando durante a noite até um lugar isolado, praticavam o canibalismo e orgias sexuais.<sup>21</sup>

Se considerarmos este longo desenvolvimento analisado por Bailey, podemos situar o objeto de estudo desta tese — que é a magia clerical praticada por homens letrados, explicada a seguir — em uma espécie de meio caminho entre a feitiçaria e a bruxaria. Isso será analisado precisamente no Capítulo 3, quando é estudado um conjunto de processos inquisitoriais movidos na primeira metade do século XIV em resposta ao crime do *maleficium*. As práticas atribuídas aos *malefici* analisados nesta tese não são simplesmente danosas ou prejudiciais. Há um componente demoníaco significativo, de modo que, quase invariavelmente, elas são atribuídas a algum tipo de contato ou influência dos demônios. No entanto, não parece adequado falar em bruxaria, em razão da ausência da figura da bruxa ou da *malefica* e de tudo mais que a envolve.

Em resumo, os motivos por que o *maleficium* nesta tese não pode ser traduzido como bruxaria: os acusados de *maleficium* são, sobretudo, homens; majoritariamente eclesiásticos; não encontramos nenhuma referência ao sabá. A ideia da conspiração e da ameaça coletiva aparece, mas em termos retóricos, inspirados sobretudo por metáforas bíblicas, como a dos lobos que querem o mal do rebanho de Cristo<sup>22</sup> ou a das raposas que querem destruir o vinhedo do Senhor.<sup>23</sup> Não existem detalhes de como esses conspiradores agiriam, o que abunda nos tratados escritos no século seguinte e que escapam ao recorte cronológico dos documentos aqui estudados.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Ibid. pp. 979-981. Ver também nota 24, *cf. infra*.

<sup>22</sup> A analogia aparece por exemplo, em At 20,29: “Porque eu sei isto: que, depois da minha partida, entrarão no meio de vós lobos cruéis, que não perdoarão o rebanho” (ARC – Lê-se: versão Almeida Revista e Corrigida); também em Mt 10,16: “Eis que vos envio como ovelhas ao meio de lobos” (idem); e em outros trechos.

<sup>23</sup> Em Ct 2,15: “Apanhai-me as raposas, as raposinhas, que fazem mal às vinhas, porque as nossas vinhas estão em flor” (ARC).

<sup>24</sup> Essas narrativas podem ser identificadas, por exemplo, no *Formicarius* (O Formigueiro) de João Nider e no *Ut magorum et maleficiorum errores* (Sobre os erros dos magos e dos fazedores de malefícios) de Claudio Tholosan, ambos escritos por juízes seculares na década de 1430; e sobretudo no *Malleus maleficarum* (O Martelo das bruxas), do dominicano Henrique Kramer, da década de 1480. Sobre como estas e outras obras estão relacionadas à ideia de “bruxaria” que se desenvolve no decorrer do século XV, ver: PARAVY, P. À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436). *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*. t. 91, n. 1, 1979. pp. 333-379; BERINGER, W. “How Waldensians Became Witches: Heretics and Their Journey to Other World”. In: POCS, E.; KLANICZAY, G. (Ed.). *Communicating with the Spirit. Christian Demonology and Popular Mythology*. v. 1. Budapest and New York: Central European University Press, 2005. pp. 155-192; BAILEY, M. *Magic and*

## Alguns exemplos das práticas mágicas aqui estudadas e suas definições

Dentre as práticas mais recorrentes identificadas na documentação está a magia das *ymagines* (das *ymaginibus*, *ymaginum* e suas variações), que, eventualmente, aparece junto aos termos *ars* ou “arte” e *scientia* ou “ciência”, a depender do contexto. A magia das *ymagines*, ou das “imagens”, aparece sobretudo de duas maneiras:

- 1) Elas funcionariam como representações que poderiam ser desenhadas em um pergaminho ou marcadas em uma pedra ou tira de metal, por exemplo. Esses desenhos ou essas marcas comumente tinham o objetivo de prender, no lugar em que eram feitos, os poderes, forças (*vis*) ou literalmente as “virtudes” (*virtutem*) temporárias e efêmeras que vinham do céu. Tratava-se de uma arte que, segundo Nicolas Weill-Parot, cruzava magia e astrologia.<sup>25</sup> Com o objetivo de capturar as energias astrologicamente favoráveis ao amor, por exemplo, o operador, depois de calcular quando se daria uma conjunção planetária específica, no momento adequado, poderia desenhar ou marcar as “imagens” necessárias no objeto que quisesse. Esse objeto, em razão disso, traria consigo essas energias, sendo capaz de despertar o amor em outra pessoa. Nesse sentido, essas imagens funcionariam como talismãs. Exemplos dessas práticas poderão ser encontrados no Capítulo 1, sobretudo no contexto das discussões que querem, por um lado, legitimar ou autorizar a “magia natural” como um ramo legítimo do conhecimento ou da ciência; ou, por outro, criticá-la como uma forma oculta de comunicação e de pacto com os demônios.
- 2) Além disso, também podem ser chamadas de *ymagines* as estatuetas feitas principalmente a partir da cera (*cera*, *cereorum*) e do chumbo (*plumbo*, *plumbeas*), que tinham o objetivo de imitar uma pessoa que se pretendesse influenciar. Essa prática pode ser chamada de envultamento, do termo latino *vultus* e de suas derivações, que quer dizer “semelhança” ou “aparência”.<sup>26</sup> Por vezes essas imagens aparecem associadas ao termo *factionibus*, que, traduzido de forma livre, quer dizer coisas “feitas”, em um sentido manual ou artesanal. Esse tipo de magia de imagem é comumente associado ao *maleficium*, uma vez que a

---

*Superstition in Europe*. Lanham et. all.: Rowan & Littlefield, 2007. pp. 126-140; PETERS, E. et al. (Org.). *Witchcraft...* op. cit. pp. 233-245; GINZBURG, C. *Historia Nocturna*. Trad. Alberto Clavería Ibáñez. Barcelona: Muchnik, 1991. pp. 68-71

<sup>25</sup> WEILL-PAROT, N. Causalité Astrale et “Science des Images” au Moyen Age: Eléments de Réflexion. *Revue d'Histoire des Sciences*. t. 52, n. 2, 1999. p. 210.

<sup>26</sup> BOUDET, J.-P. “La genèse...” op. cit. p. 38.

maioria dos relatos atribuí, aos acusados, intenções de prejudicar seus inimigos, espetando ou queimando essas imagens. Também aparecem no contexto das acusações da magia praticada pelos clérigos, de modo que, para que esses rituais obtivessem efeito, a imagem precisaria ser batizada segundo o rito católico. Referências desse tipo de magia de imagens poderão ser encontradas nos tratados inquisitoriais analisados no Capítulo 2 e nos processos direcionados aos clérigos praticantes de magia, no Capítulo 3. Essas práticas são relatadas, principalmente, sob o viés dos oponentes ou dos perseguidores da magia.

Outro termo recorrente na documentação aqui estudada é a palavra *sortilegium* — bem como seus derivados, como *sortilegium*, que é o operador do *sortilegium*. Associado ao termo latino *sors*, ou “sorte”, está relacionado, na maioria das vezes, às práticas mágicas que visavam o lançamento das sortes ou a adivinhação do futuro. Essas adivinhações (que também aparecem como *divinationes*, no sentido de que receberiam essas informações do divino, ou *divinus*) poderiam se dar a partir de diversas observâncias. A mais recorrente nos documentos aqui analisados é a adivinhação por meio da observação dos astros. Nesse caso, o operador dessa arte poderia ser enquadrado tanto como *astrologus*, um termo que não pressupõe necessariamente um julgamento de valor, mas também como *mathematicus* (em razão dos cálculos que fazia para analisar as conjunções planetárias), uma qualificação mais depreciativa quando invocada pelos opositores dessas adivinhações. Além disso, as práticas divinatórias poderiam se dar a partir da observação de elementos da natureza, como a *pyromantia*, que seria a observação do fogo, ou a *geomantia*, que seria a observação de riscos ou traçados na terra. Também encontramos mais de uma referência à magia ou à adivinhação “especular” (*speculariam*), que se daria em razão da observação do *speculum* — o espelho. Esse tipo de *divinatione* também se daria, de forma mais ampla, a qualquer tipo de superfície espelhada ou refletora, como as unhas unguadas com óleo, por exemplo. Em resumo, o que difere os *sortilegia* e as *divinationes* dos *maleficia* é o elemento mais macabro ou declaradamente prejudicial deste último termo.<sup>27</sup> Estas e outras práticas serão abordadas nos Capítulos 1 e 2 desta tese.

Quando analisamos o que escreveram os praticantes e os acusados de magia, encontramos definições menos depreciativas a respeito das suas crenças e práticas, se comparadas ao que escreveram seus opositores. No *Liber iuratus*, por exemplo, dentre as

---

<sup>27</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 31; BOUDET, J.-P. “La genèse médiévale de la chasse aux sorcières: jalons en vue d’une relecture”. In: NABERT, N. (Org.). *Le mal et le diable: Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Nathalie Nabert. Paris: Beauchesne, 1996. p. 37; PAGE, S. “The Medieval Magic”. In: DAVIES, O. (Ed.). *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 58.

prescrições de demorados rituais que visavam invocar anjos ou demônios para realizar as vontades do *magus*, encontramos classificações moralmente neutras, como a noção de “experimentos” ou *experimenta*. Também localizamos enquadramentos bastante elogiosos como a ideia de “serviço sagrado” (*sacro servicio*), que evoca a característica religiosa ou devocional subjacente a essas práticas. Quanto às benesses possivelmente atingidas a partir desses rituais, são chamadas de “sacramentos” (*sacramenta*), o que também evoca o aspecto pretensamente espiritual ou divino dessas operações. No manual da *Ars notoria* encontramos práticas que pretendem provocar a infusão (*infusionem*) desde o céu, em direção ao operador, do conhecimento de todas as ciências ou o domínio de todas as áreas do saber. Em razão do pretense alcance desse saber total ou universal, a Arte notória — que não se considera *magica*, apesar das acusações dos seus opositores — é descrita como muito sagrada (*sacratissima, sacrosancta*, etc.) e até mesmo “arte das artes” (*ars artium*) e “ciência das ciências” (*scientia scientiarum*). Ambos os manuais serão analisados com mais profundidade no Capítulo 4 desta tese.

### **Sobre a magia letrada e o lugar dos clérigos**

Diversas categorias conceituais têm sido utilizadas para analisar a magia na Idade Média, nos seus mais variados contextos. Jeffrey Russel, por exemplo, considerou muito útil a distinção de uma “alta” em oposição a uma “baixa” magia. A magia do primeiro tipo estaria associada às especulações filosóficas e científicas do universo. A “baixa” magia, por outro lado, teria propósitos mais práticos e imediatos, como alfinetar uma boneca para causar dor em outra pessoa. Russel afirma que apesar de eventualmente se encontrarem, “elas sempre foram diferentes”.<sup>28</sup> Em estudos mais recentes tais distinções permanecem, como em Sebastiá Giralt, que falou em uma magia “inferior” como algo diferente da nigromancia, que segundo este autor, seria uma magia de tipo “superior”, de transmissão escrita e masculina.<sup>29</sup>

Outros autores, no entanto, têm apontado alguns limites para o uso dessas distinções mais dicotômicas. Karen Jolly, por exemplo, critica estes e outros enquadramentos, recorrentes na historiografia, como o que separa as práticas de magia branca ou benéficas de um lado, e as de magia negra ou maléficas do outro.<sup>30</sup> Richard Kieckhefer também atenta para

---

<sup>28</sup> RUSSEL, J. F. *Witchcraft... op. cit.* pp. 6-7. No original: “*have always been different*”.

<sup>29</sup> GIRALT, S. Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230- c. 1310). *Clio & Crimen*. n. 8, 2011. p. 36; p. 32. Idem no original.

<sup>30</sup> JOLLY, K. “Definitions of Magic”. In: PETERS, E. et al. (Org.). *Witchcraft and Magic in Europe (Volume 3: The Middle Ages)*. London: The Athlone Press, 2002. p. 28.

o fato de que entre essas categorias pretensamente bem estabelecidas, há trânsito e circulação, inclusive entre os saberes letrados e os chamados “populares” ou não letrados. Nesse segundo caso, identifica o que chamou de “tradição comum”, que seria marcada por crenças e práticas comuns (no sentido de compartilhadas) a diferentes grupos sociais.<sup>31</sup>

Na presente tese, podemos identificar alguns exemplos de práticas mágicas dessa tradição comum. No Capítulo 3, será estudado, por exemplo, o caso de um homem que, manipulando imagens, pretendeu provocar o amor em uma mulher. No Capítulo 4, quando analisados os manuais de magia, encontramos referências às tentativas de adivinhar o futuro, de encontrar tesouros escondidos e a ambição de fazer mal aos inimigos, dentre diversos outros interesses. Estes são alguns exemplos, dentre muitas práticas, que foram atribuídos ou de fato praticados tanto pelos homens que tiveram algum tipo de formação clerical e que sabiam ler e escrever quanto pelos camponeses ou os iletrados.

Esta pesquisa, no entanto, tem por interesse se debruçar sobre as crenças e práticas mágicas (chamadas assim pelos seus próprios praticantes ou de acordo com os seus perseguidores) de um grupo mais delimitado. Pretendemos analisar aqui 1) o que pode ser classificado, de forma ampla, como uma magia erudita ou letrada e 2) a clerical.

- 1) Chamamos de magia erudita ou letrada aquela que envolve as crenças e práticas de caráter “mágico” atribuídas aos que sabiam ler e escrever. As adivinhações que dependiam de cálculos astrológicos são um exemplo dessa magia letrada, dado o caráter acadêmico e universitário que a *ars* ou *scientia* da astrologia assumiu no período medieval.<sup>32</sup> Também a alquimia, por vezes, está direta ou indiretamente relacionada aos homens que tiveram algum tipo de formação escolar.<sup>33</sup> Frequentemente encontramos acusações explícitas, sobretudo por parte dos inquisidores, de que cerimônias complexas para invocar demônios dentro de círculos mágicos foram aprendidas por meio da leitura de livros proibidos. No último capítulo desta tese será analisado o manual da *Ars notoria*, uma arte que, chamada de “magia” por parte dos seus opositores, pretendia, dentre outros objetivos, fazer com que seu operador recebesse uma infusão divina de todos os saberes ou ciências que normalmente eram ensinados na universidade — a saber,

---

<sup>31</sup> KIECKHEFER, R. “The Common Tradition of Medieval Magic”. In: Idem. *Magic... op. cit.* pp. 56-93; KIECKHEFER, R. The specific rationality... *op. cit.* p. 833.

<sup>32</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 19 ; PETERS, E. et al. (Org.). *Witchcraft... op. cit.* p. 55; BAILEY, M. *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2013. p. 15.

<sup>33</sup> DEVUN, L. “Alchemy in Theory and Practice”. In: Idem. *Prophecy, Alchemy, and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 2009. p. 57.

as artes liberais do *trivium* e do *quadrivium*. Trata-se de outro exemplo de uma magia erudita.

- 2) Quanto à magia clerical, referimo-nos às práticas de magia atribuídas aos clérigos, sejam eles seculares (sacerdotes paroquiais, bispos, arcebispos, etc.) ou regulares (frades, monges, abades de mosteiros, etc.).<sup>34</sup> A magia clerical no contexto secular, por exemplo, pode ser identificada nas práticas que prescindem da ajuda de um sacerdote ordenado ou que o próprio operador da ritualística seja um sacerdote. Dentre alguns exemplos, podemos apontar para a prática do batismo de imagens, que alegadamente desvirtuava esse rito legítimo para a realização do malefício. A perversão de outros sacramentos como o da hóstia ou do óleo crisma para atingir maus propósitos também é atestada, principalmente pelos inquisidores. Exemplos dessas acusações serão analisados sobretudo nos Capítulos 2 e 3 desta tese. Quando estudado o *Liber iuratus* — um manual que pretende ensinar aos seus leitores uma *artem magicam* —, no Capítulo 4, encontramos mais de uma referência à necessidade de que um sacerdote, durante a realização da missa, faça algumas orações de modo a ajudar o *magus* no desempenho de algumas operações. No contexto regular, podemos destacar as práticas ritualísticas que prescrevem a necessidade de regimes diários de orações, penitências, jejum e até mesmo de isolamento como critérios indispensáveis para o alcance dos objetivos dos operadores. Essas prescrições, que ecoam performances caras à rotina monástica, também podem ser consideradas um exemplo de magia clerical quando conectadas a objetivos considerados “mágicos” — chamados assim pelos próprios praticantes ou pelos críticos dessas operações.

Segundo Richard Kieckhefer, há trânsito e circulação entre essas duas categorias, de modo que são tênues as fronteiras entre o universo letrado e o clerical, dada a proximidade das escolas e das universidades com a Igreja, por um lado, ou da formação que poderíamos chamar de científica ou acadêmica com a teológica, por outro. Concordamos com esse entendimento. No entanto, para Kieckhefer, a magia praticada por esses homens estaria restrita a um submundo, que o autor chamou de “submundo clerical”,<sup>35</sup> sobretudo no sentido de que suas práticas eram marginais (uma vez declaradamente demoníacas) e porque seus praticantes teriam acesso a uma formação escolar limitada ou rudimentar. Discordamos desse

---

<sup>34</sup> Richard Kieckhefer faz uma discussão aprofundada sobre a amplitude do termo *clericus* no contexto medieval. Ver: KIECKHEFER, R. “Necromancy in the Clerical Underworld”. In: Idem. *Magic... op. cit.* pp. 151-175.

<sup>35</sup> Idem. A questão do submundo clerical ainda será retomada no Capítulo 1 desta tese, especialmente no item 1.6.



enquadramento, no entanto, pelas razões descritas a seguir, cada uma delas analisada com maior profundidade nos respectivos capítulos desta tese.

- 1) A questão da magia suscitou diversos debates intelectuais, sobretudo a partir da Idade Média central. Dentre os defensores da magia — ou de um tipo, a magia natural — encontramos nomes de autoridades da Igreja, como Guilherme de Auvergne (c. 1180-1249), autor de diversos tratados e bispo de Paris de 1228 até sua morte; e Alberto Magno (c. 1193-1280), que foi conhecido como *doctor universalis* e *doctor expertus* ao longo sua vida e recebeu o epíteto *magnus* nos seus últimos anos. O tema será tratado com maior profundidade no Capítulo 1 desta tese.
- 2) Há evidências de que as práticas mágicas estiveram historicamente associadas, sob o olhar dos seus perseguidores, aos sacerdotes. Em outras palavras, parece ser possível identificar, na longa-duração da literatura normativa, repetidas referências que relacionam a prática da magia a um grupo particular de suspeitos, que são os clérigos. Isso pode ser identificado desde os penitenciais da Alta Idade Média, passando pelos *Decreta* dos séculos XI e XII, chegando, por fim, às preocupações inquisitoriais do século XIV. Essa discussão será aprofundada no Capítulo 2.
- 3) Desde que a magia passou a ser considerada uma forma de heresia, ela se tornou um problema também sob a alçada dos inquisidores. Estes, agindo sobretudo sob mandatos e autorizações papais, perseguiram diversos acusados de praticar o *maleficium*. Quando analisados alguns desses processos<sup>36</sup>, percebemos que os acusados eram, na sua ampla maioria, homens, clérigos (regulares e seculares), alguns deles bispos, arcebispos e abades de mosteiros. Esses processos serão estudados no Capítulo 3.
- 4) Quando recorremos ao que escreveram os acusados de magia a respeito das suas crenças e práticas, encontramos evidências de que esses saberes não eram vistos, segundo seus operadores, como antagônicos à ortodoxia. Antes disso, suas práticas eram vistas como legítimas e autorizadas, não indo contra a vontade de Deus, mesmo no caso de obras que visavam explicitamente o contato com os demônios, como o *Liber iuratus*. Estudos sobre a circulação de alguns desses manuscritos atestam que manuais como a *Ars notoria*, por exemplo, estiveram presentes em bibliotecas de mosteiros e circularam junto a outras obras devocionais. Dito de

---

<sup>36</sup> Mais sobre este recorte documental, ver a Nota sobre as fontes da Parte II desta tese.

outra maneira, segundo seus praticantes, as práticas “mágicas” eram conciliáveis com a expressão devocional ou religiosa legítima. Essa questão será desenvolvida no Capítulo 4.

Em resumo, nesta tese defendemos que a magia clerical não esteve necessariamente restrita a um “submundo”, uma vez que houve movimentos abertos que buscaram reconhecer e autorizar a magia (ou um tipo de magia) como um ramo legítimo do saber ou da *scientia*. Além disso, encontramos evidências — sobretudo na esfera normativa e inquisitorial — de que a existência de sacerdotes praticantes de magia não configurou uma surpresa por parte dos perseguidores das práticas mágicas. Muitos desses acusados ocupavam lugares de destaque na hierarquia eclesiástica, como arcebispos ou abades de mosteiros, o que nos permite inferir que o problema da magia — pelo menos nas primeiras décadas do século XIV — foi interno da Igreja, uma questão de ordem que orbitava a hierarquia eclesiástica. Por fim, quando analisamos os testemunhos dos acusados, percebemos que suas crenças e práticas, chamadas de “mágicas” por eles próprios ou pelos seus perseguidores, eram absolutamente compatíveis com a sua própria visão de ortodoxia ou de legitimidade devocional ou, dito de maneira ampla, “religiosa”.

### **As práticas de magia entre perseguidores e perseguidos**

Um dos recortes possíveis para analisar a magia na Idade Média, dado o seu caráter abertamente polêmico — uma vez que foi objeto de ataque e de defesa dentre intelectuais<sup>37</sup> — e eventualmente legal ou jurídico, é a delimitação das fontes entre os testemunhos dos perseguidores e dos perseguidos. Isso é particularmente possível no caso da magia praticada pelos que sabiam ler e escrever, que nos deixaram testemunhos diretos a respeito das suas próprias crenças e práticas.

Essa delimitação, no entanto, não pretende apontar para categorias estanques. Dentre as narrativas dos perseguidores, encontramos evidências indiretas das crenças dos perseguidos, como quando no *Decreto* de Graciano é dito que os clérigos podem fazer adivinhações, as quais se apresentam falsamente como se fossem coisas santas ou dos santos.<sup>38</sup> Em uma carta do papa Alexandre III, incorporada por exemplo nas *Decretais* ou no

---

<sup>37</sup> Ver mais: TEIXEIRA, I. S. O Intelectual na Idade Média: divergências historiográficas e proposta de análise. *Diálogos Mediterrânicos*. n. 7, 2014. pp. 155-173. Disponível em <http://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/114>. Acesso em 24 mar 2020.

<sup>38</sup> *Causa XXVI. Decreti pars secunda*. In: *Decretum Gratiani*. Patrologia Latina. Ed. J.-P. Migne. t. 187. Lutetiae Parisiorum: 1861. col. 1347 (Lê-se “coluna” 1347).

*Liber Extra* de Gregório IX, de forma mais direta, ficamos sabendo a respeito de um clérigo que fez adivinhações sem a intenção de chamar o demônio, mas com o objetivo de descobrir quem havia roubado o astrolábio de uma igreja.<sup>39</sup> Por outro lado, também quando analisamos os relatos dos perseguidos, encontramos indícios das motivações dos perseguidores: como quando Roger Bacon explica que Graciano, anteriormente mencionado, e outras autoridades reprovaram de forma equivocada e precipitada saberes úteis como se fossem magia,<sup>40</sup> ou quando, no *Liber iuratus*, é explicado a respeito da natureza dos anjos ou sobre a visão beatífica (*visio divina*), na forma de réplicas aos argumentos da *ecclesia*.<sup>41</sup> Além disso, como será visto sobretudo no Capítulo 1, a legitimação de um tipo de magia, que foi a magia “natural”, surgiu a partir da crítica e do ataque a outro tipo, a saber, a magia demoníaca. Também neste caso as fronteiras entre perseguidores e perseguidos podem mostrar-se flexíveis.

Considerando esses limites, essa primeira aproximação das fontes organiza-se da seguinte forma:

- 1) A respeito dos testemunhos dos perseguidores: este *corpus* documental engloba os escritos de cunho teológico e normativo, sobretudo as definições dos penitenciais e do direito canônico, bem como tratados e processos de inquisidores, decretos e bulas papais que visavam a condenação (moral, teológica ou legal) da *magia*, do *maleficium* e dos seus praticantes. Esses testemunhos aparecerão em toda a tese, mas com mais especificidade nos Capítulos 2 e 3.
- 2) Os testemunhos dos perseguidos englobam também os escritos teológicos e do âmbito da ciência natural ou da “física” que pretendiam justificar a magia natural como um ramo legítimo do conhecimento. Também englobam os manuais que orientavam operações ritualísticas e devocionais que, apesar de enquadradas como “mágicas” pelos perseguidores, em um sentido pejorativo, viam a si mesmos como exemplos de ortodoxia.<sup>42</sup> Serão estudados principalmente nos Capítulos 1 e 4, mas de forma geral, aparecem ao longo de toda esta pesquisa.

---

<sup>39</sup> *Ex tuarum tenore*. In: *Corpus iurus canonici, Pars secunda. Decretalium collectiones*. Ed. Emil Ludwig Richter und Emil Friedberg. Leipzig, 1881. *Bibliotheca Augustana* (Hochschule Augsburg: University of Applied Sciences). Disponível em: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre\\_5t21.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_5t21.html). Acesso em 4 ago. 2019.

<sup>40</sup> The *Opus Majus* of Roger Bacon. Ed. J. H. Bridges. v. 1. Oxford: Clarendon Press, 1897. p. 396.

<sup>41</sup> HEDEGARD, G. *Liber Iuratus Honorii. A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*. Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia, 48. Stockholm; Sweden: Almqvist & Wiksell International, 2002.

<sup>42</sup> Mais sobre esses documentos, suas edições e seus critérios de seleção, nas Notas sobre as fontes que introduzem as Partes I e II desta tese.

Como essas fontes serão analisadas? Pelo menos três possibilidades metodológicas podem responder a essa pergunta:

- 1) As fontes normativas e inquisitoriais que não apenas pretenderam a condenação da magia e do malefício, mas também estabeleceram critérios para a imputação de alguma forma de penalidade aos seus praticantes, serão entendidas como objeto de uma história do direito. Essa perspectiva pretende entender, por um lado, o que tornou possíveis essas definições legais e jurídicas e, por outro, como e por que essas definições mudam ao longo do tempo, além de investigar até que ponto essas definições foram aplicadas na prática. Esse enquadramento, que objetiva analisar a magia principalmente na longa duração das definições normativas, pretende, por um lado, evitar a supervalorização da perseguição, que pode ser encontrada, por exemplo, no entendimento de Jean Delumeau, que falou em “loucura persecutória” no final da Idade Média,<sup>43</sup> ou no de Carlos Nogueira, que afirmou que a bruxaria surge em razão de um “pânico” disseminado nessa época.<sup>44</sup> Por outro, quer evitar também as noções fundacionistas que eventualmente falam na “gênese”<sup>45</sup> de certas definições legais que seriam melhor analisadas a partir dos precedentes e dos desenvolvimentos que as tornaram possíveis.
- 2) Sobretudo os debates *contra* e *pro* a magia serão estudados enquanto objeto de uma história intelectual. Isso quer dizer que essas discussões serão analisadas como parte de controvérsias mais amplas, de debates que as antecedem e que só são possíveis em razão dos lugares sociais dos seus narradores. Em outras palavras, trata-se de um esforço que visa localizar o problema da magia (também) na esfera dos acadêmicos, da universidade, das *scientias* e da teologia. Esse tipo de abordagem pretende tanto reivindicar para a área da história um tema que tem sido frequentemente caro aos filósofos<sup>46</sup> quanto evitar as conclusões um tanto quanto generalizantes a respeito do lugar dos “magos”, como o enquadramento de Paola

---

<sup>43</sup> DELUMEAU, J. *História do Medo no Ocidente (1300-1800)*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 576.

<sup>44</sup> NOGUEIRA, C. R. F. *O Nascimento... op. cit.* p. 5.

<sup>45</sup> O termo aparece em: SCHMITT, J.-C. “Feitiçaria”. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (Org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. 1. Trad. Hilário Franco Júnior (Coord.). Bauru: EDUSC, 2006. p. 425.

<sup>46</sup> BOUDET, J.-P.; WEILL-PAROT, N. *Être historien... op. cit.* p. 223.

Zambelli de que estes se expressariam em diálogos vagos e místicos e que não teriam contribuído com a ciência.<sup>47</sup>

- 3) Outra abordagem que permitirá o estudo dessa documentação será a antropologia escolástica.<sup>48</sup> Essa metodologia se dedica a um recorte documental e cronológico que coincide com o desta tese — a saber, as discussões que orbitam as disciplinas da teologia e do direito de meados dos séculos XIII e XIV.<sup>49</sup> A antropologia escolástica pode ser entendida como uma via de acesso que pretende compreender como os homens medievais viam a si mesmos e como eles se situavam no universo a partir do que eles próprios escreveram sobre si e suas crenças.<sup>50</sup> Tal aproximação será essencial para analisar sobretudo os testemunhos dos perseguidos, que trazem narrativas, explicações e entendimentos sobre o homem e o cosmos que, fugindo das fontes que são tradicionalmente estudadas pela historiografia,<sup>51</sup> nos apontam para uma visão mais complexa das expressões intelectuais e até devocionais da Idade Média.

Por fim, tratam-se de aproximações metodológicas que pretendem analisar o problema da magia de um contexto letrado, erudito e eclesiástico, de modo a considerar as tensões e as negociações que existem entre seus perseguidores e alegados praticantes. Como será visto ao longo desta tese, a magia pressupõe sempre uma noção de alteridade. Para compreender o que

---

<sup>47</sup> ZAMBELLI, P. “Theories on astrology and magic (1348-1586) in recent interpretations”. In: Idem. *Astrology and Magic from Medieval Latin and Islamic World to Renaissance Europe: Theories and Approaches*. Burlington; Farnham: Variorum, 2012. pp. 5-6.

<sup>48</sup> O Grupo de Antropologia Escolástica foi fundado em 1993 na EHESS-Paris por Alain Boureau e está em funcionamento até hoje (ver: <http://gas.ehess.fr/>). Dentre as produções mais conhecidas deste grupo está a obra *Satã Herético*, publicada por Alain Boureau em 2004 e traduzida para o português por Igor Teixeira em 2016. Nesta obra, ao desenvolver o que chamou de uma “antropologia escolástica da possessão”, Boureau analisa o medo ou a obsessão do Diabo na Idade Média, concluindo que este medo ou obsessão não foi uma característica da Idade Média como um todo, mas um produto que surgiu precisamente dos debates intelectuais de meados dos séculos XIII e XIV. Ver: BOUREAU, A. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

<sup>49</sup> BOUREAU, A. Droit et théologie au XIIIe siècle. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 47, n. 6, 1992. p. 1113.

<sup>50</sup> TEIXEIRA, I. Antropologia Histórica e Antropologia Escolástica na obra de Alain Boureau. *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*. v. 8, 2014. pp. 1-13. Disponível em: <http://cem.revues.org/13439>. Acesso em 27 mar. 2020.

<sup>51</sup> Frank Klaassen, por exemplo, remete a uma discussão já iniciada por Edward Peters a respeito de uma tendência de se supervalorizar o direito e os documentos normativos ou jurídicos como fonte para a história da magia ou da bruxaria. Quanto ao estudo específico dos manuais de magia, Julien Véronèse, em 2014, disse se tratar de um campo de pesquisa relativamente recente. Em 2017, Richard Kieckhefer assumiu que não haveria exagero em dizer que estávamos entrando em uma nova era desses estudos. Ver, respectivamente: KLAASSEN, F. *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013. p. 19; VÈRONESE, J. “La parole efficace dans la magie rituelle médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)”. In: BÉRIOU, N. et al. (Org.). *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2014. p. 409; KIECKHEFER, R. “Angel Magic and the Cult of Angels in the Later Middle Ages”. In: KALLENSTRUP, L. N.; TOIVO, R. M. (Eds.). *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe: Heresy, Magic and Witchcraft*. London et al: Palgrave Macmillan, 2017. p. 74.

esse termo significa no vocabulário medieval, precisamos considerar não apenas quem o evoca e sob quais condições, mas também o que se pretende legitimar e defender — e, por extensão, o que se ataca e condena — quando esse termo aparece nos documentos.

A partir dessas reflexões iniciais, cabe especificar que a nossa problemática se resume a compreender as relações entre perseguidores e perseguidos no âmbito da magia praticada pelos clérigos. Colocado de outra forma, queremos analisar, por um lado, quais estratégias foram assumidas pelos críticos da magia clerical com o objetivo de condenar essas práticas. Por outro, queremos averiguar se houve (e quais foram) movimentos de negociação e de assimilação, por parte dos perseguidos, em resposta a essas tensões.

Para responder essa problemática, definimos dois *corpora* documentais. Na Parte I da tese, a partir de um recorte documental amplo, os argumentos *contra* e *pro* magia serão analisados na longa duração, de modo a identificar quais são as recorrências e as transformações dessas narrativas. Na Parte II, depois de analisados tais precedentes, o recorte documental é mais preciso: os testemunhos dos perseguidores e dos perseguidos estão situados cronologicamente, na primeira metade do século XIV; e espacialmente, tratam-se de relatos que ou nasceram ou circularam na França meridional desse período.

## **PARTE I. AS DEFESAS E AS CONDENAÇÕES DA MAGIA NA LONGA-DURAÇÃO**

### **Notas sobre documentação selecionada**

1. Nesta primeira parte da tese, dividida em dois capítulos, optou-se por um recorte documental amplo em termos cronológicos. Essa delimitação teve um duplo objetivo: em primeiro lugar, pretendeu-se destacar a importância dos precedentes, nos termos de uma história intelectual, do gradual entendimento da magia como algo predominantemente negativo que se desenvolveu no medievo, por parte dos defensores do que se consolidou como ortodoxia da Igreja Católica de Roma. Por outro lado, também teve-se por intenção identificar na longa-duração, nos termos de uma história do direito, as diferentes jurisdições em que se deram as condenações à magia, dito de forma geral, e à magia clerical ou erudita, dito de maneira específica.

Por essa razão, antes de falar sobre as perseguições que aconteceram precisamente no século XIV (recorte da segunda parte desta tese), considerou-se fazer alguns recuos no tempo de modo a entender o que levou a essas perseguições ou elementos que tornaram possíveis essas iniciativas e também as resistências que se seguiram. No Capítulo 1, por exemplo, foram analisadas as condenações de Agostinho e Isidoro de Sevilha a respeito da magia que, apesar de terem sido feitas entre os séculos IV e VII, foram constantemente retomadas e desenvolvidas até o final do medievo. Também pareceu ser preciso considerar a relação entre o cristianismo e a cultura árabe entre os séculos VIII e X no Ocidente, cruciais para o novo entendimento de uma “magia natural” que acabou por servir como um importante precedente para os movimentos de defesa ou legitimação da magia posteriores. Também se fez necessária a investigação a respeito das referências que, repetidas entre os séculos XI e XIII, nos revelam uma constante associação entre a prática da magia e a figura do clérigo ou do estudioso letrado. Todos esses são precedentes importantes que precisam ser levados em conta para se compreender como a magia foi entendida no final da Idade Média.

No Capítulo 2, foi analisada a perseguição à magia menos no contexto teológico e mais no âmbito da legislação e, posteriormente, da inquisição. Para tanto, julgou-se necessário retroceder, por um lado, às antigas condenações dos penitenciais da Alta Idade Média, que são tradicionalmente ignorados na historiografia. Por outro, às antigas preocupações pastorais que, muito antes do século XIV, já aproximavam de diversas maneiras os praticantes da magia com os hereges, sob o olhar da ortodoxia. Esses recuos precisam ser feitos pois justificam uma crítica historiográfica necessária: o entendimento da magia na longa-duração

impõe alguns limites às interpretações que tradicionalmente enfatizam alguns momentos de “virada”<sup>1</sup> em detrimento de outros, e que eventualmente levam a uma interpretação anacrônica dos documentos. Um exemplo recorrente desse entendimento anacrônico: a ideia de que as práticas de magia foram sendo encaradas gradualmente como algo cada vez mais perigoso.

2. Desde que surgiram os primeiros estudos, no século XX, sobre a magia no período medieval, por muito tempo enquadrada como “bruxaria”, têm sido editados compêndios e seleções de documentos a respeito deste tema. A mais antiga e provavelmente mais citada dessas obras é a seleção organizada por Joseph Hansen, intitulada *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung in Mittelalter*<sup>2</sup> (em tradução livre “Fontes e investigações sobre a história da bruxaria e da caça às bruxas na Idade Média”) de 1901. Alguns documentos compilados por Hansen foram traduzidos e comentados por Henry Charles Lea, por exemplo, através da obra *Materials Toward a History of Witchcraft*<sup>3</sup> (ou “Materiais para uma história da bruxaria”) de 1957, outra referência bastante presente na historiografia. Mais recentemente, é possível apontar para o texto organizado por Alan Kors e Edward Peters intitulado *Witchcraft in Europe, 400-1700: A documentary history*<sup>4</sup> ou “Bruxaria na Europa [entre] 400-1700: Uma história documental” editado pela primeira vez em 1972 e mais recentemente em 2001, ou para a obra organizada por Brian Levack, *The Witchcraft Sourcebook*<sup>5</sup>, (“Livro de fontes [sobre] bruxaria”) de 2004. Esses compêndios, apesar da sua popularidade, e mesmo tendo sido consultados como ponto de partida para esta pesquisa, não foram citados nesta tese por duas razões: em primeiro lugar porque se tratando de seleções ou de excertos, de recortes, eles se tornaram insuficientes para dar conta das questões levantadas no percurso desta investigação. Em segundo lugar porque no caso das traduções, os documentos não são acompanhados do material original em latim. Em razão disso, foram feitas outras opções no que diz respeito à seleção de fontes para esta tese, explicadas a seguir.

Primeiramente, optou-se por trabalhar com as edições integrais dos textos latinos. A partir disso, foram priorizadas as edições bilíngues e/ou críticas desses textos. Aqui é possível

---

<sup>1</sup> *Tournants*, nos textos de língua francesa, ou *turning-points*, em inglês.

<sup>2</sup> HANSEN, J. (Ed.). *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung in Mittelalter*. v. 1. Bonn: Carl Georgi Universitäts-Buchdruckerei und Verlag, 1901.

<sup>3</sup> LEA, H. E. (Ed.). *Materials Toward a History of Witchcraft*. v. 1. London; New York: University of Pennsylvania Press, 1957.

<sup>4</sup> KORS, A.; PETERS, E. *Witchcraft in Europe (400-1700): A documentary history*. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

<sup>5</sup> LEVACK, B. *The Witchcraft Sourcebook*. New York; London: Routledge, 2004.



apontar tanto para os textos de Adelardo de Bath<sup>6</sup> (em latim-italiano) e do *Speculum astronomie*<sup>7</sup> (latim-inglês) utilizados no primeiro capítulo, por exemplo. Na ausência de edições únicas bilíngues, diferentes volumes dos mesmos textos foram confrontadas a fim de facilitar a tradução inédita para o português, como foi o caso dos textos das *Etimologias*<sup>8</sup> de Isidoro de Sevilha e do tratado *Sobre os Minerais*<sup>9</sup> de Alberto Magno, ambas comparadas com edições em língua inglesa.<sup>10</sup> A maioria dos textos, no entanto, não foi objeto de tradução, como é o caso do manual de magia *Picatrix*<sup>11</sup> ou mesmo do *Livro Introdutório*<sup>12</sup> de Miguel Escoto e, mais recentemente, da edição organizada por Alain Boureau da consulta de 1320 feita por João XXII a respeito da magia<sup>13</sup>.

Como no caso das *Etimologias* acima mencionada, a maior parte da documentação selecionada para esta tese está presente em coleções do tipo *Opera Omnia*, que, apesar de serem publicações mais antigas, trazem os textos latinos integralmente e também têm sido recorrentemente citadas pela historiografia. É o caso dos tratados *Sobre as leis*<sup>14</sup> e *Sobre o universo*<sup>15</sup> de Guilherme de Auvergne, que foram analisados no primeiro capítulo, por exemplo. A maioria desses textos fazem parte da coleção *Patrologia Latina*, editada por Jacques-Paul Migne, dentre os quais foi possível recorrer a textos menos conhecidos, como é o caso do tratado *Sobre a adivinhação dos demônios*<sup>16</sup> de Agostinho, e também para glosas<sup>17</sup> e comentários como o de Rábano Mauro<sup>18</sup>, utilizados em ambos os capítulos. A *Patrologia*

---

<sup>6</sup> Adelardo di Bath. *L'identico e il diverso. De eodem et diverso*. Ed. Armando Bisanti e Pietro Palmeri. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2014.

<sup>7</sup> Albertus Magnus. *Speculum Astronomiae*. Ed. Paola Zambelli et al. In: *The Speculum Astronomiae and its Enigma: Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Dordrech et al: Kluwer Academic Publishers. 1992.

<sup>8</sup> Sancti Isidori Hispalensis Episcopi. *Etymologiarum Libri XX. Opera omnia*. Ed. Faustino Arevalo. t. 3. 1878.

<sup>9</sup> Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi. *Mineralium libri quinque*. In: Idem. *Opera Omnia*. Ed. Augusti Borgnet. t. 15. Parisiis: 1890.

<sup>10</sup> Respectivamente: *The Etymologies of Isidore of Seville*. Ed. A. Barney; W. J. Lewis; J. A. Beach; O. Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2006; Albertus Magnus. *Book of Minerals*. Ed. Dorothy Wyckoff. Oxford: Clarendon Press, 1967.

<sup>11</sup> *Picatrix*. The Latin Version of the Ghāyat al-Ḥakīm. Ed. David Pingree. London: The Warburg Institute; University of London, 1986.

<sup>12</sup> The *Liber Introductorius* of Michael Scot. Ed. Glenn Michael Edwards (Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy). University of Southern California. 1978.

<sup>13</sup> BOUREAU, A. *Le Pape et les Sorciers: Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V. Borghese 348)*. Roma: École française de Rome, 2004.

<sup>14</sup> Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis. *De Legibus*. In: Idem. *Opera Omnia*. t. 1. Parisiis: Andream Pralard. 1674. pp. 18-101.

<sup>15</sup> Idem. *De Universo*. In: Ibid... *op. cit.* pp. 593-1074.

<sup>16</sup> S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi. *De divinatione daemonum liber unus*. In: *Opera omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 6. 1865.

<sup>17</sup> *Glossa ordinaria. Liber Exodus*. In: *Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 113. Parisiis: Garnier Fratres, 1879.

<sup>18</sup> Rabani Mauri. *Commentaria in Exodum*. In: *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 108. Lutetiae Parisorum, 1851.

*Latina* também editou obras mais conhecidas, como o *Policraticus*<sup>19</sup> de João de Salisbury ou os *Decretos* de Burcardo de Worms<sup>20</sup>, de Ivo de Chartres<sup>21</sup> e de Graciano<sup>22</sup>, analisadas no capítulo segundo. Também recorreu-se à edição da *Monumenta Germaniae Historica*, também em formato *Opera Omnia*, mais recente em comparação à *Patrologia Latina*, na qual foi possível encontrar a *Rhetorimachia* de Anselmo de Besate, analisada no primeiro capítulo. Outras coletâneas, no âmbito da literatura canônica ou da história da Igreja, também foram analisadas, como os *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* que trazem a íntegra dos cânones do IV Concílio de Latrão<sup>23</sup> ou os bulários que, dentre outros documentos, permitiram a análise de bulas dos papas Alexandre IV<sup>24</sup> e João XXII<sup>25</sup>.

Algumas plataformas online também foram utilizadas, como a *Latin Library*, que facilitou o acesso aos escritos de Guilherme de Conches, analisados no primeiro capítulo, e também o repositório virtual da *UCLA Digital Library Program*<sup>26</sup> que tornou possível o acesso a uma edição glosada das *Decretais*, analisadas no segundo capítulo. Também se recorreu à plataforma *Archive.Org*, que permitiu acesso a manuscritos digitalizados pelo projeto Google Books, como a versão de 1587 do *Directorium inquisitorum* de Nicolau Eimérico (obra publicada originalmente na segunda metade do século XIV), editada e com comentários de Francisco Peña, atualmente na Biblioteca Nacional de Roma.<sup>27</sup>

Devido à falta desse tipo de edição, apenas muito pontualmente, versões em português da documentação puderam ser analisadas. Foi o caso de alguns textos de Agostinho, como *Sobre Doutrina Cristã*<sup>28</sup> e *A Cidade de Deus*<sup>29</sup> e, publicadas mais recentemente, a edição

---

<sup>19</sup> Joannis Saresberiensis Episcopi Cartonensis. *Policratici sive De Nvgis Cvrialivm et Vestigiis Philosophorum. Libri VIII*. In: *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 199. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1855.

<sup>20</sup> Burchardi Vormatiensis Episcopi. *Decretorum libri viginti*. In: *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 140.

<sup>21</sup> Sancti Ivonis Cartonensis Episcopi. *Decreti pars undecima*. In: *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 161. Lutetiae Parisorum, 1855.

<sup>22</sup> *Decreti pars secunda*. In: *Decretum Gratiani. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 187. Lutetiae Parisorum: 1861.

<sup>23</sup> *Consilium Lateranense IV*. In: *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*. Ed. J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, 1973.

<sup>24</sup> *Quod super nonnullis*. In: *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum*. t. 3. ed. F. Gaude. Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et H. Dalmazzo Editoribus. 1858. p. 663.

<sup>25</sup> *Super illius specula*. In: *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. t. 4. Taurinensis editio. Augustae Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et H. Dalmazzo Editoribus, 1859. p. 316.

<sup>26</sup> *Sexti Decretalium*. In: *Corpus Juris Canonici (1582)*. Disponível em: *UCLA Digital Library Program*. <http://digital.library.ucla.edu/canonlaw>. Acesso em 27 jul 2019.

<sup>27</sup> Nicolai Eymerici Ordinis Praed. *Directorium inquisitorum (cum commentariis Francisci Pegñæ, in hac postrema editione iterum emendatum, & auctum, & multis litteris Apostolicis locupletatum)*. Romae: in aedibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium, 1587. Disponível em: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_YFZHoAk8v2QC](https://archive.org/details/bub_gb_YFZHoAk8v2QC). Acesso em 18 fev. 2019.

<sup>28</sup> Santo Agostinho. *A Doutrina Cristã*. Ed. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

bilíngue latim-português das bulas *Ad abolendam* e *Vergentis in senium*<sup>30</sup>, organizadas por Leandro Rust. A ausência de um tratamento mais aprofundado, feito em língua portuguesa, a respeito desses documentos, foi outro critério considerado para estabelecer esse recorte documental. Como poderá ser visto na sequência, a partir dos originais referenciados em nota de rodapé, optou-se pela tradução da documentação, feita no corpo do texto.

---

<sup>29</sup> Santo Agostinho. *A Cidade de Deus*. Ed. J. Dias Pereira. 2. ed. v. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

<sup>30</sup> RUST, L. Bulas inquisitoriais: *Ad abolendam* (1184) e *Vergentis in senium* (1199). *Revista de História*. n. 166, 2012. pp. 129-161.

## CAPÍTULO 1. ENTRE A FILOSOFIA, A CIÊNCIA E A TEOLOGIA: OS ESTUDIOSOS E A MAGIA

Ocasionalmente, algumas generalizações têm sido feitas a respeito do estatuto acadêmico da magia na Idade Média. Jeffrey Russel, por exemplo, se propôs a esboçar uma história de como as práticas mágicas foram entendidas pelos intelectuais ao longo do tempo, e explicou que na Idade Média, a “magia” (entendida aqui como o esforço deliberado de manipular as forças invisíveis da natureza) foi invariavelmente associada ao Diabo por parte dos escolásticos. Além disso, entre os finais do século XV e XVI, teria se desenvolvido, dentre os humanistas, um novo ponto de vista sobre a magia que “reviveu a valorização a respeito do oculto”<sup>1</sup> ou sobre os estudos dessas forças ocultas da natureza. Esse novo esforço de valorização, possível de ser comparado apenas em relação ao platonismo antigo, teria levado ao surgimento de um “sistema intelectual altamente sofisticado e coerente”<sup>2</sup>. No entanto, se forem levadas em conta as discussões que diversos estudiosos fizeram ao longo da Idade Média sobre essa “magia”, parece razoável perguntar se foi realmente preciso esperar, como sugeriu Russel, até o período moderno para que houvesse uma “valorização” desses estudos ou se antes disso, ainda na Idade Média, também não seria possível identificar tradições intelectuais igualmente sofisticadas ou coerentes nesse sentido.

Este capítulo tem por objetivo responder a esses questionamentos. De forma geral, a partir de um exercício de história intelectual, aqui se pretende investigar qual foi o entendimento dos escolásticos a respeito da magia — precisamente na sua relação, na teoria, com a ciência natural e com a astrologia e, na prática, a partir do que eles escreveram sobre a ciência das *ymagines* ou dos “talismãs”. De forma específica, essa investigação pretende se dar a partir de quatro interesses principais, a saber: 1) a identificação de quais foram as estratégias usadas por teólogos e outros intelectuais dos séculos XII e XIII para inserir a “magia” no campo da legitimidade e da licitude dos estudos acadêmicos; 2) a compreensão de quais foram (e se houve) divergências e os consensos nessas estratégias a partir de diferentes autores desse período; 3) a análise sobre de que forma essas questões podem contribuir, atualmente, para um melhor entendimento não apenas da espiritualidade, mas também da ciência medieval, dito de maneira ampla, a partir dos pontos de relação e de intercâmbios entre essas duas esferas; e também 4) a localização, em termos de espaço social e cultural, do

---

<sup>1</sup> RUSSEL, J. *Lucifer: El Diablo en la Edad Media*. Trad. Rufo Salcedo. Barcelona: Laertes, 1984. p. 333. Na edição espanhola: “reavivó la valoración natural de lo oculto”.

<sup>2</sup> *Ibid.* Na edição espanhola: “un sistema intelectual altamente sofisticado y coherente”.

lugar de circulação dessas crenças e práticas mágicas, eventualmente a partir de algumas revisões de determinados enquadramentos historiográficos ou metodológicos.

### 1.1. Antigas condenações e ambivalências

Agostinho de Hipona (354-430) foi, frequentemente, uma das principais autoridades invocadas para se combater o que foi entendido, muitas vezes pejorativamente, como magia.<sup>3</sup> Mesmo muito depois da sua morte, Agostinho seguiu sendo citado por teólogos, juristas e inquisidores em razão de seus esforços para combater crenças e práticas contemporâneas e moralmente duvidosas que, uma vez comparadas com àquelas do tempo do bispo de Hipona, gradualmente foram sendo enquadradas em categorias cada vez mais graves: primeiro associadas ao pecado, à ignorância e à *superstitio*, depois passaram a ser entendidas, pelo menos por parte da ortodoxia, como crime, o que exigiu tratamentos e correções cada mais severas.<sup>4</sup> O entendimento de Agostinho a respeito da magia girou em torno, principalmente, ainda que não exclusivamente, das práticas de adivinhação e da astrologia. Sua linha de argumentação pode ser resumida em dois princípios básicos: 1) as práticas de magia e da adivinhação pressupunham necessariamente o envolvimento dos demônios, e era por isso que deveriam ser evitadas pelos cristãos; e 2) essa participação demoníaca ocorreria por diferentes formas de comunicação entre os homens e esses demônios, sempre dos primeiros em direção aos últimos. Esses *topoi* se repetiram na literatura, e a partir da Idade Média central, à luz de novos debates intelectuais, foram desenvolvidos e aprofundados, mas também questionados.

No *Liber secundus* da obra *De doctrina christiana* (*A Doutrina Cristã*, c. 397), Agostinho condenou sob o rótulo da “superstição perniciosa”<sup>5</sup>, os *mathematici*, “matemáticos”, em uma tradução literal, ou “astrólogos”, em uma tradução livre. Disse que “ainda que eles investiguem a verdadeira posição das estrelas em que se deu o nascimento de uma pessoa, e mesmo que consigam encontrá-la, eles erram gravemente quando predizem, a partir disso, nossas ações ou as consequências dessas ações”<sup>6</sup>. Em outras palavras, existiria,

---

<sup>3</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science et Nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006. p. 205.

<sup>4</sup> Mais sobre como se desenvolveram os ataques às práticas mágicas, no segundo capítulo desta tese.

<sup>5</sup> Augustine. *De Doctrina Christiana*. Ed. R. P. H. Green. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 92. A versão bilíngue latim-inglês, editada por R. P. Green, foi cotejada com a seguinte tradução para o português, ainda que não tenha seguido esta na íntegra: Santo Agostinho. *A Doutrina Cristã*. Ed. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. No original: “*Perniciosae superstitionis*”.

<sup>6</sup> Ibid. No original: “*Nam et ipsi, quamvis veram stellarum positionem cum quisque nascitur consecretur et aliquando etiam pervestigent, tamen quod inde conantur vel actiones nostras vel actionum eventa praedicere nimis errant*”.

por parte dos magos, um exagero dos seus argumentos ou uma extrapolação a respeito das suas verdadeiras capacidades técnicas: o fato de eles serem capazes de precisar a posição dos astros em determinadas ocasiões não queria dizer, necessariamente, que seria possível prever o futuro a partir disso. Em *De civitate Dei* (*A Cidade de Deus*, começo do século V) assumiu que, eventualmente, algumas das previsões desses *mathematici* até poderiam se mostrar verdadeiras, mas isso não seria explicável apenas pelos seus cálculos, pois “se os astrólogos dão tantas respostas verdadeiras, de forma maravilhosa, isso acontece devido a uma inspiração oculta”<sup>7</sup>. Aqui o “maravilhoso” entendido no sentido de fantástico, que foge da ordem da natureza, seria provocado pelos “espíritos que não são bons”<sup>8</sup> e que infundem nas mentes humanas “opiniões falsas e nocivas”<sup>9</sup>. Em resumo, para Agostinho, a arte dos horóscopos em si mesma ou a investigação dos astros em busca de adivinhações constituiriam uma arte “de nulo valor”<sup>10</sup>. A eficácia dessas adivinhações viria, portanto, do poder demoníaco. No seu tratado *De divinationem daemonum* (*Sobre a adivinhação dos demônios*, c. 406-411), desenvolveu esta linha de argumentação: se os demônios eram capazes de anunciar coisas verdadeiras, isso ocorreria em função da natureza desses espíritos — a de um “corpo aéreo” (*aerium corpus*) —, ou seja, possuiriam “uma percepção aguda e um movimento veloz”<sup>11</sup>. Eles teriam ganhado experiência a respeito das coisas humanas “devido ao longo tempo em que sua vida é estendida” e assim teriam uma “experiência muito maior a respeito das coisas”<sup>12</sup> se comparados aos homens com suas “vidas breves” (*brevitatem vitae*) e que não teriam o mesmo poder de percepção da realidade. Dito de outra forma, mesmo neste caso não se tratariam de verdadeiras adivinhações, mas de palpites que os demônios sugeririam e comunicariam aos homens, e que apesar do alto grau de precisão dessas informações, não passariam de conjecturas, uma vez que o verdadeiro conhecimento do porvir pertenceria apenas a Deus.

Também sob a categoria da *superstitio* esteve enquadrado, segundo Agostinho, o uso de amuletos ou “ligaduras” (*ligaturae*), de “remédios” (*remedia*) que poderiam ser

---

<sup>7</sup> Sancti Aurelii Augustini Episcopi. *De civitate Dei*. Ed. B. Dombart. v. 1. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1908. p. 201. L. V, c. 7 (Lê-se *liber* ou “livro” V, *caput* ou “capítulo” 7). O texto latino foi cotejado com a seguinte versão em português, ainda que não tenha seguido esta na íntegra: Santo Agostinho. *A Cidade de Deus*. Ed. J. Dias Pereira. 2. ed. v. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. No original: “*Cum astrologi mirabiliter multa vera respondent, occulto instinctu fieri*”.

<sup>8</sup> Ibid. No original: “*spirituum non bonorum*”.

<sup>9</sup> Ibid. No original: “[*inserere humanis mentibus*] *falsas et noxias opiniones*”.

<sup>10</sup> Ibid. No original: “*quae nulla est*”.

<sup>11</sup> S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi. *De divinatione daemonum liber unus*. In: *Opera omnia*. Patrologia Latina. Ed. J.-P. Migne. t. 6. 1865. p. 584. No original: “*acrimonia sensus et celeritate motus*”.

<sup>12</sup> Ibid. No original: “*Accessit etiam daemonibus per tam longum tempus quo eorum vita protenditur, rerum longe maior experientia*”.

pendurados no pescoço ou amarrados junto ao corpo, bem como o uso de certas marcas chamadas de *caracteres* e que poderiam ser gravadas em diversos objetos. Tudo isso consistiria em “sinais” ou “significações” que “de forma oculta ou de forma manifesta são chamados na forma mais branda de ações ‘físicas’, *como se não implicasse superstição*, mas como se seus benefícios fossem *naturais*”<sup>13</sup> (grifo nosso). Em outras palavras, apesar do que os magos pudessem dizer, não seriam sinalizações naturais ou do mundo físico, mas sim sobrenaturais, uma vez que a eficácia dessas comunicações surgiria em razão da influência dos demônios, seres espirituais e que estariam “sobre” a natureza. Aqui é possível observar — ainda que de maneira indireta — um dos mais antigos relatos a respeito da tentativa dos magos de fazerem suas artes mágicas se passarem por coisas inofensivas ou “naturais”, como disse Agostinho.

O bispo de Hipona também foi enfático ao dizer que todos os fazedores dessas artes (*artifices*) partem de uma aliança, de uma comunhão ou “sociedade pestífera entre os homens e os demônios, que é quase um pacto de amizade na infelicidade e no engano”<sup>14</sup>. Garantiu que a respeito disso “o cristão deve fugir e repudiar, em absoluto”<sup>15</sup>. Essa aliança ocorreria justamente em função de “uma linguagem comum acordada com os demônios”<sup>16</sup>, o que levaria a uma “solicitude atormentadora e uma servidão mortal”<sup>17</sup>. Argumentando contra as estratégias enganosas dos magos de encobrir algumas das suas práticas como “louváveis” (*laudabiles*), explicou, ainda na *Cidade de Deus*, que mesmo que essas práticas “recebam o nome de magia ou o nome mais detestável de goétia, ou, de forma mais honorável, teurgia”<sup>18</sup>, em qualquer caso, os demônios estariam envolvidos. Seriam “ritos fraudulentos dos demônios que se firmam sob os nomes de anjos”<sup>19</sup>. Em resumo, o esforço de Agostinho em atacar esse conjunto de práticas consiste basicamente em desvelar uma aparência ora angelical, ora astrológica ou até medicinal de rituais que, na verdade, encobririam a atuação diabólica de seres espirituais que, sendo mais espertos do que os homens, nem sempre deixavam evidentes suas intenções.

---

<sup>13</sup> *De doctrina... op. cit.* p. 90. No original: “*ad quasdam significationes aut occultas aut etiam manifestas, quae mitiore nomine physica vocant, ut quasi non superstitione implicare sed natura prodesse videantur*”.

<sup>14</sup> *Ibid.* No original: “*ex quadam pestifera societate hominum et daemonum quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta*”.

<sup>15</sup> *Ibid.* No original: “*penitus sunt repudianda et fugienda Christiano*”.

<sup>16</sup> *Ibid.* No original: “*quasi communi quadam lingua cum daemonibus foederata sunt*”.

<sup>17</sup> *Ibid.* No original: “*cruciantis sollicitudinis, mortiferae servitutis*”.

<sup>18</sup> *De civitate... op. cit.* p. 415 (L. X, c. 9). No original: “*Quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant*”.

<sup>19</sup> *Ibid.* No original: “*ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum*”.

Cerca de duzentos anos depois, Isidoro de Sevilha (c. 560-636), nas suas *Etymologiae* (*Etimologias*, c. 627-630), não ignorou o tema e seguiu na mesma direção de Agostinho. Isidoro foi o principal representante do enciclopedismo medieval, sendo também uma autoridade frequente nos debates sobre a magia até o final da Idade Média. Richard Kieckhefer diz que o peso da autoridade de Agostinho, somado à influência de Isidoro, foi suficiente para provocar uma permanente suspeita, ao longo da Idade Média, a respeito da presença demoníaca na astrologia, por exemplo.<sup>20</sup> No tratado *De astronomia* das *Etimologias*, Isidoro defendeu que a astrologia seria “em parte natural e em parte supersticiosa”<sup>21</sup>. Aqui, repetiu a linha de argumentação do bispo de Hipona ao dizer que ainda que os observadores dos astros consigam precisar e calcular seus movimentos, se trata de um equívoco acreditar que fizessem adivinhações como consequência de cálculos puramente naturais, ou do âmbito da “física”, para usar a expressão de Agostinho. A astrologia do primeiro tipo, segundo Isidoro, “investiga os cursos do sol e da lua ou as posições das estrelas com as estações”<sup>22</sup>. Já o segundo tipo existe no caso dos *mathematici* que “praticam o augúrio com as estrelas”<sup>23</sup> ou que “pelo movimento das estrelas, observam as natividades dos homens e tentam predizer a respeito dos seus costumes” ou das suas “maneiras”<sup>24</sup>. Fazendo uma distinção que não seria, a princípio, estranha aos olhos da ciência moderna, Isidoro estabeleceu a tentativa da adivinhação ou da predição como fronteira entre as práticas legítimas e as ilegítimas. Quando os astrólogos cruzam a fronteira do universo “físico” e começam a se envolver com a substância espiritual, eles invadiriam, por extensão, um espaço que lhes seria interdito pelas leis de Deus.

Mais adiante, no início do tratado *De magis* (*Sobre os magos*), o autor associa a “ vaidade das artes mágicas” aos “ anjos maus”<sup>25</sup> que são, dito de outra forma, os demônios.<sup>26</sup> “Por uma certa ciência das coisas futuras e das coisas do inferno”, continua Isidoro, “e por invocações, foram inventados os auspícios, os augúrios e todas essas coisas que são chamadas

---

<sup>20</sup> KIECKHEFER, R. *Magic in the Middle Ages*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 127.

<sup>21</sup> Sancti Isidori Hispalensis Episcopi. *Etymologiarum Libri XX*. In: Idem. *Opera omnia*. Ed. Faustino Arevalo. t. 3. 1878. p. 170. L. III, c. XVII (Lê-se *Liber III, caput XVII*). O texto latino foi cotejado com a seguinte versão em inglês, ainda que não tenha seguido esta tradução integralmente: *The Etymologies of Isidore of Seville*. Ed. A. Barney; W. J. Lewis; J. A. Beach; O. Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. No original: “*Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est*”.

<sup>22</sup> Ibid. No original: “*Naturalis, dum exequitur solis et lunae cursus, vel stellarum certas temporum stationes*”.

<sup>23</sup> Ibid. No original: “*Qui in stellis auguriantur*”.

<sup>24</sup> Ibid. No original: “*siderumque cursu nativitates hominum et mores praedicare conantur*”.

<sup>25</sup> Ibid. p. 310 (L. VIII, c. IX). No original: “*Vanitas magicarum artium ex traditione angelorum malorum*”.

<sup>26</sup> Houve um relativo consenso, desde o final da Antiguidade ao longo do período medieval, em se compreender os demônios como sendo, antes de tudo, anjos que seguiram Lúcifer na ocasião da sua expulsão do Paraíso. Foi motivo de intenso debate, por outro lado, se essa Queda foi voluntária ou não, ou sobre a atual morada dos demônios: se abaixo de nós, no Inferno, ou se acima, nos “ares” ou no mundo sublunar. Ver: RUSSEL, J. *Lucifer: El Diablo... op. cit.*



de oráculos e necromancia”<sup>27</sup>. A partir de então, o bispo de Sevilha enumerou os mais diversos tipos de práticas que poderiam ser enquadradas na categoria dos costumes dos *magis*.

Com o objetivo de registrar tudo o que se sabia, na época, a respeito dessas artes proibidas, elencou algumas dezenas de nomes pelos quais os magos eram chamados. Explicou que suas adivinhações eram pretensiosamente feitas não apenas pela observação dos planetas ou das estrelas, sendo este o caso dos *genethliaci*, dos *astrologi* e dos *mathematici*, mas também pela observação do voo ou do grito dos pássaros, sendo estes os *augures*; pelo exame das entranhas de animais sacrificados, como fazem os *haruspices*; por meio de sacrifícios nos altares dos ídolos dos *arioli*, e assim por diante.

A contribuição de Isidoro, na longa tradição dos debates intelectuais, não se deu necessariamente por inovar na forma de entender as práticas dos *magi*, mas em razão do seu exercício de catalogação, divisão e interpretação dessa diversidade de costumes suspeitos na sua época. Devido à influência das suas *Etimologias*, ao longo da Idade Média alguns desses termos foram retomados, nos mais variados documentos, mesmo que tradições típicas do chamado paganismo, como as dos áugures ou dos *arioles*, já não fossem mais executadas há séculos.<sup>28</sup> Mesmo que não tenha dito nada de novo quando definiu que “os demônios estão em todas essas artes”<sup>29</sup> ou quando insistiu, à maneira de Agostinho, que haveria “uma certa aliança pestífera entre homens e anjos maus”<sup>30</sup>, Isidoro contribuiu para uma interpretação negativa e proibicionista da magia, ainda que esse entendimento, como será visto a seguir, não tenha impedido que, na prática, permanecessem ao longo do tempo atitudes ambivalentes em relação à magia.

Outro exemplo dessas ambivalências: nas suas *Confissões* (*Confessionum*, c. 397-400), Agostinho disse que, inspirado, certa vez tomou um texto bíblico (*codicem Apostoli*) e abriu-o, ao acaso, em busca de instrução: “O peguei, o abri e li em silêncio o versículo que primeiro caiu aos meus olhos”<sup>31</sup>. Ao analisar uma passagem da Epístola aos Romanos em que Paulo advertiu, dentre outras coisas, sobre bebedeiras (*ebrietatibus*) e imoralidade sexual

---

<sup>27</sup> *Etymologiarum... op. cit.* p. 313 (L. VIII, c. IX). No original: “*Per quendam scientiam futurorum et infernorum et vocationes eorum inventa sunt aruspicia, augurationes, et ipsa quae dicuntur oracula et necromantia*”.

<sup>28</sup> KLAASSEN, F. *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013. p. 21.

<sup>29</sup> *Etymologiarum... op. cit.* p. 313 (L. VIII, c. IX). No original: “*In quibus omnibus ars daemonum est*”.

<sup>30</sup> *Ibid.* No original: “*ex quadam pestifera societate hominum et angelorum malorum exorta*”.

<sup>31</sup> Sancti Augustine. *Confessionum Libri Tredecim*. Ed. Karl von Raumer. Gütersloh, Druck und Verlag von c. Bertelsmann, 1876. pp. 208. O texto latino foi cotejado com a seguinte versão em português, ainda que não tenha seguido esta tradução na íntegra: Santo Agostinho. *Confissões*. Ed. Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2017. No original: “*Arripui, aperui, et legi in silentio capitulum, quo primum conjecti sunt oculi mei*”.

(*impudicitis*), Agostinho relatou: “logo que acabei aquela frase, foi como se uma luz de certeza fosse derramada em meu coração e dissipasse todas as trevas da dúvida”<sup>32</sup>. Já em uma de suas cartas ao cristão Januário (c. 400), mencionando as *sortes bibliae*<sup>33</sup>, disse que lhe parecia um “costume desagradável”<sup>34</sup> tentar adivinhar o futuro (as *sortes*) pelas páginas dos Evangelhos. Mas que, ainda assim, era “preferível que fizessem isso ao invés de consultarem os demônios”<sup>35</sup>. Essas diferentes narrativas nos apontam para evidências de que, embora, na teoria, existisse uma diferença entre a busca pelo aconselhamento e o interesse pela adivinhação a partir desses textos sagrados, parece difícil supor que na vida prática essas fronteiras fossem outras coisas senão limites muito tênues e que ocasionalmente não se confundissem. Falando sobre esse mesmo costume, Isidoro insistiu na condenação e chamou de “sortílegos” aqueles que “inspeccionam quaisquer escrituras e prometem dizer o futuro”<sup>36</sup> a partir delas. Não parece difícil pensar que Isidoro pudesse, à sua época, enquadrar um relato semelhante ao de Agostinho nesta mesma categoria.

A respeito do que se entendeu por uma história da magia, há uma ambivalência fundamental em Isidoro que merece ser mencionada: o entendimento de que nem sempre essa prática foi proibida. Ainda no seu tratado a respeito dos *magi*, disse que, apesar de os magos serem vulgarmente chamados, dentre tantos outros nomes, de maléficos (*malefici*) “por causa da magnitude dos seus crimes”<sup>37</sup>, reconheceu que “os que primeiro interpretaram as estrelas também foram chamados de magos”<sup>38</sup>. Como exemplares desses estudiosos, estariam os famosos três reis magos, “como lemos no Evangelho a respeito dos que foram conhecidos na ocasião do nascimento de Cristo”<sup>39</sup>. Diz que a ciência dessa arte foi concedida, autorizada ou “permitida somente até a chegada do Evangelho”, e que, depois de Cristo, “ninguém mais interpretaria a ocasião da natividade de nenhuma pessoa”<sup>40</sup>. Isso quer dizer que as profecias e

---

<sup>32</sup> Ibid. No original: “*Statim quippe cum fine hujusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*”.

<sup>33</sup> Se trata de uma prática que consiste em ler uma passagem aleatória das Escrituras e interpretar esse texto em um sentido profético ou de adivinhação. É uma adaptação ou uma permanência cristã de uma antiga prática pagã, feita com os textos da *Ilíada* ou da *Odisseia*, por exemplo. Há registros desse costume ao longo de toda a Idade Média. Ver: BOGLIONI, P. *L'Église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë. Theologiques*, v. 8, n. 1, 2000, pp. 51-54.

<sup>34</sup> Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi. *Ad inquisitiones Januarii, Liber secundus seu Epistola LV*. In: *Opera Omnia*. Editio Parisina altera, emendata et aucta. t. 2. Parisiis: Gaume Fratres, Bibliopolas. 1836. p. 213. No original: “*Ista mihi displicet consuetudo*”.

<sup>35</sup> Ibid. No original: “*etsi optandum est ut hoc potius faciant, quam daemonia consulenda concurrant*”.

<sup>36</sup> *Etymologiarum... op. cit.* p. 313 (L. VIII, c. IX). No original: “*Aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt*”.

<sup>37</sup> Ibid. No original: “*[Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum] magnitudinem nuncupantur*”.

<sup>38</sup> Ibid. No original: “*Primum autem idem stellarum interpretes magi nuncupabantur*”.

<sup>39</sup> Ibid. No original: “*sicut de his legitur qui in Evangelio natum Christum adnuntiaverunt*”.

<sup>40</sup> Ibid. No original: “*Cuius artis scientia usque ad Evangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo exinde nativatem alicuius de caelo interpretaretur*”.

as adivinhações dos magos apenas seriam permitidas devido à iminência da Encarnação, e que não haveria nenhuma razão para fazê-las depois disso.<sup>41</sup> Esse entendimento delegou os adivinhadores a um lugar de marginalidade a partir de então, a despeito do possível prestígio que sua arte poderia ter alcançado no passado.

As condenações de Agostinho e Isidoro, bem como suas hesitações e ambivalências, perduraram, mas entre os séculos XII e XIII se intensificaram e foram retomadas a partir de novos problemas. Isso ocorreu como uma consequência direta do influxo dos textos clássicos que voltaram à Europa ocidental e de textos árabes que, junto a estes primeiros, lá chegam pela primeira vez. Kieckhefer falou nos termos de uma “inundação”<sup>42</sup> da literatura muçulmana nessa época. Essa “nova” literatura influenciou a percepção dos homens desse período de forma significativa, sobretudo em razão da astrologia árabe, que muitas vezes entendeu a adivinhação dentro de uma perspectiva natural, e não necessariamente associada ao sobrenatural ou ao espiritual — e menos ainda ao demoníaco<sup>43</sup>. Aqueles que eram menos antipáticos à ideia de magia puderam não apenas pretender uma justificação teórica para ela, uma vez que até então havia uma “prática sem teoria”<sup>44</sup>, mas também reivindicar para o conhecimento dos magos não apenas a legitimidade, mas um lugar proeminente na hierarquia do saber. Aqui foram retomados os argumentos, já antecipados por Agostinho e Isidoro, mas a partir de novos pressupostos, de que certas práticas seriam “naturais” ou do âmbito da “física”, sem relação direta com inteligências espirituais.

## 1.2. Astrologia e naturalismo árabe

Quando Isidoro de Sevilha estava já no final da sua vida, do outro lado do continente, o que viria a ser uma das principais religiões do mundo começava a surgir. Desde muito cedo,

---

<sup>41</sup> Isidoro de Sevilha não inaugura essa ideia, mas antes disso, se trata de uma tradição antiga que procurou analisar, nas profecias do mundo antigo, eventuais passagens que anunciassem a vinda do Salvador. Jean-Patrice Boudet fala de um profetismo sibilino, que esteve em voga pelo menos desde o século IV, muitas vezes associado à história póstuma da sibila Tiburtina, que teria profetizado, dentre outras coisas, a vinda de Cristo e também do Anticristo. Ver: BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* pp. 97-98.

<sup>42</sup> KIECKHEFER, R. *Magic... op. cit.* p. 119. No original: “flood”.

<sup>43</sup> Conforme Pierre Boglioni, houve na cultura islâmica um processo de “laicização” das práticas divinatórias, que passaram a ser vistas não sob o olhar da religião ou associadas a uma possível inspiração divina ou demoníaca – e esse último foi o entendimento dominante das tradições cristãs –, mas como uma conquista ou um resultado da ciência ou da técnica humana, o que as tornou, de modo geral, inofensivas ou indiferentes à religião. BOGLIONI, P. *L'Église... op. cit.* pp. 44-45; ver também: IRWIN, R. “Islamic witchcraft and magic”. In: GOLDEN, R. M. (Ed.). *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*. 4 v. Oxford et al: Abc-Clio, 2006. pp. 569-573.

<sup>44</sup> BOUDET, J.-P.; WEILL-PAROT, N. Être historien des sciences et de la magie aujourd’hui: apports et limites des sciences sociales. *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, 38<sup>e</sup> congrès. Être historien du Moyen Age au XXI<sup>e</sup> siècle. Île de France, 2007. p. 209. No original: “une pratique sans théorie”.

a história da cultura muçulmana foi de expansão. Surgido na Península Arábica em meados do século VII, o Islã encontrou franco crescimento em direção a diversas regiões, incluindo o norte da África, chegando em menos de cem anos após a morte do seu fundador, Maomé, até a Europa pelo Estreito de Gibraltar. Ao longo desse tempo, o mundo muçulmano encontrou nos textos gregos, preservados no leste de Bizâncio — região também alcançada pelo Islã —, a base das suas conquistas intelectuais, e a partir de traduções e comentários, os desenvolveu ao longo dos séculos VIII, IX e X.<sup>45</sup> Adelardo de Bath (c. 1080-c. 1152), um dos mais antigos estudiosos latinos que se envolveu com a tradução, do árabe, de textos sobre os mais variados assuntos, mas também sobre a astrologia e a magia, nos traz um importante testemunho a respeito disso. Entre 1109 e 1116, Adelardo passou pela Sicília, Espanha e, provavelmente, pelo norte da África e aprofundou o seu contato com a cultura muçulmana, o que acabou por influenciar sua formação intelectual ao longo dos anos seguintes. Em um dos seus tratados, *De eodem et diverso (Sobre o Igual e o Diferente)* que escreveu provavelmente neste período, informou ao seu sobrinho, destinatário do texto, que “aquilo que os estudos na Gália ignoram é revelado para além dos Alpes”<sup>46</sup>, e que “o que não pode ser aprendido com os latinos, a Grécia eloquente ensina”<sup>47</sup>, se referindo a esse conjunto de saberes greco-árabes disponíveis, até então, apenas muito longe de casa. Adelardo pretendia explicar ao seu sobrinho a respeito de um caminho sinuoso pelo qual aprendeu sobre os estudiosos ou “doutores de diversas regiões”,<sup>48</sup> a fim de inspirar seu amor ou paixão (*affectum*) por esses estudos que seriam, aos olhos de Adelardo, como preciosidades ou tesouros (*gazas*).

A circulação de Adelardo e de outros intelectuais por esses espaços foi possível devido a transformações políticas particulares: embora por séculos a Península Ibérica tenha sido governada por muçulmanos, foi apenas depois de uma longa história de avanços e retrocessos entre as fronteiras cristãs e islâmicas que, em 1085, se deu a Reconquista de Toledo, seguida pela retomada da Sicília, em 1091, e de Jerusalém, em 1099, pelas forças cristãs. Segundo Michael Bailey, em todas essas regiões fronteiriças em que havia um contato direto entre civilizações cristãs, judaicas e muçulmanas, muitas vezes as tradições intelectuais serviram como mediadoras entre as fés dominantes. Ao mesmo tempo, diversos pontos da Europa

---

<sup>45</sup> BAILEY, M. *Magic and Superstition in Europe*. Lanham et al: Rowan & Littlefield, 2007. p. 92. Ver também: ADAMSON, P. *Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

<sup>46</sup> Adelardo di Bath. L'identico e il diverso. *De eodem et diverso*. Ed. Armando Bisanti e Pietro Palmeri. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2014. p. 6; p. 158. No original: “*Quod enim Gallica studia nesciunt, transalpina reserabunt*”.

<sup>47</sup> Ibid. No original: “*quod apud latinos non addisces, Graecia facunda docebit*”.

<sup>48</sup> Ibid. p. 163. No original: “*[Itineris mei per] diversarum regionum doctores*”.

ocidental testemunharam uma “ascensão dramática das escolas”<sup>49</sup>, o que foi um desenvolvimento dos centros de estudos dos mosteiros, que se tornam mais abertos, vinculados às catedrais, e que, posteriormente, se transformaram nas universidades. Esses centros de estudos foram frequentemente abastecidos pelos novos materiais que chegaram ao continente europeu graças aos árabes. Kieckhefer reconheceu que os principais beneficiários dessas novas tradições textuais foram os homens treinados nas escolas catedráticas e nas novas universidades emergentes, um monopólio que só começou a ser quebrado de forma significativa a partir do século XIV, quando esses materiais começam a ser traduzidos para as línguas vernáculas, em benefício dos leigos.<sup>50</sup>

A respeito de uma relação precisa entre os sabres mágicos e esse contexto acadêmico em desenvolvimento, um dos sermões do monge cisterciense Helinando de Froidmont († c. 1220/1230), já da fase final da sua vida, direcionado aos clérigos da cidade de Toulouse, é emblemático: “Eis que os clérigos procuram as artes liberais em Paris, os autores em Orleans, os livros em Bolonha, os frascos [para conter remédios e medicamentos] em Salerno e os demônios em Toledo”, e conclui: “e em nenhum lugar os bons costumes”<sup>51</sup>. Fazendo uma referência a esses novos e importantes centros de estudos espalhados pela Europa, Helinando atestou para a fama de Toledo, que perdurou até a modernidade, como centro de estudos mágicos e necromânticos, uma vez associada a influência histórica dos estudos árabes naquela região a esses conhecimentos tidos frequentemente como suspeitos pelos latinos.<sup>52</sup>

Esses três movimentos em conjunto — o retorno dos clássicos gregos e a contribuição da cultura árabe a partir das traduções junto ao desenvolvimento das escolas e universidades no Ocidente latino — podem ser interpretados nos termos de uma “nova experiência”<sup>53</sup> ou de uma nova forma de entender a natureza, como explica Tulio Gregory, e que se desenvolveu ao longo dos séculos XII e XIII. Em outras palavras, ao longo da Alta Idade Média, teria predominado uma tradição que se acostumou a entender a vida terrena, a natureza e o universo a partir de uma contemplação religiosa, buscando encontrar nesses enquadramentos mensagens espirituais e divinas, explicando os fenômenos muitas vezes nos termos de uma

---

<sup>49</sup> BAILEY, M. *Magic... op. cit.* p. 92. No original: “dramatic rise in schools”.

<sup>50</sup> KIECKHEFER, R. *Magic... op. cit.* p. 119.

<sup>51</sup> Helinandi Frigidi Montis Monachi... *Opera Omnia*. Patrologia Latina. Ed. J.-P. Migne. t. 212. Parisii: 1865, p. 603aC (Lê-se página 603, coluna “a”, identificador C). No original: “*Ecce quaerunt clerici Parisius artes liberales. Aurelianis auctores, Bononiae codices, Salerni pyxides, Toleti daemones, et nusquam mores*”.

<sup>52</sup> Ver: ALEMPARTE, J. F. La escuela de nigromancia de Toledo. *Anuario de estudios medievales*. v. 13, 1983. pp. 205-268.

<sup>53</sup> GREGORY, T. “La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle”. In: MURDOCH, J. E.; SYLLA, E. D. *The Cultural Context of the Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages*. Dordrecht; Boston: D. Reidel, 1973. p. 193. No original: “*une nouvelle expérience*”.

“vontade de Deus” (*voluntas Dei*). Porém, nesse novo contexto intelectual, influenciado pela literatura árabe, surge um novo paradigma que procurou estabelecer a causa legítima, a razão ou o significado das coisas (*legitima causa et ratio*) sem recorrer, de forma imediata, à interferência divina. Como garantiu Gregory, há aqui o desenvolvimento de um novo tipo de naturalismo, em que se descobriu “uma nova dimensão humana em um cosmos que não é mais um tecido de símbolos, mas uma realidade substancial *onde se pode ler outras coisas para além das mensagens espirituais*”<sup>54</sup> (grifo nosso). Essas outras coisas seriam as causas (*series causaram*) ou a cadeia de fatores e influências que existiriam em um cosmos organizado e possível de se compreender a partir da razão, da investigação e da *scientia*. Essas explicações recorreram mais aos termos próprios da ciência e da física e menos à explicação da atuação imediata de Deus no mundo terreno. Muitas vezes esse conjunto de estudos foi contemplado sob uma categoria genérica, dos *naturalia*, ou seja, das coisas “naturais”, e não procurava dar conta, necessariamente, das coisas “espirituais”.

Como exemplo dessa nova *ratio*, que encontrou em Chartres muitos dos seus expoentes, Gregory apontou para Guilherme de Conches (1080-c. 1154). No primeiro livro do seu *De philosophia mundi* (c. 1130), Guilherme atacou a *ignorantia* daqueles que “não conhecem as forças da natureza”<sup>55</sup> a ponto de se recusarem a fazer certos questionamentos ou perguntas (*inquirere*). Quando agem dessa forma, são como os ignorantes ou *rusticos*. Na direção oposta, insistiu que “se deve procurar por todas as explicações”<sup>56</sup> e colocou esse perigoso pressuposto em prática quando, no mesmo tratado, ao falar da criação do universo, limitou Deus apenas à criação da alma humana e dos elementos. Teriam sido estes últimos, segundo Guilherme, que desencadearam a criação de todo o cosmos. Ele afirma que a matéria ou os corpos “são criação das estrelas”<sup>57</sup>, mais diretamente, e explicou em detalhes como a Terra teria se formado a partir do processo de junção e separação dos *elementa* e, conseqüentemente, pela influência dos astros recém-criados. A partir disso teriam sido separadas as diferentes zonas da Terra; criados os animais; e, por fim, o ser humano nas figuras de Adão e Eva. E aqui Guilherme rompeu com uma tradição milenar, em nome desse novo entendimento de natureza, ao dizer que “é provável que o corpo da mulher tenha sido

---

<sup>54</sup> Ibid. No original: “*découverte d’une nouvelle dimension humaine dans un cosmos qui n’est plus un tissu de symboles mais une réalité substantielle ou l’on peut lire autre chose que des messages spirituels*”.

<sup>55</sup> William of Conches, *Philosophia Mundi (Liber primus)*. The Latin Library. Disponível em <https://www.thelatinlibrary.com/wmconchesphil.html>. Acesso em 21 mai. 2019. No original: “*quoniam ipsi nesciunt vires naturae*”.

<sup>56</sup> Ibid. No original: “*in omnibus rationem esse quaerendam*”.

<sup>57</sup> Ibid. No original: “[*corporibus*] *stellarum creatis*”.

feito do barro que estava ao seu lado”<sup>58</sup>, e não necessariamente da costela de Adão. É isso o que deveria ser entendido quando as Escrituras dizem que “Deus fez a mulher da lateral (*latere*) de Adão”. Guilherme concluiu que “não se deve acreditar literalmente que Deus ‘descostelou’ o primeiro homem”,<sup>59</sup> porque isso não faria sentido dentro de uma compreensão física de uma abordagem naturalista do universo. Então, recorrendo a uma explicação nos termos das qualidades e temperaturas da matéria, explicou porque seria verossímil acreditar que a mulher, tal como o homem, viesse do barro, e não dos ossos de outro ser humano, ideia esta impensável sob uma aproximação física, e não fantástica ou miraculosa do cosmos. Anos mais tarde, Guilherme teve de se retratar por esta e outras opiniões, no seu *Dragmaticon Philosophiae* (ou *Diálogos sobre a Filosofia*, c. 1144-c. 1151).

Tulio Gregory afirmou que essa “nova” forma de ver a natureza encontrou na astrologia sua expressão mais significativa. A partir desse “novo” olhar — que, se se representa alguma novidade, é apenas no Ocidente latino —, diversos fenômenos do mundo terreno passaram a ser entendidos sob um complexo sistema causal e que remeteria, de forma encadeada e em algum momento, à ação ou influência dos planetas. Mesmo que, em última instância e de forma indireta, ainda ao Deus criador, que por extensão também teria criado os planetas.<sup>60</sup> Em outras palavras, se trata de um gradual afastamento da mão de Deus nas coisas do mundo e uma maior aproximação a respeito dos poderes que estariam menos distantes da Terra, a saber, a dos astros. É nessa direção que as discussões sobre a magia passam à ordem do dia: partindo muitas vezes das brechas deixadas por Agostinho e Isidoro de Sevilha, intelectuais irão se perguntar, por exemplo: até que ponto essas influxos astrais (caso existissem) poderiam ser identificáveis? Se elas permitiriam o entendimento do passado ou do presente, seria possível também adivinhar o futuro? Poderiam ser manipuláveis para fins específicos? Entre a influência dos planetas e a vontade de Deus, o que viria primeiro? E o que teria mais força?

### 1.3. A ciência dos talismãs: primeiros esforços de legitimação

Diversas vozes se esforçaram para responder a estes e outros questionamentos. O já mencionado Adelardo de Bath traduziu algumas obras importantes nesse sentido: dentre elas, o *Centiloquium* (*As cem afirmações*, traduzido no começo do século XII), comumente

---

<sup>58</sup> Ibid. No original: “*ex vicino limo terrae, corpus mulieris esse creatum verisimile est*”.

<sup>59</sup> Ibid. No original: “*deum fecisse mulierem ex latere Adae. Non enim ad litteram credendum est, Deum excostasse primum hominem*”.

<sup>60</sup> GREGORY, T. “La nouvelle...” *op. cit.* pp. 203-204.

atribuído a Ptolomeu (séculos I-II), mas ocasionalmente também ao mítico Hermes. O texto consiste em uma centena de teses ou aforismos de cunho astrológico. Em diversos momentos da obra, se insistiu a respeito da influência dos astros e sobre como tudo o que aconteceria abaixo dos céus seria resultado, de alguma forma, das ações das estrelas.<sup>61</sup> Para além da versão de Adelardo, dada a importância e o alcance do *Centiloquium*, o texto foi traduzido do árabe para o latim pelo menos quatro vezes ao longo do século XII.<sup>62</sup>

Mas é a partir da sua tradução do *De imaginibus* (*Sobre as imagens* ou *Sobre os talismãs*), do árabe Thabit ibn Qurra (c. 836-901), que Adelardo, no começo do século XII, contribuiu de forma mais significativa à literatura mágica. Este texto, algumas vezes também atribuído a Hermes, consiste em um manual de magia baseado nos princípios de uma astrologia judiciária (dos *judicia*)<sup>63</sup>, em outras palavras, uma astrologia capaz de fazer “julgamentos” ou escolhas de momentos apropriados para a realização de determinados rituais. Aqui seria possível, a partir de certos cálculos, identificar ocasiões precisas em que os planetas estariam alinhados de uma forma favorável para, a partir disso, conseguir canalizar energias específicas para certos objetos, “imagens” ou, dito de outra maneira, talismãs. Alguns exemplos do que era possível fazer: para afastar escorpiões venenosos, seria preciso criar uma imagem na forma de um escorpião; para inclinar a vontade ou os desejos de um homem, uma *figura* deveria ser moldada imitando o desenho de um corpo humano, seja pela cera, pela argila ou por outro material; para fazer duas pessoas se amarem, duas imagens que se abraçam; e assim por diante.<sup>64</sup> Todos os procedimentos, naturalmente, deveriam ser feitos sob as constelações apropriadas, que eram escolhidas previamente a partir da observação e por meio de cálculos complexos para que surtisses efeito — habilidades que, como visto, Agostinho e Isidoro de Sevilha tinham criticado.

Atualmente são conhecidas duas traduções para o latim da obra de Thabit. Uma segunda versão, do segundo quarto do século XII, foi feita por João de Sevilha. Pouca coisa se sabe sobre o tradutor, para além do fato de ter sido um judeu convertido ao cristianismo e que traduziu textos tanto do árabe quanto do hebraico para o latim entre os anos 1130 e 1140.<sup>65</sup> Há mais certeza, no entanto, a respeito de uma diferença fundamental desses tratados:

---

<sup>61</sup> Era comum que os planetas, bem como o sol ou a lua fossem entendidos como “estrelas”, de modo que muitos autores faziam a distinção entre estrelas “fixas” e “móveis” entre esses diferentes corpos.

<sup>62</sup> KIECKHEFER, R. *Magic... op. cit.* p. 118.

<sup>63</sup> WEILL-PAROT, N. Causalité Astrale et “Science des Images” au Moyen Age: Eléments de Réflexion. *Revue d'Histoire des Sciences*. t. 52, n. 2, 1999. p. 224.

<sup>64</sup> WEILL-PAROT, N. “Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries): ‘Astrological Images’ and the Concept of ‘Addressative Magic’”. In: BREMMER, J.; VEENSTRA, J. (Ed.). *The Metamorphosis of Magic: from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Leuven et al: Peeters, 2002. p. 168.

<sup>65</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 164.



se, por um lado, Adelardo colocou na sua versão do manual orações e invocações aos espíritos dos planetas como parte da ritualística necessária para “captar” os influxos das estrelas nos talismãs, por outro, no texto de João, esses elementos estão completamente ausentes. Sophie Page interpretou o silêncio dessa segunda versão como uma tentativa do tradutor ou do autor de se encaixar na ortodoxia cristã<sup>66</sup>, muito provavelmente para evitar acusações ou associações com a idolatria ou de culto aos planetas ou aos demônios, nos termos de Agostinho e Isidoro. Infelizmente, o texto original em árabe não chegou até nós para fazermos outras comparações.<sup>67</sup>

João de Sevilha disse que Thabit recorreu à autoridade de Aristóteles, de modo que o próprio Filósofo teria reconhecido que, apesar de ter lido “a filosofia, geometria e toda ciência”<sup>68</sup>, esteve alheio ou descompromissado no que diz respeito à astronomia. Aristóteles aqui teria assumido que “a ciência dos talismãs é mais digna do que a geometria e mais alta do que a filosofia”<sup>69</sup>. Ainda que essa *auctoritas* remeta de forma imediata certamente a um Pseudo-Aristóteles, essa é, provavelmente, uma das primeiras tentativas de reivindicar, para o que posteriormente será chamado de “magia”, no contexto do Ocidente latino, um lugar de protagonismo na hierarquia do saber.<sup>70</sup> E isso não foi feito sem a consciência de que se tratava de uma arte que poderia ser usada para os mais diversos fins, inclusive para alguns moralmente questionáveis. No prefácio da sua tradução, João assumiu que os sábios (*sapientes*), “considerando a natureza e as significações dos planetas mais sutilmente”, foram capazes de perceber que essas influências poderiam ser utilizadas “tanto para o bem quanto para o mal”<sup>71</sup>, sendo capaz de “ajudar ou também prejudicar”.<sup>72</sup> Como será visto mais adiante, essa dubiedade foi, reconhecidamente, uma característica enfatizada por diversos autores que

---

<sup>66</sup> PAGE, S. “The Medieval Magic”. In: DAVIES, O. (Ed.). *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 41.

<sup>67</sup> Mais sobre a recepção dessas diferentes traduções do *De imaginibus*, no item 1.3 deste capítulo.

<sup>68</sup> *De imaginibus made by John of Seville*. In: The Astronomical Works of Thabit b. Qurra. Ed. F. J. Carmody. Berkeley: University of California Press, 1960 (p. 180) apud BURNETT, C. “Talismans: magic as science? Necromancy among the Seven Liberal Arts”. In: Idem. *Magic and Divination in the Middle Ages. Texts and techniques in the Islamic and Christian World*. Hampshire: Variorum, 1996, pp. 7-8. No original: “[Dixit Thebit Bencorah: Dixit Aristoteles:] Qui philosophiam et geometriam omnemque scientiam legerit [et ab astronomia vacuus fuerit]”.

<sup>69</sup> Ibid. No original: “dignior geometria et altior philosophia est imaginum scientia”.

<sup>70</sup> Mais sobre a literatura pseudo-aristotélica no que toca à magia: THORNDIKE, L. The Latin Pseudo-Aristotle and Medieval Occult Science. *The Journal of English and Germanic Philology*. v. 21, n. 2. 1992. pp. 229-258; ver também: SCHMITT, C. B.; KNOX, D. *Pseudo-Aristoteles latinus: A Guide to Latin Works Falsely Attributed to Aristotle before 1500*. London: Warburg Institute; University of London, 1985.

<sup>71</sup> The Preface to Thabit ibn Qurra, *De imaginibus* (Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 7282, fol. 29r) apud BURNETT, C. “Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis” and Qusta ibn Luqa’s *De differentia spiritus et animae: a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum? Mediaevalia*, n. 7-8, 1995. pp. 253 [33]. No original: “Eorum subtilius considerantes naturam planetarum atque significationem nunc in bono, nunc in malo esse videntes”.

<sup>72</sup> Ibid. No original: “prodesse aut etiam obesse”.

se propuseram a escrever sobre o que chamaram de magia ou de ciência das “imagens” ou dos talismãs. Acreditamos que foi justamente o reconhecimento dessa zona moralmente cinzenta que lhes permitiu reagir a essas ambiguidades a fim de estabelecer limites, barreiras e fronteiras e, conseqüentemente, espaços de legitimidades e de autorização dessas práticas.

O *De imaginibus* não era desconhecido para o autor de outro importante manual dessa ciência das imagens do período medieval, o *Picatrix*. Também conhecido sob o título original *Ghayat al-hakim fi'l sihr* (*O objetivo do sábio a respeito da magia*), o texto é datado do século X ou XI, mas foi traduzido por volta de 1256, tanto para o castelhano quanto para o latim, sob o patrocínio de Afonso X, “o Sábio”.<sup>73,74</sup> Sebastià Giralt classificou o *De imaginibus* e o *Picatrix* como os exemplos mais notáveis dessa literatura da ciência das imagens ou dos talismãs.<sup>75</sup> Foi à autoridade de Thabit que o autor do *Picatrix* recorreu ao dizer que “a parte mais nobre da astronomia corresponde à ciência dos talismãs”<sup>76</sup>. Trata-se de mais uma reivindicação ambiciosa, que não perde força quando comparada à sua definição do que poderíamos traduzir como magia, mas que é entendida aqui nos termos de uma *nigromantia*: é a arte que se ocupa “de todas as coisas escondidas dos sentidos e que a maior parte dos homens não compreende como são feitas e nem de quais causas provém”<sup>77</sup>. Em outras palavras, aqui a *nigromantia* trata da busca pelo entendimento dessas engrenagens de causas e efeitos da natureza, do cosmos, e que quase nunca são explícitas. O rompimento com a tradição conceitual proposta por Isidoro de Sevilha fica evidente: se para o autor do *Picatrix* os *nigromantici* eram os que investigavam o funcionamento secreto da natureza, para Isidoro os necromânticos (sic) seriam aqueles que “por encantamentos pretendem ressuscitar os mortos e, pela adivinhação, fazê-los responderem às perguntas”, uma vez que “νεκρός, em

---

<sup>73</sup> Afonso X de Leão e Castela, junto à famosa escola de tradutores de Toledo, que reuniu estudiosos judeus, cristãos e muçulmanos, patrocinou a reprodução e tradução, para o latim e para o castelhano, de diversas obras. Se sabe que foram pelo menos 5 obras de magia, sendo elas: o *Lapidario*, o *Picatrix*, o *Libro de las formas et las ymagines*, o *Libro de astromagia* e o *Liber Razielis*. No prólogo deste último em particular, Afonso é retratado como um paralelo do sábio Salomão bíblico. Ver: PAGE, S. “The Medieval...”. *op. cit.* p. 33; ver também PAGE, S. *Magic and the Pursuit of Wisdom: The “familiar” spirit in the Liber Theysolius. La Crónica.* v. 36, n. 1, 2007. pp. 42-44.

<sup>74</sup> Mais sobre o *Picatrix*, ver: SILVEIRA, A. D. Saber em movimento na obra andaluza *Gāyat al-hakīm*, o *Picatrix*: problematização e propostas. *Diálogos Mediterrânicos.* v. 9, 2015. pp. 169-188.

<sup>75</sup> GIRALT, S. *Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia* (c. 1230- c. 1310). *Clio & Crimen.* n. 8, 2011. p. 46.

<sup>76</sup> *Picatrix*. The Latin Version of the Ghāyat al-Hakīm. Ed. David Pingree. London: The Warburg Institute; University of London, 1986. p. 23. No original: “*Thebit ben Corat in libro quem composuit De ymaginibus, qui sic ait: sciencia ymaginum est nobilior pars astronomie*”.

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 5. No original: “[*Nigromanciam dicimus pro*] *omnibus rebus absconditis a sensu et quas maior pars hominum non apprehendit quomodo fiant nec quibus de causis veniant*”.

grego, significa ‘morto’, e *μαντεία* é a chamada ‘adivinhação’<sup>78</sup>. O termo *necromantia*, analisado etimologicamente de forma correta por Isidoro, se desenvolveu para uma corruptela ao longo da Idade Média, *nigromantia*, comumente usada para traduzir o termo *sihr*, do árabe, também possível de traduzir como “magia”.<sup>79</sup> Esse deslocamento conceitual foi importante e pode ser entendido como outro passo em direção a uma defesa de uma “magia”, mesmo que essa arte, pelo menos ainda, não seja chamada assim.

Dentre as diversas técnicas mágicas que o *Picatrix* ensinou para canalizar a energia ou a força (*vis*) invisível dos céus, está o recurso às orações, às sufumigações (uso da fumaça do incenso ou da queima de certas ervas) e também às inscrições nos talismãs que poderiam ser enterrados, queimados e assim por diante. Muitos desses métodos, em particular o das *orationes* e o das *suffumigationes*, são alguns dos que aparecem na primeira versão e são ignorados na segunda do *De imaginibus*. No *Picatrix* há uma miríade de espíritos (nomeadamente anjos e demônios) que governariam diferentes partes do universo e que poderiam ser chamados para os mais variados fins. A capacidade de chamar por essas inteligências ou de controlar esses poderes poderia levar a diversos *mirabilia*: desde ganhar a afeição ou favores dos poderosos, provocar o amor e até controlar o clima. Essas ambições em nada alteraram o entendimento de que eram exercícios de *scientia*: Jean-Patrice Boudet e Nicolas Weill-Parot notaram que, no *Picatrix*, esse termo aparece pelo menos 172 vezes. Muito mais do que *nigromantia* e *nigromantica* (40 vezes) e *magicus* e *magica*<sup>80</sup> (36 vezes)<sup>81</sup>.

Quando o autor do *Picatrix* advertiu o leitor a respeito das qualidades necessárias para praticar os *experimenta*, foi enfático ao dizer que o aspirante deveria dominar tanto a *mathematica* quanto a *geomatriam* para calcular os movimentos dos corpos celestiais. Também deveria ser levada em conta tanto a teoria da música quanto as *sciencias naturales* e a *metaphisicam* para compreender como seriam infundidas, na Terra, as virtudes celestiais. O primeiro capítulo do livro II encerrou com as seguintes palavras: “ninguém pode alcançar esta ciência, a não ser que seja um filósofo perfeito”<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> *Etymologiarum... op. cit.* p. 310 (L. VIII, c. IX). No original: “*Necromantii sunt, quorum praecantationibus videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere. νεκρός enim Graece mortuus, μαντεία divinatio nuncupatur*”.

<sup>79</sup> BURNETT, C. “Talismans...”. *op. cit.* p. 3; O termo seguiu se transformando, e no século XVI, Paracelso compreendeu a *nigromantia* como a arte de controlar as influências dos corpos celestiais. Ver: GANTENBEIN, U. L. “Paracelsus”. In: HANEGRAAFF, W. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 929.

<sup>80</sup> Mais sobre o conceito de magia (tanto sobre o conceito histórico quanto a respeito do uso desta palavra por parte dos historiadores), ver a Introdução desta tese.

<sup>81</sup> BOUDET, J.-P.; WEILL-PAROT, N. *Être historien... op. cit.* p. 207.

<sup>82</sup> *Picatrix... op. cit.* p. 33. No original: “*Istam scienciam nemo pervenire poterit complete nisi philosophus perfectus*”.

Essas ambições e exigências parecem ir na de encontro ao que sugeriu Kieckhefer quando este garantiu que manuais de magia astral como o *Picatrix* seriam carentes de uma “profundidade intelectual” e que “tendem a ser conceitualmente simplistas”.<sup>83</sup> A respeito dessa afirmação, é preciso notar, em primeiro lugar, que esses textos não tiveram a pretensão de serem tratados de teoria. Um espaço razoável desses textos foi voltado para a orientação de rituais, de práticas e de experimentos (*experimenta*) que envolviam a manipulação de imagens ou talismãs a partir de observâncias muito precisas, e é a partir desses interesses práticos, operativos, que eles precisam ser analisados. Em segundo lugar, no que diz respeito ao que seria possível chamar de uma fundamentação teórica dessas ciências, ela não parece ser, com muita frequência, mais do que subjacente à maioria dos manuais. Nesse sentido, ela pode ser identificada por pelo menos duas formas: por um lado, e de forma implícita, através desses mesmos textos, e por outro, de forma externa a esses manuais práticos, em obras teóricas e dedicadas especificamente ao tratamento “filosófico” dessa arte.

Textos como o *De imaginibus* ou o *Picatrix* não seriam possíveis sem uma sólida tradição intelectual que os precedesse, a saber, a do naturalismo greco-árabe. Essa tradição aparece nos textos de forma indireta a partir das referências de autoridade — reais ou apócrifas — que se destacam tanto para legitimar e validar as práticas que ali são ensinadas quanto para atestar sua suposta antiguidade. Nomes como Hermes, Aristóteles, Ptolomeu, Thabit ibn Qurra, bem como seus comentadores e tradutores, surgem constantemente nesses manuais, em particular em seus prólogos, lugar em que frequentemente seria atestada uma possível história dos textos.<sup>84</sup> Além disso, Benedek Láng afirmou que a inclinação dos leitores a essa magia de imagem era “inseparável”<sup>85</sup> dos seus interesses pela filosofia natural e pela astrologia. Dito de outra forma, parece difícil pensar que os leitores desses manuais não estivessem habituados a leituras mais “teóricas” de caráter inquestionavelmente legítimo e que tornaram seus rituais ou suas operações possíveis. Na direção contrária de Kieckhefer, Jean-Patrice Boudet situou o autor do *De imaginibus* precisamente, junto a Aristóteles, Apuleio e Ptolomeu, como exemplar de uma cultura filosófica e de uma técnica sofisticada de *scientia* da natureza e da física, que acabou por influenciar, na longa-tradição, nomes como

---

<sup>83</sup> KIECKHEFER, R. The holy and unholy: sainthood, witchcraft and magic in late medieval Europe. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 24, n. 3, 1994. p. 375. No original: “[I do not wish to suggest...] Intellectual profundity (...) tend to be conceptually simplistic”.

<sup>84</sup> Ver, por exemplo: SILVEIRA, A. D. Temporalidade, Historicidade e Presença em uma Análise do Prólogo do *Picatrix* (séc. XIII). *História da Historiografia*. n. 22, dez. 2016. pp. 185-201.

<sup>85</sup> LANG, B. *Unlocked Books: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008. p. 36. No original: “inseparable [from natural philosophy and astrology]”.

Agrippa, Giordano Bruno, Galileu e Copérnico. Estes seriam herdeiros diretos de uma influência que nasceu e se desenvolveu precisamente na Idade Média.<sup>86</sup>

Por outro lado, e agora de forma explícita, essa fundamentação também ocorreu. Provavelmente o tratado mais famoso<sup>87</sup> nesse sentido foi o *De radiis stellarum* (*Sobre os raios das estrelas*), amplamente acessível no Ocidente latino a partir dos séculos XII e XIII e atribuído a Al-Kindi (c. 800-c. 870), estudioso de Bagdá.<sup>88</sup> Também conhecido como *Theorica artium magicarum* (*A teoria das artes mágicas*), esse texto, menos focado em questões operacionais ou práticas, e mais preocupado com a filosofia, defendeu que a *magia* (agora sim nesses termos, quando traduzido para o latim) funcionaria seguindo o princípio de “raios” que, emitidos pelas estrelas fixas e móveis, de uma ou de outra forma regulariam os eventos na Terra. Dentro de uma perspectiva naturalista, de um cosmos em que todos os corpos móveis ou imóveis estariam conectados, de forma causal e invisível, esses raios seriam passíveis de manipulação ou de controle pelo mago. Ele não precisaria recorrer a “inteligências” ou a espíritos específicos, como nas operações do *Picatrix* ou da primeira versão do *De imaginibus*, mas apenas às próprias forças da natureza. Isso tornaria dispensáveis orações, invocações ou os sacrifícios, deixando textos como a tradução de João de Sevilha do *De imaginibus* mais adaptados a um gosto cristão, também sob uma sustentação teórica e científica.

Em resumo, a chegada dos textos gregos e árabes na Europa marcou a intelectualidade latina, nutrindo as escolas e as universidades emergentes com novos debates, de uma forma que foi tanto favorável quanto contrária às práticas mágicas. Por um lado, esses textos contribuíram para uma legitimação filosófica ou até científica da magia na cultura latina, ocasionalmente validando e explicando, dentro de uma lógica naturalista, o sentido do manuseio de imagens ou talismãs. Por outro lado, houve uma ampla resistência a respeito de alguns recursos “técnicos” dessa arte, a saber, as orações, sufumigações ou invocações aos espíritos. Diferentes autores reagiram de diferentes formas a esses recursos. No entanto, é curioso notar que, paradoxalmente, os ataques a essas práticas não estiveram, necessariamente, divorciados de um desejo de legitimação e de autorização de uma parte da magia ou de uma parte dessa ciência das imagens.

---

<sup>86</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 531.

<sup>87</sup> Boudet entende que este foi o mais importante tratado de magia teórica na história do Ocidente medieval. *Idem. op. cit.* p. 130.

<sup>88</sup> LANG, B. *Unlocked Books... op. cit.* pp. 22-23.

#### 1.4. Condenar para elogiar: encontrando espaços de licitude para a “magia”

O britânico Miguel Escoto (c. 1175-1235/6), assim como Adelardo de Bath, foi outro dos “aventureiros do saber”<sup>89</sup> que passou uma parte da vida em regiões fronteiriças da Europa estudando e traduzindo textos do árabe, do hebraico e do grego para o latim. Escoto foi responsável pela tradução de diversas obras de Aristóteles e seus comentadores, incluindo o talvez mais famoso deles, Averróis (1126-1198). Dedicou-se fundamentalmente à filosofia natural e foi, em razão disso, um importante expoente da astrologia.<sup>90</sup> Enquanto esteve na Espanha, foi cônego da Catedral de Toledo, na época do *boom* das traduções na cidade.<sup>91</sup> Sabe-se que depois disso trabalhou na corte pontifícia em Bolonha, onde ficou conhecido, nas palavras do papa Honório III como um homem “de inteligência singular dentre outros estudiosos”<sup>92</sup>. Entre 1227 e 1236, trabalhou na corte imperial de Frederico II, onde seguiu traduzindo e também escreveu alguns tratados originais. Dentre eles, o *Liber introductorius* (*Livro introdutório*), uma espécie de enciclopédia focada nas questões relacionadas à magia e à adivinhação e dedicada ao próprio imperador.

Nesta obra, Escoto foi enfático ao condenar a *magica* como “uma arte que destrói a ligação da lei divina e que induz ao culto dos demônios”<sup>93</sup>, e nesse sentido, não foi na direção contrária das condenações tradicionais. Da mesma maneira, associou a arte da *matematica* à *nigromancia*, explicando que nesses casos podem haver sacrifícios de sangue, de homens ou animais, bem como muitos contatos ou negócios (*communicationum*) e “sufumigações, que são coisas contrárias aos santos sacrifícios ao Deus Vivo”<sup>94</sup>. Em outras palavras, Escoto classificou como “magia” como tudo aquilo que poderia ser tido como um desvio ou uma deturpação dos ritos divinos. No entanto, mais adiante, no *Prohemium* da mesma obra, depois que tratou dos muitos tipos de magia e fez uma análise etimológica dos diferentes nomes que recebem essas artes dos magos à maneira de Isidoro, Escoto rompeu frontalmente com o bispo de Sevilha. Este autor explicou que dos três tipos de magos que existiriam — a saber, o “ilusionista” (*illusor*), o maléfico (*maleficus*) e o sábio (*sapiens*) —, este último seria um tipo legítimo e digno, diferente dos outros dois, condenáveis. O primeiro tipo seria o “prestigioso,

---

<sup>89</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 164. No original: “*Des aventuriers du savoir*”.

<sup>90</sup> The *Liber Introductorius* of Michael Scot. Ed. Glenn Michael Edwards (Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy). University of Southern California. 1978. p. iii.

<sup>91</sup> DAVIES, O. *Grimoires: A History of Magic Books*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 37

<sup>92</sup> *Liber Introductorius... op. cit.* p. iv. No original: “*Singularis scientia inter alios litteratos*”.

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 208. No original: “[*Magica*] quidem ars destruit religionem divine legis et culturam demonum persuadet”.

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 210. No original: “[*Multarum communicationum et*] suffumigationum ad contrarium sancti sacrificii Dei Vivi”.

que por ilusões fantásticas faz as coisas se transformarem e ilude os sentidos dos homens pela arte diabólica”<sup>95</sup>; já o *maleficus*, o que “interpreta os caracteres, filactérios, encantamentos e sonhos e faz ligaduras com as ervas”<sup>96</sup>. Diferente destes dois, o sábio seria aquele instruído “nas artes secretas da natureza, bem como a respeito dos julgamentos e das coisas futuras, e que faz coisas secretas, tanto boas quanto más”<sup>97</sup>. Novamente vemos aqui a questão da ambiguidade moral. Depois de delimitar e restringir um tipo de magia moralmente aceito (*ad bonum*), Escoto vai ainda mais longe ao garantir que esse terceiro tipo ainda seria permitido, mesmo depois de Cristo. Defende, a respeito dos *judicia*, que “a utilidade dessa arte é grande”<sup>98</sup> e possível àqueles que cumprissem os requisitos do *bonum astrologum*: ser sábio, reputado e com boa experiência. Autores como Edward Peters e Jean-Patrice Boudet destacaram o que chamaram, respectivamente, de uma “ambivalência”<sup>99</sup> ou de uma “contradição flagrante”<sup>100</sup> entre a condenação e o elogio da magia na obra de Escoto. No entanto, como será visto a seguir, a partir de outros autores que se utilizaram de estratégias muito parecidas, não tratou-se fundamentalmente de uma contradição, e menos ainda de uma exceção, mas de uma estratégia de legitimação ou de defesa de um tipo de magia (e não da magia *per se*) que se constituiu como oposição ao que ela não seria ou que não deveria ser. Vamos a outros exemplos.

Contemporâneo de Escoto, o francês Guilherme de Auvergne (c. 1180-1249), eleito bispo de Paris pelo próprio papa Gregório IX, quando esteve em Roma, em 1228, foi um dos principais nomes dessa escolástica emergente e cujo centro intelectual por muito tempo foi a cidade de Paris, reputada como uma “nova Atenas”<sup>101</sup> da época. Guilherme, em defesa da ortodoxia e como um observador dessas novas tradições em voga, diferente de Escoto, foi um crítico dos excessos da astrologia que negou a legitimidade dos *judicia* e da observação dos astros. Na sua obra *De legibus* (*Sobre as leis*, c. 1228-1230), recorreu a Agostinho para falar

---

<sup>95</sup> Ibid. pp. 216-217. No original: “*Prestigiosus est ille qui per fantasticas illusiones circa rerum mutationem sensibus humanis arte diabolica*”.

<sup>96</sup> Ibid. No original: “[*Maleficus est ille qui*] *interpretatur karacteras et phyllaterias, incantationes, sompnia, et ligaturas herbarum facit*”.

<sup>97</sup> Ibid. No original: “[*sapiens*] *in artibus secretis nature et in iudiciis futurorum et in factoribus rerum secretarum tam ad bonum quam ad malum*”.

<sup>98</sup> Ibid. p. 221. No original: “*Utilitas eiusdem artis est grandis*”.

<sup>99</sup> PETERS, E. *The Magician, the Witch and the Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978. p. 86. No original: “*Ambivalence [toward this subjects...]*”.

<sup>100</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 182. No original: “*Contradiction flagrante [entre une condamnation... et une fascination]*”.

<sup>101</sup> LEMAY, R. Le Centiloquium du Pseudo-Ptolémée chez quelques grands scolastiques du treizième siècle: Robert Grosseteste, Albert le Grand, Guillaume d’Auvergne. *Scientiarum historia*. n. 90, v. 2, 2003. p. 141. No original: “[*considéré comme la*] *nouvelle Athènes*”; Sobre a importância de Paris, ver também: ALMEIDA, A. P. J.; ZANIN, A. G. C.; OLIVEIRA, T. Escolas de Paris e o Renascimento do século XII no Ocidente. *Anais do VIII Congresso Internacional de História e XXII Semana de História*. Universidade Estadual de Maringá. 2017. pp. 452-458. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2017/trabalhos/3667.pdf>. Acesso em 24 dez. 2019.

do que entendeu como uma “idolatria das estrelas” (*idolatrae stellarum*), também associando o desejo de saber das coisas futuras à *curiositas*, ou seja, ao “desejo de conhecer as coisas que não são necessárias”<sup>102</sup>. Disse que os praticantes dessa arte ou ciência execrável “negociam suas almas a fim de fazer um comércio com os demônios”<sup>103</sup>, repetindo o entendimento de Agostinho. Essa condenação, por extensão, chegou à ciência dos talismãs: entendeu que haveria também uma “idolatria dos caracteres, das figuras, das marcas e das impressões”<sup>104</sup>, negando que a feitura de imagens “esculpidas, escritas ou impressas” (*sive sculptas sive scriptas, sive impressas*)<sup>105</sup> tivesse qualquer utilidade ao tentar certas forças cósmicas. Não importaria a intenção do operador, uma vez que muitos “acreditam operar maravilhas por meio de uma virtude divina, o que é claramente impossível, de modo que essa virtude pertence apenas ao Criador onipotente”<sup>106</sup>.

Mas essas opiniões não seriam suficientes, por si só, para situar Guilherme no campo dos opositores da magia no século XIII. Ao contrário, o bispo de Paris contribuiu significativamente na tradição escolástica da defesa da magia — ou, dito de outra forma, de um tipo de magia — ao aprofundar a discussão a partir do conceito de “magia natural” (*magia naturalis*), termo que foi o primeiro a usar. Ainda no *De legibus*, explicou que “a magia natural, que de forma muito imprópria os filósofos chamam de filosofia ou de necromancia, é totalmente legítima, sendo parte da [ciência] natural”<sup>107</sup>. Tentando dissociar sua magia natural da ambiguidade do termo “necromancia”, Guilherme entendeu por magia natural as relações de força (*vis, virtutem*) quase sempre invisíveis (*occulta*) que operariam entre os corpos materiais de forma absolutamente natural (ou seja, não envolveriam a interferência de espíritos, não importa se bons ou maus) e que não seriam passíveis de manipulação (*ars*), como os manuais árabes dariam a entender a partir do artifício das *imagines*. Guilherme esclareceu que “a natureza opera somente pela vontade onipotentíssima do Criador, de acordo com o que é costumeiramente notado pelos homens, mas também excepcionalmente, não

---

<sup>102</sup> Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis. *De Legibus*. In: Idem. *Opera Omnia*. t. 1. Parisiis: Andrean Pralard. 1674. p. 70aF. C. XXIV. No original: “[*Curiositate quae*] est libido sciendi non necessaria”.

<sup>103</sup> Ibid. No original: “[*scientiam execrabili*] animarum suarum commercio a daemonibus mercarentur”.

<sup>104</sup> Ibid. p. 88bG. C. XXVII. No original: “*Idolatriam characterum, et figurarum, stigmatum e impressionum*”.

<sup>105</sup> Por “impressões” (*impressionum, impressas*) entende-se, para além da inscrição em superfícies leves como o pergaminho ou o papel, também o manuseio de superfícies duras, como o processo de moldagem de imagens a partir do metal ou da cera ou o recurso de marcações ou gravações nesses objetos.

<sup>106</sup> *De Legibus... op. cit.* p. 88bG. C. XXVII. No original: “*crederent virtutem habere divinam ad operanda mirifica, quae manifestum est impossibilia esse, praeterquam soli omnipotentis creatori virtuti*”.

<sup>107</sup> Ibid. p. 69bD. C. XXIV. No original: “*magia naturalis, quam necromantiam, seu philosophicam philosophi vocant, licet multum improprie, et est totius licentiae naturalis pars*”.



apenas em novas formas, mas também em novas coisas”<sup>108</sup>. Dito de outra forma, nem sempre os homens conseguiriam entender certos acontecimentos que, ainda excepcionais, continuavam sendo naturais. Ele ainda afirma que os ignorantes (*homines ignari*) a respeito da magia natural “acreditaram que os demônios operaram essas maravilhas”, sendo que, na verdade, “foram realizadas pela natureza através das virtudes colocadas nela pelo próprio Criador”<sup>109</sup>. Aqui Guilherme rebateu explicitamente as críticas dos que, à maneira de Agostinho ou seguindo a tradição isidoriana, tendiam a ver toda magia, sem exceção, como demoníaca. Em resposta ao que entendeu por uma confusão feita pelos estudiosos, Guilherme estabeleceu um nicho de legitimidade, novamente sob o estatuto da ciência e a partir de uma abordagem naturalista e não necessariamente espiritual do cosmos.

Na obra *De universo* (*Sobre o universo*, c. 1231-1236), o bispo de Paris seguiu na defesa dessa magia natural e deu alguns exemplos de como ela funcionaria. Das muitas “virtudes ocultas e maravilhas”<sup>110</sup> da natureza que nem sempre seriam conhecidas, reconheceu que, dentre os minerais, “a pedra jaspe afasta as serpentes”<sup>111</sup>, e, como exemplo das capacidades de algumas plantas, “o odor da cânfora reprime a luxúria nos homens”<sup>112</sup>. Guilherme disse que retirou esses relatos, dentre vários outros, dos livros de *experimenta*, textos que “devem ser estudados para se conhecer todo o possível sobre as causas e as razões de certas operações mágicas, sobretudo as que vem da arte da magia natural”<sup>113</sup>. O autor afirmou que os homens que dominam esses conhecimentos são chamados de magos (*magi*) porque fazem grandes coisas (*magna agentes*), mas que “foram mal interpretados como *magos* como se fossem maus ou fizessem coisas más (*male agentes*)”<sup>114</sup>. Como é de se esperar, Guilherme também reconheceu essa zona moralmente cinzenta da magia e não advogou por uma natureza unívoca dessa arte: “os que, no entanto, operam de modo a servir aos demônios, com efeito são maus e fazem coisas más, assim devem ser chamados”<sup>115</sup>, ou seja, de *magos* e não de *magi*, segundo os termos latinos. Novamente a fronteira que não deve

<sup>108</sup> Ibid. p. 70aE. C. XXIV. No original: “*sola omnipotentissima voluntate ipsius natura operatur, et iuxta consuetudinem notam hominibus, et praeter consuetudinem non solum novis modis, sed etiam res novas*”.

<sup>109</sup> Ibid. p. 69bD. C. XXIV. No original: “[*homines ignari*] *scientiae istius, quae natura operabatur virtutibus sibi a creatore inditis, credebant daemones operari*”.

<sup>110</sup> Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis. *De Universo*. In: Idem. *Opera Omnia*. t. 1. Parisiis: Andream Pralard. 1674. C. XXII, p. 1060aE. No original: “*Virtutes occultae multae, et mirabiles*”.

<sup>111</sup> Ibid. p. 1060aH. No original: “*Lapidem jaspidem fugare serpentes*”.

<sup>112</sup> Ibid. p. 1060bF. No original: “*In camphora namque, quae odore suo reprimit luxuriam in viris*”.

<sup>113</sup> Ibid. No original: “[*Ex his igitur, et similibus, que in libris experimentorum et in libris naturalium narrationum plurima leguntur*] *utcuque cognoscere poteris causas et rationes quorundam operum magicarum, maxime que sunt ex arte magico naturali*”.

<sup>114</sup> Ibid. C. XX[I], p. 1058bH. No original: “[*magi huiusmodi homines vocati sunt, quasi magna agentes, licet*] *quidam male interpretati fuerint magos, quasi malos seu male agentes*”.

<sup>115</sup> Ibid. No original: “*Qui autem ministerio daemonum talia operantur, revera et mali et mala agentes, et habendi et dicendi sunt*”.

ser cruzada é a da adivinhação, da *curiositas*, dos ritos que envolvem orações, sacrifícios e assim por diante. Quando isso tudo está ausente, as investigações das coisas ocultas certamente “não são uma ofensa nem injúria ao Criador”<sup>116</sup>.

Sebastià Giralt entendeu que Guilherme e outros intelectuais, nesse esforço, quiseram “salvar da infâmia”<sup>117</sup> a palavra “magia”, o que parece ser correto, mas é preciso destacar que nesse contexto isso está relacionado a apenas a um tipo (*genus*) de magia, ou a um uso muito delimitado dela. Não se trata de uma defesa dessa *ars* como um todo, uma vez que ela é aberta e vacilante a muitos fins para ser objeto de defesa de escolásticos muito respeitados e que se viam como representantes da ortodoxia da Igreja — até mesmo porque a defesa dessa arte que faz talismãs ou que julga ser capaz de manipular as forças cósmicas, também foi, ocasionalmente, indissociável de uma crítica e de um ataque preciso ao termo: à palavra *magia*.

Este é o caso do franciscano Roger Bacon (c. 1219-1292), que, atualmente considerado um dos principais nomes da escolástica do século XIII<sup>118</sup>, escreveu muitas páginas sobre o tema e também sobre a alquimia. Ocasionalmente associando esses tópicos à *scientia experimentalis*, contribuiu em grande medida para os estudos da física ou da ciência da natureza (compreendidos no gênero dos *naturalia*). Nesse esforço de entender as relações de causa e efeito entre os astros e a vida na Terra sem recorrer, necessariamente, às explicações de um vocabulário teológico ou que se voltassem ao mundo espiritual, como fez Guilherme — que falou dos “ignorantes” que viam ações dos demônios onde haveria apenas o funcionamento da própria natureza —, Bacon também chamou a atenção para a confusão que muitos teólogos faziam a respeito da verdadeira e da falsa “astrologia”<sup>119</sup>. Segundo o franciscano, essa confusão levaria ao “impedimento do estudo da sabedoria”<sup>120</sup>, prejudicando de forma *gravissime* tanto a teologia quanto a filosofia. Bacon explicou que muitos teólogos recorriam às autoridades para atacar a astrologia como um todo, desconsiderando o que era verdadeiro e útil, e que estes “não sabem distinguir a verdadeira astrologia da falsa, e por isso

---

<sup>116</sup> Ibid. C. XLVI, p. 663bD. No original: “quod nullam habent creatoris offensam, vel injuriam”.

<sup>117</sup> GIRALT, S. Magia y ciencia... *op. cit.* p. 25. No original: “[pretenden] salvar de la infamia”.

<sup>118</sup> HACKETT, J. “Roger Bacon: His Life, Career and Works”. In: Idem. *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*. Leiden et al: Brill, 1997. p. 20.

<sup>119</sup> O termo “astrologia” foi usado aqui como a tradução mais aproximada para o termo *mathematica*, usada por Bacon, nesse contexto, em relação com o estudo e observação dos corpos celestes, bem como das suas influências. Há aqui a validação ou ampliação de um conceito que, para Agostinho e Isidoro de Sevilha, por exemplo, era usado exclusivamente para rotular uma astrologia proibida ou “supersticiosa” (nos termos de Isidoro). Para Bacon, diferente disso, a arte dos *mathematice* poderia ser digna e até útil para a Igreja.

<sup>120</sup> The *Opus Majus* of Roger Bacon. Ed. J. H. Bridges. v. 1. Oxford: Clarendon Press, 1897. p. 239. No original: “Impedit studium sapientiae [et laedit gravissime in hac parte]”.

eles culpam, pela autoridade dos santos, a verdadeira junto da falsa”<sup>121</sup>. O franciscano explicou que, com o objetivo louvável de atacar as *artis magicae*, os teólogos, ignorantes dessa distinção, tomaram uma ciência legítima e “nas suas lições, pregações e nas suas reuniões, a condenam pública e privadamente”<sup>122</sup>, e, de forma irremediável, “destruindo a filosofia, ainda ferem a majestade teológica e prejudicam a Igreja”<sup>123</sup>. O autor argumentou que sábios como Moisés, Salomão e Aristóteles souberam distinguir uma coisa da outra e, utilizando uma metáfora semelhante à do joio e do trigo, explicou que “os sábios conseguem escolher os grãos saudáveis da palha e isolar o antídoto (do veneno) da serpente”<sup>124</sup>. Referindo-se diretamente a algumas autoridades, argumentou que “teólogos atuais, Graciano e a maioria dos santos [Pais] reprovaram numerosos saberes úteis e magníficos junto com os saberes mágicos, sem levar em conta a diferença entre a magia e a verdadeira filosofia”<sup>125</sup>. Em outras palavras, mesmo que não tenha feito uma defesa do conceito de magia por si só, Bacon reconheceu que eventuais conhecimentos úteis e importantes foram colocados, equivocadamente, dentro dessa ampla categoria das artes mágicas. Diferente de Guilherme de Auvergne, para o franciscano, o conceito de “magia” continuou sendo reservado às práticas suspeitas, mentirosas e diabólicas.

Posicionando-se firmemente no campo da ortodoxia, insistiu que essa ciência da natureza, *nobilissima*, é “separada de todas as artes mágicas”<sup>126</sup> e por isso “condena toda a invocação dos demônios, pois não apenas a teologia, mas também a filosofia ensina que eles devem ser evitados”<sup>127</sup>. Nessa linha de argumentação, Bacon enquadra essa ciência da natureza que pretende manipular as forças dos astros no mesmo espaço de das ciências mais legítimas da teologia e da filosofia. “E por isso”, segue sua explicação, “nunca os verdadeiros filósofos se dedicaram à invocação de demônios, mas apenas os magos loucos e malditos”<sup>128</sup>. Dito de outra forma, aqui novamente o critério da intervenção diabólica e da deturpação dos

---

<sup>121</sup> Ibid. No original: “*nesciunt distinguere veram a falsa, et ideo tanquam auctoritate sanctorum culpant veram cum falsa*”.

<sup>122</sup> Ibid. p. 248. No original: “*ob hoc eam in lectionibus praedicationibus et collationibus publicis et privatis damnantes*”.

<sup>123</sup> Ibid. No original: “*in maximam philosophiae destructionem, deinde in laesionem theologicae majestatis, et in damna ecclesiae*”.

<sup>124</sup> Ibid. p. 392. No original: “*Sed sapientes sciunt eligere grana de paleis, et theriacam de serpenti separare*”.

<sup>125</sup> Ibid. p. 396. No original: “*Theologi nunc temporis et Gratianus et sancti plures multas utiles et magnificas scientias reprobaverunt cum his magicis, non attendentes differentiam inter magicam et philosophiae veritatem*”.

<sup>126</sup> Part of the *Opus Tertium* of Roger Bacon. Ed. A. G. Little. Aberdeen: The University Press, 1912. p. 47. No original: “*[Hec scientia nobilissima] evacuat omnes artes magicas*”.

<sup>127</sup> Ibid. No original: “*Et hec scientia damnat omnem demonum invocationem, quia non solum teologia, sed philosophia docet hos vitare*”.

<sup>128</sup> Ibid. No original: “*Et ideo numquam veri philosophantes curaverunt de demonum invocatione, sed magici insani et maledicti*”.

ritos religiosos serviu como uma régua para medir a legitimidade moral, mas também científica, dos estudos ou das relações que os homens procuravam estabelecer com as forças dos céus. É por essa razão que Bacon não viu problemas quando, na *Tertia pars* da sua *Opus majus* (ou *Obra principal*, c. 1267-1268), falando sobre as virtudes ou poderes ocultos de algumas palavras<sup>129</sup>, explicou que sabidamente “as palavras sacramentais possuem uma virtude infinita”<sup>130</sup>. A exemplo disso, mencionou a história de um homem que, sofrendo de epilepsia (o que na Idade Média foi chamado de “mal caduco” ou *morbo caduco*), foi curado por “versos escritos que foram colocados ao redor do seu pescoço”<sup>131</sup>, a saber, “por dois versos que continham os nomes dos três reis (magos)”<sup>132</sup>. Explicado de outra forma, era uma espécie de amuleto ou, mais precisamente, uma ligadura ou filactério, recurso que não foi entendido por Bacon enquanto mágico, mas sim como algo sagrado e isento de suspeitas.<sup>133</sup>

Alberto Magno (c. 1200-1280) foi outro estudioso que não se furtou de alargar as fronteiras da legitimidade das práticas “mágicas”. Foi por muito tempo responsável pelo *studium generale* de Colônia, vinculado à ordem dos dominicanos, onde lecionou sobre e comentou o *corpus* aristotélico, aparentemente despreocupado com as proibições que foram impostas pela Universidade de Paris no começo do século XIII e depois reiteradas pelo próprio papa Gregório IX, em 1231, em razão dos eventuais conflitos de Aristóteles com a fé cristã.<sup>134</sup> Reputado como grande intelectual, ainda em vida recebeu o título de *Doctor universalis* e o epíteto *Magnus*, ou “o Grande”, pelo qual é conhecido até hoje. Em 1931 foi canonizado por Pio XI e em 1941 reconhecido pela Igreja como patrono das ciências da natureza.<sup>135</sup>

Como Guilherme que tratou das virtudes naturais e ocultas que existiriam nos corpos e na matéria e que seriam capazes de operar maravilhas, Alberto foi ainda mais além ao

---

<sup>129</sup> A discussão sobre a influência ou o poder oculto das palavras foi outro *topus* importante nos estudos da física ou da ciência natural. O tema foi particularmente importante no tratado de origem árabe *De radiis* ou *Theorica artium magicarum*, já mencionado aqui. Ver: BOUDET, J.-P.; WEILL-PAROT, N. Être historien... *op. cit.* p. 208.

<sup>130</sup> The *Opus Majus* of Roger Bacon. Ed. J. H. Bridges. v. 3. Frankfurt: Minerva, 1964. C. XIV (Lê-se *Capitulum XIV*). p. 123. No original: “*Verba sacramentorum habent infinitam virtutem*”.

<sup>131</sup> Ibid. No original: “*et scripsit illos versus ac posuit circa collum est ejus [et statim sanatus est]*”.

<sup>132</sup> Ibid. No original: “*Per versus duos in quibus continentur nomina trium regum*”.

<sup>133</sup> O uso de amarrações de palavras escritas ao redor do pescoço, com o objetivo de atingir os mais variados fins, foi algo relativamente comum no que tem sido enquadrado, pouco precisamente, nos termos de uma “magia popular” ou, de forma melhor explicada, nos termos de uma “tradição comum” na Idade Média. Ver, respectivamente: BOLOGNE, J.-C. *Da Chama à Fogueira: Magia e Superstição na Idade Média*. Trad. Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Dom Quixote, 1998, pp. 243-244; BOUDET, J.-P.; DESCAMPS, J.-P. “Pouvoir des Mots et Brevets Magiques”. In: BÉRIOU, N. et al (Org.). *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2014. pp. 381-408. Mais sobre essas categorias conceituais, na introdução desta tese.

<sup>134</sup> FANGER, C. “Albertus Magnus”. In: HANEGRAAFF, W. (Ed.). *Dictionary...* *op. cit.* p. 9

<sup>135</sup> WEISHEIPL, J. “The Life and Works of St. Albert the Great”. In: Idem (Org.). *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays, 1980*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980. pp. 46; 3.

reconhecer, como Miguel Escoto e Roger Bacon, a possibilidade de que essas forças poderiam ser manuseadas e catalisadas a partir de talismãs ou de “imagens”. O tema foi tratado com maior profundidade nos seus *Mineralium libri quinque* (*Os cinco livros a respeito dos minerais*, c. 1254-1257), também chamado *De mineralibus* (*Sobre os minerais*), obra que foi entendida por Weill-Parot como a tentativa de racionalismo naturalista mais completa da ciência das imagens na Idade Média<sup>136</sup>. O terceiro tratado dessa obra foi escrito como um *consilium* de Alberto, ou seja, ele responde e explica o tema aos seus colegas dominicanos que pediram sua opinião sobre o assunto.<sup>137</sup> No seu entendimento, essa *scientia* é “parte da necromancia, que é subordinada à astrologia, e é chamada de necromancia das imagens e dos sigilos”<sup>138</sup>. Em outras palavras, seria uma disciplina legítima, de uma doutrina correta (*bonitatem doctrinae*), e reconhece que “poucos realmente entenderam os escritos dos sábios antigos”<sup>139</sup> a respeito deste assunto, repetindo, como Guilherme e Bacon, a ideia de que haveria confusão sobre a legitimidade dessas artes. À maneira de manuais como o *Picatrix*, que insistem a respeito da necessidade do mago de estudar as diversas áreas do saber para operar essa magia, Alberto, referindo-se aos complexos cálculos e observações que deveriam ser feitos para a criação apropriada de talismãs, entendeu que “poucas pessoas fazem essas observações, e menos ainda sabem como fazê-lo”<sup>140</sup>, o que explicaria o insucesso de muitas operações que levariam, por sua vez, a um descrédito (*fallaciam*) a respeito dessa arte na opinião geral.

Alberto explicou que essa *scientia* funcionaria em razão de que “todas as coisas, não importa se feitas pela natureza ou pela arte, são movidas, inicialmente, por uma virtude celestial”<sup>141</sup>, e completou: “na natureza não há dúvida disto”<sup>142</sup>. Em outras palavras, todo e qualquer objeto, animado ou inanimado, seria dotado de uma propriedade ou virtude oculta, em razão do momento em que esses objetos foram formados. Outras propriedades ou forças, sendo emitidas para a Terra em momentos específicos devido a determinadas conjunções

<sup>136</sup> WEILL-PAROT, N. *Les images astrologiques au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques*. Paris: Champion, 2002 apud BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 223.

<sup>137</sup> D. Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi. *Mineralium libri quinque*. In: Idem. *Opera Omnia*. Ed. Augusti Borgnet. t. 15. Parisiis: 1890. p. 48a. L. II, t. III, c. I, (Lê-se página 48, coluna “a”, *Liber II, tractatus III, caput I*). O texto latino foi cotejado com a seguinte versão em inglês, ainda que não tenha seguido esta tradução na íntegra: Albertus Magnus. *Book of Minerals*. Ed. Dorothy Wyckoff. Oxford: Clarendon Press, 1967. Nas palavras de Alberto: “os membros da nossa ordem desejam aprender, a partir de nós, sobre isto”. No original: “*quia illud cupiunt a nobis scire nostri socii*”.

<sup>138</sup> Ibid. No original: “*Licet enim pars ista sit pars necromantiae secundum illam speciem necromantiae quae astronomiae subalternatur, et quae de imaginibus et sigillis vocatur*”.

<sup>139</sup> Ibid. No original: “*Antiquorum enim sapientium scripturam de sigillis lapidum pauci sciunt*”.

<sup>140</sup> Ibid. p. 52a. L. II, t. III, c. III. No original: “*Hoc enim pauci observant, et pauciores observare sciunt*”.

<sup>141</sup> Ibid. p. 51a. No original: “*Est autem principium in ipsa scientia omnia quaecumque fiunt a natura vel arte, moveri a virtutibus coelestibus primo*”.

<sup>142</sup> Ibid. No original: “*et hic de natura non est dubium*”.

astrológicas, também poderiam ser “capturadas” nesses objetos. Isso seria feito por uma “arte”, cujo realizador, dentre outras maneiras, era chamado de *artifice*, como um “artesão”. Descartando dessa operação toda e qualquer interferência de qualquer ser possivelmente associado aos demônios, insistiu que “por causa disso, dizemos que o princípio dessa arte é a natureza”.<sup>143</sup> Nas palavras de Alberto:

Os primeiros mestres e professores da física [ou ciência natural] aconselhavam que se esculpisse as pedras e as imagens metálicas à semelhança dos astros, observando os momentos onde a força celeste estava comprovadamente sendo a mais forte para aquela imagem, como, por exemplo, quando muitas virtudes celestes se misturavam. E eles operavam maravilhas por estas imagens.<sup>144</sup>

Essas maravilhas seriam nada mais do que operações naturais, ainda que excepcionais, realizadas por aqueles poucos estudiosos que conheciam essa cadeia de causas (ocultas) e efeitos (explícitos) que começaria no céu e terminaria na Terra. Esse entendimento de Alberto Magno pode ser visto inclusive como uma resposta ao argumento de autores como Guilherme de Auvergne, por exemplo, que negaram a validade da ciência das imagens em razão de os magos estarem supostamente usurpando um papel divino, gerador (de “forças, “virtudes” ou “raios”) reservado apenas ao “Criador onipotente”<sup>145</sup>. No entanto, para os defensores dessa *scientia*, como Alberto, não se trataria de nenhum tipo de criação: o operador não gera nenhuma força, uma vez que tudo já foi criado por Deus e é distribuído pelas estrelas, então o que o *artifice* faz é apenas redirecionar e “infundir” em certos objetos essas forças que já existem. Segundo o *Doctor universalis*, “a força e a emanação das estrelas influem uma certa causalidade da arte no artesão”<sup>146</sup> (grifo nosso), o que faz do operador apenas mais um elo nessa grande escala de ações e reações.

Em relação a Miguel Escoto, Alberto também pareceu ir mais longe, antes mesmo de entrar no mérito da fabricação dos talismãs. Assim como Roger Bacon, que atestou a eficácia de um filactério com os nomes dos reis magos, o teólogo alemão também atestou que algumas amarraduras poderiam trazer vantagens. Para Alberto, a pedra coral vermelha (sua força seria infundida naturalmente, sem interferência humana), por exemplo, “suspensa pelo pescoço é

---

<sup>143</sup> Ibid. p. 51b. No original: “*Principium artis prout diximus, natura est*”.

<sup>144</sup> Ibid. p. 52a. No original: “*Primi praeceptores et professores physici gemas et imagines metallicas ad imagines astrorum observatis temporibus quando vis caelestis fortissima ad imaginem eandem esse probatur, utputa caelestibus multis virtutibus admixta, sculpi praecipiebant, et mira per tales imagines operabantur*”.

<sup>145</sup> Ver nota 106 cf. *supra*.

<sup>146</sup> *Mineralium... op. cit.* p. 51b. L. II, t. III, c. III. No original: “*Vis et afflatus siderum influit quandam causalitatem artis in artifice*”.

boa contra a epilepsia”<sup>147</sup> e até age “contra as tempestades, os raios e o granizo”<sup>148</sup>. Trata-se, todavia, de um recurso que facilmente seria enquadrado enquanto suspeito segundo os critérios de Agostinho ou, mais recentemente, de Escoto, que situava os filactérios e as ligaduras como uma prática típica do *maleficus*, e não do *magus sapiens*.

### 1.5. Os efeitos das estratégias de legitimação da magia

Talvez a tentativa de definição mais eficiente tenha sido alcançada por outro importante tratado, chamado de *Speculum astronomiae* (*O Espelho*<sup>149</sup> *da astronomia* ou, traduzido de forma livre, das *ciências celestiais*, de meados do século XIII). Embora este texto tenha se tornado um clássico nas escolas<sup>150</sup>, seu autor até hoje é desconhecido. A exemplo de Paola Zambelli, que editou e traduziu o manual na década de 1990, a historiografia por muito tempo atribuiu o texto, potencialmente, ao próprio Alberto Magno, mas evidências recentes, incluindo descobertas de novos manuscritos do período, têm apontado para outros autores possíveis, como Ricardo de Fournival (1201-c. 1260) e Campano da Novara (c. 1220-1296). Atualmente, como sugerido por Nicolas Weill-Parot, o autor desconhecido do *Speculum* tem sido referenciado como *Magister Speculi*, dito de outra forma, o “Mestre” ou o “Professor” do *Espelho (da Astronomia)*.<sup>151</sup>

Se por um lado Benedek Láng interpretou esta obra como um exercício de demarcação da ciência e da não ciência<sup>152</sup>, é preciso acrescentar que o conceito de *scientia* usado aqui diz respeito ao que é legítimo, autorizado e digno, não no sentido moderno de algo que funciona ou é eficaz. Nesse contexto, o termo *scientia* se construiu como um campo de legitimidade dentre as diversas *artes*, ou “técnicas”, que procuravam lidar, de alguma forma, com os poderes celestiais. Em outras palavras, todas poderiam funcionar no sentido de atingir seus

---

<sup>147</sup> Ibid. p. 33b. L. II, t. II, c. III, No original: “*Corallus lapis (...) dicitur etiam collo suspensus valere contra epilepsiam*”.

<sup>148</sup> Ibid. No original: “*et contra tempestates, fulmina, et grandines*”.

<sup>149</sup> A literatura dos *specula* pode ser entendida tanto como um gênero específico ou como um conjunto de outros gêneros literários, típicos da Idade Média, que ao falar nos termos de um “espelho”, procuravam dar uma abordagem ampla, geral ou até enciclopédica sobre um determinado assunto. A exemplo de outros *specula*, é possível apontar para o *Speculum Alchemiae* ou *Espelho da Alquimia*, por muito tempo atribuído a Roger Bacon, por exemplo, ou para os populares *Specula Principum* ou *Espelhos dos Príncipes*, manuais que tinham por objetivo elencar, dentre outras coisas, tudo o que se esperava um bom ou de um mau governante. No caso do *Espelho da Astronomia*, encontramos diretrizes sobre como deve agir o bom astrônomo ou, sob um vocabulário contemporâneo, um bom astrólogo. Ver mais: MUIR, L. R. *Literature and Society in Medieval France. The Mirror and the Image. 1100-1500*. New York: St. Martin’s Press, 1985.

<sup>150</sup> KLAASSEN, F. *The Transformations...* *op. cit.* p. 29.

<sup>151</sup> Ver mais sobre a discussão em: RUTKIN, H. D. *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca. 1250-1800*. Cham: Springer, 2019. p. 5.

<sup>152</sup> LANG, B. *Unlocked Books...* *op. cit.* pp. 24-25

resultados, mas nem todas eram *scientia* no sentido de serem artes autorizadas. Já no *Prohemium* do *Speculum* foi dito que “muitos livros (...) disfarçam a necromancia fingindo professar a astronomia”<sup>153</sup>, e em resposta a essa zona moralmente cinzenta da arte dos talismãs ou das “imagens” em particular — como visto até agora, houve um espaço de dubiedade moral amplamente reconhecido pelos estudiosos dos séculos XII e XIII —, o *Speculum* deixou clara sua intenção, falando do autor em terceira pessoa: “um certo homem zeloso pela fé e pela filosofia colocou cada coisa no seu lugar”<sup>154</sup> (grifo nosso). Novamente vemos aqui o esforço de distinguir, em oposição às *artes* indignas, as que não afrontariam nem a fé, nem a filosofia — não necessariamente nessa ordem.

A respeito da *imaginum scientiam*, o autor do *Speculum* explicou que elas poderiam ser feitas de três maneiras. 1) “Uma forma é abominável”, explica o autor, “que requer sufumigação e invocação”<sup>155</sup>. Mencionou, dentre outros autores, Toz, o Grego,<sup>156</sup> e Hermes, que ensinariam a fabricar imagens “que são exorcizadas por 54 nomes de anjos (...) que, possivelmente, são nomes de demônios”<sup>157</sup>. Essas imagens seriam sufumigadas “para coisas boas”, bem como “para coisas más”<sup>158</sup>, e a partir desses procedimentos, os espíritos (nomeadamente demônios, segundo o *Speculum*, e anjos, segundo os manuais de magia) seriam obrigados e forçados a realizar o desejo dos operadores.<sup>159</sup> Além de alertar para a muito provável natureza diabólica desses seres que apenas se mostravam como anjos, explicou que “não é que o espírito seja compelido por essas ações, é que Deus permite, em razão dos nossos pecados, que os espíritos *se mostrem como se* forçados, para enganar os homens”<sup>160</sup> (grifo nosso). É assim que a ideia dos demônios como enganadores e traiçoeiros, já vista desde Agostinho, foi retomada pelo *Magister*. Este ainda disse que “esse é o pior tipo

---

<sup>153</sup> Albertus Magnus. *Speculum Astronomiae*. Ed. Paola Zambelli et al. In: *The Speculum Astronomiae and its Enigma: Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Dordrech et al: Kluwer Academic Publishers. 1992. p. 208. *Prohemium*. No original: “*Quoniam (...) librorum necromantiam palliant, professionem astronomiae mentientes*”.

<sup>154</sup> Ibid. No original: “*Quare quidam vir zelator fidei et philosophiae, utriusque scilicet in ordine suo*”.

<sup>155</sup> Ibid. p. 240. Caput undecimum. No original: “[*Imaginum scientiam (...) quoniam imagines fiunt tribus modis.*] *Est enim unus modus abominabilis, qui suffumigationem et invocationem exigit.*

<sup>156</sup> Thorndike já identificou as referências a Toc, Toz ou Zot Greacus ou até “Thot grecus” (tal como aparece em no *De Universo* de Guilherme de Auvergne) como corruptelas de Thot, ou Hermes-Thot, ou Hermes Trismegistus, figura mítica associada a uma magia ancestral greco-egípcia (sendo Hermes uma divindade grega), mas também presente nos mitos salomônicos e hebraicos. Ver: THORNDIKE, L. *A History of Magic and Experimental Science: Twelfth and Thirteenth centuries*. v. 2. London: MacMillan, 1923. pp. 225-227.

<sup>157</sup> *Speculum Astronomiae... op. cit.* p. 240. No original: “[*quales sunt Imagines Toz Graeci (...) et Hermetis] quae exorcizantur per quinquaginta quatuor nomina angelorum (...) et forte sunt potius nomina daemonum*”.

<sup>158</sup> Ibid. No original: “*Suffumigantur etiam pro bona re (...) et pro mala re*”.

<sup>159</sup> A ideia de que espíritos poderiam, a partir de certos rituais, serem forçados a obedecer a vontade dos seus invocadores é uma das características mais fundamentais da magia ritual. Isso será tratado com mais profundidade no quarto capítulo desta tese.

<sup>160</sup> *Speculum Astronomiae... op. cit.* p. 240. No original: “*per quae profecto spiritus non conguntur, sed quando Dominus permittit peccatis nostris exigentibus ut decipiant homines, exhibent se coactos*”.



de idolatria”<sup>161</sup> e rogou para que “este método permaneça longe de nós”, uma vez que “essa honra [prestada] à criatura é devida apenas ao Criador”<sup>162</sup>. Ou seja, as sufumigações e invocações são entendidas enquanto sinais de adoração, devida apenas a Deus e a nenhum outro ser.

2) “Há outro modo”, segue o *Speculum*, “que é um pouco menos impróprio, mas ainda assim detestável, feito pela inscrição de caracteres que são exorcizados por certos nomes”<sup>163</sup>. Menciona obras atribuídas a Salomão, Maomé e ao anjo Raziel. Aqui não seriam indicadas nem as sufumigações nem invocações, o que isentaria essa arte de certa gravidade, mas a suspeita permaneceria em função desses “certos nomes”, a saber, palavras desconhecidas no latim e que, balbuciadas, poderiam ser tanto nomes de espíritos quanto orações dissimuladas e dirigidas a essas inteligências, segundo a interpretação da ortodoxia.<sup>164</sup> “É suspeito que, sob os nomes de uma língua desconhecida, possa haver alguma coisa escondida e que seja contra a honestidade da fé católica”<sup>165</sup>. O *Magister* repetiu a sentença: “que este método também esteja longe de nós”<sup>166</sup>.

Para além dessas duas categorias enquadradas no *Speculum* enquanto “necromânticas”, haveria, por fim, uma prática legítima, a saber, 3) a feitura das “imagens astronômicas” (*imaginum astronomicarum*), de modo que “sendo eliminadas essas impurezas, não possui sufumigações nem invocações, nem admite exorcismos ou inscrições de caracteres, mas obtém sua virtude apenas das formas celestiais”<sup>167</sup> (grifo nosso). Em outras palavras, aqui estaria descartada toda a parafernália ritualística ou religiosa que poderia remeter a algum tipo de adoração, veneração ou comunicação com qualquer inteligência sobrenatural ou com o mundo espiritual.

A fabricação de imagens ou talismãs deveria ocorrer dentro dos limites e sem ultrapassar as fronteiras do mundo natural. Exemplo: “se a imagem é feita para requerer o amor” de alguém ou o seu benefício, a sua afeição — esse é o sentido amplo do termo *dilectio*

---

<sup>161</sup> Ibid. No original: “*Haec est idololatria pessima*”.

<sup>162</sup> Ibid. No original: “*A nobis longe sit iste modus; absit enim ut exhibeamus creaturae honorem debitum creatori*”.

<sup>163</sup> Ibid. No original: “*Est alius modus aliquantulum minus incommodus, detestabilis tamen, qui fit per inscriptionem characterum per quaedam nomina exorcizandorum*”.

<sup>164</sup> Essa prática é particularmente característica da *Ars notoria* ou da “arte” de fazer “notas” (*notae*) que poderiam ser tanto inscritas no chão, em círculos mágicos, quanto lidas em formas de oração ou conjuração. O tema será tratado com profundidade no quarto capítulo desta tese.

<sup>165</sup> *Speculum Astronomiae... op. cit.* p. 240. No original: “*suspectus enim est, ne saltem sub ignotae linguae nominibus aliquod lateat, quod sit contra fidei catholicae honestatem*”.

<sup>166</sup> Ibid. No original: “*Hic modus etiam a nobis longe sit*”.

<sup>167</sup> Ibid. p. 246. No original: “*[Tertius enim modus est imaginum astronomicarum], qui eliminat istas spurcitas, suffumigationes et invocationes non habet, neque exorcizationes aut characterum inscriptiones admittit, sed virtutem nanciscitur solummodo a figura caelesti*”.

nesse contexto —, explica o *Magister*, então “a forma deve ser esculpida sob uma hora escolhida e terá um efeito da virtude celestial através do comando de Deus”<sup>168</sup>. Explica, ainda, que *imagines* feitas “neste mundo sensível e pelos quatro elementos”, como que de forma causal, encadeada e indireta, “obedecem às imagens celestiais”<sup>169</sup> (*caelestibus imaginibus*), entendidas aqui como as configurações temporárias das “estrelas” fixas ou móveis atuantes em determinado momento no céu. Depois de sublinhar a importância, ainda que indireta e delegada de Deus no processo, o autor do *Speculum* reconheceu mais uma vez que essas práticas poderiam ser deturpadas ou mascaradas com outros recursos: “se as condições forem secretamente necromânticas, isso se torna intolerável”<sup>170</sup>. Em outras palavras, qualquer mecanismo que excedesse a influência específica (*solummodo*) dos planetas consistiria em necromancia, termo que deve ser entendido aqui no seu sentido pejorativo.

O entendimento do *Magister Speculi* a respeito desses limites que não deveriam ser ultrapassados na arte de gravar talismãs ou esculpir imagens parece ter provocado um relativo consenso no final da Idade Média. Dito de outra forma, esses critérios de diferenciação podem ser entendidos como uma estratégia de legitimação que alcançou algum sucesso. Mas como isso aconteceu, afinal?

Isso é particularmente perceptível no caso das já mencionadas traduções da obra de *De imaginibus* de Thabit ibn Qurra, feitas primeiro por Adelardo de Bath e depois por João de Sevilha. O *Magister Speculi* fez referência a ambos os textos: primeiro, apontou para a tradução de Adelardo, na qual, como já foi dito, estavam presentes as orações e invocações a uma miríade de espíritos celestiais. O texto foi chamado aqui de *Liber praestigiorum* (o *Livro dos prestígios* ou *das ilusões*)<sup>171</sup> e em função desses mecanismos, considerados suspeitos pelo *Speculum*, suas práticas foram enquadradas no âmbito das “imagens necromânticas” que “usurpam para si o nobre nome da astronomia”<sup>172</sup>. Por outro lado, quando foi feita a referência à tradução de João de Sevilha, na qual não há esse tipo de sujeira ou impurezas (*spurcitas*), o texto foi colocado na categoria digna e seleta das imagens astronômicas, e Thabit, dessa vez nomeado, situado ao lado de outros autores renomados como Ptolomeu.

---

<sup>168</sup> Ibid. p. 248. No original: “*Si vero fuerit imago cuius opere quaeritur dilectio (...) forma eius sculpenda est sub hora electa et habebit effectum iussu Dei a virtute caelesti*”.

<sup>169</sup> Ibid. No original: “[*eo quod imagines quae inveniuntur*] in hoc mundo sensibili ex quatuor elementis, oboediunt caelestibus imaginibus”.

<sup>170</sup> Ibid. p. 250. No original: “*Si tacite conditiones necromanticae sunt, intolerabilis est*”.

<sup>171</sup> Sabe-se que se trata especificamente desta versão em função do *incipit* que o *Speculum Astronomiae* mostra quando menciona este texto. Além disso, alguns manuscritos sobreviventes da tradução de Adelardo também são apresentadas como *Liber praestigiorum*.

<sup>172</sup> *Speculum Astronomiae... op. cit.* pp. 240[242]. No original: “*Imaginum necromanticarum, quae nobile nomen astronomiae (...) sibi usurpare*”.

Essas abordagens distintas — que hoje sabemos se tratar de diferentes versões de um mesmo texto originário — parecem ter sido bastante respeitadas, se formos levar em conta que atualmente sobreviveram apenas cinco manuscritos da primeira versão desse texto “necromântico”, em oposição aos pelo menos 53 documentos que são conhecidos da segunda versão da obra “astronômica” e autorizada (sendo 42 manuscritos do período medieval). Frank Klaassen<sup>173</sup> concluiu de que as obras que o autor do *Speculum* condenou foram copiadas com muito menos frequência justamente em função da diretriz do *Magister*. O que o autor do *Speculum* e os outros escolásticos acima mencionados pretenderam — e parecem ter alcançado um certo sucesso com essas estratégias — foi estabelecer maiores nichos de tolerância para a ciência das imagens à medida. Por um lado, foram ignoradas ou até criticadas as práticas passíveis de serem associadas à idolatria (dos planetas ou dos demônios). Por outro, foi enfatizado aquilo que seria teoricamente consonante com a “física” ou com a ciência ou filosofia natural sob olhares mais conservadores.

Outro exemplo do alcance desse entendimento ou dessa qualificação naturalista da magia pode ser tomado a partir da sobrevivência de um *corpus* de mais de 30 textos mágicos provenientes da biblioteca da abadia beneditina de Santo Agostinho da Cantuária. Os textos remanescentes são datados dos séculos XIII e XIV e, destes, pelo menos 16 documentos tratam do gênero da arte talismânica, da magia de imagem. A partir de uma análise que compreendeu não somente o conteúdo desses textos, mas também as marcas de propriedade dos manuscritos e a distribuição ou disposição desses materiais na biblioteca, Sophie Page concluiu que nessa abadia houve um “um grupo coerente” do que chamou problemáticamente de “estudos ocultos”<sup>174</sup>. Ainda segundo Page, parece ser possível falar de uma “vocaçãõ”<sup>175</sup> desses monges para lidar com esses textos de magia natural, de modo que eles não viam, nesses estudos, nenhum tipo de conflito com a sua fé.<sup>176</sup> Klaassen, analisando de forma semelhante um conjunto mais amplo de manuscritos ingleses do final da Idade Média (entre os anos de 1250 e 1500), inferiu que, dentre outras categorias, os textos de magia de imagem foram predominantes e primariamente associados ao mundo natural (categoria dos *naturalia*).

---

<sup>173</sup> KLAASSEN, F. *The Transformations...* *op. cit.* p. 44.

<sup>174</sup> O que Page chamou de “estudos ocultos” talvez seria melhor explicado nos termos de estudos sobre as influências ocultas da natureza, de modo que essa expressão pode causar confusão ao dar a impressão de que esses estudos eram ocultos no sentido de serem secretos, o que não parece ser o caso, ou ao remeter ao ocultismo, fenômeno filosófico ou religioso moderno e estranho ao período medieval. Ver: PAGE, S. *Magic in the Cloister: Pious Motives, Illicit Interests, and Occult Approaches to the Medieval Universe*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013. p. 1. No original: “coherent group (...) [of] occult studies”.

<sup>175</sup> PAGE, S. *Magic...* *op. cit.* p. 74. No original: “vocation [to handle magic texts]”.

<sup>176</sup> Uma discussão mais aprofundada sobre a magia no contexto religioso, ou mais precisamente no espaço devocional, inclusive em relação ao estudo de Sophie Page, será vista no quarto capítulo desta tese.

Além disso, a vasta maioria desses manuscritos não foi considerada, pelos escribas ou colecionadores, como pertencente à mesma categoria de textos mais explícitos do que Klaassen chama de “magia ritual” —as práticas que envolviam apetrechos ritualísticos ou devocionais como velas, turíbulos, incensários ou que prescindissem de orações, invocações ou exorcismos, ferramentas tidas como inúteis, suspeitas ou, no pior dos casos, como uma evidência da comunicação com os demônios.<sup>177</sup>

Embora tenha havido essa insistência recorrente na proteção da magia a qualquer atitude que pudesse soar como “religiosa”, não deve-se acreditar— como interpretaram diversos historiadores — que esse movimento de sua inserção no campo da legalidade foi um esforço mais científico ou filosófico do que exatamente teológico. Richard Kieckhefer, por exemplo, enfatizou que a criação da categoria conceitual da magia natural estava enraizada em um discurso filosófico e científico “em vez do teológico”<sup>178</sup>. No entanto, essa distinção não parece ser operacionável a partir do momento em que, como visto, os critérios do envolvimento diabólico ou da deturpação dos ritos divinos seguiu como um dos pontos mais inflexíveis na história do desenvolvimento do conceito de magia. Dito de outra maneira, não parece ter sido possível criar espaços de legitimidade para a magia sem recorrer a um vocabulário típico dos teólogos ao falar em culto, adoração, reverência ou das relações do mundo espiritual com o natural. Nicolas Weill-Parot entendeu que o enquadramento do que foi chamado de “magia natural” por Guilherme de Auvergne ou de “imagens astrológicas” segundo o *Magister Speculi*, por exemplo, pode ser interpretado da seguinte forma: o que importava naquele contexto era o critério da “destinatividade”<sup>179</sup>, ou seja, a feitura de imagens ou talismãs não poderia se direcionar ou se “destinar” a nenhuma inteligência — ou seja, a nenhum espírito —, mas apenas levar em conta as forças das estrelas. Weill-Parot destacou, assim, o estatuto “científico” dessa percepção da ideia de *series causarum* que dotou a natureza de certa autonomia em relação a Deus.<sup>180</sup> É correto, por sua vez, que também essa autonomia científica seja relativizada: Alberto Magno, dentre vários outros, não ignorou o comando de Deus (*iussu Dei*) nesse encadeamento de fatores que ligavam o céu às mãos do *artifex*. Essa indissociabilidade, portanto, das questões teológicas dos temas de cunho filosófico ou “científico” impõe limites, igualmente, ao entendimento de Sebastià Giralt que,

---

<sup>177</sup> KLAASSEN, F. “English Manuscripts of Magic, 1300-1500: A Preliminary Survey”. In: FANGER, C. (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. pp. 3-31; ver também: KLAASSEN, F. *The Transformations...* *op. cit.*

<sup>178</sup> KIECKHEFER, R. The specific rationality... *op. cit.* pp. 818-819. No original: “[it was rooted in philosophical and scientific] rather than theological”.

<sup>179</sup> *Destinativité* em francês, neologismo de Weill-Parot.

<sup>180</sup> WEILL-PAROT, N. *Causalité Astrale...* *op. cit.* p. 208.

no seu diagrama de Venn, reservou apenas uma pequena parte do que chamou de “magia superior”<sup>181</sup> à esfera da “religião”, deixando intocáveis e completamente distintas da esfera da teologia partes dessa magia “superior”, como a magia natural e as ciências, em particular a filosofia natural, a medicina e a astronomia.<sup>182</sup> Ao contrário disso, são abundantes as evidências, como visto até aqui, de que a magia — que seria melhor entendida enquanto erudita ou letrada — não apenas conquistou espaços de legitimidade na intelectualidade, buscando provar, constantemente, que não iria na direção contrária às leis de Deus ou à lógica científica, como também dividiu espaço com aquilo que Giralt chamou de “religião” — um contexto que seria melhor explicado enquanto devocional<sup>183</sup>, como será desenvolvido precisamente no quarto capítulo desta tese. O mesmo raciocínio, na direção contrária, deve ser aplicado à observação de Don C. Skemer, por exemplo, que enfatizou as “complicadas discussões teológicas” que se desenvolveram no Ocidente como reação à chegada dos textos árabes<sup>184</sup>: elas não foram apenas teológicas.

O valor intrínseco dessas estratégias deliberadas de legitimação está na diversidade dessas negociações, que pode ser entendida, portanto, de duas maneiras. Por um lado, como foi possível observar, não parece ser possível concluir que houve um consenso a respeito do que seria ou não a magia, uma vez que os contornos dados a este termo na Idade Média foram plurais e relativos. Por outro lado, de forma mais ampla, essa diversidade também aponta para a impossibilidade de se falar, como fez Jean-Patrice Boudet, nos termos de um “testemunho privilegiado da atitude da Igreja” no conjunto de alguns escritos de Guilherme de Auvergne, por exemplo.<sup>185</sup> Seria preciso perguntar, portanto: dada a pluralidade dos testemunhos que foram considerados até agora, a Igreja possui apenas uma atitude a respeito do problema da magia? As evidências levam a crer que não. Foram várias as atitudes e estratégias, a depender de quem estava escrevendo sobre o assunto ou de quando, se formos levar em conta a existência de eventuais represálias ou censura.<sup>186</sup>

---

<sup>181</sup> Sobre os limites do conceito de “alta” ou “baixa” magia, ver a Introdução desta tese.

<sup>182</sup> GIRALT, S. *Magia y ciencia... op. cit.* p. 17.

<sup>183</sup> O que hoje chamamos de “religião” no sentido de haver, por exemplo, uma religião católica, judaica ou muçulmana (como instituições), não possui equivalência direta no vocabulário medieval. Os termos latinos mais próximos dessa expressão, como *religionem* ou *religio*, estavam associados à ideia precisa de “ligação” ou “conexão” com o mundo divino. Ver, por exemplo, a aplicação do conceito *religionem* na nota de rodapé 93 *cf. supra*, deste capítulo.

<sup>184</sup> SKEMER, D. C. *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2006. p. 58. No original: “*complicated theological discussions*”.

<sup>185</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 218. No original: “*un témoin privilégié de l’attitude de l’Église*”.

<sup>186</sup> Ver, por exemplo, o caso de Guilherme de Conches, já mencionado, que ao longo do tempo mudou de interpretação quanto à criação de Eva.

Alguns autores têm falado nos termos de uma gradual “positivização da magia” na fase final da Idade Média<sup>187</sup>, processo que seria melhor definido nos termos de um tipo de magia, e não da magia *per se*. Esses termos, no entanto, não levam a crer que o relativo sucesso dessas estratégias tenha sido absoluto: ainda que importantes nomes da Igreja tenham conseguido estabelecer alguns espaços não só de licitude para esses estudos e práticas, mas também de prestígio e reconhecimento, também houve importantes movimentos em direção a condenações severas — tanto no âmbito da filosofia e da teologia quanto na esfera do direito — a toda e qualquer tentativa de manipular as forças ocultas da natureza. Antes de falar precisamente das condenações que se deram na esfera do direito, feitas por juristas ou inquisidores, tema do próximo capítulo, vejamos antes alguns relatos (frequentemente feitos com o intuito de atacar aquilo que foi considerado como magia ou necromancia pelos narradores) que nos apontam outros aspectos da relação entre os estudiosos e a magia na Idade Média.

#### 1.6. Os letrados e a magia demoníaca: um “submundo” clerical?

Como visto, Guilherme de Auvergne foi um dos intelectuais que, nos séculos XII e XIII, se propuseram a delimitar um espaço de legitimação e de autorização para a magia. Guilherme fez isso de modo a definir a magia natural como algo diferente de outro tipo de *magica*, a saber, aquela envolvida com a tentativa de manipulação de certas forças da natureza ou mesmo com a adivinhação (*divinatio*) por meio dos astros, dentre outras coisas. A respeito da natureza dessa outra magia, Guilherme explica no seu *De legibus* que “não é um poder de tipo natural”<sup>188</sup>, mas diferente disso, se trata de um poder (*virtute*) que vem por meio da ajuda, da súplica ou da adjuração (*adjutorio*) aos demônios. Uma vez que essa outra magia se tratava de uma arte proibida ou, pelo menos, que deveria ser evitada, talvez seja importante perguntar não apenas como, mas por quais meios o bispo de Paris tinha conhecimento desses recursos. Uma resposta possível para essas perguntas, que nos ajuda a saber mais a respeito do espaço de circulação desses saberes proibidos, pode ser encontrada ainda nos escritos de Guilherme de Auvergne.

No mesmo tratado mencionado anteriormente, Guilherme aponta para uma série de escritos (*litteras*) a respeito da astrologia que, indiretamente, são associados à idolatria.

---

<sup>187</sup> FANGER, C.; KLAASSEN, F. “Magic III: The Middle Ages”. In: HANEGRAAFF, W. (Ed.). *Dictionary...* *op. cit.* p. 725. No original: “‘positivization’ of magic”.

<sup>188</sup> *De Legibus...* *op. cit.* p. 70aE. No original: “non virtute naturae alicujus [sed magis adjutorio, et potentia daemonum hujusmodi opera facere putaretur]”.

Menciona que essas questões poderiam ser encontradas “em todos esses *livros* de astronomia judiciária e nos *livros* dos magos e dos maléficos que examinamos *no tempo da nossa adolescência*”<sup>189</sup> (grifo nosso). Dois destaques a respeito dessa passagem: por um lado, esses saberes proibidos seriam localizáveis em uma cultura letrada, escrita. Por outro, são grifados pelo bispo de Paris, na sua maturidade, como algo que seria possivelmente atraente em um momento ainda incompleto de formação, de amadurecimento ou crescimento — esse é o sentido que o termo *adolescencia*<sup>190</sup> assume aqui. “Essas coisas são tão ímpias quanto sacrílegas”, explica Guilherme mais adiante, “e não se aproximam nem são ouvidas pelos corações pios sem horror. Disso, nós tanto repreendemos *nossa memória horrorizada* quanto fugimos, e não damos grandes oportunidades para essas tolices”<sup>191</sup>. Aqui Guilherme enfatiza novamente sua experiência, localizada no passado da sua biografia, vista posteriormente como um erro sob um olhar mais ajuizado.

O testemunho do bispo de Paris a respeito de uma juventude inclinada aos estudos e leituras suspeitas, no entanto, não parece ser nem novidade, nem exceção. Antes disso, João de Salisbury (ou da Salisburia), em meados do século XII, trouxe um relato mais detalhado a respeito de coisas muito parecidas. Isso aparece na obra *Policraticus*, um texto que, dentre outros tópicos, faz uma crítica a respeito da vida da corte, falando sobre as “bobagens” dos cortesãos e também sobre os “vestígios” dos filósofos — no sentido de traços ou características — (*De nugis curialium et vestigiis philosophorum*), como o subtítulo do tratado indica. No Capítulo 28 do segundo livro, João traz um relato curioso:

*Durante a minha juventude, fui colocado sob a orientação de um sacerdote para que me ensinasse os salmos. Como ele praticava provavelmente a magia especular, aconteceu que, comigo e com um jovem um pouco mais velho, depois de alguns malefícios preliminares, nos sentamos aos seus pés, e nos aplicamos a especular, sacrilegamente, nas suas unhas unguidas com um óleo sagrado desconhecido, talvez como o [óleo] da crisma. Ou ainda [especulávamos] em uma superfície polida de uma bacia, de modo que ele perguntava coisas, a partir daquilo que aparecia para nós [nessas superfícies]*<sup>192</sup> (grifo nosso).

---

<sup>189</sup> Ibid. p. 78aF. No original: “*et haec omnia in libris judiciorum astronomiae, et in libris magorum atque maleficorum tempore adolescentiae nostrae nos meminimus inspexisse*”.

<sup>190</sup> Ver mais: GAFFIOT, F. “*adolescens, -centia*”. In: Idem. *Dictionnaire illustré latin-français*. Paris: Librairie Hachette. p. 51.

<sup>191</sup> *De Legibus... op. cit.* p. 89bD. No original: “*Haec enim omnia adeo impia, adeoque sacrilega sunt, ut sine horrore pia corda ea nec legere valeant, nec audire; unde, et nos istorum memoriam horrificam non tam perstringimus, quam etiam fugimos, et fugamos, ne majoris insaniae occasionem demus insipientibus*”.

<sup>192</sup> Joannis Saresberiensis Episcopi Cartonensis. *Policratici sive De Nvgis Cvrialivm et Vestigiis Philosophorum. Libri VIII*. In: *Opera Omnia*. Ed. J.-P. Migne. *Patrologia Latina*. t. 199. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1855. p. 164. A tradução do texto latino para o português foi cotejada com a tradução parcial do texto para o inglês feita por Edward Peters, ainda que não tenha seguido esta integralmente. Ver: PETERS, E. *The Magician... op. cit.* p. 47. No original: “*Dum enim puer, ut Psalmos addiscerem sacerdote traditus essem, qui*

Novamente se referindo a fatos que aconteceram antes de ter alcançado a maturidade, durante a juventude ou infância (*puer*), João remete aqui a um tipo de *maleficium* associado à *divinatio*, ou à adivinhação, como no caso de Guilherme de Auvergne, ainda que este tenha feito menções à astrologia que não aparecem nessa passagem do *Policraticus*. O malefício que João descreveu, por sua vez, envolvia o ato de observar, perscrutar ou “especular” superfícies como unhas unguidas ou bacias polidas que, como um espelho (*speculum*), refletiam a imagem de quem observava para, posteriormente, mostrar algo que não estivesse materialmente ali. Nesse processo, João diz que, por orientação do seu professor — que não se contentou em ensinar apenas o latim e os salmos —, foram “pronunciados nomes que, *parecendo demoníacos*, me provocaram um verdadeiro horror”<sup>193</sup> (grifo nosso). Essa falta de precisão remete a preocupações muito parecidas com as do *Magister Speculi* que, anos depois, falou dos nomes estranhos usados nos encantamentos dos magos, os quais poderiam ser orações disfarçadas.<sup>194</sup> João diz que depois dessas adjurações, seu companheiro revelou (*indicasset*) “certas imagens nebulosas, de forma vaga”<sup>195</sup>. “Quanto a mim”, prossegue João, “estava tão cego que nada me apareceu”<sup>196</sup>. Em razão da sua incapacidade de adivinhar qualquer coisa, o autor do *Policraticus* diz que foi considerado incapaz (*inutilis*) para esses propósitos, “como se fosse um empecilho para a adivinhação”<sup>197</sup>, fato que acabou por agradecer a Deus, pois nunca mais foi obrigado a participar de tais reuniões. Disse: “com o processo de amadurecimento, mais e mais eu abominei essa desgraça”<sup>198</sup>, e em direção ao final dessa narrativa, quando o tom apologético é mais fácil de ser identificado, diz ter testemunhado o seguinte a respeito desses magos: “dos muitos que conheci, vi que todos eles, seja por causa da natureza ou pela mão hostil [de Deus], foram privados da capacidade da visão, para não falar de outras desgraças”<sup>199</sup>. Desses magos, João aponta para apenas duas exceções que não teriam ficado cegos: seu professor mencionado na história, que depois desses episódios se dedicou aos serviços da Igreja (*ad sinum canonicum*), e outro diácono,

---

*forte speculariam magicam exercebat, contigit ut me, et paulo grandiusculum puerum, praemissis quibusdam maleficiis, pro pedibus suis sedentes, ad speculariae sacrilegium applicaret, ut in unguibus sacro nescio oleo, aut chrismate delibutis, vel in exterso et levigato corpore pelvis, quod quaerebat, nostro manifestaretur indicio”.*

<sup>193</sup> Ibid. No original: “*raedictis nominibus, quae ipso horrore licet, puerulus essem, daemonum videbantur*”.

<sup>194</sup> Ver nota 157 *cf. supra*.

<sup>195</sup> *Policratici... op. cit.* p. 164. No original: “*quas imagines, tenues tamen et nubilosas [videre indicasset]*”.

<sup>196</sup> Ibid. No original: “*ego quidem ad illud ita caecus exstiti, ut nihil mihi appareret*”.

<sup>197</sup> Ibid. No original: “*ego quase totius divinationis impedimentum arcebar*”.

<sup>198</sup> Ibid. pp. 164-165. No original: “*Cum vero paululum processissem, flagitium hoc magis et magis exhorruí*”.

<sup>199</sup> Ibid. p. 165. No original: “*quod cum multis tunc noverim, omnes antequam deficerent, aut defectu naturae, aut manu hostili, beneficio luminis orbatos vidi, ut caetera incommoda taceam*”.



enviado para Cluny, onde “adotou a veste sagrada” (*sacris vestibus insigniti*), ou seja, se tornou um monge.

Outro relato, ainda anterior, mas que converge com os testemunhos de Guilherme de Auvergne e de João de Salisbury no que diz respeito a essas experiências educacionais da juventude que extrapolariam o currículo tradicional, está o de Anselmo de Besate, no seu tratado *Rhetorimachia*, de meados do século XI. Nessa obra sobre retórica, Anselmo aponta para seu sobrinho, Rotilando, não como aluno, mas agora como professor dessas artes proibidas. Acusando-o de *maleficus*, diz que em certa ocasião, durante a noite, Rotilando saiu da cidade e foi até um lugar afastado, como uma campina ou prado (*pratium*), chamado “de São João” (*quod sancti Iohannis dicimus*), onde realizou, com a ajuda de um aluno (*discipulus*) o seguinte ritual:

Levou consigo um jovem garoto, a quem enterrou até a cintura em uma cova que foi feita. Depois, ele cercou-o com uma pilha de muitas pedras, de fato, como se fosse um muro, e finalmente encerrou o menino em uma vala estreita. Durante toda a noite atormentou o nariz e os olhos [do jovem] com uma fumaça forte. Nesse lugar, se manteve vigilante durante toda a noite, até o amanhecer, [proferindo] as seguintes palavras sagradas: “assim como este jovem está preso nesse lugar, assim também a garota [estará presa] ao meu amor. Assim como ele está cercado por um muro e em uma fossa, assim ela [também estará cercada] pelo meu amor. E assim como seus olhos são consumidos por essa fumaça, assim a garotinha [será consumida] pela minha partida.”<sup>200</sup>

Na narrativa de Anselmo, não vemos, como no caso dos escritos de Guilherme ou João, qualquer referência à adivinhação. Antes disso, o malefício realizado por Rotilando visa conquistar o amor de uma jovem garota. Seguindo uma lógica de associação ou de simpatia, tudo o que fosse provocado no garoto, como as lágrimas ou a sensação de aperto, seria reproduzido, a distância, em seu alvo. No entanto, esse princípio da simpatia não seria necessariamente suficiente para lançar algum tipo de suspeita que fosse além da simples superstição. Como no caso das adivinhações, são dois os elementos que associariam as ações de Rotilando, pelo menos sob uma perspectiva ortodoxa, nesse momento, à necromancia (ou à *nigromantia*, como será mencionado depois). Em primeiro lugar, o recurso à fumaça forte, acre (*acri fumo*), que sob um olhar mais crítico, poderia servir como um incenso ou oferta aos

---

<sup>200</sup> *Rhetorimachia Anselmi*. In: *Monvmenta Germaniae Historica. Die Deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters (500-1500)*. Ed. Karl Mantitius. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1958. p. 143. No original: “*Quendam secum puerulum duxit, quem ibi facta fovea ad medium corporis sepelivit. Postea vero multarum petrarum exaggeratione quasi quodam muro circumdedit, tenui fossa tandem per cinxit. Nares et oculos acri fumo tota nocte cruciavit. Ubi his sacris verbis tota nocte ad auroras vigilavit: “Ut est fixus adolescentulus in loco isto, sic puelle in amore meo. Ut est precinctus muro et fossa, sic et ille dilectione mea. Et ut oculi consumuntur fumo, ita puellule abscessu meo”*”.

demônios. Em segundo lugar, algo mais difícil de ser justificado, o fato de que, segundo a revelação de Anselmo, seu sobrinho, enquanto proferia o encantamento (*sacris verbis*), “junto com essas palavras, dizia outras em hebraico ou, ao invés disso, diabólicas”<sup>201</sup>, preocupação que, como já visto, é recorrente, a respeito das práticas mágicas.

Anselmo conta que, mais tarde, o aluno do seu sobrinho, “como um consolo para o seu sofrimento noturno”<sup>202</sup>, acabou por revelar o que aconteceu. A fim de corroborar as suas acusações de *maleficium*, Anselmo diz que Rotilando guarda em seu arquivo (*scrinium*) “uma caixa de madeira” onde seria possível encontrar “essas coisas *escritas* e várias outras”<sup>203</sup> (grifo nosso). As indicações de que essas práticas corresponderiam a um saber letrado aparecem em outros momentos da narrativa: na sequência, conta que em certa ocasião “foi roubado um caderno de nigromancia”<sup>204</sup> do seu sobrinho, e mais adiante revela que Rotilando recebeu ajuda para desempenhar seus rituais nigromânticos de um *medicus* “naquela época sarraceno, mas, agora, cristão, graças a Deus”<sup>205</sup>. Ambas as passagens indicam, novamente, para a possibilidade de esses estudos e práticas de magia não serem estranhos à formação letrada, quiçá universitária. A referência do *medicus* sarraceno, em particular, ainda aponta para o estereótipo, lentamente desenvolvido, a respeito dos muçulmanos como um grupo precisamente relacionado a essas práticas demoníacas e proibidas<sup>206</sup> — o que é, em parte, resultado de uma contribuição efetiva que se deu, no Ocidente latino, com os manuais de magia produzidos e/ou traduzidos em razão da influência da cultura árabe.

A historiografia, no entanto, tem enfatizado o caráter retórico das narrativas de Anselmo, argumentando que existem poucos indícios de que esses episódios — ou até mesmo um personagem central como Rotilando — estejam para além da ficção, dada a natureza da *Rhetorimachia*, uma obra bastante marcada por histórias que envolvem revelações, visões e personagens como alegorias. Esta é a abordagem de Karl Manitius<sup>207</sup>, por exemplo. No entanto, mais recentemente, sem que se ignore o papel retórico ou simbólico dessas narrativas, diversos historiadores têm atentado para o fato de que, se por um lado histórias como as de Anselmo nos dizem pouco a respeito dos detalhes biográficos de praticantes reais da magia, por outro, esses textos nos apontam para indícios importantes a respeito de como,

---

<sup>201</sup> Ibid. No original: “*Cum quibus verbis hec dicebat Hebraica vel potius diabolica*”.

<sup>202</sup> Ibid. p. 144. No original: “[*exposuit*] *solacium scilicet nocturni laboris*”.

<sup>203</sup> Ibid. No original: “*pixidem ligneam (...) ubi hec scripta et ali [invenies] nimia*”.

<sup>204</sup> Ibid. p. 145. No original: “*quaternionem unum surrupuit nigromantie*”.

<sup>205</sup> Ibid. pp. 170-171. No original: “*tunc temporibus Saracenum, nunc deo gratias Christianum [qui adhuc inter vos versatur medicus]*”.

<sup>206</sup> Ver, por exemplo, nota 51, *cf. supra*.

<sup>207</sup> MANITIUS, K. Magie und Rhetorik bei Anselm von Besate. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. n. 12, 1956. pp. 52-72.

quem e em quais espaços era possível pensar a magia na Idade Média. Esta é a abordagem de Richard Kieckhefer<sup>208</sup> e também de Michael Bailey, que, por sua vez, sugere que histórias como as de Anselmo — mas também como as de João de Salisbury ou Guilherme de Auvergne, a respeito dos homens educados que se envolviam com os demônios por meio da *magica*, das *incantationes* ou do *maleficium* — apontam na verdade para uma representação que se tornou “cada vez mais familiar”<sup>209</sup>: a do clérigo envolvido com a magia. Edward Peters, antes de explicar que essas narrativas ocuparam quase um “lugar comum”<sup>210</sup> em histórias moralizantes, enfatiza como esse imaginário, em termos retóricos, acabou por influenciar, posteriormente, as condenações que se desenvolveram em um âmbito jurídico e eventualmente inquisitorial da magia e da heresia.<sup>211</sup> Dito de outra forma, apesar do forte caráter retórico ou apologético dessas narrativas (e aqui foram mencionadas apenas algumas, dos séculos XIII ao XI, respectivamente), elas podem ser compreendidas como evidências (ou pelo menos como indícios) de uma relativa naturalidade com que se encarava — por parte desses autores e pelo menos nos recortes aqui estabelecidos — o fato de existirem homens educados, letrados e eventualmente membros da própria Igreja envolvidos com uma magia proibida e enquadrada como demoníaca. Essas evidências indiretas e contextuais de crenças e de práticas cujos manuais, por motivos óbvios, sobrevieram em menor número, acabam por complementar, por exemplo, os estudos de Frank Klaassen e Sophie Page,<sup>212</sup> que comprovaram a familiaridade do contexto letrado, espiritual e devocional por meio de outras obras de magia — a saber, as de uma magia natural —, estas sim muito mais bem preservadas e que chegaram até nós.

Com o objetivo de explicar como se deu a circulação dos saberes mágicos nesse contexto letrado, Richard Kieckhefer se utilizou de uma categoria conceitual para isso: esses estudos e práticas seriam próprios do que chamou de um “submundo clerical”<sup>213</sup>, noção que tem encontrado certo sucesso na historiografia. Ressaltando o sentido amplo que o termo *clericus* poderia adquirir na Idade Média, assume que poderia ser chamado “clérigo” qualquer um que tenha recebido a tonsura com a intenção de ser ordenado, o que incluiria eventualmente estudantes universitários ou até mesmo aqueles que não tinham sido ordenados em nenhuma ordem religiosa, mas que ajudavam o sacerdote no ritual da missa ou em outras

---

<sup>208</sup> KIECKHEFER, R. *Magic... op. cit.* p. 152.

<sup>209</sup> BAILEY, M. *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2013. p. 55. No original: “[become] increasing familiar”.

<sup>210</sup> PETERS, E. *The Magician... op. cit.* p. 48. No original: “[almost a] commonplace”.

<sup>211</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>212</sup> As referências são mencionadas entre as notas 173-177 *cf. supra*.

<sup>213</sup> KIECKHEFER, R. *Magic... op. cit.* p. 153. No original: “clerical underworld”.

funções práticas. Muitas vezes, o conhecimento do latim ou mesmo da liturgia, por parte desses clérigos, era bastante limitado. Kieckhefer destaca, nesse processo de formação, o que chamou de “informalidade”<sup>214</sup> e também de “falta de controle” ou de “negligência”<sup>215</sup> a respeito das ordenações. Diz que nem todos os que recebiam a formação clerical assumiam, necessariamente, funções eclesiásticas. Uma das possíveis atribuições desses profissionais seria a atuação como professores de latim dos jovens meninos das paróquias — muito provavelmente um lugar semelhante a esse teria sido ocupado pelos magos dos relatos de Guilherme de Auvergne, João de Salibury ou Anselmo de Besate. Questionando o que todos os clérigos tinham em comum, Kieckhefer aponta para uma resposta: “Eles todos tinham acesso *a pelo menos um pouco de ensino*, e para eles o ensino era uma coisa perigosa”<sup>216</sup> (grifo nosso).

A delimitação, no entanto, de fronteiras rígidas e intercambiáveis, seja a respeito da figura do necromântico ou mesmo no que toca à própria ideia de necromancia, ocasionalmente tem sido pouco operacionável. Jean-Patrice Boudet, por exemplo, apontou alguns limites em relação ao enquadramento proposto por Kieckhefer sobre esses magos demoníacos ou necromânticos: por um lado, a respeito dos praticantes, ressaltou que seria difícil esboçar um estudo prosopográfico deles, uma vez que são poucos os testemunhos diretos desse grupo que chegaram até nós. Por outro lado, referindo-se às práticas, ao mencionar alguns dos manuais que sobreviveram e que foram eventualmente catalogados como necromânticos, Boudet consegue apontar para diversos pontos de convergência entre essa magia declaradamente demoníaca com intenções devocionais ou até mesmo ortodoxas. Existem, portanto, dificuldades em definir com precisão os contornos e as delimitações, por um lado, daquilo que pode ser entendido como necromancia e, por outro, também uma possível caracterização fixa do que seria um necromântico ou mesmo de qual seria seu capital social, intelectual ou até mesmo moral.

Alguns exemplos da porosidade dessas fronteiras: Boudet enfatiza que em diversos manuais há orientações para que as invocações aos demônios sejam feitas na mesma ocasião em que se chama pela ajuda dos santos ou pelos nomes de Deus.<sup>217</sup> Ocasionalmente, alguns rituais suspeitos poderiam prescrever a necessidade de que o praticante desempenhasse, como preparação, longos momentos de oração, jejum e abstinência, recursos que normalmente

---

<sup>214</sup> Ibid. No original: “*informality [of clerical training]*”.

<sup>215</sup> Ibid. No original: “*laxness of control [over ordinations]*”.

<sup>216</sup> Ibid. p. 155. No original: “*they all would have had at least a little learning, and for them this learning was a dangerous thing*”.

<sup>217</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* pp. 363-364; 374.

seriam interpretados como motivados pelas melhores intenções.<sup>218</sup> Identificando ainda elementos de proximidade no que diz respeito à formação dos religiosos ortodoxos e dos necromânticos, Boudet destaca que há grande similaridade, em termos operativos, entre as práticas legítimas do exorcismo e as conjurações proibidas da necromancia<sup>219</sup>, e em certos rituais com intenções declaradamente maléficas, não apenas se prescinde a ajuda de um sacerdote para desempenhar o malefício, mas às vezes certos ritos partem do princípio de que o próprio praticante seja, de fato, um sacerdote ordenado.<sup>220,221</sup>

Sendo a magia demoníaca algo difícil de circunscrever ou de delimitar, por extensão, em termos metodológicos, o conceito de um submundo clerical também acaba tendo seu espaço de aplicação reduzido. Nesse sentido, as aproximações que Frank Klaassen acaba desenvolvendo em relação ao objeto da magia erudita e da magia clerical acabam sendo mais operacionáveis, por exemplo, ao reconhecer que há diversidade e fluidez no que diz respeito às crenças e práticas mágicas, mesmo em resposta a possíveis enquadramentos sociais ou culturais, como o de gênero. Klaassen, se propondo a fazer uma abordagem dos manuais de magia de modo a pensar as construções de masculinidades dessa literatura, destaca que esses textos podem ser entendidos, fundamentalmente, como um “projeto de [homens] educados”<sup>222</sup>, dito de maneira ampla; mas, de maneira específica, de homens acadêmicos, monges ou clérigos e, eventualmente, uma combinação disso tudo. Em termos de formação, ressaltou que os que escreveram ou leram esses livros de magia tinham, normalmente, familiaridade com a liturgia e que as bibliotecas monásticas e as comunidades universitárias foram espaços frequentemente acessados por esses estudiosos. No entanto, em razão do baixo nível do latim de alguns manuais, parece possível inferir que muitos autores provavelmente não chegaram a finalizar seus estudos universitários. Esse último aspecto foi particularmente enfatizado por Kieckhefer na sua caracterização dos clérigos de um “submundo”, mas segundo Klaassen, o estereótipo do mago, de maneira geral, se desenvolveu a partir “de ideias e de realidades sociais [que surgem] da *sobreposição* dos mundos monástico, clerical e letrado”<sup>223</sup> (grifo nosso) — ou seja, não parece possível delimitar a atuação de um ou outro tipo de práticas

---

<sup>218</sup> Ibid. pp. 385-386.

<sup>219</sup> Ibid.

<sup>220</sup> Ibid. pp. 384-385

<sup>221</sup> Esses tópicos serão tratados novamente no segundo capítulo desta tese, ao ser estudado o caso dos batizadores de imagens e, com mais detalhes, no último capítulo, a respeito das práticas de caráter devocional que aparecem nos manuais da *Ars notoria* e do *Liber iuratus*.

<sup>222</sup> KLASSEN, F. Learning and masculinity in manuscripts of ritual magic of the Later Middle Ages and Renaissance. *The Sixteenth Century Journal*. v. 38, n. 1, 2007. p. 54. No original: “*project of educated [...]* scholars and male religious”.

<sup>223</sup> Ibid. p. 72. No original: “[*the mythological magician was evidently drawn*] from the social realities and ideals of the overlapping monastic, clerical, and learned worlds”.

mágicas a um nível social ou cultural específico desses homens letrados, o que impõe dificuldades à tese de que uma magia “mais sinistra”<sup>224</sup>, como define Kieckhefer, tenha sido relegada apenas a um “submundo” de praticantes pouco educados.

Como visto até aqui, foram diversos os autores que, em nome da ortodoxia, ao longo do tempo, se esforçaram para construir espaços de legitimidade e de autorização para a magia, de modo a estabelecer aquilo que ela não era ou não poderia ser — a saber, algo demoníaco. Por outro lado, também são muitas as narrativas que, de forma indireta, sugerem que havia uma certa familiaridade com a ideia de que homens letrados e/ou religiosos pudessem se dar a práticas mágicas com intenções moralmente questionáveis. Mas uma vez que a própria conceituação de uma magia demoníaca ou de necromancia corresponde a uma categoria fluida e relativa, esses envolvimentos parecem ter ocorrido de forma ampla entre esses homens que sabiam ler e escrever, sem que pareça possível restringir essas práticas a grupos de maior ou menor nível de educação. Além disso, como será visto nos próximos capítulos desta tese, além de existirem evidências suficientes para acreditar que os clérigos figuram, historicamente, como um grupo associado às práticas mágicas, parece razoável supor que esse enquadramento se deu de forma externa e independente das suas intenções ou motivações. Muitas vezes aquilo que foi enquadrado como perverso ou diabólico, por parte dos perseguidores, parece ter sido motivado, por parte dos perseguidos, por intenções não tão maldosas assim, como encontrar ladrões, escolher bispos ou, eventualmente, até mesmo chegar mais próximo de Deus.

\* \* \*

Em resumo, este primeiro capítulo pretendeu analisar de que forma, no Ocidente medieval, em particular nos séculos XII e XIII, os estudos a respeito das forças ocultas da natureza ou da “magia” foram inseridos no campo da legitimidade. Parece ser possível concluir que isso se deu a partir de diferentes estratégias, tomadas por diferentes estudiosos do período.

Foi possível destacar um tríptico movimento de tensões e negociações que não foram, necessariamente, separáveis umas das outras. 1) Em primeiro lugar, esses enquadramentos se deram, frequentemente, sob o estatuto da *scientia* e com uma relação direta com a astrologia e com o naturalismo greco-árabe (influyente no Ocidente em razão do movimento das traduções

---

<sup>224</sup> KIECKHEFER, R. *Magic... op. cit.* p. 18. No original: “*more sinister*”.

a partir dos séculos XI e XII), algo que Tulio Gregory explicou nos termos de uma “nova” forma de entender o universo e que ganhou força a partir do século XII. A necessidade de inserção desses estudos no campo da legitimidade ou da ortodoxia filosófica — e isso se deu de forma inseparável de um vocabulário religioso, doutrinário, teológico — repercutiu em uma gradual flexibilização das restrições tradicionais (em particular as proibições dos *judicia*) desenhadas por Agostinho e Isidoro de Sevilha, mas sem perder de vista um elemento fundamental: foram repetidas as condenações tradicionais de qualquer tipo de culto ou adoração demoníaca. 2) Além disso, a defesa do que podemos chamar genericamente de “magia” nem sempre ocorreu a partir de uma aplicação positiva do vocábulo latino *magia*: Roger Bacon, por exemplo, não viu qualquer contradição entre a defesa do uso de certos filactérios ou ligaduras e a sua crítica, ampla e irrestrita, a todo o conjunto do que chamou de artes mágicas. Já outros estudiosos, como Escoto ou Guilherme de Auvergne, defenderam abertamente que haveria um tipo de mago e de magia que poderia ser qualificado positivamente e outros tipos de magos e de magia que deveriam ser evitados. 3) Apesar do relativo consenso desses autores a respeito da repreensão da adoração ou do culto aos demônios, houve divergências sobre onde e quando esse contato ocorreria. Nas traduções latinas de manuais de origem árabe, como o *Picatrix* ou o *De imaginibus* (na tradução de Adelardo de Bath), o uso de sufumigações, orações e invocações não seria, necessariamente, incompatível com o culto ou com a adoração que deveria ser rendida apenas a Deus. Já para outras obras, do âmbito teórico e filosófico, em particular o latino *Speculum astronomie*, que definiu diretrizes importantes nessa direção, essas técnicas seriam tanto motivos de suspeita quanto de repreensão severa. Esse segundo entendimento parece ter alcançado mais sucesso, mas não, como visto, unanimidade.

O que parece ser comum, no entanto, a respeito de todas essas estratégias é o fato de que a legitimação da ciência das imagens, dos talismãs, das ligaduras ou da “magia”, dito de forma mais ampla, nos séculos XII e XIII, se construiu sempre a partir de uma relação de alteridade. Esse enquadramento de legitimação — ou, pelo menos, de autorização — ocorreu de forma inseparável 1) ao entendimento de que se tratava de uma arte moralmente duvidosa, vacilante tanto para o mal quanto para o bem; e 2) ao reconhecimento de que outros estudiosos frequentemente não souberam diferenciar os conhecimentos úteis e dignos daqueles repreensíveis.

Foi a partir da identificação dessas ambiguidades e contradições que diversos autores, em uma estratégia de negociação — e sempre em defesa de uma ortodoxia —, estabeleceram nichos de legitimidade não apenas explicando o que a “magia” era ou deveria ser, mas

sobretudo o que ela não era ou o que não poderia ser — a saber, algo demoníaco. Essa validação ocorreu, em grande medida (mas não exclusivamente), sob um vocabulário científico: houve uma tendência dos estudiosos de destacar que se trataria de uma técnica natural, da “física” e vinculada à ciência autorizada da astrologia. As evidências codicológicas, como visto, parecem corroborar para o sucesso dessa estratégia, pois segundo estudos como os de Sophie Page e Frank Klaassen, apenas muito raramente textos medievais explicitamente demoníacos sobreviveram, se comparados a outros, pretensamente mais científicos e enquadrados na categoria dos *naturalia*, que chegaram até nós. Não existem evidências, no entanto, de que homens letrados e educados não se envolveram com essas práticas ou mesmo de que elas estivessem restritas a um “submundo” de clérigos de baixo nível educacional, sendo, ao contrário, diversos os relatos que, de forma circunstancial, destacam a familiaridade dos homens letrados com práticas mágicas motivadas por intenções moralmente duvidosas.



## CAPÍTULO 2. UMA HISTÓRIA DE CONDENAÇÕES: DAS PREOCUPAÇÕES PASTORAIS ÀS INICIATIVAS PAPAIS SOBRE A MAGIA CLERICAL

Se por um lado parece ser possível identificar, como visto no Capítulo 1, a tendência de uma “positivização” da magia<sup>1</sup> ou pelo menos uma série de esforços intelectuais para inseri-la no campo da legitimidade da teologia e da ciência ao longo da Idade Média, é preciso dizer que isso não ocorreu sem resistências por parte das autoridades mais ortodoxas. Este capítulo tem por objetivo produzir uma história das condenações da magia, dito de maneira ampla, mas mais especificamente da magia clerical, praticada por homens que tiveram algum grau de formação escolar e/ou eclesiástica. Essa investigação pretende se construir de modo a tentar identificar, não necessariamente nessa ordem: 1) como se desenvolveram, na história do direito medieval, por um lado, as condenações das práticas mágicas, e, por outro, ainda sob o ponto de vista dos perseguidores, caracterização de quem praticava a magia e como fazia isso. Além disso, 2) tem o intuito de descobrir quais foram as principais inovações que, no âmbito das normas, fizeram a prática da magia, sob um enquadramento persecutório, passar por diferentes jurisdições e receber diferentes tratamentos. Em outras palavras, queremos responder a seguinte pergunta: o que fez a magia ser tratada ora por bispos, por meio de penitências, ora pelos inquisidores, por meio das mais diversas punições, e, ocasionalmente, ser colocada como uma preocupação de papas como João XXII? A investigação proposta neste segundo capítulo também pretende se desenvolver a partir de algumas revisões de debates historiográficos, em particular aqueles que tendem a situar momentos ou situações fundacionistas na história das condenações das práticas mágicas, em detrimento de um entendimento mais amplo desses desenvolvimentos jurídicos na longa duração.

### 2.1. A tradição dos penitenciais

O estabelecimento do aparato persecutório que ocorreu frente à magia, no sentido amplo do termo, nos períodos central e final do medievo, é resultado de uma longa preocupação que remonta à tradição dos penitenciais da Alta Idade Média. Ocasionalmente, a historiografia tem ignorado essa influência. Edward Peters, por exemplo, ao falar de como se constituíram as narrativas que visavam atacar as práticas mágicas entre os séculos XI e XIII,

---

<sup>1</sup> “Positivização” da magia no sentido de que podemos encontrar movimentos de defesa ou de legitimação das práticas mágicas. O termo aparece em: FANGER, C.; KLAASSEN, F. “Magic III: The Middle Ages”. In: HANEGRAAFF, W. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 725. No original: “‘positivization’ of magic”.

aponta apenas para a influência da literatura clássica e dos autores patrísticos, deixando de lado a importância significativa dos penitenciais na longa duração.<sup>2</sup>

Falando de práticas proibidas, sobretudo nos termos de “malefício” (*maleficium*) e “sortilégio” (*sortilegium*), inicialmente em um nível normativo e ainda muito influenciados pelas práticas do paganismo antigo,<sup>3</sup> esses tratados trouxeram algumas preocupações significativas, que aqui podem ser enquadradas em pelo menos dois pontos, indissociáveis. 1) A correção do malefício, do sortilégio e de outros costumes associados foi, de fato, uma preocupação pastoral, uma vez que capítulos ou seções inteiras dos penitenciais foram reservados exclusivamente para as penitências que dessem conta desses desvios (nos seus mais diversos contextos). Além disso, levando em conta que muitas penitências foram repetidas e até desenvolvidas em diferentes penitenciais, pode-se dizer que essa preocupação não parece ter sido isolada ou ter diminuído ao longo do tempo.

2) Considerando que diferentes práticas repercutiram em penalidades mais ou menos pesadas, dependendo do caso, é possível inferir em uma hierarquia de gravidade ou de severidade dessas ações que, uma vez associadas aos malefícios ou aos sortilégios, foram enquadradas pelos esforços pastorais. As práticas mais perigosas eram as que envolviam de alguma forma a presença dos demônios. Nos penitenciários, foram retomadas as preocupações de Agostinho de Hipona e Isidoro de Sevilha: vimos que elas foram determinantes para definir o que seria ou não ciência no contexto das discussões intelectuais.<sup>4</sup> Por sua vez, no âmbito da catequese e da *cura animarum*, a proximidade demoníaca continuou sendo um critério importante de enquadramento de gravidade. Dito de outra maneira, é o mesmo critério (a suposta presença dos demônios) que pressupõe as penitências mais rigorosas. Além disso, também parece ser possível destacar um grupo particularmente perigoso, segundo esses tratados: os membros do clero. Recebendo punições mais longas do que as que eram impostas aos leigos e ganhando certo protagonismo em alguns dos penitenciais, como será visto a seguir, entendia-se que quanto mais alto o lugar que o praticante ocupasse na hierarquia eclesiástica, mais longa deveria ser a sua penitência. Esses

---

<sup>2</sup> PETERS, E. *The Magician, the Witch and the Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978. p. 56.

<sup>3</sup> Dieter Harmening, fazendo uma crítica ao estudo que Aaron Gurjewitsch fez sobre o que chamou de “cultura popular” na Idade Média, destacou que esses penitenciais devem ser lidos antes, em função dos seus propósitos normativos, de catequese e de teologia, a partir de *exempla* que eram trazidos, marcados por “uma certa generalidade” (*une forme de généralité*) e que não pretendiam exatamente ser registros de eventos particulares ou contemporâneos das práticas dos camponeses. Isso não quer dizer que esses textos não trouxessem elementos das práticas populares, mas que essa não era a intenção primordial dessa literatura. Ver: HARMENING, D. *Anthropologie historique ou herméneutique littéraire? Une critique ethnographique des sources médiévales*. Trad. Lucile Depoorter. *Ethnologie française*, t. 27, n. 4. 1997. p. 445b.

<sup>4</sup> Como visto no Capítulo 1 desta tese.

dois elementos, como será desenvolvido mais adiante, são fundamentais para entender, na longa duração, o desenvolvimento das condenações daquilo que a historiografia tem enquadrado como uma magia clerical ou erudita no contexto medieval. Vejamos alguns exemplos.

No século VII, o franco *Penitencial dos juízos* (ou *das definições*) *dos Capítulos* (*Poenitentiale Capitula judiciorum*), em uma seção precisa a respeito dos “maléficos, venéficos, sortílegos, ariolos ou adivinhos”,<sup>5</sup> estabeleceu que se alguém houvesse prejudicado, feito sofrer ou destruído (*perdiderit*) outra pessoa por meio do malefício<sup>6</sup>, receberia então “cinco anos de penitência, sendo três anos a pão e água”<sup>7</sup>. No caso de alguém que tivesse utilizado o envenenamento ou feito algo como uma poção para o amor “e a ninguém matado”, a seção estabelecia uma lista de penitências que variavam de acordo com o penitente: “se for clérigo, um ano de penitência a pão e água. Se diácono, três anos sendo um a pão e água. Se sacerdote, cinco anos, sendo três a pão e água” — esta penitência foi a mais alta estabelecida até aqui. No entanto, “se leigo”, continua, apenas “meio [ano]”.<sup>8</sup> Esta é uma diferença significativa que aponta para uma clara preocupação a respeito destes que, como pastores, teriam a obrigação de servir como exemplo para o rebanho, evitando comportamentos considerados nocivos. No que diz respeito às adivinhações, “se alguém introduz em sua casa os ariolos, que são adivinhos ou arúspices e que honram os augúrios”, adivinhando, por exemplo, por meio da observação do voo dos pássaros, um costume típico do paganismo romano, “ou por quaisquer outros meios”, são estabelecidos “três anos de penitência, sendo um a pão e água”.<sup>9</sup> Se houver agravante — “se isso envolve os demônios” —, as mesmas práticas passam a ser entendidas de forma mais grave: de três para “cinco anos de penitência, sendo dois anos a pão e água”.<sup>10</sup> O mesmo critério era aplicado a quem “se utilizou de um altar pagão”, por exemplo, independente do seu propósito: inicialmente, apenas “40 dias de

---

<sup>5</sup> *Poenitentiale Capitula judiciorum*. In: *Die Bussbücher und das Kanonische Bussverfahren*. v. 2. Ed. H. J. Schmitz. Düsseldorf: L. Schwann, 1898. p. 236. No original: “C. XVI. De maleficis, veneficis, sortilogis, ariolis vel divinis”.

<sup>6</sup> Mais sobre as especificidades da categoria conceitual do *maleficium* e de outros termos a ele associados, ver a Introdução desta tese.

<sup>7</sup> *Poenitentiale Capitula...* In: *Die Bussbücher...* v. 2. *op. cit.* p. 236. No original: “VII annos paenit., III ex his i[n] p[ane] e[t] a[cqua]”.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 236. No original: “et neminem perdiderit (...) si clericus est, I annum penit[eat] in pane et aqua. Si diaconus, III, I ex his i. p. e. a. Si sacerdos, V, II ex his i. p. e. a. Si laicus dimidium”.

<sup>9</sup> *Ibid.* No original: “Si quis ariolos, id est divinos aut aruspices, qui auguria colunt (...) aut quocumque ingenio auguriantur introduxerit in domum suam ad ariolandum, III ann. paenit., I ex his i. p. e. a.”.

<sup>10</sup> *Ibid.* No original: “Quia et hoc demonum est, V ann. paenit., II ex his i. p. e. a.”.

penitência a pão e água”. Mas se houve adoração (*pro cultu*), a punição aumenta significativamente: de pouco mais de um mês para “três anos de penitência”<sup>11</sup>.

Essas penitências aplicadas ao *veneficium* — que oscilaram entre um, três e cinco anos, variando de acordo com a posição que o religioso ocuparia na hierarquia eclesiástica —, se repetiram sem alterações significativas em pelo menos outros dois penitenciais do século IX: o *Penitenciário de Viena (Poenitentiale Vindobonense)*<sup>12</sup> e o de *Merseburgo (Poenitentiale Merseburgense)*<sup>13</sup>. No *Livreto das penitências (Libellus de penitentiae)*, escrito entre os séculos XI e XII, com exceção de uma pequena alteração, que é a substituição da prática do *veneficium* pela do *maleficium*, as punições seguem as mesmas. Nele é reconhecido, inclusive, que os membros da Igreja também podem se entregar a esses ritos. A ênfase no perigo do envolvimento demoníaco segue constante: se repetem as condenações daqueles que recorrem aos serviços do aríolo, do adivinho e agora também do astrólogo (*mathematicus*), uma vez que estes “fazem ser concebíveis as invocações dos demônios entre os homens”, sendo prescritos, portanto, “cinco anos de penitência, sendo um a pão e água”<sup>14</sup>. Esse período é maior do que o estabelecido no caso de outros costumes, como o de fazer ligaduras (*ligaturas*) ou de frequentar aquilo que seria associado às pagãs Calendas de Janeiro (*Kalendis Januarii*), práticas que repercutiam em penitências não maiores do que três anos, uma vez que a associação com os demônios não era evidente ou explícita nesses últimos casos.

No começo do século XI (c. 1008-1012), Burcardo de Worms compôs o *Decreto (Decretum)*, uma obra que encontrou grande audiência, particularmente entre os canonistas que vieram depois dele.<sup>15</sup> Nesta obra nos interessa em particular o livro XIX, chamado de *O Corretor ou Médico (Corrector sive medicus)*, título que faz referência à ideia antiga de que as penitências ou as correções corporais funcionariam como remédio ou cuidado para as almas (*cura animarum*). Quando tratou da *arte magica*, Burcardo reservou pelo menos duas seções para evocar uma diversidade de práticas que foram entendidas, seguindo o vocabulário do autor, como mágicas. Dentre as perguntas que foram indicadas para que o sacerdote fizesse ao penitente, estão algumas como: “tu consultaste magos, levando-os para tua casa (...) [ou] convidaste adivinhos para interrogar sobre o futuro, quase como se fossem profetas (...) ou aqueles que esperam prever o futuro ao lançar a sorte, ou aqueles que se valem de augúrios e

---

<sup>11</sup> Ibid. No original: “*Si quis ad fanum communicaverit XL dies paenit. in pane et aqua et si pro cultu hoc facerit, III ann. paenit.*”.

<sup>12</sup> *Cod. Vindob.* In: *Die Bussbücher...* v. 2. *op. cit.* p. 351.

<sup>13</sup> *Das Poenitentiale Merseburgense.* In: *Die Bussbücher...* v. 2. *op. cit.* p. 360.

<sup>14</sup> *Libellus de Penitentiae...* In: *Die Bussbücher...* v. 2. *op. cit.* p. 296. No original: “*invocationem daemonum hominis mentem tulerit, quinque annos poeniteat, unum in pane et aqua*”.

<sup>15</sup> MCNEILL, J.; GAMER, H. (Ed.). *Medieval Handbooks of Penance. A translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents.* New York: Columbia University Press, 1990. p. 321.

encantamentos?”<sup>16</sup>. Além disso, o manual orientava que se investigasse sobre a presença dos fiéis em cemitérios, bem como sobre o culto aos planetas e às estrelas ou a respeito da observação da lua para ganhar algum tipo de ajuda dos céus. Também orientava que se questionasse sobre a presença suspeita do fiel em encruzilhadas e em diversos tipos de adivinhação. Essas perguntas, a princípio, não apontam para nenhuma novidade. Mas é preciso notar, no entanto, pelo menos duas questões a respeito dessas prescrições do *Corrector*, em particular as que, como no começo do texto, mencionam os magos, os adivinhos (*divinos*) e os que fazem encantamentos (*incantationibus*):

1) Neste tratado era estabelecida uma penitência de apenas “dois anos nos dias estabelecidos”<sup>17</sup>, independentemente de quem cometia o erro. Isso divergiu razoavelmente da tradição penitencial que precede a compilação de Burcardo e que, como visto, poderia apontar penitências pelo menos três vezes maiores do que isso. 2) Essa mesma penitência, amenizada em relação aos outros penitenciais, também é aplicada para aqueles que, de alguma forma, estão envolvidos com os espíritos infernais. É o caso daquele que “guardou as tradições dos pagãos (...) como se por um direito hereditário *estabelecido pelo Diabo*”<sup>18</sup> (grifo nosso), ou daquele que “fez ligaduras, encantamentos ou ainda vários outros feitiços (...) enquanto recita *cantos diabólicos* sobre o pão, sobre as ervas (...) e para arruinar os outros”<sup>19</sup> (*idem*) e, também, daquele que, manifestando culto para outra coisa que não Deus, “foi a qualquer lugar para orar que não seja uma igreja (...), acendeu velas ou uma pequena tocha para venerar” e ainda “trouxe pão ou alguma oferenda”<sup>20</sup> para o lugar. Nesses casos, a penitência segue um mesmo padrão: dois anos nos primeiros exemplos e três anos no último, o que novamente contrasta com os manuais anteriores, razoavelmente mais severos do que o de Burcardo.

Essas prescrições, comparadas, podem dar a impressão de que, neste caso, o critério do envolvimento demoníaco deixou de ser algo importante na hierarquia da gravidade do pecado. Mas diferente disso, ele segue sendo importante. Se consideradas as penitências para

---

<sup>16</sup> Burchardi Vormatiensis Episcopi. *Opera Omnia*. Decretorum libri viginti. In: *Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 140. p. 960. O texto latino, na íntegra, foi cotejado com seguinte tradução para o português: BRAGANÇA JÚNIOR, A. A.; BIRRO, R. M. O *Corrector* sive medicus (ou *Corrector* Burchardi, ou ainda *De poenitentia*, c. 1000-1025) de Burcardo de Worms (c. 965-1025): Apresentação e tradução dos capítulos 1-4, além das “Instruções” de penitência 001 a 095. *Signum*. v. 17, n. 1, 2016. pp. 266-309. No original: “*Consulisti magos, et in domum tuam induxisti (...) vel (...) divinos qui tibi divinarent, ut futura ab eis requireres quasi a propheta (...) vel illos qui vel auguriis vel incantationibus inserviunt, ad te invitasti?*”.

<sup>17</sup> Burchardi. *Decretorum...* op. cit. p. 960. No original: “*Duos annos per legitimas ferias poeniteas*”.

<sup>18</sup> *Ibid.* No original: “*Si observasti traditiones paganorum (...) quasi haereditario jure diabolo subministrante*”.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 961. No original: “*Fecisti ligaturas, et incantationes, et illas varias fascinationes (...) dum dicunt diabolica carmine super panem aut super herbas (...) et alterius perdant*”.

<sup>20</sup> *Ibid.* No original: “*Venisti ad aliquem locum ad orandum nisi ad ecclesiam (...) et ibi aut candelas aut faculam pro veneratione loci incendisti, aut panem aut aliquam oblationem illuc detulisti*”.

quem “coletou ervas medicinais recitando encantamentos ímpios”<sup>21</sup> ou ainda para aquele que “tirou a sorte nos livros ou tábuas escritas, como muitos costumam fazer com os Salmos ou os Evangelhos” ou que ainda utilizou qualquer “outra coisa similar que considere para tirar a sorte”, uma “penitência de dez dias a pão e água”<sup>22</sup> contrasta com aquelas de dois ou três anos em que o envolvimento demoníaco era explícito, segundo o enquadramento de Burcardo. Dito de outra forma, quer dizer que também o autor deste tratado a presença do Diabo ou dos demônios seguiu como um agravante das práticas enquadradas como maléficas ou mágicas, no cerne da diversidade ou da amplitude daquilo que poderia ser enquadrado como magia. A diferença é que, como podemos ver no *Corrector*, as penitências (envolvendo os seres infernais ou não) são muito mais leves se as compararmos com as dos outros manuais que o precederam.

Tradicionalmente, a historiografia tem estabelecido como marco cronológico para o agravamento dessas punições o renascimento do direito romano no Ocidente a partir do final do século XI e início do século XII. Jennifer Deane explicou o avanço dessa hostilidade nos termos de um *turning point* do começo do século XII, com o desenvolvimento do procedimento inquisitorial,<sup>23</sup> e Norman Cohn afirmou que o desenvolvimento desse procedimento deu luz a uma abordagem “muito mais sinistra”<sup>24</sup> a respeito das práticas de magia. Jeffrey Russel sugeriu que as punições “mais pesadas”<sup>25</sup> se desenvolveram a partir de então e que antes disso o crime do *maleficium* apenas muito raramente foi considerado para além da esfera secular.<sup>26</sup> A respeito desse último argumento, é preciso reconsiderá-lo à luz da tradição dos penitenciais, que nos aponta para evidências consistentes e recorrentes de que havia sim preocupação com essas práticas, enquadradas na época como *maleficia*, *divinationes* ou *incantationes*. Isso se dava na forma do esforço dos sacerdotes que eram responsáveis pela *cura animarum* das suas comunidades. É preciso considerar que foram muitas e diversas as práticas enquadradas nesses termos e que penitências para essas ofensas aparecem em diferentes manuais e ao longo de pelo menos quatro ou cinco séculos. Além disso, pensarmos nos termos de punições mais “sinistras” ou “pesadas”, seria preciso pensar

---

<sup>21</sup> Ibid. No original: “*Collegisti herbas medicinales cum pravis incantationibus*”.

<sup>22</sup> Ibid. No original: “*Requisisti sortes in codicibus vel in tabulis, ut plures solent, qui in Psalteriis et in Evangeliiis, vel in aliis hujuscemodi rebus sortiri praesumant? Si fecisti, decem dies poeniteas in pane et aqua*”.

<sup>23</sup> DEANE, J. K. “Lawyer popes, Mendicant Preachers and New Inquisitorial Procedures”. In: IDEM. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham et al: Rowman & Littlefield, 2011. p. 88.

<sup>24</sup> COHN, N. *Los Demonios Familiares de Europa*. Trad. Oscar Cortés Conde. Madrid: Alianza, 1980. p. 213. Na tradução: “mucho más siniestra”.

<sup>25</sup> RUSSEL, J. F. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1972. p. 149. No original: “*heavier punishments*”.

<sup>26</sup> RUSSEL, J. F. *Witchcraft... op. cit.* pp. 71-72.

em relação ao quê, uma vez que dentro da própria tradição dos penitenciais houve diversidade no tratamento das práticas que orbitavam ao *maleficium*. Dito de outra maneira: a ideia de que a magia foi tratada de forma menos grave antes da Idade Média central ou de que houve um gradual aumento dessa preocupação não é verificável.

Essa diversidade pode ser sublinhada em pelo menos outros dois penitenciais. Ainda no século IX, o *Penitenciário de Arundel* (*Poenitentiale Arundel*), associando a adivinhação ao culto aos demônios, estabeleceu uma penitência razoavelmente maior do que a dos outros manuais anteriormente mencionados. A respeito “dos que sacrificam aos demônios nos sepulcros, nas tumbas ou em outros lugares perguntando sobre o futuro”; se fizeram isso voluntariamente, é prescrito nada menos do que “uma penitência de quatorze anos”<sup>27</sup>, mais do que o dobro das penitências comumente estabelecidas para esse tipo de desvio. Sobre os homens da Igreja que fossem surpreendidos nessas práticas, prescreveu que “bispos, presbíteros e diáconos que escorregarem neste crime devem ser dispensados do ofício e cumprirem a penitência prescrita”. E ainda: “não devem perder suas posições na ordem [religiosa]”<sup>28</sup>, assegurando ao penitente o retorno às atividades eclesiásticas após o cumprimento das penitências devidas. Esse aspecto temporário e finito das penitências, algo aparentemente distinto do que veio a ser prescrito pelos manuais de inquisidores posteriores — que, como será visto a seguir, com certa frequência apontaram para a prisão perpétua desses pecadores —, tampouco deve ser interpretado como um sinal de que essas punições mais pesadas não ocorreram antes do procedimento inquisitorial, pois até mesmo o estabelecimento da pena perpétua pode ser encontrado antes da popularização dos inquisidores. Em outro manual de penitências, a *Suma dos juízos de todos os pecados* (*Summa de judiciis omnium peccatorum*), do século XI, por exemplo, é possível encontrar a seguinte prescrição: “se o bispo, presbítero, diácono ou os clérigos, de qualquer ordem que forem, fizerem consulta com magos ou com outros que fazem coisas parecidas às dos magos, que estes sejam depostos e que cumpram penitência perpétua em um monastério”<sup>29</sup>. Esse enquadramento coloca um limite às teses de que punições sinistras ou pesadas não ocorriam antes dos inquisidores.

---

<sup>27</sup> *Das Poenitentiale Arundel*. In: *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*. v. 1. Ed. H. J. Schmitz. Mainz: Franz Kirchheim, 1883. p. 461. No original: “*Qui ad sepulcra vel ad busta seu alicubi daemonibus sacrificantes futura inquirunt (...) XIII annos peniteat*”.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 461. No original: “*Episcopi aut presbyteri et diaconi hoc crimine lapsi ab officio cessent et praescripto modo peniteant, non tamen locum ordinis amittant*”.

<sup>29</sup> *Die Summa de judiciis omnium peccatorum*. In: *Die Bussbücher... op. cit.* v. 2. p. 497. No original: “*Si episcopus, presbyter, diaconus, quilibet ex ordine clericorum magos aut aliquos similia exercentes consulens fuerit, deponatur et in monasterio perpetuo peniteat*”.

Até agora vimos que as práticas mágicas poderiam eventualmente envolver os próprios membros da Igreja e que seus praticantes eram encarados com mais severidade à medida em que o envolvimento com demônios era mais evidente. Há, ainda, pelo menos outros dois elementos, indissociáveis, que marcam a maneira como a literatura penitencial enquadrava o malefício e o sortilégio. Por um lado, os penitenciais entendiam que essas práticas eram resultado direto da capacidade do Diabo de mentir e enganar pessoas. Por outro lado, a magia foi frequentemente encarada como um problema coletivo, da comunidade, e por isso, estava sob a alçada dos pastores do rebanho — a saber, dos bispos e seus auxiliares — de ser extirpado.

Isso está particularmente identificado em um importante documento, o cânone *Episcopi*, um texto que, como será visto a seguir, foi frequentemente evocado, pelo menos até o final da Idade Média, na esfera das discussões sobre a magia, para os mais diversos propósitos. A importância deste texto está, em parte, na sua pretensa antiguidade: foi atribuído ao concílio de Ancyra, do século IV. No entanto, a referência mais antiga deste texto é do século X (c. 906), com Regino de Prum em *Sobre as razões dos sínodos e a disciplina dos clérigos* (*De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*), que é uma compilação de regulamentos e definições antigas que tinha por objetivo orientar os bispos na visitação das suas dioceses.<sup>30</sup> O título do cânone, tomado da primeira frase do documento, foi emblemático a respeito da sua intenção: “Os bispos e os oficiais dos bispos devem considerar trabalhar, com toda a sua força, para erradicar, em absoluto, das suas paróquias, a arte maléfica e sortiléga, inventada pelo Diabo”<sup>31</sup>. Depois, recorrendo à passagem clássica de Tito<sup>32</sup>, o cânone prescreve que, após a correção, os que insistiam em procurar a ajuda do Diabo precisavam ser expulsos das paróquias, afirmando que “esta praga deve ser afastada da Santa Igreja”<sup>33</sup>. O cânone recorre a uma figura de linguagem que passou a ser bastante utilizada para tratar dos malefícios ou sortilégios: a ideia de que como uma doença (*peste*), as práticas maléficas ou sortilégas deveriam ser afastadas, limpas ou curadas para que não infectassem as outras

---

<sup>30</sup> PETERS, E. et al. (Org.). *Witchcraft and Magic in Europe (Volume 3: The Middle Ages)*. London: The Athlone Press, 2002. p. 203.

<sup>31</sup> Reginonis abbatiss Prumiensis. *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*. Ed. F. G. A. Wasserschleben. Lipsiae: G. Engelmann, 1840. pp. 354-355. No original: “*Episcopi episcoporumque ministri omnibus viribus elaborare studeant ut perniciosam et a diabolo inventam sortilegam et maleficam artem*”.

<sup>32</sup> Reginonis. *De synodalibus...* op. cit. p. 355. Como está no documento: “*Ait enim Apostolus: Hereticum post unam et secundam admonitionem devita, sciens, quia subversus est, qui eiusmodi est*” ou “assim diz o Apóstolo: Após a primeira e a segunda admoestação, evita o herege, sabendo que está perdido”. A passagem é encontrada em Tito, 3:10-11 e foi citada de forma recorrente, ao longo da Idade Média, para se falar dessa margem de “tolerância” para com os hereges antes da aplicação das penas mais graves – neste caso precisamente, a expulsão da comunidade.

<sup>33</sup> Ibid. No original: “*A tali peste mundari debet sancta ecclesia*”.



pessoas. Mais adiante, foi alertado: “que pereçam apenas esses, na sua falta de fé, e que não arrastem os outros no desastre da sua infidelidade”<sup>34</sup>.

Outro elemento importante do cânone é a associação entre o malefício e a capacidade de Satanás de confundir e perturbar o entendimento humano. Isso aparece a partir do relato das chamadas cavalgadas noturnas, ou seja, a partir da ideia de que algumas mulheres, junto a “Diana, a deusa dos pagãos, e uma inumerável multidão de [outras] mulheres, cavalgam sobre certas bestas, atravessando, durante o silêncio sombrio da noite, grandes espaços de terra”<sup>35</sup>. Essa narrativa, normalmente interpretada pela historiografia como uma das mais antigas referências ao voo noturno e a um processo que mais tarde passou a ser enquadrado como o “sabá” das bruxas<sup>36</sup>, foi encarada com ceticismo pelo autor do documento. Conforme o registro de Regino, as mulheres que confessam tais atitudes estariam na verdade “seduzidas pelas ilusões fantasmagóricas dos demônios”<sup>37</sup>, enganadas por uma *falsa opinione*<sup>38</sup>. Dito de outra forma, nada disso aconteceria, a não ser na imaginação, na mente (*mentem*) dessas mulheres infiéis. Esse engano humano foi explicado nos termos da inteligência satânica: “de modo que o próprio Satanás se transfigura em um anjo de luz”<sup>39</sup>, ele também podia confundir os infiéis na sua ignorância, fazendo-os acreditar que poderiam fisicamente voar pelos ares, quando isso na verdade seria impossível, e só acontecia em sonho (*in somnis*). Esse entendimento é seguido pela explicação da impossibilidade de os corpos voarem ou atravessarem longas distâncias em curtos intervalos de tempo: uma vez que o corpo material seria fisicamente incapaz disso, a menos que pudesse ser transformado, é explicado que “todo aquele que acredita que qualquer coisa possa ser feita ou que qualquer criatura pode mudar para o melhor ou pior ou ser transformada em outra espécie ou semelhança, a não ser pelo

---

<sup>34</sup> Ibid. No original: “*Sed utinam hae solae in perfidia sua perissent, et non multos secum in infidelitatis interitum pertraxissent*”.

<sup>35</sup> Ibid. No original: “*Cum Diana paganorum Dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire*”.

<sup>36</sup> Ver por exemplo: RUSSEL, J. F. *Witchcraft... op. cit.* pp. 77-80; SCHMITT, J.-C. “Feitiçaria”. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (Org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. 1. Trad. Hilário Franco Júnior (Coord.). Bauru: EDUSC, 2006. p. 426; BAILEY, M. “From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages”. *Speculum*, v. 76, n. 4, 2001, p. 975; LEVACK, B. “The Medieval Foundations of Witch-Hunting”. In: IDEM (Ed.). *The Witchcraft Sourcebook*. New York and London: Routledge, 2004, p. 31.

<sup>37</sup> Reginonis. *De synodalibus... op. cit.* p. 355. No original: “*Daemonum illusionibus et phantasmatis seductae*”.

<sup>38</sup> Ibid. No original: “*falsa opinione decepta*”.

<sup>39</sup> Ibid. No original: “*Siquidem ipse satanas, qui transfiguratur se in angelum lucis*”.

Criador que fez, por ele mesmo, todas as coisas, é sem dúvida um infiel”<sup>40</sup>. Em outras palavras, quem acreditasse que isso era possível, estaria sob influência demoníaca.

Quase um século depois, o cânone reapareceu sob as mesmas considerações no *Decreto* de Burcardo, mais precisamente no penitenciário *Corretor*, que condenou não apenas essas mulheres iludidas, mas também quaisquer pessoas que acreditassem que tais coisas eram possíveis: o sacerdote deveria perguntar ao fiel se ele em algum momento “acreditou ou foi partícipe dessa incredulidade” (grifo nosso), desses erros ou exageros (*vanitates*). Em caso positivo, daria “penitência por dois anos nos dias estabelecidos”<sup>41</sup>. Uma pena alta, como já foi visto, para os critérios de Burcardo. Não apenas a cavalgada noturna foi relegada ao âmbito da ilusão e da fantasia, mas a própria eficácia do *maleficium* foi colocada em questão quando se prescrevia um ano de penitência, por exemplo, no caso daquele que “acreditou ou participou da incredulidade de que uma mulher, por malefícios ou encantamentos, poderia mudar os pensamentos dos homens transformando o ódio em amor e o amor em ódio”<sup>42</sup> (grifo nosso). O que é emblemático aqui é o uso do verbo *credere*, que condiciona à penitência a simples crença ou convicção, por parte do fiel, de que um malefício poderia ser possível de acontecer ou mesmo ser algo real.

O relativo ceticismo do cânone *Episcopi*, no entanto, não pode dar a entender que a descrença na realidade dos *maleficia* foi algo que de alguma maneira poderia definir, de forma geral, o entendimento da Igreja a respeito dessas práticas no longo período que antecede a atuação inquisitorial ou o renascimento do direito romano. Essa parece ser a impressão de Karen Jolly, por exemplo, ao afirmar que a magia, na fase final da Idade Média, “se tornou mais real que ilusória”<sup>43</sup>, ou de Alain Boureau, que situa o cânone *Episcopi* como exemplo de uma “antiga tradição da Igreja” que via a feitiçaria e a magia como ilusões e “sem realidade objetiva”<sup>44</sup>. Em outra obra, Boureau comenta que antes do final do século XIII ou do começo do século XIV, a Igreja, nos seus esforços pastorais, tratava as práticas mágicas com

---

<sup>40</sup> Ibid. p. 356. No original: “*Quisquis ergo aliquid credit posse fieri, aut aliquam creaturam in melius aut in deterius immutari aut transformari in aliam speciem vel similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit, et per quem omnia facta sunt, procul dubio infidelis est*”.

<sup>41</sup> Burchardi. *Decretorum...* op. cit. pp. 963-964. No original: “*Credidisti aut particeps fuisti illius incredulitatis (...) duos annos per legitimas ferias poeniteas*”.

<sup>42</sup> Ibid. No original: “*Credidisti aut particeps fuisti illius incredulitatis, ut aliqua feminina sit, quae per quaedam maleficia et incantationes mentes hominum permutare possit, id est aut de hodium in amore, aut de amore in hodium*”.

<sup>43</sup> PETERS, E. et al. (Org.) *Witchcraft...* op. cit. p. 24. No original: “*became more real than illusory*”.

<sup>44</sup> BOUREAU, A. *Le Pape et les Sorciers: Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V. Borghese 348)*. Roma: École française de Rome, 2004. p. XLVII. No original: “*ancienne tradition de l'Église (...) sans réalité effective*”.

“desprezo, como vãs superstições”<sup>45</sup>. A título de exemplo: se por um lado Burcardo prescreveu uma penitência de um ano àqueles que acreditavam ou concebiam que *incantatores* pudessem “por encantamentos demoníacos provocar tempestades ou mudar o pensamento dos homens”<sup>46</sup>, por outro lado, o *Livreto das penitências*, aproximadamente da mesma época, frente ao mesmo problema, estabeleceu uma penitência consideravelmente maior, sob um viés diferente: “se alguém liberou tempestades, sete anos de penitência, sendo três a pão e água”<sup>47</sup>. Nesse caso, o problema dos fazedores de tempestades (*tempestarii*) não parece se colocar nos termos da ilusão ou da fantasia. Isso impõe alguns empecilhos ao entendimento dos autores acima citados, de que a magia na Alta Idade Média não seria encarada como algo real.

Brian Levack apontou alguns limites ao que chamou de “leniência”<sup>48</sup> pela qual o cânone *Episcopi* é conhecido. Segundo este autor, se por um lado o texto ainda não condenava ninguém à fogueira, como será feito posteriormente, por outro, já prescrevia a expulsão dos *maleficos* das paróquias (pelo menos na versão de Regino de Prum, é preciso acrescentar). Essa relativa suavidade ou “leniência”, no entanto, não existe apenas em relação ao que lhe é posterior — pois essa conclusão por si só correria o risco do anacronismo —, mas também pode ser notada se o texto for comparado com outros manuais da literatura penitencial que lhe eram tanto contemporâneos ou, como já visto, mais antigos. Isso revela, por fim, a pluralidade e a diversidade pelas quais as práticas que envolviam o malefício e o sortilégio foram enquadradas pela Igreja antes da época dos inquisidores — ocasionalmente interpretada por alguns historiadores como fundadora da perseguição ou marcada por uma severidade supostamente inovadora na forma de tratar a magia.

## 2.2. Clérigos magos e o entendimento da magia como heresia

Na esteira dos esforços anteriores dos penitenciais de produzir um corpo coeso de definições e de entendimentos dos erros e dos desvios dos fiéis, que geralmente aparecem em um leque de pecados, as práticas de magia seguiram sendo consideradas um problema interno da *ecclesia*. Isso apareceu na tradição jurídica, explicada na sequência, de duas formas: 1) a

---

<sup>45</sup> BOUREAU, A. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016. p. 18.

<sup>46</sup> Burchardi. *Decretorum...* op. cit. p. 961. No original: “*possent per incantationem daemonum aut tempestates commovere aut mentes hominum mutare?*”

<sup>47</sup> *Libelus de Penitentiae...* In: *Die Bussbücher...* v. 2. op. cit. p. 296. No original: “*33. Si quis immissor tempestatum fuerit, VII annos poeniteat, III in pane et aqua*”.

<sup>48</sup> LEVACK, B. “The Medieval...”. op. cit. p. 33. No original: “[The canon *Episcopi* is also known for its] leniency”.

questão do malefício e das adivinhações seguiu como um problema precisamente relacionado ao contexto eclesiástico, religioso, devocional — ou seja, problema dos clérigos. Isso fez a magia ser enquadrada, pela ortodoxia, ora como uma forma de heresia, ora como uma forma de sacrilégio; em resumo, como uma espécie de deturpação ou perversão de um cristianismo legítimo. 2) Antes de ser um problema exclusivo dos clérigos, a magia foi reconhecida, na sua diversidade, também como um problema dos leigos — e quando isso ocorreu, foi enquadrada como um problema pastoral, um problema coletivo, da comunidade, passível de correção pelos bispos ou pelas devidas autoridades. Esses dois elementos, a saber, os enquadramentos da magia tanto como uma forma de heresia quanto como um problema passível de solução ou correção pastoral, como será visto a seguir, são fundamentais para entender o porquê da magia ter sido entendida, *a posteriori*, como objeto de preocupação de diversos papas e eventualmente submetido à esfera de atuação dos inquisidores.

O canonista Ivo de Chartres (1040-1115), na parte XI do seu *Decretum*, no começo do século XII, retomou diversas legislações que visavam enquadrar aquilo que definiu como “ilusões do Diabo” e, respectivamente, “cada penitência”<sup>49</sup> devida para esses erros. Aqui, a presença dos clérigos que de alguma maneira se envolvem com a magia segue como um elemento importante, aparecendo em diversos momentos do texto. Fazendo referência ao Concílio de Agde (c. 506), Ivo escreveu que “alguns clérigos e alguns leigos estudam os augúrios”, professando o que chamou de “ciência da adivinhação”. Insistiu que “serão expulsos da Igreja, não importa quais clérigos ou leigos forem encontrados consultando ou ensinando” essa ciência.<sup>50</sup> Com outra definição, do Concílio de Toledo (c. 694), enfatizou que “se algum bispo, presbítero, diácono ou qualquer que seja o membro da ordem eclesiástica” consultar aqueles envolvidos com o que chamou de *artem magicam*, “este deve ser encontrado e deposto da sua posição honorável, e mantido aos cuidados de um monastério, onde pagará penitência perpétua pelo crime ofensivo do sacrilégio”.<sup>51</sup> Depois de retomadas as condenações de Agostinho e Isidoro, Ivo mencionou um relato, no intuito de sublinhar, como precedente, a importância da expulsão dos clérigos magos: falou de um certo “Paulo, de fato clérigo, que frequentemente foi apanhado em função dos malefícios, e, desprezando seu

---

<sup>49</sup> Sancti Ivonis Cartonensis Episcopi. *Decreti pars undecima*. In: *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 161. Lutetiae Parisorum, 1855. cols. 745-746 (Lê-se colunas 745 e 746). No original: “*et variis illusionibus diaboli, et de singulorum poenitentia*”.

<sup>50</sup> Ibid. col. 747. No original: “*Aliquantum clerici sive laici student auguriis (...) divinationis scientiam (...). Hoc quicumque clericus aut laicus detectus fuerit vel consulere vel docere, ab ecclesia habeatur extraneus*”.

<sup>51</sup> Ibid. No original: “*Si quis episcopus, aut presbyter, aut diaconus, vel quilibet ex ordine clericorum (...) fuerit deprehensus, ab honore dignitatis suae depositus, monasterii curam excipiat, ibique perpetuae poenitentiae deditus scelus admissi sacrilegii solvat*”.

hábito, se voltou a uma vida leiga e fugiu para África”<sup>52</sup>. Essa referência pode ser interpretada como mais um indicativo, sob o ponto de vista legal e até da ortodoxia, de uma incompatibilidade moral fundamental entre o ofício sacerdotal e o estudo ou a prática dos *maleficia*.

Segundo Edward Peters, todas as tentativas prévias de produzir um *corpus* racional e sistematizado de direito eclesiástico, inclusive pelos *Decretos* de Burcardo de Worms ou de Ivo de Chartres, foram superadas pelo trabalho de Graciano, monge de Bolonha, por volta de 1140, com sua obra de mesmo nome (*Decretum*).<sup>53</sup> O texto ganhou proeminência e se tornou um modelo nas escolas, sendo objeto de análises e comentários por diversos outros intelectuais.<sup>54</sup> Também conhecido como *Concórdia dos cânones discordantes* (*Concordia discordantium canonum*), o *Decreto* de Graciano foi organizado na forma de diversas causas (*causae*) que eram postas a fim de serem resolvidas. Graciano procurou encontrar essas soluções, primeiro a partir da retomada de todas as legislações ou de todos os cânones prévios conhecidos a respeito do tema ou do assunto da *causa*, e depois, pelo confronto das eventuais decisões contraditórias em busca de uma solução. Em outras palavras, se trata de uma aplicação rigorosa da dialética, parte importante do método escolástico.<sup>55</sup> Aqui nos interessa em particular a *Causa XXVI*, da segunda parte do *Decreto*, que de forma mais aprofundada do que o exemplo do sacerdote Paulo, trazido por Ivo, apresenta outra história de um clérigo envolvido com magia. O texto introduz: “Um certo sacerdote é acusado pelo bispo de ser sortilégio e adivinho. Sendo corrigido pelo bispo, se recusa a parar e é excomungado”<sup>56</sup>. O problema surge na sequência: futuramente, o sacerdote sortilégio acaba sendo reconciliado à

---

<sup>52</sup> Ibid. col. 751. No original: “*Paulum vero clericum qui saepe in maleficiis deprehensus, qui despecto habito suo ad laicam reversus vitam in Africam fugerat*”.

<sup>53</sup> PETERS, E. *The Magician... op. cit.* p. 71.

<sup>54</sup> Mais sobre o *Decretum* de Graciano e sua recepção em: DA SILVA, C. G. *Solver o débito divino: dízimos, jurisdições e espaços de autoridade (séculos XII-XIII)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2016. pp. 68-75. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/325488>. Acesso em 06 fev. 2020.

<sup>55</sup> Michael Bailey reconhece que o direito canônico, a partir do *Decreto* de Graciano, é um bom exemplo do que chamou de um “impulso escolástico em direção à sistematização” (*scholastic impulse toward systematization*). Mas o método escolástico não está presente apenas na narrativa jurídica, antes disso, ele é em si mesmo uma forma de pensar e de estudar nesse momento da Idade Média. Chegar a uma conclusão a partir do confronto de opiniões diversas pressupõe a dialética. Além disso, é uma característica não apenas de como um texto poderia ser lido e interpretado (com a *lectio* que se chegava a uma conclusão ou *sententia*), mas também como um pensamento poderia ser organizado e apresentado em uma disputa, seja ela por escrita (por meio das *quaestiones*) ou debatida publicamente (através da *quodlibética*). Ver respectivamente: BAILEY, M. *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2013. p. 57; LE GOFF, J. *Os Intelectuais da Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003. pp. 120-22.

<sup>56</sup> *Causa XXVI. Decreti pars secunda*. In: *Decretum Gratiani*. Patrologia Latina. Ed. J.-P. Migne. t. 187. Lutetiae Parisiorum: 1861. col. 1335C (Lê-se coluna 1335, identificador C). No original: “*Quidam sacerdos sortilegus esse et divinus vincitur apud episcopum; correctus ab episcopo noluit cessare; excommunicatur*”.

Igreja por outro sacerdote, o qual, por sua vez, não consultou o bispo que fez a excomunhão no passado. Como resolver o problema? Vejamos algumas das respostas dadas por Graciano:

Tratando de um problema real e contemporâneo, como foi sugerido por autores como Michael Bailey<sup>57</sup> e Edward Peters<sup>58</sup>, de uma magia erudita ou clerical, seguindo a tradição, Graciano retomou as condenações de Agostinho e Isidoro, enquadrando o sortilégio e a adivinhação, de uma ou outra maneira, com os demônios, a idolatria e a superstição. No que diz respeito ao contexto religioso em particular, e retomando uma definição do Concílio de Laodiceia (c. 364), o *Decreto* é objetivo quando prescreve que “clérigos magos ou encantadores não devem ser dedicados aos ofícios sagrados”, e isso por um motivo autoexplicativo: “em razão das almas que lhes são ligadas”, ou seja, não podem errar devido à sua função pastoral, pois errando condicionam o erro àqueles que deveriam instruir e proteger. “E quanto a estes que se utilizam dessas coisas, deve ser ordenado que sejam expulsos da Igreja”<sup>59</sup>. Na sequência, as prescrições que já apareceram em Ivo de Chartres, como as dos concílios de Agade ou de Toledo são novamente citadas, chegando à mesma conclusão: a expulsão do convívio dos fiéis. O texto prescreve na sequência que essas práticas enquadradas como adivinhações (*divinationes*) e malefícios (*maleficia*) não poderiam ser de maneira alguma toleradas: “é por isso que condenamos todas essas coisas, e ainda queremos estabelecer que elas não sejam exercidas dentre os cristãos, e as proibimos, sob ameaça de anátema”<sup>60</sup>. E mesmo que essas práticas se apresentem de uma forma menos perniciosa, a expulsão continua sendo apontada no caso de “algum clérigo, monge ou secular acreditar na adivinhação ou nos augúrios ou observar as sortes, *que de forma mentirosa se apresentam como se fossem santas*” ou “*dos santos*”<sup>61</sup> (grifo nosso). Esse esclarecimento pode ser um indicativo importante de que nem sempre esses erros ou desvios — interpretados pelo direito ou pela ortodoxia dessa maneira — eram vistos necessariamente nessa direção por aqueles que se envolviam com essas práticas. Dito de outra forma, é possível que os clérigos que se dessem à adivinhação ou aos encantamentos não vissem esses recursos como coisas tão erradas assim, mas isso, no texto de Graciano, não diminui sua gravidade.

---

<sup>57</sup> BAILEY, M. *Fearful...* *op. cit.* p. 58.

<sup>58</sup> PETERS, E. *The Magician...* *op. cit.* p. 117.

<sup>59</sup> Causa XXVI. *Decretum Gratiani...* *op. cit.* col. 1347. No original: “*Non oportet sacris officiis deditos vel clericos magos aut incantatores existere, aut facere phylacteria, quae animarum suarum vincula comprobantur. Eos autem, qui talibus rebus utuntur, projiici ab ecclesia jussimus*”.

<sup>60</sup> Ibid. col. 1348. No original: “*Quamobrem volumus illas omnino damnari, et inter Christianos ultra nolumus nominari, et ne exercentur sub anathematis interdicto prohibemus*”.

<sup>61</sup> Ibid. No original: “*Si quis clericus, monachus vel saecularis divinationem vel auguria crediderit observanda vel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum*”.

A investigação sobre como as práticas mágicas poderiam ser entendidas pelos seus próprios praticantes encontra limites metodológicos quando são examinadas as fontes jurídicas, uma vez que, nestes casos, estamos lidando com a percepção dos perseguidores, e não com a dos perseguidos.<sup>62</sup> No entanto, evidências indiretas dessas crenças, ou quiçá das intenções desses praticantes, podem ser encontradas quando feitos os esforços que Ginzburg definiu como o exercício de “olhar sobre os ombros dos juízes”<sup>63</sup>, ou seja, de reconhecer o filtro pelo qual essas informações passaram até chegaram ao presente e, a partir disso, encontrar as informações “dialógicas” — ou seja, as vozes que são distintas e as vezes até conflitantes em relação àquelas de quem escreveu o documento.<sup>64</sup>

No que diz respeito aos propósitos práticos dos clérigos praticantes do malefício ou da magia, podemos encontrar alguns indícios em particularmente em duas cartas de papas, incorporadas após a organização do *Decreto* de Graciano, a saber, nas *Cinco compilações antigas* (*Quinque compilationes antiquae*), entre 1187 e 1226, e também nas *Decretais* ou no *Liber Extra* de Gregório IX, de 1234. A primeira dessas cartas foi escrita pelo papa Alexandre III (entre 1159 e 1181) e destinada ao Patriarca de Grado. O texto, conhecido pelo título de *Ex tuarum tenore*, anuncia ser uma resposta a uma epístola anterior: “Conforme recebemos da tua carta, que V. presbítero (...) foi a um lugar privado e infame, junto a invocadores do espírito imundo”<sup>65</sup>. O documento revela que, em resposta a essa denúncia, foi iniciada uma investigação a respeito da reputação (*fama*) do acusado, procedimento típico das investigações inquisitoriais feitas em função do crime de magia<sup>66</sup>: “A partir disso, tu investigaste a respeito da infâmia deste, e o crime era público e notório, então suspendeste o ofício e o benefício eclesiástico deste”<sup>67</sup>. É possível que o clérigo acusado tenha entrado com um recurso à Sé apostólica, outro procedimento que não seria excepcional para a época: “O mesmo, no entanto, nos declarou por voz viva que não era esta a sua intenção, a de chamar o

---

<sup>62</sup> Mais sobre o ponto de vista dos perseguidos no Capítulo 1 desta tese, no que diz respeito às tentativas de inserção da magia no campo da ciência ou da legitimidade; e também no Capítulo 4 desta investigação, sobre a magia no contexto devocional, quando serão analisados dois manuais de magia, nomeadamente os escritos da Arte Notória (*Ars notoria*) e o Livro Jurado (*Liber iuratus*), do século XIV.

<sup>63</sup> GINZBURG, C. O Inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*. Trad. Jônatas Batista Neto. v. 1, n. 21, 1991. p. 12.

<sup>64</sup> *Ibid.* pp. 14-15.

<sup>65</sup> *Ex tuarum tenore*. In: *Corpus iurus canonici, Pars secunda. Decretalium collectiones*. Ed. Emil Ludwig Richter und Emil Friedberg. Leipzig, 1881. *Bibliotheca Augustana* (Hochschule Augsburg: University of Applied Sciences). Disponível em: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre\\_5t21.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_5t21.html). Acesso em 4 ago. 2019. No original: “*Ex tuarum tenore literarum accepimus, quod V. presbyter (...) cum quodam infami ad privatum locum immundum spiritum invocaturus accessit*”.

<sup>66</sup> Mais sobre isso, no próximo capítulo desta tese, quando serão analisados os processos inquisitoriais em direção aos clérigos acusados de magia sob os pontificados de João XXII (1316-1334) e Bento XII (1334-1342).

<sup>67</sup> *Ex tuarum... Corpus iuris... op. cit.* No original: “*Unde tu eum, quia propter hoc infamia laborabat, et facinus publicum et notorium erat, ab officio et beneficio ecclesiastico suspendisti*”.

demônio, mas que lá foi para investigar por meio de um astrolábio o roubo dos bens de uma certa igreja, para poder recuperá-los”<sup>68</sup>. Ao fazer referência a uma das mais práticas mais conhecidas dos manuais de magia no medievo, que foi o desejo de encontrar ou descobrir ladrões escondidos<sup>69</sup>, o clérigo V. procurou explicar que sua *intentio* não repercutiu em nenhum ato demoníaco. O papa parece ter sido compreensivo a respeito da boa intenção do clérigo, e exigiu do Patriarca de Grado que o caso fosse tratado com cuidado e atenção benevolente (*bono zelo*) “em razão da simplicidade do seu propósito”<sup>70</sup>. Mas não ignora que aquele recurso se tratava de um erro, a saber, um erro “também muito grave, então não foi pequena a mácula do pecado que contraiu”<sup>71</sup>. O papa evoca a *fraternitate* do seu destinatário e pede que seja feita justiça, de modo que aquele fosse inclinado “tanto à misericórdia quanto à severidade”<sup>72</sup>. Alexandre III sugeriu que o superior impusesse as penitências que considerasse adequadas ao clérigo, desde que elas não ultrapassassem dois anos e que ele fosse restituído ao ofício eclesiástico depois desse período de contrição. Essa sugestão parece pouco rigorosa se forem levadas em conta as correções estabelecidas pelos penitenciais ou pelo direito canônico, uma vez que, como visto, elas normalmente apontavam para a expulsão definitiva do clérigo adivinhador.

Outra carta que se tornou um precedente para o entendimento desse tipo de causa, foi a intitulada *Ecclesia vestra nuper*, escrita pelo papa Honório III (papa entre 1218 e 1227) para os clérigos reunidos no capítulo de Luca. “Recentemente foi destituído um bispo da vossa igreja, como descobrimos”, escreve o papa, “e vós, por unanimidade, tratastes da eleição pontifícia de forma a [adivinhar] o futuro, e pelo menos um foi eleito por meio das sortes, das três autoridades que foram eleitas”<sup>73</sup>. Essa passagem é particularmente interessante pois mostra que mesmo nos círculos mais altos da hierarquia eclesiástica, ocasionalmente o recurso das adivinhações pode ter sido algo tolerado ou até mesmo visto como não fundamentalmente errado. Não parece ter sido, portanto, um problema restrito aos *illiterata*

---

<sup>68</sup> Ibid. No original: “*Ipse autem coram nobis viva voce proposuit, quod non ea intentione, ut vocaret daemonium, ierat, sed ut inspectione astrolabii furtum cuiusdam ecclesiae posset recuperari*”.

<sup>69</sup> Algumas referências podem ser encontradas em: PETERS, E. et al. (Org.). *Witchcraft... op. cit.* pp. 58-59; COHN, N. *Los Demonios... op. cit.* pp. 284-249; THORNDIKE, L. *A History of Magic and Experimental Science: Twelfth and Thirteenth centuries.* v. 2. London: MacMillan, 1923. p. 227; KIECKHEFER, R. “The Devil’s Contemplatives: The *Liber Iuratus*, the *Liber Visionum* and the Christian Appropriation of Jewish Occultism”. In: FANGER, C. (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic.* Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. p. 251.

<sup>70</sup> *Ex tuarum... Corpus iuris... op. cit.* No original: “*Ex simplicitate se fecisse proponat*”.

<sup>71</sup> Ibid. No original: “*Id tamen gravissimum fuit, et non modicam inde maculam peccati contraxit*”.

<sup>72</sup> Ibid. No original: “*Et in misericordiam quam in severitatem declinare*”.

<sup>73</sup> *Ecclesia vestra nuper... Corpus iuris... op. cit.* No original: “*Ecclesia vestra nuper episcopo destituta, sicut comperimus, vos, convenientes in unum, ut de futuri tractaretis electione pontificis, circa modum electionis diversas incipientes habere tractatus, unum tandem elegistis ex vobis per sortem, qui tres auctoritate vestra elegit*”.



ou aos ignorantes.<sup>74</sup> O papa foi enfático quanto à condenação deste recurso: “quando coisas como as sortes intervêm, isso é certamente bastante repreendido”<sup>75</sup>. O texto é finalizado com a garantia de que “o uso das sortes nas eleições é condenado e proibido de forma perpétua”<sup>76</sup>, definição a ser seguida *a posteriori*, o que provavelmente fez valer a inserção desse documento no direito canônico.

Existiram, portanto, vários esforços disciplinadores em relação à magia. Primeiro pela tradição dos penitenciais e depois pelo direito canônico, as práticas mágicas podem ser entendidas como algo sempre presente na Igreja. Seja por parte dos leigos e dos seculares que se associaram ou aprenderam com os magos, ou, ainda, precisamente com os eclesiásticos que as vezes eram eles próprios os magos. Em razão dessa longa tradição, foram diversas as formas de tratar desse problema interno, as quais, como já parece ter sido possível demonstrar, não evoluíram linearmente em direção a uma piora ou a um agravamento das penalidades. Ocasionalmente foram estabelecidas penitências, algumas mais longas do que as outras, assim como também foi prescrita a pena perpétua; além disso, o problema do malefício ou do sortilégio também foi entendido como uma forma de heresia. Dado que a própria ideia de heresia muda ao longo do tempo<sup>77</sup>, o entendimento do sortilégio, do adivinho ou do mago, dito de maneira mais geral, enquanto herege, também vai repercutir em diferentes consequências, a depender do contexto.

Ocasionalmente, a historiografia tem sublinhado que o enquadramento das práticas mágicas enquanto heresia ocorreu particularmente no século XIV, mais especificamente sob o pontificado de João XXII, com o desenvolvimento de legislações específicas subordinando o crime de magia à alçada dos inquisidores. Martine Ostorero e Étienne Anheim, por exemplo, argumentam que “a magia, mas também indiretamente os sortilégios são pensados *a partir de agora* como heresias”<sup>78</sup> (grifo nosso) e Jean-Patrice Boudet sugere que “antes de 1300 o problema não parece se colocar, ainda, nesses termos”<sup>79</sup>. Mas diferente disso, existem

---

<sup>74</sup> Ver: PETERS, E et al. (Org.). *Witchcraft... op. cit.* p. 20.

<sup>75</sup> *Ecclesia vestra nuper... Corpus iuris... op. cit.* No original: “*Quin immo multa reprehensione sit dignum, quod sors in talibus intervenit*”.

<sup>76</sup> Ibid. No original: “*Sortis usum in electionibus perpetua prohibitione damnantes*”.

<sup>77</sup> Inicialmente a heresia esteve vinculada à ideia de uma interpretação equivocada a respeito da fé, um problema a nível intelectual, de entendimento racional, de *opinio*. Posteriormente, como será visto ainda ao longo deste capítulo (de forma mais aprofundada no item 2.5), a identificação da heresia passa a ser dada no âmbito das ações, das atitudes, precisamente com o desenvolvimento da ideia de fato herético, o que repercutiu em um alargamento de atitudes que poderiam ser enquadradas como heresia ou, na sequência disso, como magia.

<sup>78</sup> OSTORERO, M; ANHEIM, E. Le diable en procès. *Médiévales*, v. 44, 2003. p. 4. No original: “*La magie, mais aussi indirectement les sortilèges, sont dès lors pensés comme des hérésies*”.

<sup>79</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science et Nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006. p. 448. No original: “*Mais jusqu'en 1300, le problème ne semble pas encore se poser en ces termes*”.

evidências de que o entendimento do malefício ou do sortilégio como heresia precede esses recortes historiográficos.

Esse entendimento, na longa duração, pode ser identificado, por exemplo, por meio dos comentários feitos a partir dos versículos 18-20 do Êxodo, que condenam à morte os praticantes do malefício: como colocado nos termos da vulgata, “*Maleficos non patiaris vivere*” ou “não permitirás que os maléficos vivam”. Já em Rábano Mauro (c. 740-856), esses *maleficos* são interpretados nos seguintes termos: “Se chamam maléficos aqueles que operam os prestígios das artes mágicas e das imagens diabólicas e que se esforçam para se afastar do Deus único, quem de fato é o autor de todas as coisas boas”<sup>80</sup>. O enquadramento destes enquanto hereges surge na sequência: “tipologicamente, nós podemos entender os maléficos como heréticos, que são instigados não pelo espírito de Deus, mas pelo espírito maligno”<sup>81</sup>, o que sublinha o fato de que não haveria nada de divino nessas práticas. “A respeito deles, a lei do Senhor ordena que sejam abolidos, ou seja, que da união dos fiéis que vivem a vida verdadeira em Deus, sejam anatematizados e separados, em absoluto, até que o malefício, ou seja, o erro, seja extinguido”<sup>82</sup>, explicou Rábano Mauro, trazendo uma interpretação não literal da passagem bíblica, entendendo que os maléficos não podem *vivere* dentro da comunidade, mas podem permanecer vivos se expulsos do convívio dos outros cristãos. Rábano concluiu seu comentário explicando: “É visto que eles são nocivos, [então que] a comunhão dos irmãos puros não seja contaminada”<sup>83</sup>, fazendo referência à antiga metáfora da doença e do contágio, tradicionalmente associada à heresia. Essa interpretação não literal do Êxodo parece ter ecoado na tradição, pois, chegando ainda na primeira metade do século XIII, uma glosa ordinária do mesmo trecho bíblico segue na mesma direção: os maléficos persistem como os que se dão às *magicae artis* e, também como hereges, devem ser “excomungados da união dos fiéis que vivem de forma verdadeira, para que o erro do malefício morra com eles”<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> B. Rabani Mauri. *Commentaria in Exodum*. In: *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 108. Lutetiae Parisorum, 1851. col. 121. No original: “*Maleficos appellat illos qui praestigiis magicae artis ac diabolicis figmentis causas agunt, et ab uno Deo, qui verus est auctor omnium bonorum, avertere satagunt*”.

<sup>81</sup> Ibid. No original: “*Typice autem maleficos, haereticos possumus accipere, qui non spiritu Dei, sed spiritu maligno instigati*”.

<sup>82</sup> Ibid. No original: “*quos lex Domini interimii jubet, id est, a consortio fidelium, qui Deo vita vera vivunt, anathemate penitus sequestrari, donec maleficium, id est, error exstinguatur*”.

<sup>83</sup> Ibid. No original: “*qui noxie in eis vivere videbatur, ne eorum communio simplicium fratrum fiat contaminatio*”.

<sup>84</sup> *Glossa ordinaria. Liber Exodus*. In: *Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 113. Parisiis: Garnier Fratres, 1879. col. 261. No original: “[*haereticos intellige*] qui a consortio fidelium qui vere vivunt, excommunicandi sunt, donec maleficium erroris in eis moriatur”.

No final do século XII, Rufino, canonista da Universidade de Bolonha e comentador de Graciano, quando tratou na sua *Suma* a respeito da *causa* do sacerdote sortilégio do *Decreto*, explicou que o sortilégio e também o augúrio seriam diferentes tipos de *superstitio* e que “são formas de heresia no que diz respeito àqueles que receberam a fé em Cristo”<sup>85</sup>, comentário que reforça o entendimento de que o recurso a essas práticas era algo comum àqueles que faziam parte da Igreja e da comunidade dos fiéis. “Isso deve ser tratado por meio de penitências” escreveu Rufino, “pelas quais eles deverão ser reconciliados [à Igreja]”<sup>86</sup>. Aqui, ecoando as antigas preocupações dos penitenciais, o canonista enfatizou que o objetivo final do enquadramento das práticas de magia não era necessariamente a punição, mas a correção que visava à reinserção da ovelha ao rebanho. Essa margem de tolerância, todavia, não era infinita: a respeito desses erros, “se não pararem de praticá-los, serão excomungados”<sup>87</sup>. Rufino, seguindo a tradição, reconheceu que tanto as ovelhas quanto os pastores podem escorregar nesse erro: quanto aos *clerici* que consultam os sortilégos, “merecem ser depostos e deixados perpetuamente em um monastério”<sup>88</sup>; já os *laici*, que cumpram “penitência por cinco anos”<sup>89</sup>, uma correção bastante leve se comparada à dos clérigos, que aqui novamente têm o seu erro colocado em uma dimensão muito maior devido ao lugar que ocupam na comunidade.

Já a *Suma* de Raimundo de Penaforte, ainda que não tenha subordinado o erro dos sortilégos e das adivinhações à categoria específica da heresia, trouxe outros enquadramentos que apontaram para esse mesmo entendimento de que tais erros faziam parte, antes da comunidade cristã como um todo, do universo particular da devoção ou da religiosidade. No título XI do primeiro livro, sobre os sortilégos e os adivinhos (*De sortilegiis et divinis*), Raimundo justificou a necessidade de expulsão e de prisão perpétua dos clérigos que se associassem aos magos em razão “do crime cometido do sacrilégio”<sup>90</sup>, sendo o *sacrilegii* entendido aqui como o erro ou o atentado contra as coisas *sacras*, sagradas. Mais adiante, explicou que “tanto os clérigos quanto os leigos”, quando recorrem aos sortilégos e às adivinhações, na verdade fazem isso “sob o nome de uma falsa ligação com o divino”<sup>91</sup>. Esta

---

<sup>85</sup> *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*. Ed. H. Singer. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1902. p. 423. No original: “*heresis species sunt, in eis utique, qui fidem Christi receperunt*”.

<sup>86</sup> *Ibid.* No original: “*Agit autem et de penitentibus, a quibus et quomodo debeant reconciliari*”.

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 427. No original: “*si cessare noluerint, excommunicandi sunt*”.

<sup>88</sup> *Ibid.* No original: “*[Clerici vero] (...) merentur deponi et in monasterio perpetuo retrudi*”.

<sup>89</sup> *Ibid.* No original: “*[laici autem] quinquennio penitebunt*”.

<sup>90</sup> Sancti Raymundi de Pennafort Ordinis Praedicatorum. *Summa*. Verona: Ex Typographia Seminari, 1744. p. 108a. No original: “*[poenitentiae perpetuae deditus] scelus admissum sacrilegii*”.

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 108b. No original: “*Aliquantum clerici, sive laici (...) sub nomine fictae religionis*”. A expressão *sub nomine fictae religionis* já aparece nas Etimologias de Isidoro de Sevilha. Ver: Sancti Isidori Hispalensis Episcopi. *Etymologiarum Libri XX*. In: *Opera omnia*. Ed. Faustino Arevalo. t. 3. 1878. col. 313. No original:

ideia não deixa de estar relacionada à referência feita por Graciano sobre as práticas que, de forma pouco verdadeira, se apresentam como se fossem santas ou dos santos. Dito de outra forma, esta talvez seja mais uma evidência indireta da alegação ou da defesa (por parte dos praticantes) de que essas práticas poderiam ser sagradas ou mesmo dotadas de certa divindade. Isso poderia explicar, em parte, essas muitas ocorrências do envolvimento de religiosos com esses recursos. E, por fim, remetendo à *Ex tuarum* do papa Alexandre III, comentando o episódio do clérigo que se utilizou de um astrolábio para descobrir os bens roubados de uma igreja, Raimundo enfatizou o fato de que “apesar da simplicidade infantil”<sup>92</sup>, ou seja, da ingenuidade que motivou o exercício da adivinhação e do *bono zelo* observado, o ato não deixou de ser devidamente corrigido e tampouco o clérigo suspenso das suas atividades, ainda que temporariamente, como consta na íntegra do texto.

Todos esses elementos apontam para uma razoável proximidade da literatura jurídica com a possibilidade de que clérigos pudessem praticar magia. No entanto, essa associação não pode resumir a atitude (ou as atitudes) da Igreja em relação a esse problema. Antes disso, foi reconhecido, diversas vezes, que os leigos também se davam a essas práticas, o que foi frequentemente enquadrado nos termos das superstições, das ilusões ou das fantasias dos que não eram instruídos. Nesse sentido, o cânone *Episcopi* foi constantemente retomado, o que aqui podemos identificar como outra importante referência da tradição dos penitenciais, não apenas para explicar essas *illusiones*, mas também para enfatizar que o problema da magia era comunitário, do rebanho, e passível de correção pelas autoridades.<sup>93</sup> Ivo de Chartres, por exemplo, no seu *Decreto*, este texto atribuído ao Concílio de Ancyra (*Ex conc. Ancyrensi*) para falar “sobre como os bispos expulsam das suas paróquias os sortílegos e os maléficos e sobre ilusão falsa dos demônios”<sup>94</sup>. Graciano recorreu ao mesmo cânone *Episcopi* ao insistir que “os bispos devem se esforçar para eliminar de todas as formas a arte mágica e sortilêga”<sup>95</sup>. Essa subordinação das práticas mágicas aos interesses pastorais, construída paulatinamente na literatura jurídica, foi outro importante elemento que acabou por

---

“28. *Sortilegi sunt qui sub nomine fictae religionis per quasdam, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt*”. Em português: “28. Sortílegos são os que, sob o nome de uma falsa ligação com o divino, professam o conhecimento da adivinhação, por meio do que é chamado de sortes dos santos, ou [também são sortílegos] os que inspecionam quaisquer escrituras e prometem [revelar] o futuro”.

<sup>92</sup> Ibid. p. 108b. No original: “*licet juvenile simplicitate [et bono zelo haec fecisset, fuit tamen suspensus]*”.

<sup>93</sup> A respeito dos usos desse documento, como será visto a seguir, posteriormente também o cânone *Episcopi* foi tomado como ponto de partida para falar de uma magia clerical ou “erudita”.

<sup>94</sup> Sancti Ivonis... *Decreti...* op. cit. p. 752D. No original: “C. 30. Ut episcopi de paraeciis suis *sortilegos et maleficos* expellant, et de vana *illusione daemonum*” (grifo nosso).

<sup>95</sup> *Causa XXVI... Decretum Gratiani...* op. cit. col. 1349B. No original: “C. XII. *Sortilegam et magicam artem episcopi omnibus modis eliminare studeant*” (grifo nosso).

subordinar o problema do *maleficium* e das práticas a ele associadas à atenção dos inquisidores. Ainda que estes tenham, desde início, se ocupado da heresia e dos movimentos heréticos, nem sempre tiveram o problema da magia sob o seu alcance. Vejamos agora como essas práticas — que, como já foi possível observar, foram objeto da preocupação de papas como Alexandre III e Honório III — acabaram por chamar a atenção de outros pontífices e dos seus braços na luta contra as heresias, a saber, os inquisidores.

### 2.3. Inquisidores e os avanços da jurisdição da heresia

Sophie Page destacou que a retórica contra a heresia tomou emprestados alguns elementos da narrativa da luta contra a magia ao mesmo tempo em que, como uma via de mão dupla, influenciou a retórica da perseguição às práticas mágicas.<sup>96</sup> Isso parece ser verdadeiro, especialmente no que diz respeito ao entendimento desses erros como um câncer ou uma doença que afetaria todo o grupo da comunidade, metáfora que esteve presente tanto na caracterização dos grupos heréticos, por parte dos perseguidores, quanto na dos que alegadamente praticavam o malefício. Como já visto, esses termos aparecem, por exemplo, no cânone *Episcopi*, o qual mencionou a doença ou a *peste* do malefício e do sortilégio que deveria ser limpa (*mundari*) da Igreja,<sup>97</sup> ou mesmo, muito antes disso, em Rábano Mauro, com a ideia de que a comunidade dos fiéis não poderia ser afetada com a *contaminatio* dos *maleficos*.<sup>98</sup> No entanto, é preciso acrescentar que maléficos e heréticos também compartilharam, na prática, além de serem associados uns aos outros na teoria, uma forma muito parecida de serem perseguidos. Primeiro pelos bispos, em razão das suas preocupações pastorais tradicionais, e depois pelos inquisidores — que ocasionalmente também eram bispos, porém, enquanto inquisidores, agiam de forma especialmente delegada e deputada pelos papas, frequentemente a fim de tratar de casos particulares.<sup>99</sup>

Essa consonância já pode ser observada na bula emitida em 1182 pelo papa Lúcio III, conhecida como *Ad abolendam*, e enquadrada por Leandro Rust, por exemplo, como uma das bulas “inquisitoriais”<sup>100</sup>, provavelmente em função do contexto no qual o documento está inserido, que é a luta contra as heresias. É preciso destacar, todavia, o fato de que a bula ainda

---

<sup>96</sup> PAGE, S. “The Medieval Magic”. In: DAVIES, O. (Ed.). *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 56.

<sup>97</sup> Ver nota 33 *cf. supra*.

<sup>98</sup> Ver nota 83 *cf. supra*.

<sup>99</sup> Mais sobre este tópico, ver, do mesmo autor desta tese: FONTOURA, O. A Inquisição como Instituição na Idade Média. *Brathair*. v. 17, n. 1, 2017. pp. 210-221.

<sup>100</sup> RUST, L. Bulas inquisitoriais: *Ad abolendam* (1184) e *Vergentis in senium* (1199). *Revista de História*. n. 166, 2012. pp. 129-161

não menciona explicitamente o procedimento da *inquisitio*, o que impõe limites a esse enquadramento. A primeira frase é emblemática a respeito da proposta do documento, que aqui se colocou “para abolir a depravação pervertida as heresias que no tempo presente tem começado a pulular em várias partes do mundo”<sup>101</sup>. Na sequência, a bula invocou a *auctoritate apostolica* para condenar “toda a heresia, seja qual for o nome pelo qual é conhecida”<sup>102</sup>, sublinhando propositalmente um entendimento amplo e genérico do que poderia ser enquadrado como tal. Essa consciência de que muitas coisas poderiam ser heresia, recorrente na legislação, como será visto, foi um importante precedente que favoreceu a inserção do malefício nessa categoria conceitual. “Se for clérigo ou se estiver sob a proteção de qualquer ordem religiosa”, segue o documento, “que seja despojado da prerrogativa de toda ordem eclesiástica, destituído de todo ofício e benefício eclesiástico”<sup>103</sup>, estabelecendo uma condenação muito parecida com aquelas dos clérigos magos. A deposição perpétua, que normalmente se seguiria, no entanto, aqui foi substituída pela entrega ao braço secular. A margem de tolerância para com o pecador que erra e se arrepende também apareceu, como no caso das práticas mágicas, na ocasião da heresia: segundo a bula, só enfrentam as punições mais pesadas aqueles que retornam, que voltam ou reincidem (*recidisse*) na heresia depois de abjurada. A importância da supervisão da comunidade pelos bispos, como foi definida no cânone *Episcopi*, por exemplo, também aparece como algo recorrente: “Se alguém da ordem dos bispos for considerado negligente ou ocioso quanto ao cumprimento desta constituição” e novamente por meio da *auctoritate apostolica*, “ordenamos sua suspensão da dignidade e da administração episcopal pelo espaço de três anos”<sup>104</sup>. No final do documento, foi enfatizada a necessidade de os bispos e os respectivos responsáveis supervisionarem suas comunidades com zelo e atenção: o texto estabelece que pelo menos uma ou duas vezes por ano o bispo ou outro delegado para essa função “percorra a própria paróquia na qual tenha a notícia de que aí vivem hereges, e aí obrigue a três ou mais homens de bem, ou, se parecer proveitoso, a toda a vizinhança”, continua, “a jurar que se esforçarão para indicar ao bispo ou ao arqui-diácono os que sabidamente são hereges ou os que celebram reuniões secretas”<sup>105</sup>.

---

<sup>101</sup> *Ad abolendam*. In: RUST, L. Bulas inquisitoriais... *op. cit.* p. 150. No original: “*Ad abolendam diversam haeresium pravitatem, quae in plerisque mundi partibus modernis coepit temporibus pullulare*”.

<sup>102</sup> *Ibid.* No original: “*quocumque nomine censeatur, per huius constitutionis seriem auctoritate apostolica [condemnamus]*”.

<sup>103</sup> *Ibid.* p. 152. No original: “*Si clericus est vel cuiuslibet religionis obumbratione fucatus, totius ecclesiastici ordinis praerogativa nudetur, et sic omni pariter officio et beneficio spoliatus ecclesiastico*”.

<sup>104</sup> *Ibid.* p. 153. No original: “*si quis de ordine episcoporum in his negligens fuerit vel desidiosus inventus, per triennale spatium ab episcopali habeatur dignitate et administratione suspensus*”.

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 154. No original: “*propriam parochiam, in qua fama fuerit haereticos habitare, circumeat, et ibitres vel plures boni testimonii viros, vel etiam, si expedire videbitur, totam viciniam iurare compellat, quod, si quis ibidem haereticos scierit vel aliquos occulta conventicula celebrantes*”.

Esse esforço deliberado de investigar a heresia não apenas como resposta a eventuais denúncias formais, mas, antes disso, como um exercício que se faz de forma independente e proativa das denúncias privadas, é um importante sinal do desenvolvimento do método inquisitório. Dito de outra maneira, é possível identificar aqui um esforço pastoral que se desenvolve por meio de um cuidado, de um tratamento (uma *cura* se utilizado o vocabulário da época) feito de forma preventiva, antes mesmo da doença da heresia se espalhar e tomar piores proporções no que diz respeito ao corpo da comunidade dos fiéis.

Promulgada poucos anos depois, em 1199, pelo papa Inocência III, a bula *Vergentis in senium* também trouxe importantes elementos que marcam a proximidade do entendimento (na teoria) e da forma de tratamento (na prática), por parte da Igreja, dos erros da heresia e das práticas de magia. “A corrupção do mundo avança para a velhice”<sup>106</sup>, inicia o texto, que na sequência, recorre às antigas metáforas da palha e do trigo e da raposa que destrói o vinhedo de Deus. Assim como “o trigo seca e evanesce em palhas”, é explicado, “a traça e a raposa se põem em ação para destruir a flor e o fruto da vinha do Senhor”<sup>107</sup>, sendo a raposa aqui claramente uma figura de linguagem para tratar do herege. A luta se coloca “contra tais raposinhas que, de fato, possuem diversas aparências, embora todas estejam unidas pelas caudas”<sup>108</sup>, sendo esta outra forma de dizer, como na *Ad abolendam*, que são muitas as práticas passíveis de serem enquadradas como heresia. O papa lamenta que seus predecessores não puderam aniquilar essa “doença mortífera” (*pestis mortifera*), que é como um “câncer que se espalhou amplamente e de modo oculto”<sup>109</sup> derramando seu veneno (*virus*) e que “sob a forma farsesca de religião engana muitos homens simples e seduz alguns astutos”<sup>110</sup> (grifo nosso).

Dito de outra maneira, a heresia, assim como tradicionalmente a magia, se apresentaria como algo sagrado, santo ou divino, enganando muitos tipos de pessoas. A Igreja segue como protetora do rebanho, “a quem, por ofício pastoral as ovelhas de Cristo foram confiadas”<sup>111</sup>, e reconhece, como no caso da magia, que até mesmo os pastores podem se envolver nesse erro. Neste caso, a punição é prescrita: “se for clérigo, que seja deposto de todo cargo e benefício, a

---

<sup>106</sup> *Vergentis in senium*. In: RUST, L. Bulas inquisitoriais... *op. cit.* p. 156. No original: “*Vergentis in senium saeculi corruptelam*”.

<sup>107</sup> Ibid. No original: “*triticum arescit, et evanescit in paleas, in flore tineas et vulpes in fructu demoliri vineam Domini moliuntur*”.

<sup>108</sup> Ibid. p. 157. No original: “*contra vulpes huiusmodi parvulas, species quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas*”.

<sup>109</sup> Ibid. No original: “*sicut cancer, amplius serperet in occulto*”.

<sup>110</sup> Ibid. No original: “*dum palliata specie religionis et multos decipit simplices, et quosdam seducit astutos*”.

<sup>111</sup> Ibid. No original: “*evangelico deputati et quibus ex officio pastoralis sunt oves Christi commissae*”.

*fim de que naquele em que há maior culpa, sofra uma punição mais severa*”<sup>112</sup> (grifo nosso). Tal definição não é estranha quando comparada aos procedimentos estabelecidos no caso dos *maleficia* ao longo da tradição dos penitenciais, que sempre respondeu de forma mais austera aos erros dos clérigos.

Em 1215 deu-se início ao IV Concílio de Latrão, definido por Brenda Bolton como um dos maiores concílios do período medieval, que acabou por promulgar decisões fundamentais para colocar em prática, dentro de uma agenda reformadora e disciplinadora da Igreja naquele momento, os métodos inquisitoriais.<sup>113</sup> Agora sim, o instrumento inquisitório é mencionado explicitamente: no cânone 21 é estabelecido que “o sacerdote deve ser discreto e cauteloso, e como um médico hábil que derrama o vinho e óleo nas feridas do ferido, *que ele inquirir de forma cuidadosa* sobre as circunstâncias tanto do pecador quanto do pecado” (grifo nosso). Recorrendo à antiga metáfora da doença, o texto segue: “para que possa discernir de forma prudente como irá aconselhá-lo e qual remédio aplicar, usando diversos meios para sanar o doente”.<sup>114</sup> O esforço da *inquisitio* deve ser entendido aqui como uma prolongação e um desenvolvimento, em termos de prática ou de método, das preocupações pastorais que já são anunciadas há muito, e que não são novidade, na literatura penitencial ou do que se conhecia como direito canônico.

O que é inovador aqui, por outro lado, é a iniciativa de como se dá essa supervisão pastoral. Na bula *Qualiter et quando*, promulgada pelo papa Inocêncio III por volta de 1216, ainda no contexto das definições de Latrão, isso fica mais evidente. O título pelo qual o documento ficou conhecido anuncia o procedimento que ali vai ser detalhado: “[Sobre] como e quando um prelado deve proceder, inquirindo e punindo os excessos dos [seus] súditos”<sup>115</sup>. O documento evidencia que “não que o acusador e o juiz sejam o mesmo”, mas antes disso, “que é pela fama, servindo como informante ou o clamor sendo o denunciante, que o juiz

---

<sup>112</sup> Ibid. p. 159. No original: “*Si vero clericus fuerit, ab omni officio et beneficio deponatur, ut, in quo maior est culpa, gravior exerceatur vindicta*”.

<sup>113</sup> BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média*. Trad. Maria da Luz Veloso. Lisboa: Edições 70, 1985. p. 130.

<sup>114</sup> *Consilium Lateranense IV*. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Ed. J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, 1973. p. 21. Disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215,\\_Concilium\\_Lateranense\\_III,\\_Documenta,\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215,_Concilium_Lateranense_III,_Documenta,_LT.pdf). Acesso em 6 ago. 2019. No original: “*Sacerdos autem sit discretus et cautus ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati per quas prudenter intelligat quale illi consilium debeat exhibere et cuiusmodi remedium adhibere diversis experimentis utendo ad sanandum aegrotum*”.

<sup>115</sup> *Qualiter et quando*. In: *Corpus juris canonici*. Ed. Emil Friedberg. v. 2. Lipsiae: Bernhardi Tauchnitz, 1881. cols. 745-746. No original: “*Qualiter et quando debeat praelatus procedere ad inquirendum et puniendum subditorum excessus*”.



deve executar o dever do seu ofício”<sup>116</sup>. Dito de outra maneira, é a *fama*, entendida aqui como a reputação de alguém, quem agora “denuncia” a heresia e leva à investigação do inquisidor, a qual comprovará ou não essa *fama* — ou mesmo a *infamia*, no caso de uma má fama ou reputação — do alegadamente herege.

Como visto, essa abordagem já deu sinais na *Ad abolendam*, que destacou a importância dos testemunhos dos “homens de bem” (*boni testimonii viros*) e dos vizinhos (*viciniam*) a respeito dos que poderiam ser hereges. Segue a bula *Qualiter et quando*: “quando os excessos de alguém forem de tal forma notórios, de modo que façam barulho” — no sentido de que provoquem alvoroço ou contestação —, “eles já não podem mais ser ignorados sem escândalo e não podem ser tolerados sem perigo: [então] sem a menor hesitação, que seus excessos sejam inquiridos e punidos, não por ódio, mas por caridade”<sup>117</sup>. Isso significa que essas investigações não se dariam puramente pelo interesse punitivo, mas, antes disso, teriam por fim a salvação das almas.

Noções semelhantes são apontadas na decretal *Ille humani generis*, promulgada por Gregório IX, cuja versão mais antiga é a datada em 22 de novembro de 1231, enviada ao prior dominicano de Ratisbona. Neste texto, em que o papa subordina especialmente à Ordem dos Pregadores a atuação inquisitorial<sup>118</sup>, e que tem sido ocasionalmente interpretado como um texto fundador da inquisição papal, dito de forma ampla<sup>119</sup>, Gregório IX retoma tanto a ideia da doença herética que se espalha *in occulto* quanto a das raposas que tentam destruir o vinhedo do Senhor, de maneira quase idêntica à da bula *Vergentis in senium*. Aqui o papa se opôs àquele que foi definido como “o inimigo inveterado de toda a raça humana” que “tenta

---

<sup>116</sup> Ibid. col. 746. No original: “*non tanquam idem sit accusator et iudex, sed quasi denunciante fama vel deferente clamore officii sui debitum exsequatur*”.

<sup>117</sup> Ibid. No original: “*cum super excessibus suis quisquam fuerit infamatus, ita ut iam clamor ascendat, qui diutius sine scandalo dissimulari non possit vel sine periculo tolerari: absque dubitationis scrupulo ad inquirendum et puniendum eius excessus, non ex odii fomite, sed caritatis*”.

<sup>118</sup> PRUDLO, D. (Org.). *A Companion to Heresy Inquisitions*. Leiden; Boston: Brill, 2019. pp. 81-82.

<sup>119</sup> Em mais de uma ocasião, Michael Bailey, por exemplo, explica que em 1231 Gregório IX “inaugurou” a prática de delegar inquisidores diretamente vinculados à Sé apostólica para tratar das heresias. Essa definição não é exatamente precisa, pois antes disso, Gregório já havia delegado o clérigo secular Conrado de Marburgo, em 1227, para tratar desse problema na Alemanha. Na mesma direção, Jennifer Deane, mesmo fazendo referências à inquisição de Conrado, insiste nos termos de um “nascimento” dos tribunais inquisitoriais na década de 1230. Como visto, o recurso à *inquisitio* também não é novidade, pelo menos não desde o IV Concílio de Latrão em 1215, quando o termo aparece de forma explícita. Em resumo, a novidade da decretal *Ille humani generis* não está nem no exercício inquisitorial, nem na atuação papal e tampouco na luta contra as heresias. O marco histórico significativo deste documento está na junção desses três elementos de modo a serem delegados e atribuídos (ou reatribuídos) como uma atividade sob responsabilidade das ordens mendicantes, mais precisamente, dos dominicanos. Ver: BAILEY, M. *The Age of Magicians: Periodization on the History of European Magic. Magic, Ritual, and Witchcraft*. v. 3, n. 1, 2008. pp. 11-12. No original: “[Gregory IX (...)] thereby inaugurating [the practice of specially deputed papal inquisitors]”; BAILEY, M. *Magic and Superstition in Europe*. Lanham et. all.: Rowan & Littlefield, 2007. p. 116; DEANE, J. K. “Lawyer popes...”. *op. cit.* p. 100. No original: “the birth [of inquisitorial tribunals]”.

emaranhar a humanidade com suas redes pestíferas”, espalhando os *uenena mortifera*, dito de outra maneira, a heresia, “pelos seus ministros, os obreiros da iniquidade”<sup>120</sup>. O tom também dramático deste texto não impediu orientações objetivas a respeito da perseguição desses ministros do Diabo. Por meio de “escritos”, ou, mais precisamente, de cartas apostólicas (*apostolica scripta*)<sup>121</sup>, determinou que “de forma cuidadosa, sejam encontrados os hereges, sejam eles culpados ou *infamados* de sê-los”<sup>122</sup> (grifo nosso), o que alerta novamente para a importância da reputação dos acusados e do conhecimento público desses supostos erros.

Ainda fazendo um paralelo do tratamento da heresia e do malefício, é importante lembrar que o papa Alexandre III, cinquenta anos antes, agiu de forma muito parecida no caso do clérigo que fez adivinhações por meio do astrolábio. Também por meio de uma *littera*, Alexandre delegou sua autoridade apostólica e demonstrou estar a par da *infamia* do acusado, fato que foi descoberto por uma investigação (*laborabat*) prévia ao envio da *Ex tuarum tenore*. Tratam-se de preocupações pastorais que, frente ao problema da heresia ou da magia, acarretaram em formas de tratamento de correção e disciplina que caminharam, ao longo do tempo, em uma mesma direção e de forma muito parecida.

De forma mais ampla, é possível observar que, nesse movimento, uma *denunciatio* particular ou privada se tornou cada vez menos necessária para a abertura de um processo. Jennifer Deane, ao explicar a transição do método acusatório (da *accusatio*) para o inquisitorial, no período medieval, enfatizou o fato de que o processo acusatório normalmente favorecia o acusado, uma vez que as provas ficavam normalmente a encargo dos acusadores, e nem sempre eles conseguiam obtê-las. Caso estes últimos falhassem em comprovar suas acusações, deveriam encarar a retaliação, ou seja, receber a pena que normalmente seria aplicada aos acusados caso as denúncias fossem provadas<sup>123</sup>. Isso desencorajava a abertura de processos.

No entanto, no procedimento inquisitorial (com aplicação da *inquisitio*), a reputação, sob as noções de *clamore* ou mesmo *fama* ou *infamia*, serviam por si só como denunciante, o que levou a uma diminuição significativa da importância das pessoas privadas envolvidas na

---

<sup>120</sup> *Ille humani generis*. In: FEARNES, J. (Ed.). *Ketzer und Ketzerbekämpfung im Hochmittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. pp. 73-74. O texto latino foi cotejado com a seguinte tradução inglesa: PETERS, E. (Ed.). *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in translation*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1980. pp. 196-198. No original: “*Ille humani generis perucax inimicus (...) ntitur pestiferis retibus irretire (...) per ministros suos iniquitatis operarios uenena [spar]sit mortifera*”.

<sup>121</sup> Esse gênero documental será analisado de forma mais detalhada no Capítulo 3 desta tese, de modo que foram analisadas exclusivamente cartas dos papas, enviadas aos inquisidores, a respeito de alegados crimes de magia.

<sup>122</sup> *Ille humani generis*. In: FEARNES, J. (Ed.). *Ketzer... op. cit.* p. 74. No original: “*sollicitudine de hereticis et etiam infamatis et, si quos culpabiles uel infamatos inueneritis*”.

<sup>123</sup> DEANE, J. K. “Lawyer popes...”. *op. cit.* pp. 99-100.

abertura de investigações. Isso é interpretado por Julien Théry-Astruc nos termos de uma emergência de novos poderes, os poderes de Estado<sup>124</sup>, entendimento que vai ao encontro do de Jacques Chiffolleau quando este fala que há aqui a construção de um “espaço público do julgamento”<sup>125</sup> (grifo do autor). É preciso acrescentar, todavia, que o desenvolvimento desse poder de Estado ou dessa autoridade que remete à coisa pública não se faz de forma incorpórea, amorfa; ele se dá encarnado nas figuras dos inquisidores que não apenas são legitimados pela autoridade papal, mas também têm suas ações autorizadas sob o pano de fundo de uma retórica antiga, carregada de simbologia e de significado.

Em resumo, aqui parece ser possível falar de um movimento que, de forma lenta e gradual, mas particularmente com Inocêncio III, fez o antigo poder pastoral ou o velho exercício da *cura animarum* agora encarar um desenvolvimento, uma transformação ou mesmo uma nova dimensão que se deu, a saber, pelo exercício inquisitorial. Dito de outra maneira, velhas preocupações foram colocadas em um novo patamar, o da coisa pública, e nas mãos de “novos” profissionais, ou melhor dizendo, de novas atribuições, que foram às dos inquisidores, Estes, na busca pelos hereges<sup>126</sup>, poderiam estar direta ou indiretamente delegados pelos papas — neste segundo caso quando os papas delegavam a autoridade apostólica aos chefes das ordens mendicantes que, por sua vez, escolhiam seus inquisidores. Tendo em vista não apenas o interesse da salvação particular do pecador, mas a saúde de toda a comunidade cristã, o inquisidor, na luta primeiro contra a heresia e depois contra a magia, como será visto mais adiante<sup>127</sup>, pode ter o seu papel atualmente interpretado, se não nos termos de um interesse de Estado ou público, pelo menos nos termos de um interesse que era coletivo, da comunidade. E se sua autoridade era *apostolica* por ser delegada em última instância pela Santa Sé, suas ações também estavam autorizadas, por extensão, pelo próprio Deus. Esse poder simbólico ou abstrato, carregado de significado, ocasionalmente acabou repercutindo, na prática, em importantes expansões ou evoluções das suas fronteiras

---

<sup>124</sup> THÉRY-ASTRUC, J. “Fama: La opinión pública como presunción legal. Apreciaciones sobre la revolución medieval de lo inquisitorio (siglos XII-XIV)”. In: DELL’ELICINE, E. et al. (Org.). *De Jure: Nuevas lecturas sobre derecho medieval*. Buenos Aires: Ad-Hoc, 2009. p. 202.

<sup>125</sup> CHIFFOLEAU, J. “Ecclesia de occultis non iudicat”? L’Église, le secret, l’occulte du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. *Micrologus*, n. XIV (Il Secreto), 2006. p. 444. No original: “*espace public du jugement*”.

<sup>126</sup> É preciso notar que apesar de os processos motivados, primeiro pela heresia e depois pela magia, ocuparem um lugar significativo nessas transformações jurídico-políticas da Idade Média central, o método inquisitorial transcende essas pautas ou esses interesses especificamente. A inquisição, quando instrumentalizada pela Igreja, também foi usada tendo em vista outros fins que não a busca por heréticos ou por magos. Além disso, também foi utilizada no contexto civil para os mais diversos propósitos. Ver mais: FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. 3. ed. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU, 2002. pp. 53-78.

<sup>127</sup> De forma mais aprofundada, no Capítulo 3 desta tese.

jurisdicionais ou, dito de outra maneira, em um avanço dos limites que seus braços alcançavam.

Alejandro Morin explicou que em um processo de empoderamento de juízes e de autoridades, ocasionalmente, a heresia tornou-se um lugar estratégico para aumentar ou desenvolver o que chamou de “regimes de excepcionalidade”.<sup>128</sup> Dito de outra maneira, em alguns momentos a narrativa herética foi utilizada como pretexto por autoridades, incluindo inquisidores, como um recurso estratégico, para implementar procedimentos extraordinários, dada a gravidade desse tipo de crime.<sup>129</sup> No entanto, o desenvolvimento da categoria conceitual da “depravação herética”, que passou a abarcar cada vez mais situações — o que é uma consequência direta das recorrentes narrativas das raposas de muitas caudas<sup>130</sup> ou das heresias que poderiam ter muitos nomes<sup>131</sup> —, não levou apenas à abertura de procedimentos excepcionais, como comprova Morin, mas para além disso, também acabou por alargar o próprio campo legítimo, autorizado e ordinário da esfera inquisitorial. Nessa direção, Jacques Chiffolleau escreveu um importante ensaio a respeito de como no século XIII se deu um “alargamento constante do campo e da variedade dos pecados, dos mais leves aos mais pesados, dos mais evidentes aos mais secretos”,<sup>132</sup> de modo que ocasionalmente a própria jurisdição do foro interno, íntimo, do pensamento ou da consciência (antes das atitudes), também acabou por ser alcançada pelos braços inquisitoriais. Como também foi notado por Julien Théry-Astruc, nesse contexto se deu o desenvolvimento de imbricações e tensões entre o foro externo e o interno na mesma medida em que os domínios do pecado e do crime também começaram a se misturar.<sup>133</sup> Essa esfera dos *occulta* passou a ser suscetível de intervenção das autoridades, seja pela instrumentalização da *inquisitio* ou por meio da administração da confissão<sup>134</sup>, quando poderia colocar em perigo a Igreja ou a coisa pública, ameaças sempre indissociáveis da heresia.

---

<sup>128</sup> MORIN, A. “*Sicut cancer, amplius serperet in occulto*. La herejía oculta en el derecho bajomedieval y tempranomoderno”. In: DELL’ECINE, E. et al. (Org.). *Artifícios Pasados: Nociones del derecho medieval*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2017. p. 209. No original: “*regímenes de excepcionalidad*”.

<sup>129</sup> MORIN, A. “*Sicut cancer...*” *op. cit.* p. 211.

<sup>130</sup> Aqui já apontadas na *Vergentis in senium* e na *Ille humani generis*, por exemplo. A metáfora, no entanto, vem do texto bíblico, particularmente do trecho de Cântico dos Cânticos 2,15: “*Apanhai-me as raposas, as raposinhas, que fazem mal às vinhas, porque as nossas vinhas estão em flor*” (versão Almeida Revista e Corrigida).

<sup>131</sup> Como aparece na *Ad abolendam*, por exemplo.

<sup>132</sup> CHIFFOLEAU, J. “*Ecclesia...*” *op. cit.* p. 378. No original: “*élargissement constant du champ et de la variété des péchés, des plus légers aux plus lourds, mais aussi des plus évidents aux plus secrets*”.

<sup>133</sup> THÉRY-ASTRUC, J. “*Atrocitas/Enormitas*. “Esbozo para una historia de la categoría de ‘enormidad’ o ‘crimen enorme’ de la Edad Media a la época moderna”. In: DELL’ECINE, E. et al. (Org.). *Artifícios... op. cit.* p. 139.

<sup>134</sup> Para além do método da *inquisitio*, diretrizes importantes a respeito da confissão também foram apontadas no IV Concílio de Latrão. Conforme observado por Victor Camacho, em particular no cânone 10, a audição da

Não apenas extraordinária ou ordinariamente, mas também por meio de abusos e ilegalidades, os inquisidores expandiram, por conta própria, os limites das suas atividades. Seguindo as definições do IV Concílio de Latrão, Gregório IX, em 1227, apontou Conrado de Marburgo como legado em uma comissão pontifícia para investigar a heresia na Alemanha. Alguns anos depois foi nomeado inquisidor papal oficial da região. Sua atuação eventualmente é interpretada, por exemplo, nos termos do fanatismo e da arbitrariedade.<sup>135</sup> Conrado disse ter encontrado grupos heréticos que, dentre diversas outras práticas, durante seus encontros secretos noturnos beijavam animais fantásticos, se entregavam ao culto ao Diabo e praticavam orgias.

Essas narrativas estereotipadas encontraram certo ceticismo, por exemplo, por parte do arcebispo de Mainz e outro oficial papal, um dominicano chamado Bernardo, que escreveram ao papa denunciando que seu inquisidor delegado forçou a confissão de inocentes e os ameaçou com a morte na fogueira.<sup>136</sup> Gregório IX, no entanto, não parece ter dado ouvidos a esses apelos e promulgou pelo menos duas bulas considerando os relatos de Conrado. Uma delas a *Vox in Rama*<sup>137</sup>, entre 1232 e 1234, abrindo precedentes, segundo Jean Delumeau, para o que mais tarde foi interpretado como um dos mais antigos reconhecimentos da existência do “sabá” das “bruxas”.<sup>138</sup> Outro inquisidor, também delegado por Gregório IX, foi Roberto, o Búlgaro, que atuando em diversos lugares — inclusive na França —, na década de 1230, desempenhou ações equivalentes às de Conrado na Alemanha. Ambos, segundo Jennifer Deane, forçaram confissões, condenaram muitos à morte e se esforçaram pouco com o cuidado pastoral ou com a conversão dos hereges. Roberto precisamente utilizou diversas vezes da fogueira e em uma única ocasião fez com que quase duzentas pessoas fossem queimadas em Champagne. Este episódio teria sido assistido por diversas autoridades eclesiásticas e seculares, o que sugere que a aquiescência frente a essas iniciativas não foi algo isolado. Todavia, seus excessos eventualmente foram limitados: Roberto acabou sendo

---

confissão, junto à imposição de penitências e o recurso à pregação são atividades que, no seu conjunto, foram garantidas pelo Concílio como indissociáveis do interesse da salvação das almas (*salutem animarum*). Ver: CAMACHO, V. M. Reflexões sobre as normativas relacionadas à pregação no IV Concílio de Latrão. *Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Saberes e práticas científicas*. 28 jul. a 1 ago. 2014. pp. 5-6. Disponível em: [http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399513064\\_ARQUIVO\\_Pregacao noIVConcilioLatraoANPUHRJ.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399513064_ARQUIVO_Pregacao%20noIVConcilioLatraoANPUHRJ.pdf). Acesso em 25 set. 2019.

<sup>135</sup> COHN, N. *Los Demonios...* op. cit. pp. 47; 49.

<sup>136</sup> RUSSEL, J. F. *Witchcraft...* op. cit. pp. 159-60.

<sup>137</sup> “Ouviu-se uma voz em Ramá” (*Vox in Rama audita est*) inicia-se o texto, fazendo referência à passagem de Mateus 2,18 em que Raquel chora a morte dos seus filhos. Ver: RODENBERG, C. (Ed.). *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*. t. 1. Berolini: Weidmannos, 1883. pp. 432-434.

<sup>138</sup> DELUMEAU, J. *História do Medo no Ocidente (1300-1800)*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 524-526.

suspensão pelo papado<sup>139</sup>, e Conrado foi morto por seus inimigos; com isso, muitos dos seus antigos perseguidos tiveram suas sentenças revisadas e anuladas.<sup>140</sup>

Pouco depois de duas décadas desses excessos cometidos pelos inquisidores de Gregório IX, encontramos provavelmente a mais antiga evidência, em um contexto explicitamente inquisitorial, da tentativa de expansão da atuação dos inquisidores da heresia, legados papais, em direção às práticas de magia.<sup>141</sup> Trata-se da decretal *Quod super nonnullis*, promulgada pelo papa Alexandre IV, em 1258. Seu título já revela se tratar de uma resposta ou comentário frente a um problema anteriormente levantado. Alexandre, seguindo uma fórmula repetida nas cartas pontifícias, ao recomendar a *prudencia* no Senhor, explicou que sua argumentação se dava “a respeito de algumas Questões, no que dizem respeito à fé e que vocês quiseram nos consultar”<sup>142</sup>. Mais adiante, destacou que o problema que lhe foi colocado estava na esfera de como tratar as *divinationibus* e os *sortilegiis*. “Respondendo de forma breve”, resumiu o papa, “esses que são encarregados com as questões de fé, que é o maior dos privilégios, não devem ser atrapalhados por essas outras ocupações”<sup>143</sup>, a saber, as adivinhações e os sortilégios. Referindo-se nomeadamente às ocupações dos *inquisitores*, fez um acréscimo importante: a não ser que essas práticas manifestem “o sabor da heresia”, então, “em razão do ofício que lhes é comissionado, não devem se intrometer de nenhuma forma [nestes casos]”<sup>144</sup>.

Dito de outra maneira, os inquisidores estavam compromissados com o extermínio da heresia. Caso adivinhadores e sortilégos se envolvessem com algo que soasse como heresia, logo, esses desvios também passavam a ser da alçada inquisitorial. A determinação de 1258 foi repetida quase que *ipsis literis*, dois anos depois, na bula *Accusatus*, em que o mesmo Alexandre IV submeteu os “acusados ou suspeitos de heresia”<sup>145</sup> aos mesmos critérios dos

---

<sup>139</sup> DEANE, J. K. “Lawyer popes...”. *op. cit.* p. 98.

<sup>140</sup> COHN, N. *Los Demonios...* *op. cit.* p. 52.

<sup>141</sup> Esse marco histórico pode ser aplicado aqui se ignorarmos a carta *Ex tuarum tenore* de Alexandre III, pois ainda que este texto surja no contexto de uma preocupação papal e tenha feito menção à prática da adivinhação, a possível associação com o demônio e as investigações prévias que se deram em direção à fama ou, melhor dizendo, *infamia* do acusado, a *Ex tuarum* traz de forma apenas implícita conceitos que são colocados de maneira literal e de forma explícita na carta de Alexandre IV, a saber: a questão da *inquisitio*, da delegação da autoridade apostólica e, principalmente, o conceito de heresia.

<sup>142</sup> *Quod super nonnullis*. In: *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum*. t. 3. ed. F. Gaude. Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et H. Dalmazzo Editoribus. 1858. p. 663b. No original: “*Quod super nonnullis quaestionum articulis, in quibus causa fidei tangitur, nos consulere voluistis [sollicitudinis vestrae prudentiam in Domino commendamus]*”.

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 664a. No original: “*Brevibus respondetur, quod cum negotium fidei, quod summe privilegiatum existit, per occupationes alias non debeat impediri*”.

<sup>144</sup> *Ibid.* No original: “*[inquisitores ipsi de iis], nisi manifeste saperent haeresim, ratione huiusmodi officii sibi commissi, se nullatenus intromittant*”.

<sup>145</sup> *Accusatus*. In: *Corpus juris canonici*. Ed. Emil Friedberg. v. 2. Lipsiae: Bernhardi Tauchnitz, 1881. col. 1071. No original: “*Accusatus de haeresi vel suspectus*”.

“inquisidores da peste herética, delegados da Sé Apostólica” que “não deverão se intrometer, nem punir os que fazem essas coisas” da adivinhação e do sortilégio, “a não ser que manifestem o sabor da heresia”<sup>146</sup>. Exceção significativa, pois, como um salvo conduto, acabou por delimitar um espaço seguro e legítimo em que os inquisidores poderiam atuar frente as práticas alegadamente mágicas.

Dada a importância do precedente aberto por Alexandre IV, a bula *Accusatus*, repetindo o entendimento da *Quod super nonnullis*, foi incorporada ao *Liber sextus* de Bonifácio VIII em 1298. Por volta de 1300, o jurista João d’Andrea (Johannes Andreae), fez uma glosa a respeito do termo *saperent*, encontrado na passagem do texto que fala em “a não ser que se manifeste o *sabor* da heresia”<sup>147</sup>. Dentre as práticas que João delimitou e que poderiam manifestar esse gosto herético, estariam, por exemplo, algumas como “realizar orações nefastas próximo ao altar dos ídolos, oferecer sacrifícios, consultar os demônios para receber respostas deles”<sup>148</sup>, remetendo às associações tradicionais do malefício com a idolatria ou, mais precisamente, com o envolvimento demoníaco. João também menciona os que ainda “se associam com os hereges para praticar as sortes”<sup>149</sup> no contexto da prática dos sortilégios ou da adivinhação, “ou que fazem essas coisas mencionadas com o sangue ou corpo de Cristo”<sup>150</sup>, fazendo aí referência a uma imagem recorrente tanto no caso dos hereges quanto no dos maléficos, que é a retratação destes como profanadores dos sacramentos da Igreja. No final do seu comentário, acrescenta que outras coisas parecidas (*vel his similia*) ainda podem ser enquadradas nessa definição ampla e genérica do “sabor” da heresia.

Jean-Patrice Boudet, ao fazer uma importante crítica ao entendimento fundacional desses textos, que ocasionalmente foram interpretados pela historiografia como a gênese da caça às bruxas na Idade Média, já enfatizou o caráter limitativo e circunscrito das definições de Alexandre IV.<sup>151</sup> Como visto até agora, a eventual aproximação da heresia com o malefício, na verdade, é resultado de uma longa tradição de preocupações pastorais que, com o passar do tempo, enquadraram heréticos e maléficos na teoria (em termos retóricos e de narrativa) e na prática (em termos de procedimento), de maneiras muito parecidas. Além disso, podemos

---

<sup>146</sup> Ibid. col. 1072. No original: “*pestis inquisitores haereticas, a sede apostolica deputati, [de divinationibus aut sortilegiis], nisi haeresim saperent manifeste, intromittere se non debent, nec punire talia exercentes*”.

<sup>147</sup> *Sexti Decretalium*. In: *Corpus Juris Canonici* (1582). Disponível em: *UCLA Digital Library Program*. <http://digital.library.ucla.edu/canonlaw>. Acesso em 27 jul 2019. col. 622. No original: “*nisi haeresim saperent manifeste*”.

<sup>148</sup> Ibid. No original: “*sicut est circa aras idolorum nefarias preces emittere, sacrificia offerre, daemones consulere, eorum responsa suscipere*”.

<sup>149</sup> Ibid. No original: “*associant sibi propter sortes exercendas haereticos*”.

<sup>150</sup> Ibid. No original: “*vel faciant praedicta cum corpore vel sanguine Christi*”.

<sup>151</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 248.

identificar na atuação da “nova” função dos inquisidores uma constante ampliação e um avanço no que diz respeito às suas jurisdições, o qual se fez em diversos momentos e de diversas formas. No caso das regulações de Alexandre IV, o que podemos identificar aqui é um entendimento que buscou delimitar, refrear e regular os impulsos dos inquisidores de ampliar o seu campo de atuação, precisamente no que diz respeito aos adivinhadores e sortilégos.

Houve, *a posteriori*, o desenvolvimento de um paradoxo: o esforço do papa de restringir os braços dos inquisidores acabou por criar uma brecha significativa — a das práticas que poderiam de alguma maneira ter o “sabor” da heresia<sup>152</sup>, abrindo precedente para um nicho de atuação que foi amplamente utilizado, como será visto mais adiante. A partir desse ponto, portanto, parece preciso investigar como e sob quais argumentos os inquisidores trataram do desvio do malefício — em particular, no que nos interessa, aquele praticado pelos eruditos ou pelos clérigos.

#### 2.4. A magia sob a jurisdição dos inquisidores (1): um autor anônimo e Bernardo Gui

Atribui-se ao período entre as décadas de 1260 e 1270 um dos mais antigos<sup>153</sup> manuais de inquisidores, a saber, a *Suma do ofício da inquisição* (*Summa de officio inquisitionis*); infelizmente, o nome do autor não chegou até nós. Nesta *Suma* há uma lista, relativamente extensa, das práticas que o inquisidor deveria investigar ou inquirir (*inquiratur*) em direção aos que enquadrrou como idólatras (*ydolatris*) e fazedores de malefícios (*maleficiis*). Remetendo muito provavelmente às práticas rituais que foram descritas, por exemplo, por João da Salisburia a respeito da magia especular<sup>154</sup>, o texto sugeriu que se investigasse se o suspeito “fez o experimento do espelho, da espada, das unhas, da esfera ou do cabo de

---

<sup>152</sup> A expressão recorrente se deu nos termos de *saperent haeresim manifeste*, de modo que o verbo *sapio* tem sido comumente traduzido nos termos subjetivos do “gosto”, do “cheiro”, ou do “sabor” da heresia. Em resumo, estamos falando, segundo o vocabulário da época, de práticas que poderiam lembrar, aparentar ou soar como heresia.

<sup>153</sup> Edward Peters disse que o tratamento do crime de magia feito por Bernardo Gui, na década de 1320 (será visto a seguir), é um dos mais antigos testemunhos desse tipo da literatura inquisitorial. A *Suma* anônima, no entanto, precede o manual de Bernardo em pelo menos cinco décadas. A datação da década de 1260 é de Jean-Patrice Boudet e a de 1270 do próprio Edward Peters. Ver, respectivamente: PETERS, E. et al. (Org.). *Witchcraft... op. cit.* p. 214; BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 248; PETERS, E. *The Magician... op. cit.* p. 133.

<sup>154</sup> Ver item 1.6 do Capítulo 1 desta tese.



marfim” — objetos de superfície polida que provavelmente eram utilizados para adivinhação — ou “se invocou os demônios para obter seu auxílio”<sup>155</sup> nesse processo.

O manual também orienta o inquisidor a questionar se o suspeito fez algum *experimentum* “para descobrir um roubo ou um tesouro ou para obter honras, riquezas ou favores”<sup>156</sup>, temas recorrentes na literatura da magia. A preocupação com o roubo, por exemplo<sup>157</sup>, que já aparece no caso do clérigo da *Ex tuarum tenore*, aqui está indiretamente acompanhada do poder mais fundamental atribuído ao maléfico, que é o de influenciar pessoas ou acontecimentos. Isto, por sua vez, leva à questão da busca por riquezas ou até pelo poder político e dos favores dos poderosos, nos termos de um “jogo de poder”<sup>158</sup>, tal como definiu Jean-Patrice Boudet.

Também fazia parte do horizonte do inquisidor saber se o suspeito “fez qualquer coisa com a cabeça ou outra parte de um homem morto ou vivo, com suas vestimentas ou com seus cabelos”<sup>159</sup>. Por um lado, isso remete diretamente à necromancia, que é o envolvimento do malefício com a ajuda dos mortos, dos espíritos dos mortos ou, sob o ponto de vista ortodoxo, dos demônios que se passariam pelos mortos. Por outro lado, de forma mais direta, vemos aqui uma referência à “tradição comum”<sup>160</sup> da magia que costumava se utilizar de peças de roupas, sangue, cabelos ou unhas das pessoas como uma forma de influenciá-las ou até mesmo de tomar suas influências para si.<sup>161</sup>

Outras passagens destacam a necessidade de intervenção do inquisidor quando o fiel “escreveu qualquer coisa com o sangue de um homem ou de uma mulher sobre uma hóstia ou outro objeto”<sup>162</sup> — referência que menciona a profanação dos sacramentos, uma acusação

---

<sup>155</sup> *De ydolatriis et ydolatriis*. In: DOUAIS, M.-J.-C. *Les hérétiques du Midi au XIIIe siècle. Cinq pièces inédites. Annales du Midi*. t. 3, n. 11, 1891. p. 377. No original: “*Si fecit experimentum speculi vel ensis, vel unguis, spere, vel manubrii eburnei, vel de invocandis demonum auxiliis*”.

<sup>156</sup> *Ibid.* p. 378. No original: “*pro inveniendis furtis vel thesauris, vel pro habendis honoribus, vel diviciis, vel favoribus*”.

<sup>157</sup> Ver notas 68 e 69 *cf. supra*.

<sup>158</sup> Essa associação está presente na análise que Boudet faz da confissão do clérigo João de Bar, enquadrado pelas autoridades como nigromântico, no final do século XIV, no contexto das condenações da magia da Universidade de Paris e do seu envolvimento com a corte de Carlos VI da França. Ver: BOUDET, J.-P. *Les Condamnations de la Magie à Paris en 1398. Mabilon*, t. 12, 2001. p. 144. No original: “*enjeu de pouvoir*”; ver também: BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 391.

<sup>159</sup> *De ydolatriis et ydolatriis*. In: DOUAIS, M.-J.-C. *Les hérétiques... op. cit.* p. 378. No original: “*Si de capite vel alia parte hominis mortui vel vivi, vel illorum vestibus vel capillis fecit aliquod*”.

<sup>160</sup> Mais sobre essa categoria conceitual, na introdução desta tese.

<sup>161</sup> Thorndike menciona o caso de duas mulheres que retiraram um pouco do cabelo e das unhas de um homem morto, levando esses restos mortais para a casa da viúva, a pedido desta, para que a casa seguisse com a sorte que era atribuída ao homem em vida. Há outras referências de práticas semelhantes. Ver: THORNDIKE, L. *A History of Magic and Experimental Science: Fourteenth and Fifteenth centuries*. v. 3. New York: Columbia University Press, 1934. p. 28.

<sup>162</sup> *De ydolatriis et ydolatriis*. In: DOUAIS, M.-J.-C. *Les hérétiques... op. cit.* p. 378. No original: “*Si de sanguine hominis vel mulieris scripsit aliquid in hostia vel alibi*”.

lugar-comum tanto nos casos de heresia quanto nos casos de malefício — ou no caso do suspeito que “investigou a respeito do futuro através das mãos de alguém”<sup>163</sup>, outra prática tida como adivinhação, mas que também não seria exclusiva de uma magia que poderíamos enquadrar aqui como erudita ou clerical.

Como no caso das adivinhações com espelhos, são várias as referências na *Suma* anônima de práticas comumente associadas ao ambiente letrado. É o caso da preocupação direcionada àquele que “investigou por meio do número das *letras*, de pontos ou figuras ou por meio de alguns sinais, *palavras ou caracteres* a respeito da morte ou da vida de alguém, ou, ainda, sobre a prosperidade ou adversidade do futuro de alguém”<sup>164</sup> (grifo nosso); adivinhações que os que não sabiam ler ou escrever teriam dificuldade em experimentar.

No caso da astrologia, historicamente uma disciplina ou uma *ars* com fronteiras tênues e difíceis de delimitar, também há preocupação: aquele que “observou as constelações acreditando que os cursos das estrelas revelam os costumes, as ações e o porvir dos recém-nascidos”<sup>165</sup> igualmente deveria ser inquirido. De maneira explícita, a magia de imagens também estaria dentro da alçada dos inquisidores, segundo o autor anônimo: é o caso daquele que “fez um experimento com algum tipo de imagem e, principalmente, se batizou alguma imagem”<sup>166</sup>, o que evoca uma capacidade técnica que apenas os clérigos deteriam. Dentre o que enquadrou por *ymaginis*, o texto ainda proíbe esse tipo de consagração direcionada a espécies de moedas (*nummum* ou *obolum*), escritos (*breves*) e quaisquer outras coisas. Já tendo lançado suspeitas sobre quem manuseia o bronze (*ere*) ou o chumbo (*plumbo*)<sup>167</sup>, a *Suma* é precisa no que diz respeito à preocupação com a magia dos talismãs quando insiste que se inquirira se o suspeito “fez um experimento com figuras, com marcas, entalhes ou sinais impressos ou com anéis”<sup>168</sup>. Essa passagem sugere que muito provavelmente o inquisidor anônimo estava a par do conteúdo dos manuais de magia natural que há algum tempo circulavam no contexto letrado da Cristandade latina. Isso não é surpreendente, pois é preciso

---

<sup>163</sup> Ibid. p. 378. No original: “*in manibus hominum quesivit futura*”.

<sup>164</sup> Ibid. p. 378. No original: “*Si numerum litterarum, vel punctorum, vel figurarum sive quorumcumque signorum vel verborum, vel caracterum inquisivit de morte vel vita alicuius, vel de aliquibus futuris prosperis vel adversis*”.

<sup>165</sup> Ibid. p. 379. No original: “*Si observaverit constellationes, credens quod secundum cursos siderum nascentium mores, actus et eventos noscantur*”.

<sup>166</sup> Ibid. No original: “*Si fecit experimentum alicuius ymaginis, et expresse si fecit aliquam ymaginem*”.

<sup>167</sup> São matérias que, quando submetidas à temperatura apropriada, se tornam maleáveis e possíveis de serem moldadas quando colocadas em formas ou em moldes. Há diversas referências, diretas e indiretas, de que as *ymagines* eram feitas dessa forma. Ver, por exemplo, as confissões dos clérigos de Toulouse, registradas em 1323 de como combinaram de fazer isso em segredo (*qui secrete*) derretendo o chumbo em um molde de pedra (*molle in lapide*), para fazer uma imagem. No Capítulo 3 desta tese.

<sup>168</sup> *De ydolatriis et ydolatriis*. In: DOUAIS, M.-J.-C. *Les hérétiques... op. cit.* p. 379. No original: “*Si fecit experimentum figurarum vel stigmatum, vel incisionum, vel impressionum, vel anulorum*”.

considerar que tanto perseguidos quanto perseguidores compartilhavam de uma formação letrada cristã e também o contato com os escritos greco-árabes<sup>169</sup>. E fazendo referência ainda mais direta aos membros da Igreja, a *Suma* aponta a preocupação direcionada àquele que “fez algum experimento com o corpo de Cristo, com o [óleo do] crisma, com a água do batismo ou com qualquer objeto sagrado”<sup>170</sup>, indicando um repertório de instrumentos que só poderia ser acessado pelos membros do clero.<sup>171</sup>

Segundo Edward Peters, os inquisidores avançaram na forma de representar os magos, se comparados aos juristas que também escreveram sobre esse assunto. Conforme este autor, as descrições feitas pelos inquisidores a respeito da magia, em particular na sua associação com a idolatria, são mais precisas e mais detalhadas. Isso ocorre não apenas em razão da inventiva herética (no sentido daquilo que era imaginado ou pensado por esses autores), mas também devido à própria prática da inquisição que foi desenvolvida por esses homens.<sup>172</sup> Dito de outra maneira, o procedimento da investigação, da indagação ou da apuração de eventuais suspeitas de heresia — em resumo, a iniciativa da *inquisitio*, que, como visto até aqui, se desenvolveu de modo a conseguir ampliar, pouco a pouco, o seu alcance jurisdicional em direção a cada vez mais erros ou desvios — foi fundamental na construção dessas narrativas e desses entendimentos, uma vez que tornou possível aos perseguidores (talvez mais do que os juristas com suas *Quaestiones*) uma aproximação com casos reais e efetivos de práticas de magia, ou que foram enquadrados como magia, por parte dessas autoridades.

Como saber, afinal, se os relatos da *Suma* anônima e de outras obras direcionadas aos inquisidores podem ter sido, ainda que ocasionalmente, contato direto de práticas que de fato existiram (ainda que essas práticas tenham sido reinterpretadas e possivelmente desfiguradas ao serem enquadradas nos termos da ortodoxia em um processo de *interpretatio*<sup>173</sup>)?

Os testemunhos inquisitoriais apontam para pelo menos duas evidências desse entendimento:

1) De forma indireta, em razão do amplo leque de práticas que os inquisidores tendem a abrir a fim de enquadrar a magia, práticas essas que comprovadamente existiram, como é o

---

<sup>169</sup> Ver nota 62 *cf. supra*.

<sup>170</sup> *De ydolatriis et ydolatriis*. In: DOUAIS, M.-J.-C. *Les hérétiques... op. cit.* p. 379. No original: “*Si de corpore Christi vel de crismate, vel aqua bapismi, vel alio aliquos sacro fecit aliquod experimentum*”.

<sup>171</sup> No contexto da preocupação, por parte da Igreja, de que os santos sacramentos pudessem ser profanados, a exemplo dos hereges ou dos praticantes do malefício, é curioso apontar para o fato de que no IV Concílio de Latrão se prescreveu claramente a necessidade de que a eucaristia e o óleo sagrado deveriam ser trancados à chave nas igrejas. Ver: THOMAS, K. “The Magic of the Medieval Church”. In: IDEM. *Religion and the Decline of Magic*. London et. al.: Penguin, 1991. p. 39.

<sup>172</sup> PETERS, E. *The Magician... op. cit.* pp. 155-161.

<sup>173</sup> GINZBURG, C. *O Inquisidor... op. cit.* p. 17; KIECKHEFER, R. *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1976. p. 39.

caso, por exemplo, da astrologia dos julgamentos, ou dos *judicia*, que foi colocada sob suspeita pelo anônimo da *Suma do ofício da inquisição* e defendida ou comentada por autores como Adelardo de Bath ou Roger Bacon. O mesmo pode ser dito a respeito da magia de imagens ou de talismãs, a qual também foi objeto de preocupação da *Suma* anônima e que pode ser encontrada nos manuais de *magica naturalis* que chegaram até nós, como o *Picatrix*, ou mesmo em textos mais ortodoxos, como os de Alberto Magno ou o *Speculum astronomie*.

2) De forma direta, quando os inquisidores prescrevem explicitamente a necessidade da investigação das provas e dos testemunhos como algo indissociável à condenação dos maléficos, como fez Bernardo Gui (1262-1331), ou como fez Nicolau Eimérico (1320-1399), que informa em primeira pessoa que suas experiências foram baseadas nos livros de magia que leu antes de queimar e também nas confissões que ouviu pessoalmente dos magos no processo da *inquisitio*.

Bernardo Gui foi um dos inquisidores mais ativos da sua época<sup>174</sup>, e sua fama repercutiu até os dias atuais.<sup>175</sup> Na década de 1320 terminou de escrever a obra popularmente conhecida como *Manual do inquisidor*, mas cujo nome completo é *A prática do ofício da inquisição [em direção à] depravação herética (Practica officii inquisitionis heretice pravitatis)*. Este texto tem sido compreendido pela historiografia como resultado direto da sua experiência pessoal acumulada neste ofício ao longo dos anos, uma vez que já teria aproximadamente sessenta anos quando a escreveu. A obra também é marcada pela minúcia e pela abrangência, pois procura cobrir uma grande diversidade de práticas heréticas.<sup>176</sup> No que diz respeito à questão dos maléficos ou dos praticantes de magia, a importância do testemunho de Bernardo Gui não está, necessariamente, nos vestígios da sua atuação inquisitorial, uma vez que ele praticamente não condenou feiticeiros, adivinhos ou invocadores de demônios.<sup>177</sup> São muito valiosas, porém, tanto sua prescrição de como esse grupo de desviantes deveria ser tratado, na prática, dentro do devido processo legal, quanto a forma como destacou que os clérigos formavam um grupo particularmente dado às práticas do malefício.

---

<sup>174</sup> DEANE, J. K. “Lawyer popes...”. *op. cit.* p. 103.

<sup>175</sup> O fato se deve, em parte, ao aparecimento deste inquisidor como um personagem importante de duas obras ficcionais de sucesso, a saber, o romance histórico *O Nome da Rosa (Il Nome della Rosa)* de Umberto Eco, de 1980, e mais tarde, em 1986, o filme homônimo dirigido por Jean-Jacques Annaud. Segundo Julien Théry, a primeira obra é mais fiel às evidências históricas do que a segunda, no que diz respeito à construção do personagem. Ver: THÉRY, J. “Introduction”. In: Idem. *Le livre des sentences de l’inquisiteur Bernard Gui. Extraits choisis, traduits e présentés*. Paris: CNRS Éditions, 2010. pp. VI-VII.

<sup>176</sup> BOUREAU, A. *Le Pape...* *op. cit.* p. XLVII; DEANE, J. K. “Lawyer popes...”. *op. cit.* p. 112; COHN, N. *Los Demonios...* *op. cit.* pp. 174-175; BAILEY, M. “From Sorcery...” *op. cit.* pp. 967-968.

<sup>177</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science...* *op. cit.* pp. 489-499.

Na terceira parte do seu manual, o inquisidor estabeleceu textos-padrão ou modelo para diversos casos. Há, dentre eles, uma fórmula (*forma*) de modo a promulgar uma sentença de degradação e aprisionamento contra o que chamou de “algum religioso ou presbítero maléfico, sortílego e idólatra” que tenha sido pego se dando a práticas “que manifestam o sabor da heresia”<sup>178</sup>, expressão que se tornou usual no vocabulário inquisitorial e que remetia de forma direta ao importante precedente aberto por Alexandre IV. Essas fórmulas são acompanhadas de algumas digressões significativas e reveladoras a respeito das características daqueles atos que estariam sendo relatados. No seu modelo de registro a respeito do religioso que praticou o malefício ou algo equivalente, Bernardo Gui prescreveu o seguinte: supondo que “foram realizados alguns malefícios, tanto sortílegos quanto nigromânticos e diabólicos, junto a outras coisas detestáveis, que sabidamente *manifestam o sabor do erro e da heresia no que diz respeito à doutrina da fé*”<sup>179</sup> (grifo nosso). Essa última sentença é importante pois a acusação de heresia justificaria a autorização a jurisdição inquisitorial. Continua: “foi maculada a pureza da fé na sua terra e nas proximidades”<sup>180</sup>. Isso indiretamente remete à metáfora do contágio, mas, de maneira mais precisa, dá a entender que essas práticas não eram necessariamente realizadas por indivíduos solitários e que nem passavam de forma despercebida.<sup>181</sup> A associação entre pessoas no que diz respeito ao malefício parece ser uma constante na literatura persecutória.<sup>182</sup>

No que diz respeito ao procedimento, “muitos interrogatórios foram feitos, e disso muitas respostas e confissões surgiram, por meio das inquisições feitas por nós”<sup>183</sup>, estabeleceu Bernardo Gui, tornando indissociável da acusação a coleta daquilo que era entendido por provas ou evidências da *infamia* do acusado. Essa passagem é particularmente importante por corroborar com a tese de Henry Kelly, o qual afirma que a história da inquisição na Idade Média não poderia ser resumida como uma história de irregularidades, de desvios ou de procedimentos extraordinários. Obviamente esses episódios ocorreram, mas antes disso, a regra era o apego ao devido processo legal ou à *ordo juris* que não poderia

---

<sup>178</sup> Bernardo Guidonis. *Practica inquisitionis heretice pravitatis*. Ed. C. Douais. Paris: Alphonse Picard, 1886. p. 150. No original: “[*Forma sententie degradationis et inmurationis contra*] *aliquem religiosum vel presbiterum maleficum, sortilegum et ydolatram (...) modi faciendi sapiunt heresim manifeste*”.

<sup>179</sup> Ibid. No original: “*quedam maleficia, tam sortilega quam nigromantica et dyabolica, et nonnulla alia detestabilia perpetrasset, que errorem et heresim in doctrina fidei sapere videbantur*”.

<sup>180</sup> Ibid. No original: “*et puritatem ejusdem fidei dicebantur in illa patria seu vicinia maculare*”.

<sup>181</sup> Sobre como isso repercutiu, na prática, ver os itens 3.3 e 3.4 do Capítulo 3 desta tese.

<sup>182</sup> Ver que desde a tradição dos penitenciais até os *Decretos* dos juristas e finalmente nos manuais dos inquisidores, há não apenas a condenação aos que praticam diretamente o malefício, mas também àqueles que se envolvem com os maléficos, recebendo-os nas suas casas ou consultando esses especialistas visando os seus próprios interesses. Ver, a título de exemplo, o contexto das notas 9, 16, 50, 83 e 84 *cf. supra*.

<sup>183</sup> Bernardo Guidonis. *Practica... op. cit.* p. 150. No original: “*multis interrogationibus sibi per nos ac responsionibus et confessionibus pluribus factis ab ipso, tandem per inquisitionem per nos factam*”.

ignorar a necessidade das provas ou das evidências no processo de condenação de um acusado.<sup>184</sup>

Mais adiante, apontando que os maléficos eventualmente adoram os demônios por meio da *latria*, ou seja, prestando o culto e mostrando a “servidão que deve ser exibida apenas ao Criador”<sup>185</sup>, Bernardo Gui explica que isso é terrível, basicamente, por duas razões. Primeiro porque “não é como a idolatria dos pagãos e dos gentios, pois muito pior é aquele que, *pensando agir de uma forma cristã*, sacrifica aos demônios e não a Deus, se desviando em absoluto da unidade da fé ortodoxa”<sup>186</sup> (grifo nosso). Essa passagem é outra evidência — como a do antigo enquadramento da magia como uma forma de sacrilégio ou da narrativa de que haveria adivinhações que se passavam por coisas santas —, ainda que indireta, do entendimento de que, por parte dos praticantes, aquilo que eles realizavam poderia ser algo legítimo, a despeito das proibições dos cristãos mais ortodoxos. Na sequência do argumento do dominicano, é apresentada a segunda razão da gravidade destes erros: “ainda que essas coisas sejam graves e horríveis [quando praticadas] por qualquer cristão, quando este é ainda um *homem instruído nas letras, devoto ou presbítero*, sem dúvida, [essas práticas] são ainda mais graves e mais grave deve ser a punição”<sup>187</sup> (grifo nosso). De forma direta e literal, aponta para os praticantes daquilo que atualmente tem sido entendido nos termos de uma magia clerical, erudita, própria de um contexto letrado. Evoca, por um lado, preocupações muito parecidas com aquelas dos penitenciais que prescreveram correções mais pesadas para os clérigos. Ao mesmo tempo, retoma as preocupações no que diz respeito aos sacerdotes magos que continuaram a aparecer nos escritos dos juristas como Ivo de Chartres ou Graciano, por exemplo.

Os escritos dos inquisidores frequentemente são mais precisos, em relação aos *Decretos* de Ivo ou Graciano, no que diz respeito às práticas desses hereges. Como no caso da *Suma do ofício da inquisição*, no manual de Bernardo Gui, a magia de imagem novamente ganha certo protagonismo no que diz respeito ao malefício típico do homem “instruído nas letras”.<sup>188</sup> Essa prática aparece frequentemente junto à adoração aos demônios e,

---

<sup>184</sup> KELLY, H. A. Inquisition and the Prosecution of Heresy: Misconceptions and Abuses. *Church History*, v. 58, n. 4, 1989. pp. 439-451.

<sup>185</sup> Bernardo Guidonis. *Practica... op. cit.* p. 151. No original: “[*cultum adorationis latræ et] servitutis debite suo soli exhibens creatori*”.

<sup>186</sup> Ibid. No original: “*non tantum paganum et gentilem ydolatriam, set etiam multo gravius quemcumque qui christiana professione censetur immolantem demonibus et non Deo, et ab unitate nimis orthodoxe fidei deviantem*”.

<sup>187</sup> Ibid. No original: “*quamvis in quolibet Christiano gravia sint et horrenda, in religioso tamen viro (aut presbitero) litteris erudito sunt procul dubio graviora et gravius punienda*”.

<sup>188</sup> *cf. supra*.

principalmente, como algo muito próximo do recurso da profanação dos sacramentos, em particular a hóstia. “Conforme descobrimos por meio de testemunhos, recebidos por nós pela inquisição”, prescreve retomando novamente a necessidade da investigação prévia à acusação; explica que os testemunhos “juridicamente legítimos” podem apontar para, por exemplo, o caso de um sacerdote que fez, formou ou moldou (*fecit et figuravit*) “imagens de cera com chumbo”.<sup>189</sup> Neste caso, estabelece a deposição perpétua e a degradação do sacerdócio, o que poderia ser feito tanto pela autoridade ordinária quanto pela autoridade *speciali*, ou seja, “pela autoridade apostólica confiada a nós”<sup>190</sup>. Dito de outra maneira, em razão do poder delegado e deputado aos inquisidores pela Santa Sé.

Em passagem seguinte, prescreve novamente “contra todos maléficis, sortílegos e adivinhos, e contra os que batizam as imagens ou [outras] coisas inanimadas”<sup>191</sup>, fazendo referência ao costume de batizar, como uma deturpação do rito do batismo legítimo, imagens moldadas à semelhança de pessoas reais e que eram consagradas com o mesmo nome daqueles que queriam imitar. Como será visto mais adiante nesta tese, teólogos e outros inquisidores que escreveram sobre isso acreditavam que, após a devida consagração, os danos feitos ou as maldições lançadas às esculturas repercutiriam nas pessoas reais visadas. O mesmo pode ser percebido também pelas confissões de alguns acusados que chegaram até nós.<sup>192</sup> “Essa obra ocorre com a ajuda do Diabo”<sup>193</sup>, enfatizou Bernardo Gui, que também não deixa dúvidas sobre se tratar de um ato de heresia:

[Quanto aos ritos dos] que batizam tais imagens ou quaisquer outras coisas que sejam, sem sentido, na fonte batismal, procurando realizar pelos malefícios, ações ou efeitos maus por meio dessas imagens, seguindo a fórmula do batismo como se estivessem batizando, se trata de fato herético e que manifesta o sabor da heresia.<sup>194</sup>

Bernardo Gui insiste que seus atos deveriam ser punidos à maneira dos atos dos hereges (*velut hereticum puniendum*). Na sequência, indo na direção contrária do que acreditariam os clérigos magos, o inquisidor enfatizou que nada de mau poderia ser feito por

---

<sup>189</sup> Ibid. p. 153. No original: “*per testes in inquisitione receptos invenimus (...) [confessionem (...)] factam in iudicio legitime nobis (...) [fecit et figuravit duas] ymagines de cera cum plumbo*”. Ver também nota 167 *cf. supra*.

<sup>190</sup> Bernardo Guidonis. *Practica... op. cit.* p. 152. No original: “[*perpetue depositionis et degradationis a sacerdotal (...) auctoritate nostra ordinaria vel sicut in casu speciali] auctoritate freti apostolica in hac parte*”.

<sup>191</sup> Ibid. p. 154. No original: “*contra omnes maleficos, sortilegos et divinos, et contra baptizantes ymagines seu res inanimates*”.

<sup>192</sup> Mais sobre o assunto, no Capítulo 3 desta tese.

<sup>193</sup> Ibid. p. 155. No original: “*tale opus fiat cooperante dyabolo*”.

<sup>194</sup> Ibid. p. 157. No original: “*baptizare tales ymagines seu quamcumque rem aliam irrationabilem in fonte baptismali ad maleficia seu ad actus vel effectus malos per tales ymagines procurandos, servando formam baptismi taliter baptizando, sit factum hereticale et sapiat heresim manifeste*”.

meio dos sacramentos. Referindo-se especialmente ao maléfico ou sortilégio que se utiliza da hóstia para suas maldições, enfatizou que “o próprio sacramento da eucaristia, ou o Corpo de Cristo, que é fonte de graça e de salvação, de nenhuma forma pode provocar o malefício nem qualquer coisa que seja contrária à graça e à salvação”<sup>195</sup>. Na opinião de Bernardo, apenas acreditar no contrário dessa sentença também configuraria heresia.

## 2.5. A magia sob a jurisdição dos inquisidores (2): Zanchino Ugolini e Nicolau Eimérico

Por volta de 1330, o inquisidor e jurista Zanchino Ugolini publicou a obra intitulada *Sobre os hereges (De haereticis* ou mesmo *Super materia hereticorum*). Muitas das suas preocupações vão ao encontro daquelas de Bernardo ou das do autor da *Summa do ofício da inquisição*. No começo do capítulo dedicado aos que enquadrado como “adivinhadores, encantadores e similares”<sup>196</sup>, Zanchino tratou inicialmente dos magos (*magici*) e dos astrólogos (*mathematici*). Explicou que estes “são os que não apenas tentam profetizar as coisas futuras e conhecer todas as coisas ocultas”<sup>197</sup>, fazendo aí uma possível referência às forças (*vis*) secretas ou escondidas que a magia natural procurava estudar<sup>198</sup>, “mas que também por uma certa arte mágica, fazendo imagens de cera e de outras coisas” tentam, a partir disso, influenciar, mover (*torquere*) e também torturar, no sentido de provocar a dor (*cruciare*), o coração ou íntimo (*cor*) de alguém.<sup>199</sup> Em outro manuscrito do texto, este último termo é substituído por *corpus*, no sentido de que o corpo físico seria influenciado<sup>200</sup>. Pode-se inferir, possivelmente, no sentido de provocar a doença, a luxúria ou o desejo. Por esses mesmos meios, nas palavras do inquisidor, os magos possuiriam o poder de fazer dobrar ou de fazer inclinar a vontade (*flectere voluntatem*) das outras pessoas.

Considerando as narrativas dos manuais de magia natural e também os relatos dos inquisidores a respeito do que chamamos de uma magia de imagens, parece possível resumir essa *ars* ou *scientia* em pelo menos dois tipos de procedimentos que ganharam a atenção

---

<sup>195</sup> Ibid. p. 159. No original: “*Sacramentum enim eucharistie seu Corporis Christi, in quo est fons gratie et salutis, nullo modo potest esse causa efficiens maleficiorum nec alicujus eorum que sunt contraria gratie et saluti*”.

<sup>196</sup> Zanchini Vgolini. *De Haereticis*. Romae apud haeredes Antonij Bladij impressores Camerales, 1568. p. 173. No original: “[*Capitulum XXII*] *De divinatoribus et incantatoribus et similibus*”.

<sup>197</sup> Ibid. p. 174. No original: “[*Magici, sive mathematici*] *sunt illi, qui non solum conantur vaticinari futura et scire omnino occulta*”.

<sup>198</sup> Mais sobre esse assunto, no primeiro capítulo desta tese.

<sup>199</sup> Zanchini Vgolini. *De Haereticis... op. cit.* p. 174. No original: “*sed per quandam magicam artem (puta faciendo imagines cereas, vel aliter) [conantur cor alicuius torquere seu cruciare]*”.

<sup>200</sup> Se trata da versão selecionada do texto que está no compêndio de fontes organizado por Joseph Hansen. Ver: HANSEN, J. (Ed.). *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung in Mittelalter*. Bonn: Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag, 1901. p. 60. No original: “*corpus*”.



pelos inquisidores, não necessariamente separados um do outro, e nem colocados aqui em ordem de importância:

1) Há o manuseio dos talismãs, que envolve basicamente o processo de gravar ou de marcar símbolos ou sinais em pedras e anéis, com o intuito de conduzir, filtrar ou prender uma certa força (a princípio de origem celestial ou astrológica) nesses objetos; e 2) Há também a feitura e a moldagem de estatuetas, visando representar pessoas reais, que ocasionalmente seriam seguidas pelo batismo. Em função dessa consagração, seriam transformadas em equivalentes ou espelhos das pessoas verdadeiras, as quais sofreriam as consequências do que era feito, antes, com os bonecos que lhes representavam.

Em ambos os casos, estamos falando de práticas de manipulação e transformação da matéria. E sobre esses recursos, que parecem ser uma constante na preocupação dos inquisidores, Zanchino recorre a uma argumentação conhecida ao dizer que “é realmente herético acreditar que alguma coisa seja divina a não ser Deus, e que possam criar ou transmutar [ou mudar<sup>201</sup>] uma coisa em outra, como Deus, que é o criador de todas as coisas”<sup>202</sup>. Dito de outra maneira, segundo a ortodoxia, os magos estariam reivindicando poderes que seriam possíveis apenas ao Criador.

A novidade, no entanto, é que o autor recorre ao cânone *Episcopi* para legitimar a sua opinião, o qual, até então, não parece ter sido evocado nesse sentido. Zanchino faz referência à passagem do cânone que menciona as mulheres que alegadamente poderiam voar durante a noite, cavalgando com a deusa Diana e assim por diante.<sup>203</sup> Esse texto, costumava ser invocado, por parte dos juristas, para mencionar a necessidade dos bispos de supervisionarem suas comunidades a fim de evitar o espalhamento dos maléficis, provavelmente no contexto da tradição comum da magia.<sup>204</sup> Agora, no âmbito das preocupações inquisitoriais, segue sendo retomado, mas a partir de preocupações mais precisas, a saber, a da magia praticada pelos letrados. Como será visto a seguir, o cânone *Episcopi* foi retomado por outros autores em razão dessas mesmas preocupações.

Outra passagem bastante curiosa do tratado *Sobre os hereges* é a que menciona a existência de dois tipos de *sortes*, ou seja, de dois tipos possíveis de adivinhação. Nas

---

<sup>201</sup> Em HANSEN, J. (Ed.). *Quellen... op. cit.* p. 61. No original: “*mutari*”.

<sup>202</sup> Zanchini Vgolini. *De Haereticis... op. cit.* pp. 175-176. No original: “*Haereticum enim est credere, quod aliquid sit divinum praeter deum, vel quod aliquid possit creari, vel transmutari ab alio, quam a Deo, qui est creator omnium*”.

<sup>203</sup> Ver nota 35 *cf. supra*.

<sup>204</sup> Mais sobre o conceito de “tradição comum” da magia, na Introdução desta tese.

palavras de Zanchino: “ocorre que as vezes as sortes são lícitas e as vezes são ilícitas”<sup>205</sup>. Primeiro<sup>206</sup>, o inquisidor explica a respeito dessas adivinhações, afirmando que “elas são ilícitas quando feitas por meio de encantamentos mágicos, praticadas por vaidades, para saber antecipadamente alguma coisa futura ou para investigar algo que é absolutamente oculto”<sup>207</sup>. Aqui, de forma genérica, e sem grandes novidades, o termo *magia* segue como um adjetivo de depreciação. Seguindo a tradição, é associado tanto à *vanitas*, que aparece pelo menos desde Isidoro de Sevilha, quanto à ideia da *curiositas divinandi*<sup>208</sup>, ou seja, à investigação daquilo que não diz respeito aos homens, o que é mencionado tanto por Agostinho quanto por Guilherme de Auvergne, por exemplo.

Sobre as adivinhações que seriam permitidas, Zanchino afirma: “as sortes que são, de fato, lícitas, são praticadas de uma maneira específica e em função da necessidade, por exemplo, em razão de interromper quaisquer contendas ou discórdias, como é provado no caso de Matias”<sup>209</sup>. Em uma sentença curta, infelizmente deixando detalhes de lado, o autor faz referência ao episódio bíblico em que, após a morte de Judas, os apóstolos se reuniram para escolher quem ficaria no lugar do falecido e, não havendo consenso, utilizaram as *sortes* e escolheram Matias.<sup>210</sup> Essa sentença é outra importante evidência de que algumas práticas passíveis de serem chamadas de mágicas poderiam, a depender do contexto, ser vistas como justificadas. A explicação de Zanchino lança uma luz sobre o episódio já mencionado da carta *Ecclesia vestra nuper*, escrita pelo papa Honório III, a respeito dos clérigos que se utilizaram da adivinhação para escolher um bispo na ocasião de uma eleição. A explicação de Zanchino nos permite supor que esses bispos poderiam ter recorrido à adivinhação na melhor das intenções, seguindo, inclusive, um precedente bíblico.

Antes, Bernardo Gui escreveu sobre as práticas que se espalhavam pelas terras vizinhas e enfatizou constantemente a necessidade de investigação a respeito da *infamia* que corria a respeito dos acusados. Zanchino, na mesma direção, insiste que o crime dos magos

---

<sup>205</sup> Zanchini Vgolini. *De Haereticis...* op. cit. p. 176. No original: “*Quia quandoque sortes sunt licitae et quandoque illicitae*”.

<sup>206</sup> A ordem da explicação é invertida, sem grandes alterações significativas, na versão do texto analisada por Hansen. Ver: HANSEN, J. (Ed.). *Quellen...* op. cit. p. 61.

<sup>207</sup> Zanchini Vgolini. *De Haereticis...* op. cit. p. 176. No original: “*illicitae sunt, quae fiunt per magicas incantationes, vel ad exercendas aliquas vanitates, seu ad praesciendum aliqua futura vel ad inquirendum aliqua prorsus occulta*”.

<sup>208</sup> Ver mais: GIRALT, S. *Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia* (c. 1230- c. 1310). *Clio & Crimen*. n. 8, 2011. pp. 25-31.

<sup>209</sup> Zanchini Vgolini. *De Haereticis...* op. cit. p. 176. No original: “*Licitae vero sortes quae fiunt ex causa quodammodo ex causa necessitatis, puta causa dirimendi aliquas contentiones seu discordias, ut probatur in Mathia*”.

<sup>210</sup> Em Atos 1:26, “E, lançando-lhes sortes, caiu a sorte sobre Matias. E por voto comum foi contado com os onze apóstolos” (ARC – Lê-se versão Almeida Revista e Corrigida). Na Vulgata: “*Et dederunt sortes eis et cecidit sors super Matthiam et adnumeratus est cum undecim apostolis*”.

poderia ser notório (*notorium*) e que os adivinhadores, que definiu como *ariolos*, não poderiam ser recebidos em casa, por exemplo. Citando diretamente a bula *Accusatus*, insiste que “ao inquisidor, no entanto, é apenas confiada a jurisdição nos casos de heresia”<sup>211</sup> e que este não deveria se intrometer (*non intromittet*) naquilo que não manifestasse o sabor herético, devendo se concentrar, portanto, no caso “das artes mágicas que anteveem as coisas futuras, coisas que são próprias apenas de Deus”<sup>212</sup>, uma vez que seriam heresia. Nesse caso, também seria apropriado ao inquisidor ir na direção dos idólatras e àqueles “que dizem e acreditam que podem realizar [coisas] a partir de outro lugar que não de Deus, ou que [dizem e acreditam que] alguma coisa possa vir de outra origem que não a de Deus, que tudo fez e faz, de modo que para além dele nada pode ser divino”<sup>213</sup>. Aqui, Zanchino pode estar falando indiretamente tanto da magia de imagens quanto da magia natural. Na sequência, para além das correções impostas aos leigos, o autor destaca que “se for clérigo (...) outras penas também podem ser movidas pelo bispo para a punição”<sup>214</sup>, associando, novamente, o grupo preciso dos letrados como um nicho particularmente dado a essas práticas. Ele faz essa associação como o autor anônimo da *Suma do ofício da inquisição* quando deu detalhes a respeito de como isso era feito. Zanchino, o autor anônimo e também Bernardo Gui são influenciados por uma tradição que os precedeu, como visto até agora, que de forma muito parecida e em várias ocasiões destacou esse grupo no conjunto dos praticantes da magia.

Muitos desses *topoi* seguem em uso na literatura inquisitorial. Por volta de 1376, o dominicano catalão Nicolau Eimérico completou o seu *Directorium inquisitorum*, ou *Diretório* (no sentido de apontar direções, servindo de guia) *dos inquisidores*, que também tem sido traduzido pela historiografia como *Manual dos inquisidores*. Esse texto, de forma pouco precisa, foi interpretado como um ponto “culminante” dos escritos dos inquisidores e também da literatura legal sobre os diferentes tipos de magia na época<sup>215</sup>. No entanto, o *Diretório* parece ser melhor compreendido nos termos empregados por Michael Bailey, que além de destacar a relevância desta obra na longa duração — uma vez que foi mais reproduzida do que o manual do outro dominicano, Bernardo Gui, por exemplo<sup>216</sup> —, também

---

<sup>211</sup> Zanchini Vgolini. *De Haereticis...* op. cit. p. 177. No original: “*Inquisitor autem, cui est solummodo commissa iurisdictio in causis haeresis*”.

<sup>212</sup> Ibid. No original: “*magicis artibus praescire futura: quod quidem est proprium solius Deus*”.

<sup>213</sup> Ibid. No original: “*dicentes et credentes, se posse consequi ab alio quam a Deo, vel aliquid posse fieri praeter nutum Dei, per quem omnia facta sunt et fiunt, et praeter quem nihil potest esse divinum*”.

<sup>214</sup> Ibid. p. 180. No original: “*si quis clericus. Item potest alia poena arbitraria pro motu Episcopi castigari*”.

<sup>215</sup> Erroneamente porque a ideia de um ponto culminante pressupõe, como consequência, noções de apogeu e declínio, categorias que não parecem ser mais suficientes para explicar a complexidade das tradições e dos debates intelectuais ao longo do tempo. O termo usado por Edward Peters aparece em: PETERS, E. et al. (Org.). *Witchcraft...* op. cit. pp. 214-215. No original: “*culmination [of the inquisitorial and legal doctrine...]*”.

<sup>216</sup> BAILEY, M. “From Sorcery...” op. cit. p. 971.

notou que, no seu próprio momento histórico, foi um importante tratado em razão do esforço de Eimérico em desenvolver teorias legais e teológicas para sustentar a autoridade dos inquisidores.<sup>217</sup>

Sua importância no que diz respeito às relações entre o malefício e a heresia, que aqui nos interessam, aparece em diversos momentos. No tratado de Eimérico reaparecem, por exemplo, as antigas metáforas da heresia, uma evidência do sucesso e da permanência dessas associações. À semelhança de Bernardo Gui, que prescreveu fórmulas ou *formas* de registros processuais, Eimérico aponta uma fórmula de aviso, de advertência ou admoestação (*admonitionis*) a ser proferida publicamente, como uma espécie de sermão, a respeito dos hereges descobertos: “muitas pessoas venenosas, inimigas de Cristo, da Igreja e da verdadeira e santa fé, como antigas serpentes, infectam pelo veneno da heresia, [são também] raposinhas de caudas misturadas”<sup>218</sup> que ainda “perambulam pelas vinhas do Senhor”.<sup>219</sup> O autor completa, recorrendo provavelmente a outra figura de linguagem, que por este *venenum* os hereges infectam o íntimo, as entranhas ou o coração (*praecordia*) de muitas pessoas (*multorum*), o que reforça novamente os antigos conceitos de heresia como um erro sempre associado à coletividade e muito raramente enquadrado como erro individual.

No que diz respeito precisamente aos maléficos e à experiência prática dos inquisidores de terem tido contato direto com esses casos, em diversas ocasiões na *Secunda pars* do seu *Directorio*, Eimérico atesta que ele e muitos dos seus colegas tiveram a oportunidade de ler os livros dos magos. Na Questão 28, “sobre os livros condenados segundo os inquisidores de Aragão”,<sup>220</sup> o inquisidor faz uma lista das diversas obras a que os investigadores tiveram acesso, enquadradas aqui como “livretos heréticos e errôneos”<sup>221</sup> e “condenados por causa dos muitos erros encontrados neles”.<sup>222</sup> Na Questão 43, dedicada aos invocadores de demônios, Eimérico dá detalhes a respeito de um livro “atribuído a Salomão”, exemplar de uma literatura que hoje é classificada como “salomônica”.<sup>223</sup> Esta obra, dentre

---

<sup>217</sup> BAILEY, M. *Magic and Superstition... op. cit.* p. 124.

<sup>218</sup> Nicolai Eymerici Ordinis Praed. *Directorium inquisitorum* (cum commentariis Francisci Pegñæ, in hac postrema editione iterum emendatum, & auctum, & multis litteris Apostolicis locupletatum). Romae: in ædibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium, 1587. p. 408bB. No original: “*cetero nonnullas personas pestiferas Christi et Ecclesie, ac verius sanctae fidei inimicas, antiqui serpentis veneno heresis esse infectas vulpinis caudis intricatis*”.

<sup>219</sup> Ibid. p. 408bB. No original: “*vineam Domini [Sabaoth] discurrentes*”.

<sup>220</sup> Ibid. p. 316aA. No original: “*De libris damnatis ab Inquisitoribus Aragoniae*”.

<sup>221</sup> Ibid. p. 316aB. No original: “*Libri hereticales & erronei*”.

<sup>222</sup> Ibid. p. 316aE-bA. No original: “*[Isti libelli] condemnati propter multos errores in eis repertos*”.

<sup>223</sup> Mais sobre as categorias conceituais historiográficas, na Introdução desta tese. Sobre exemplos dessa literatura salomônica, no Capítulo 4.

outras coisas, explicaria como “os demônios juram dizer a verdade”,<sup>224</sup> de modo que ali “os poderes de Lúcifer e de outros demônios são falsamente induzidos e são mostradas orações a Lúcifer e a outros demônios, orações [que são] nefastas [e que os próprios] demônios revelam”.<sup>225</sup> Eimérico afirma que essas situações “também aparecem no livro que é atribuído a Honório, o necromântico, que se intitula ‘Tesouro da necromancia’ ou ‘dos necromânticos’”<sup>226</sup>, texto que será analisado mais adiante, na segunda parte desta tese.

E como exatamente Eimérico teve acesso ao conteúdo desses manuais? Ele explica:

Tais livros *eu capturei dos necromânticos, li, e [conforme a] tradição, foram publicamente queimados. [Essas coisas] também aparecem, de fato, em diversas confissões dos invocadores de demônios e em outras inquisições feitas por mim e por outros inquisidores da depravação herética*<sup>227</sup> (grifo nosso).

Como visto até aqui, a inquisição é, antes de tudo, uma forma de investigação. Provavelmente utilizando da sua experiência e também da dos seus pares como um recurso de autoridade para legitimar o próprio exercício inquisitorial, Eimérico torna indissociável a necessidade das provas e da *infamia*, da possibilidade da condenação efetiva dos crimes dos maléficos ou, mais precisamente, dos necromânticos. Dito de outra maneira, para além dos recursos retóricos e alegóricos que também são instrumentalizados em direção à perseguição daquilo que é oculto, secreto ou que se esconde, a perseguição aos praticantes da magia se sustenta antes de mais nada no princípio de que esses inimigos são reais, são muitos e são perigosos.

Esse perigo foi destacado pelos inquisidores de duas formas que se retroalimentaram:

1) Por um lado, de forma genérica, pelas narrativas heréticas (firmadas na longa duração) das raposas que têm muitas caudas e que destroem os vinhedos de Deus ou mesmo de um *cancer* que se espalha e assim por diante. 2) Por outro lado, de forma mais precisa, a partir das descrições dos crimes, dos erros ou dos desvios dos magos que passaram a ser descritos de forma cada vez mais detalhada (direta ou indiretamente), descobertos em função das investigações e das averiguações — dito de outra forma, pelas *inquisitiones*.

---

<sup>224</sup> Nicolai Eymerici. *Directorium...* op. cit. p. 338aC. No original: “*quo iurant demones advocati de dissenda veritate*”.

<sup>225</sup> Ibid. 338aD. No original: “*potestas Luciferi et aliorum daemones mendaciter est inserta & orationes nefariae a daemonibus revelate Luciferi et allis daemonibus exhibente*”.

<sup>226</sup> Ibid. No original: “*Apparet etiam in libro, qui Honorio necromantico inscribitur qui Thesaurus necromantiae aut necromanticis appellatur*”.

<sup>227</sup> Ibid. p. 338aD. No original: “*Quos quidem libros a necromanticis per me captis avulsi et legi et publice traditi comburendos. Apparet etiam et de facto in diversorum invocatorum Daemonum confessionibus & aliis Inquisitionis prout me et alios Inquisitores haeretice pravitatis*”.

É provável que eles, em algum momento, se deparassem com praticantes efetivos de uma magia erudita, clerical ou letrada. Como no caso de Eimérico, que mencionou explicitamente ter encontrado livros que por depois de lidos por ele foram queimados, ou, como Bernardo Gui e outros que descreveram em detalhes como os clérigos batizavam imagens ou praticavam outros atos.

Assim como não houve exatamente um consenso dos penitenciais a respeito da duração das penas que deveriam ser aplicadas aos que praticavam a magia, também há diversidade no que diz respeito ao entendimento dos inquisidores daquilo que poderia ser considerado herético ou não. Se, por exemplo, para o autor da *Suma do ofício da inquisição*, a prática de observar as mãos de alguém para adivinhar o futuro era motivo de preocupação<sup>228</sup>, para o autor do *Directorio* nem tanto. Sobre os “que agem *meramente* pela arte da quiromancia, que adivinham pelas linhas das mãos e [a partir disso] julgam os efeitos naturais e os condicionamentos dos homens (...) a respeito destes, o inquisidor não se envolve”<sup>229</sup>.

Citando diretamente a bula *Accusatus* de Alexandre IV, que delimitou a atuação dos inquisidores àquilo que tinha sabor de heresia, e a *Ex tuarum*, sobre o sacerdote que adivinhou com o astrolábio, Eimérico enfatiza que em qualquer um desses casos “não há a intenção de invocar os demônios”<sup>230</sup>, o que automaticamente retira essas preocupações da alçada inquisitorial, havendo “apenas” (*mere*) *divinatio* e *sortilegium*, que aqui não seriam necessariamente sinônimos de heresia, ainda que atos condenáveis mesmo assim.

Esse entendimento, recorrente na literatura inquisitorial, de que nem toda adivinhação ou feitiçaria seria demoníaca por si só, pode ser interpretado como uma extensão de outros tipos de discussões. A saber, as que aconteceram tanto no contexto da física e da *scientia naturalis* quanto no da teologia, que também se preocupou em destacar os limites e as fronteiras de até onde os demônios poderiam ir. Já o enquadramento da demonolatria como uma forma de heresia segue, pelo menos no *Directorio* de Nicolau Eimérico, como algo fora de qualquer questionamento. Os que fazem adivinhações e sortilégios passam ao âmbito da heresia justamente quando resvalam no culto aos demônios. Explicando a questão em termos muito parecidos aos de Zanchino Ugolini — que falou sobre como os magos influenciavam o íntimo ou o coração (*cor*) dos homens<sup>231</sup> —, argumenta que esses hereges adoradores dos demônios “fazem essas e outras coisas para adivinhar o futuro ou penetrar no íntimo dos

---

<sup>228</sup> Ver nota 163 *cf. supra*.

<sup>229</sup> Nicolai Eymerici. *Directorium...* *op. cit.* p. 336aAB. No original: “*qui agunt mere ex arte chiromantiae, qui ex manus lineamentis divinant et iudicant de effectibus naturalibus et conditionibus hominis (...) de istis non se habet intrmittere Inquisitor*”.

<sup>230</sup> *Ibid.* No original: “*non ea intentione ut daemones invocaret*”.

<sup>231</sup> Ver nota 199 *cf. supra*.

homens”, coisas que sem dúvida “manifestam o sabor da heresia”<sup>232</sup>. Esses sortílegos e adivinhadores, que também seriam demonólatras, “não escapam do julgamento do inquisidor, e são punidos pela [mesma] lei que trata dos hereges”<sup>233</sup>, remetendo novamente à *Accusatus*. A associação da heresia ao culto aos demônios, que é um dos pilares da argumentação de Eimérico no que diz respeito aos praticantes da magia, entendida aqui de forma ampla, não chega a ser necessariamente algo “novo”, como defendeu Pierre Paravy.<sup>234</sup> Décadas antes, como visto, a associação já apareceu em Bernardo Gui e em Zanchino Ugolini, apenas para mencionar os inquisidores, pois se formos a Rábano Mauro, por exemplo, percebemos que a conexão é bem mais antiga.

Na Questão 43, dedicada especificamente aos adoradores de demônios, Eimérico explica que esse culto pode ser feito de três maneiras:

1) Quando há a *latria*, a saber, a adoração que seria devida apenas a Deus. Isso ocorreria quando os magos chamam pelos espíritos do inferno e “sacrificam a eles, os adoram, lhes oferecem orações execráveis, se devotam a esses demônios, lhes prometendo obediência”<sup>235</sup> e até mesmo jurando (*iurando*) pelos seus nomes, de maneira alegre podendo celebrar (*laudes*) ou dançar (*vel cantus*) em honra a eles ou, de forma mais séria, quando “trazem reverência, fazem genuflexões, lhes fazem prostrações, os reverenciam com castidade”<sup>236</sup> e assim por diante.

2) Quando há *dulia* — a reverência que seria devida apenas aos santos. Neste caso, quando os praticantes “misturam os nomes dos demônios entre os nomes dos espíritos dos Beatos e dos Santos, em algumas orações nefastas”<sup>237</sup> ou mesmo quando fazem dos demônios “mediadores em suas orações dirigidas a Deus, acendem velas e imploram a Deus pelo seu próprio nome e qualidades”<sup>238</sup>, funções tipicamente reservadas aos santos dentro do rito católico. É interessante notar que nesses casos o objetivo final das orações seria Deus, e não

---

<sup>232</sup> Nicolai Eymerici. *Directorium... op. cit.* p. 336aC. No original: “*vel similia facientes: et hoc pro divinando futura, seu cordis intima penetrando: quae quidem sapiunt heresim manifeste*”.

<sup>233</sup> Ibid. No original: “[*Et tales sortilegi et divinatores*] *Inquisitoris iudicium non evadunt, sed hereticorum legibus puniuntur*”.

<sup>234</sup> PARAVY, P. À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436). *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes.* t. 91, n. 1, 1979. p. 334. No original: “[*l'importance*] *nouvelle [dans la tradition inquisitoriale]*”.

<sup>235</sup> Nicolai Eymerici. *Directorium... op. cit.* p. 338aE. No original: “[*exhibent honorem latrie demonibus invocatis, utpote eis*] *sacrificando, adorando, orationes execrabiles effudendo, se daemonibus devovendo, obedientiam promittendo*”.

<sup>236</sup> Ibid. No original: “*in eius reverentiam promendo, genuaflectendo, prostrationes faciendo, castitate pro daemonis reverentia*”.

<sup>237</sup> Ibid. p. 338bB. No original: “*nomina daemoniorum inter nomina spirituum Beatorum vel Sanctorum in suis, quibusdam nefariis orationibus miscendo*”.

<sup>238</sup> Ibid. p. 338bBC. No original: “*mediatores in illis orationibus a Deo exaudiendis ponendo: cereos accendendo: et Deum per oerum nomina vel merita obsecrando*”.

os demônios em si, o que aqui pode ser mais um indício, por parte dos testemunhos dos perseguidores, de que os perseguidos poderiam não ver necessariamente suas práticas como algo diabólico ou fundamentalmente maldoso. “Essas coisas e muitas outras execráveis estão escritas nos livros já mencionados”<sup>239</sup>, afirma Eimérico, novamente retomando a sua experiência como forma de autoridade.

3) Existe, ainda, uma terceira forma de adoração aos demônios que não pode ser definida ou que não está clara (*non apparet clare*), pois não seria nem *latria* nem *dulia*. Nesta, havia pouca precisão conceitual e uma grande abrangência — possivelmente proposital — para que outras práticas pudessem ser enquadradas, a depender do que fosse encontrado pelas *inquisitiones*. Ocorreria quando, por exemplo, “desenhando um círculo na terra, colocando um jovem no círculo, e posicionando um espelho, uma espada, uma ânfora ou outros objetos ao redor e à frente do jovem, o mesmo necromântico toma um livro, o lê e invoca os demônios”<sup>240</sup>, prática já apontada cerca de um século antes na *Suma* anônima, outra obra direcionada aos inquisidores. Eimérico complementa: “E muitas outras coisas parecidas, essa arte já mencionada ensina, conforme a confissão suficiente de muitos”<sup>241</sup>, conclusão que permitiu que outras práticas ali pudessem ser enquadradas *a posteriori* pelos inquisidores, público visado pela obra, e que aponta mais uma vez para a *expertise* do próprio Eimérico como recurso de autoridade.

Em resumo, seguindo a tradição dos penitenciais e dos compêndios de direito, os relatos dos inquisidores seguem evocando preocupações a respeito dos clérigos que praticam, dito de maneira geral, a magia. No entanto, de forma particular, se desenvolvem os detalhes a respeito das práticas que envolvem a confecção e o batismo de imagens, ações que seriam feitas para influenciar ou prejudicar alguém e que seriam indissociáveis, em termos práticos, da profanação dos sacramentos. Esses relatos, agora mais detalhados, parecem surgir em razão do contato direto desses inquisidores com os praticantes dos desvios, que, uma vez enquadrados como heréticos, passaram a estar tecnicamente sob suas jurisdições. Esse campo de atuação se ampliou, inicialmente, em razão do precedente aberto por Alexandre IV para tanto.

Algumas décadas depois, o papa João XXII também promulgou determinações importantes no que diz respeito à perseguição aos maléficos, o que não fez sem antes

---

<sup>239</sup> Ibid. p. 338aC. No original: “*Haec nota praedicta et multa alia execrabilia in praedictis libris inveniuntur conscripta*”.

<sup>240</sup> Ibid. p. 338aD. No original: “*ut circulum in terra describendo, puerum in circulo ponendo, speculum, ense, amphoram, vel aliud corpus pervium et coram puero statuendo, ipso necromantico librum tenente, ac legente, et daemonem invocante*”.

<sup>241</sup> Ibid. No original: “*et similia multa, ut praedicta ars, et talium multorum confessio satis docet*”.



consultar a opinião de diversos especialistas (a saber, em maior número, teólogos, mas também estudiosos do direito canônico e civil) a respeito deste assunto. Resta saber, portanto, como essas preocupações foram colocadas neste espaço, mais próximo do contexto das preocupações dos teólogos (e eventualmente também inquisidores) a serviço da Santa Sé.

## 2.5. O problema da magia sob João XXII

O pontificado do francês Jacques Deuze, intitulado João XXII (1316-1334), tem sido apontado pela historiografia como um momento decisivo a respeito das perseguições às práticas mágicas, em particular àquelas dos clérigos ou dos letrados. Isso por pelo menos duas razões. Primeiro, em razão da legislação que este papa publicou sobre o assunto, precisamente com a bula *Super illius specula*, de 1326 ou 1327, que, muito provavelmente, surgiu como um desenvolvimento das preocupações que já apareciam em outro texto, a saber, a consulta de 1320 a respeito dos invocadores de demônios. Esses documentos serão analisados na sequência. E, por outro lado, em devido as perseguições que João XXII empreendeu contra diversos eclesiásticos que foram acusados de praticar algum tipo de magia. Um recorte desses processos será analisado no próximo capítulo desta tese.

A atuação de João XXII no que diz respeito aos *magici*, no entanto, tem sido ocasionalmente analisada pela historiografia sem que se considere a preocupação a respeito da magia na longa duração dos debates intelectuais ou das preocupações pastorais ou legislativas, o que acabou por destacar uma possível excepcionalidade desse papa a este respeito. Lynn Thorndike, por exemplo, enquadrou João XXII e Bento XII, em razão dos processos que moveram contra os alegados magos, como menos “cientificamente ajustado[s]”<sup>242</sup> do que o papa Clemente VI, o qual, sendo sucessor direto destes, não se preocupou com esse tipo de ofensa.<sup>243</sup> Décadas depois, Jeffrey Russel definiu João XXII como “um dos papas menos equilibrados”<sup>244</sup> da época em razão dessas preocupações e, em outra obra, entendeu que este mesmo pontífice teve propósitos “cínicos” ou “fanáticos”<sup>245</sup> ao enviar inquisidores para tratar dessas ofensas. Persiste ainda a ideia de uma “obsessão” de João XXII

---

<sup>242</sup> THORNDIKE, L. *A History of Magic and Experimental Science: Fourteenth and Fifteenth centuries*. v. 3. New York: Columbia University Press, 1934. p. 37. No original: “[Clement V (...) was more] scientifically minded [than his immediate predecessors]”.

<sup>243</sup> Como visto no primeiro capítulo desta tese, o esforço de compreender, enquadrar e também de condenar a magia, foi uma parte significativa das preocupações intelectuais ao longo da Idade Média central.

<sup>244</sup> RUSSEL, J. *Lucifer: El Diablo en la Edad Media*. Trad. Rufo Salcedo. Barcelona: Laertes, 1984. p. 340. Na tradução: “uno de los papas menos equilibrados”.

<sup>245</sup> RUSSEL, J. *Witchcraft... op. cit.* p. 172. No original: “cynical, or fanatical [use of the Inquisition for political purposes]”.

a respeito dessas questões nas pesquisas de Jean-Claude Schmitt<sup>246</sup> ou de Alain Boureau<sup>247</sup>. Seria possível conjecturar a respeito da instrumentalização política das acusações de magia, como fez, por exemplo, Jean-Patrice Boudet, que entendeu que esses complôs, sendo reais ou imaginários, influenciaram a política do pontificado de João XXII por muitos anos no que diz respeito a esse tipo de infração.<sup>248</sup> Restringir essas iniciativas, por sua vez, apenas a interesses apenas políticos ou a uma espécie de “obsessão” parece ser pouco preciso, uma vez que a ideia de que a magia poderia ser verdadeiramente uma ameaça foi um entendimento de raízes profundas e compartilhado por juristas, mas também por teólogos e filósofos ao longo do medievo, como parece ter sido possível demonstrar até aqui. Em outras palavras, afirmamos que se João XXII esteve particularmente preocupado com o perigo da magia e se utilizou dos instrumentos possíveis para combater essa ameaça, isso ocorreu com base em uma sólida tradição jurídica, teológica e científica, não sob um clima de histeria.<sup>249</sup>

Os primeiros sinais dessas preocupações aparecem na consulta que o papa João XXII realizou poucos anos depois do início do seu pontificado. Por volta de 1320, listando algumas *Quaestiones* sobre o enquadramento ainda incerto daqueles que batizam imagens e invocam os demônios, se deveriam ser punidos como meros supersticiosos ou, de forma mais grave, como hereges, o pontífice escreveu a dez especialistas, sendo estes teólogos, juristas e inquisidores, esperando seus comentários a respeito do problema. Segundo Alain Boureau, que mais recentemente editou o documento, o costume da consulta aos especialistas era algo usual para o papa João XXII, uma vez que era um canonista de formação e prática e que levava muito a sério o dever da direção doutrinária.<sup>250</sup> Para Boureau, essa consulta muito provavelmente tinha por objetivo reunir argumentos sólidos para a posterior criação de uma bula<sup>251</sup>, entendimento que é repetido por Isabel Iribarren.<sup>252</sup> A maioria dos especialistas, se baseando em argumentos teológicos e jurídicos, concordou com a extensão do conceito de heresia para abarcar as práticas dos magos. Isso ocorre muito provavelmente no sentido de

---

<sup>246</sup> “João XXII (...) sob a obsessão do veneno e dos sortilégios”. SCHMITT, J.-C. “Feitiçaria”. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. 1. Trad. Hilário Franco Júnior (Coord.). Bauru: EDUSC, 2006. p. 431.

<sup>247</sup> BOUREAU, A. *Satã Herético... op. cit. pp.* 36-37. Na tradução: “Compreendemos desde então a obsessão de João XXII pelas manipulações sobrenaturais (...)”.

<sup>248</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 452.

<sup>249</sup> BOLOGNE, J.-C. *Da Chama à Fogueira: Magia e Superstição na Idade Média*. Trad. Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Dom Quixote, 1998. p. 264.

<sup>250</sup> Ver mais: PIRON, S. Avignon sous Jean XXII, l’Eldorado des théologiens. *Cahiers de Fanjeux*, n. 45. Jean XXII et le Midi. 2012. pp. 357-391. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00978926>. Acesso em 4 fev. 2020.

<sup>251</sup> BOUREAU, A. *Le Pape... op. cit.* p. VIII.

<sup>252</sup> IRIBARREN, I. From black magic to heresy: A doctrinal leap in the Pontificate of John XXII. *The American Society of Church History*. v. 76, n. 1, 2007. p. 37.

legitimar algo que, na prática, já acontecia — o que é possível ser pensado se for considerado o testemunho da *Summa de officio inquisitionis* que décadas antes, como visto, já enquadrava os magos como hereges.

Dentre as opiniões dos especialistas a respeito do batismo de imagens — o tema ganhou protagonismo na consulta e também foi proeminente nos manuais de inquisidores —, é importante apontar primeiro para o testemunho do franciscano Enrico del Carreto, que construiu um dos argumentos melhor fundamentados teologicamente a respeito deste ponto. Para Enrico, em primeiro lugar, há algo de sagrado nas imagens (*ymagines*) e nas suas significações (*significationes*) quando elas representam as coisas divinas. “Como acontece com a imagem da cruz”, por exemplo, essas imagens “não são apenas representações, mas contêm uma virtude divina, pela qual é exibida a reverência da Igreja”.<sup>253</sup> Dito de outra maneira, um crucifixo, a imagem de um santo ou a própria hóstia nunca seriam apenas objetos quando estivessem representando ou significando as coisas divinas — essas coisas tornam-se divinas, sendo mais do que meros objetos físicos. Segundo Enrico, esses símbolos, apesar de feitos por mãos humanas, não se tornam divinos pelas mãos dos homens: “nem o homem ou qualquer criatura pode imbuir qualquer virtude à imagem ou ao signo, a não ser Deus”<sup>254</sup>.

Nesta passagem Enrico recorre ao cânone *Episcopi*, da mesma maneira como Zanchino Ugolini fará mais tarde na obra *Super materia hereticorum*.<sup>255</sup> No caso dessas imagens divinas, elas são feitas tendo por objetivo a reverência (*reverentia*) e a fé, no sentido de confiança (*fides*) “no que diz respeito à salvação das almas dos homens, como se dá através da observância dos sacramentos divinos e instituídos pela Igreja”<sup>256</sup>. Esse processo de adoração por meio de imagens ou símbolos, no entanto, poderia ser pervertido para maus propósitos. Enrico explica que isso ocorreria por meio do Diabo (*dyabolus*), “que tem o intuito de ser honrado e acreditado como se estivesse em estado de perfeição divina (...) como o Altíssimo”<sup>257</sup>, influência que não poderia se dar de forma direta, mas “por muitas mediações e não de forma imediata”<sup>258</sup>, ou seja, por meio dos seres humanos com maus propósitos. O Diabo por si mesmo não poderia, sozinho, interferir na adoração legítima. “Portanto”, explica

---

<sup>253</sup> *Incipiunt dicta doctorum theologie sacre pagine super questionibus de baptizazione ymaginum et aliarum superstitionum*. In: BOUREAU, A. *Le Pape... op. cit.* p. 22. No original: “sunt ymagines et significationes non solum representantes, sed uirtutem diuinam continentes, circa quas exhibet ecclesia reuerenciam, ut patet in ymagine crucis”.

<sup>254</sup> *Ibid.* p. 23. No original: “homo nullam uirtutem dare potest ymagini uel signo, nec aliqua creatura, nisi Deus”.

<sup>255</sup> Ver página 108, *cf. supra*.

<sup>256</sup> *Incipiunt dicta doctorum... op. cit.* p. 23. No original: “respectu salutis hominum, sicut apparet in obseruancia diuinorum sacramentorum et ecclesiasticorum institutorum”.

<sup>257</sup> *Ibid.* No original: “dyabolus honoretur et credatur in se diuinam perfectionem habere (...) similis altissimo”.

<sup>258</sup> *Ibid.* No original: “per multa media ipsum acquirit et non immediate”.

Enrico, “o intuito dos homens que batizam as imagens e que fazem outras coisas com o demônio é o malefício”<sup>259</sup>, fazendo o sentido das imagens, originalmente divinas, ser acordado, estabelecido ou convencionado (*placitum*) a fim de simbolizar outras coisas. Esta não seria a intenção (*finis*) dos homens cristãos ou, dito de forma mais precisa, dos que estão em Cristo (*hominis christiani*), como destaca o franciscano. Explicado de outra maneira, o batismo de imagens, especificamente, seria algo errado por ser uma deturpação, uma distorção ou mesmo uma perversão de algo instituído para um propósito divino, a saber, o próprio rito do batismo e a adoração cristã.

Mais adiante, Enrico explica que não há poder ou virtude (*uirtutem*) no malefício quando não houver a consagração (*consecrationis*) ao Diabo “tal como se dão os sacramentos de Deus”<sup>260</sup> ou, como já dito, por meio de uma perversão ou deturpação do sentido original de um rito que era divino e não diabólico. Quando essa ressignificação ocorre, “é instituída, de forma eficaz, na imagem, uma relação que é como sinal e malefício: assim como se bate na imagem [por exemplo], o ser representado também é atingido”<sup>261</sup>. No entendimento do franciscano, “se trata de algo herético (...) porque é feita a reverência a esse sinal do Diabo no momento da consagração, quando Deus, ou a sua presença, [também] está ali, como um sinal”<sup>262</sup>. Em outras palavras, o que caracteriza a heresia não é a deturpação do rito por si só, mas, antes disso, a sinalização, o aceno ou o compromisso (*fides*) direcionado ao Diabo. Enrico desenvolve: “se, no entanto, alguma imagem foi feita apenas pela arte humana, e não foi consagrada, se tratando apenas de uma imagem feita de matéria natural”, ou seja, não sendo infundida de nenhuma substância sobrenatural, não havendo nenhum tipo de consagração, “sem qualquer pacto, fé e reverência, então foi apenas [uma ação] supersticiosa e não herética”<sup>263</sup>. Por fim, a respeito de uma possível tolerância para com esse tipo de heresia, Enrico ainda garante que aquele que batiza imagens “não pode ser desculpado, pois peca com *isso que é expressamente obrigado a conhecer*, a saber, o batismo”<sup>264</sup> (grifo nosso). Em outras palavras, Enrico se refere ao clérigo, ao sacerdote, ao homem que, tendo sido instruído junto à

---

<sup>259</sup> Ibid. No original: “*Finis autem hominis baptizantis ymaginem uel aliud facientis cum demone est maleficium*”.

<sup>260</sup> Ibid. p. 27. No original: “[*uirtutem respectu maleficii esse in ymagine ratione consecrationis figure ejus est hereticum*] sicut habent sacramenta Dei”.

<sup>261</sup> Ibid. No original: “*Instituit tamen efficienter in ymagine rationem signi ipsius maleficii: sicut enim pungitur ymago, ita pungitur ymaginatum*”.

<sup>262</sup> Ibid. No original: “*ideo est hereticum (...) quia est reuerencia facta signo dyaboli in sua consecratione, quia ibi Deus uel sua presentia est sicut in signo*”.

<sup>263</sup> Ibid. pp. 28-29. No original: “*Unde si esset aliqua ymago facta per artem humanam solum, non consecrata, sed solum esset ymago pura ex natura materie (...) sine omni pacto et fide et reuerencia, tunc esset supersticiosum solum et non hereticum*”.

<sup>264</sup> Ibid. p. 29. No original: “*non potest excusari, quia peccat in hoc quod tenetur expresse scire, scilicet circa baptismum*”.

Igreja, não poderia “fazer uso de uma imagem, na direção contrária do rito da Igreja, e [também] ao oferecer uma reverência que não é a Deus”<sup>265</sup>. De forma ainda mais enfática, conclui: “disso há não apenas um fato herético, mas um homem que é herege e que deve ser punido como tal”<sup>266</sup>.

A ideia do “fato herético” (*factum hereticale*), por sua vez, é uma característica importante dessa expansão do entendimento da heresia a fim de abarcar as práticas mágicas. O conceito, sugerido por João XXII nas *Questiones* enviadas aos especialistas, encontrou ampla aceitação dentre os consultados. Esse novo entendimento — enquadrado por Boureau como um “salto doutrinário”<sup>267</sup> em comparação ao rótulo anterior das práticas que manifestavam o “sabor” da heresia (*saperent haeresim*) — rompe com um antigo conceito da heresia como algo que estava na esfera da opinião, como um erro de crença, de fé. Agora, enquanto *factum* — em outras palavras, enquanto ação, enquanto rito, enquanto atitude —, a heresia se tornava mais fácil de ser identificada pelos inquisidores, cada vez mais preocupados com as evidências factuais e menos com as intenções do indivíduo, mais difíceis de detectar.<sup>268</sup> Boureau identificou, nessa busca cada vez maior das ações em detrimento das intenções, o que chamou de “uma reação progressiva contra a moral da intenção”<sup>269</sup>.

Nesse sentido, é também significativa a opinião do carmelita Guido Terreni, que pouco depois da ocasião da consulta foi nomeado bispo e também inquisidor de Maiorca. Sem se divorciar completamente da noção de heresia como um erro de fé e do intelecto, mas ainda assim enfatizando a importância das ações do herege, Guido argumenta que “o ato externo deve ser julgado a partir do interior, segundo a intenção operante”<sup>270</sup>, no sentido de que todas as ações repreensíveis acontecem sempre como uma consequência de um erro que foi, primeiro, de fé, de intelecto. Em outras palavras, mais adiante explica que “o julgamento humano entende o ato interno como a base do ato externo. O ato externo vem do interno, é sua natureza, sua causa”<sup>271</sup>. Essa discussão parece ter sido significativa para João XXII, que grifou essas passagens. Depois de fazer essa introdução, entrando precisamente na questão do

---

<sup>265</sup> Ibid. No original: “*applicando ipsum ymagini contra ecclesie ritum et <respectu> reuerencie extranee a Deo*”.

<sup>266</sup> Ibid. No original: “*Unde non solum est factum hereticale, sed homo est hereticus et ideo est puniendus*”.

<sup>267</sup> BOUREAU, A. *Le Pape... op. cit.* p. VII. No original: “*saut doctrinal*”.

<sup>268</sup> IRIBARREN, I. *From black magic... op. cit.* p. 47.

<sup>269</sup> BOUREAU, A. *Satã Herético... op. cit.* p. 42. Na tradução: “produziu-se uma reação progressiva contra a moral da intenção”. Ver um aprofundamento desta discussão em: BOUREAU, A. *Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval. Annales.* a. 57, n. 6. 2002. pp. 1463-1488.

<sup>270</sup> *Incipiunt dicta doctorum... op. cit.* pp. 62-63. No original: “*ex actu exteriori debeat judicari de interiori secundum intentionem operantis*”.

<sup>271</sup> Ibid. p. 63. No original: “*judicium humanum accipitur ex actu exteriori de interiori quem respicit actus exterior ex sui natura tanquam causam*”.

batismo de imagens para propósitos maléficis, Guido argumenta que aquele que batiza uma imagem “acredita e pensa” (*intendit et credit*) que do batismo pode surgir algum poder ou virtude (*uirtutem*) passível de ser usado para maus propósitos, então “por isso a batizam, de modo que pelo batismo possa ser produzido tal poder maléfico”<sup>272</sup>. No entanto, “é falso e pernicioso pensar que o batismo pode ser usado junto a esse tipo de imagem de modo que ela possa, pelo batismo, ser eficiente de alguma forma ou tornar eficaz o malefício”<sup>273</sup>. O que o carmelita está fazendo aqui, diferente de Enrico, que procurou enfatizar como funcionava operacionalmente o batismo de imagens, é explicar o que estava por trás ou mesmo o que poderia motivar a ação de realizar esse *maleficium*. Explicando, portanto, que se trata de crença errônea, garante que isso vai “contra a instituição de Cristo e também contra a Igreja”<sup>274</sup> e, por esse motivo, isso deveria ser julgado como heresia (*ergo est ut hereticus iudicandus*). Ainda cita a bula *Ad abolendam* para garantir que esses desvios fossem punidos com a mesma pena aplicada aos hereges. “O batismo de imagens tendo por fim o malefício, ainda que seja claramente sortilégio, ainda assim deve ser julgado pela Igreja por incorrer em heresia”<sup>275</sup>, explica Guido, destacando a heresia como um agravante de uma prática supersticiosa. Citando a *Accusatus* de Alexandre IV, que novamente aparece como um precedente a ser explorado, Guido argumenta que o batismo de imagens não se trata de “sortilégio qualquer, mas um sortilégio que manifesta o sabor da heresia”<sup>276</sup> e, por isso, deve ser da alçada dos inquisidores. O sortilégio “qualquer” seria, muito provavelmente, o rito que não envolveria nenhum tipo de perversão de qualquer rito instituído pela Igreja e, menos ainda, o envolvimento diabólico.

Para além dos debates teológicos, que são uma marca da consulta de 1320, é importante apontar para outro testemunho, este de cunho mais jurídico, que também acabou por concordar com a sugestão de João XXII de marcar os batizadores de imagens e os invocadores de demônios com o agravante de heresia. Trata-se da opinião de Jacques Fournier, bispo de Pamiers, que também atuou como inquisidor em casos de clérigos acusados de magia, e que mais tarde assumirá como papa Bento XII, seguindo João XXII na sua iniciativa de perseguir os *magici*. Jacques Fournier, depois de argumentar longamente a respeito das práticas que pervertiam o rito da Igreja e que eram uma forma de heresia, defende

---

<sup>272</sup> Ibid. p. 70. No original: “*et ad hoc eam baptizat, quod per baptismum in ea efficiatur talis virtus malefica*”.

<sup>273</sup> Ibid. No original: “*sic tale falsum et perniciosum baptisma videtur adhiberi ad talem imaginem ut in ea per baptismum talem aliquid efficiatur ut habeat efficaciam ad maleficium*”.

<sup>274</sup> Ibid. p. 71. No original: “*contra Christi institutionem et aliud quam ecclesia*”.

<sup>275</sup> Ibid. p. 74. No original: “*baptizare ymagines ad maleficium, etsi patenter sit sortilegium, nichilominus habet iudicari per ecclesiam committere heresim*”.

<sup>276</sup> Ibid. No original: “[*non reducitur ad*] *sortilegia quecumque sed ad sortilegia que manifeste sapiunt heresim*”.

que “desgraçadamente, os clérigos devem ser degradados e deixados em cárcere perpétuo”<sup>277</sup> quando se entregam a esse tipo de erro. Quanto aos leigos, menciona o cânone *Episcopi* para dizer que deveriam ser igualmente anatematizados (*sed layci sunt anathematizandi*). Esses clérigos ou leigos, uma vez encontrados e condenados, deveriam demonstrar o arrependimento, abjurar (*abjurare*) dessa heresia e “em razão dos sortilégios, depois de degradados, devem ficar reclusos dentre paredes estreitas e presos em correntes, com o pão da angústia e a água do aperto, em perpétua penitência”<sup>278</sup>. Podemos afirmar que condenação à prisão perpétua e a imposição do jejum são um indício consistente da permanência das antigas condenações dos penitenciais, também preocupados com esses mesmos desvios.

Jacques Fournier insiste, por fim, “que com grande severidade estes sejam processados quanto permite o direito”<sup>279</sup>. Mas não se contenta com as atuais diretrizes persecutórias: “Ainda parece que, segundo todos os especialistas com quem eu falei”, explica o bispo e inquisidor de Pamiers, fazendo uso de um recurso de autoridade e enfatizando a sua proximidade prática com o tema, “que tanto por causa da enormidade dos crimes já mencionados quanto devido ao exemplo pernicioso [dessas práticas], quanto também devido ao fato de que muitos desses horrores são cometidos atualmente, e que apesar disso são praticamente ignorados”, insiste, fazendo uso de uma retórica conhecida, eles “infectam toda a Terra, sendo antiga essa inclinação ao mal”<sup>280</sup>. A pesada caracterização que Jacques faz do malefício é corroborada com a ideia de uma pretensa impunidade no que diz respeito a esses praticantes. Em razão disso, o bispo e inquisidor aproveita a oportunidade da consulta para clamar ao papa por penas mais graves no que diz respeito aos maléficis: “e, ainda, que pela vossa sanção, a pena canônica seja aumentada, [de modo que] esses crimes terríveis sejam exterminados, encontrando um fim cristão”<sup>281</sup>.

A partir das as sugestões de Alain Boureau e Isabel Iribarren<sup>282</sup>, os pedidos de Jacques Fournier foram ouvidos alguns anos mais tarde com a promulgação da bula *Super illius specula*, por volta de 1326 ou 1327. A referência mais antiga que chegou até nós, deste texto, aparece no *Directorium* de Nicolau Eimérico, aproximadamente 50 anos após a sua

---

<sup>277</sup> Ibid. p. 123. No original: “*cum dehonestatione clerici degradari debeant et in carceri perpetuum detrudi*”.

<sup>278</sup> Ibid. pp. 123-124. No original: “*propter sortilegia, post degradationem in stricto muro debeant recludi et teneri in cathenis, in pane doloris et aqua angustie ad perpetuam penitentiam peragendam*”.

<sup>279</sup> Ibid. p. 138. No original: “*quod cum tanta seueritate procederetur contra eos quantum permittunt jura*”.

<sup>280</sup> Ibid. No original: “*Videretur tamen omnibus peritis, cum quibus locutus fui, quod tum propter immanitatem criminum predictorum, tum etiam propter perniciosum exemplum, tum etiam quia multi talia horrenda nunc committunt, que alias fuerunt quasi inaudita, tum etiam propter terrae infectionem, que ab antiquo est prona ad malum*”.

<sup>281</sup> Ibid. p. 138. No original: “*Et adhuc per uestram sanctitatem, ut tam horrenda facinora a christianorum finibus exterminarentur, pena canonica augenda*”.

<sup>282</sup> Ver notas 251 e 252, cf. *supra*.

publicação com João XXII, reproduzindo o texto na íntegra a fim de legitimar a sua perseguição contra os *magici*. Como o texto não aparece na compilação das *Extravagantes* de João XXII, autores como Patrick Nold<sup>283</sup> têm questionado a autenticidade da bula. Por outro lado, pesquisadores como Alain Boureau<sup>284</sup> e Michael Bailey<sup>285</sup> enfatizam, a partir de evidências indiretas, a veracidade da atribuição deste documento a João XXII. Se concordarmos que se trata de um texto genuíno, essa bula aponta para diversos elementos que nos permitem compreender como a magia poderia ser enquadrada no século XIV. Vamos a alguns deles.

A primeira frase do texto, que traz o título pelo qual a bula ficou conhecida, destaca o lugar de vigilância que a Igreja deveria ocupar no que diz respeito ao comportamento dos homens: “Na Sua torre de vigia, fomos colocados pela clemência d’Ele (...) [para] descobrir como os filhos dos homens, pela prática da religião cristã, conhecem e servem a Deus”<sup>286</sup>. Nesse lugar privilegiado, teria sido possível observar que “*muitos que são cristãos apenas no nome* (...) entram em aliança com os mortos e fazem um pacto com o inferno, para sacrificarem aos demônios e os adoram”. Além disso, ainda supostamente “fazem ou mandam fazer imagens, anéis, espelhos, frascos ou quaisquer coisas”<sup>287</sup> (grifo nosso). A ideia de cristãos “apenas no nome” parece ser mais uma evidência, a partir do testemunho dos perseguidores, de que a prática da magia não precisaria ser necessariamente algo dissociável da fé cristã, por parte dos seus praticantes, uma vez que estes eram, nomeadamente, cristãos. A noção de uma “aliança com os mortos” ou mesmo de um “pacto com o inferno” parece ecoar a ideia da necromancia que aparece desde Agostinho e Isidoro de Sevilha.

Por meio dessas e de outras coisas mágicas (*aliam magice*), segue a bula, os magos “prendem os demônios, e a partir disso, lhes pedem por respostas e as recebem, [também] pedem ajuda para satisfazer seus maus desejos [e assim] exibem uma servidão para coisas

---

<sup>283</sup> NOLD, P. “Thomas Braunceston O.M./O.P”. In: PRÜGL, T.; SCHLOSSER, M. *Kirchenbild und Spiritualität: Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben in Mittlealter*. Paderborn: Schöningh, 2007. pp. 179-195.

<sup>284</sup> BOUREAU, A. *Satã Herético... op. cit.* pp. 25-28.

<sup>285</sup> BAILEY, M. *Fearful Spirits... op. cit.* pp. 79-80.

<sup>286</sup> *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum. Taurinensis editio*. t. IV. Augustae Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et H. Dalmazzo Editoribus, 1859. p. 316a. O texto latino foi cotejado com a seguinte tradução inglesa do documento, apesar de não seguir esta na íntegra: WALSH, J. J. *The Popes and the Science: The history of the papal relations to science during the Middle Ages and down to our time*. New York: Fordham University Press, 1908. pp. 147-148. No original: “*Super illius specula, quamvis immeriti Eius favente clementia (...) illa super filios hominum, qui christianae religionis cultu Deum inteligunt et requirunt*”.

<sup>287</sup> Ibid. No original: “*quamplures esse solo nomine christianos (...) quod cum morte foedus ineunt et pactum faciunt eum inferno, daemonibus namque immolant, hos adorant, fabricant ac fabricari procurant imagines, annulum vel speculum vel phialam vel rem quamcumque*”.



muito vis. É uma lástima!”<sup>288</sup>. Seguindo as narrativas tradicionais, reaparece uma antiga analogia: “essa doença pestífera se fortalece cada vez mais pelo mundo, corrompendo progressivamente e gravemente o rebanho de Cristo”<sup>289</sup>.

Ainda na posição de vigiantes da fé, a bula assume que a Igreja, por um lado, tem de, em razão do seu ofício pastoral (*pastoralis officii*), “trazer de volta ao rebanho de Cristo as ovelhas que estão vagando por caminhos desviantes” e, por outro, deve “excluir do rebanho do Senhor as que estão doentes para que não as adoeçam”<sup>290</sup>. Para que isso seja alcançado, João XXII prescreve que, por um lado, “nenhum desses ensinamentos perversos que foram mencionados sejam *ensinados* ou *aprendidos*” (grifo nosso), sendo essa a primeira evidência (ainda que indireta) de que seriam saberes (*dogmatibus*) eruditos. O documento segue, a respeito desses saberes: “o que é ainda mais condenável, que sejam colocados em prática de qualquer maneira”<sup>291</sup>. Mais adiante, o texto ainda aponta a sentença de excomunhão para estes que insistem em realizar essas obras perversas (*opera perversa*), de modo que “sejam impostas todas e quaisquer penas que são devidas aos hereges”<sup>292</sup>, o que não é necessariamente uma novidade, mas apenas outro passo (é a primeira bula que se coloca nesses termos) em um longo processo de aproximação entre as categorias da magia e da heresia, por parte da ortodoxia, no âmbito da teologia e do direito.

Ao final do texto, as referências ao contexto erudito e letrado se tornam mais fáceis de ser identificadas: “que ninguém tenha *livretos*, *escrituras* de quaisquer tipos que contenham os erros condenáveis já mencionados, *que não* os tenham ou guardem ou *façam estudos disso*”<sup>293</sup> (grifo nosso). Aos que estavam em posse desses manuais era dito o seguinte: “dentro de um espaço de oito dias a partir do conhecimento do nosso decreto que se desfaçam e os queimem, integralmente e em todas as suas partes”<sup>294</sup>, passagem que poderia ser conectada ao que Nicolau Eimérico escreveu mais tarde sobre ter queimado os livros dos necromânticos “conforme a tradição”<sup>295</sup>.

---

<sup>288</sup> Ibid. No original: “*ad daemones inibi alligandos, ab his petunt responsa, ab his recipiunt, et pro implendis pravis suis desideriiis auxilia postulant, pro re foetidissima foetidam exhibent servitute: proh dolor*”.

<sup>289</sup> Ibid. No original: “*huiusmodi morbus pestifer, nunc per mundum solito amplius convalescens successive gravius inficit Christi gregem*”.

<sup>290</sup> Ibid. No original: “*officii oves oberrantes per devia teneamur ad caulas Christi reducere, et excludere a grege dominico morbidas, ne alias corrumpant*”.

<sup>291</sup> Ibid. p. 316b. No original: “*quod nullus ipsorum aliquid de perversis dictis dogmatibus docere ad addiscere audeat: vel, quod execrabilius est, quomodolibet alio modo, in aliquo illis uti*”.

<sup>292</sup> Ibid. No original: “*ad infligendas poenas omnes et singulas (...), quas de iure merentur haeretici*”.

<sup>293</sup> Ibid. No original: “*quod nullus eorum libellos, scripturas quascumque ex praefatis damnatis errobus quicquam continentes, habere aut tenere vel in ipsis studere praesumat*”.

<sup>294</sup> Ibid. No original: “*infra octo dierum spatium ab huiusmodi edicti nostri notitia computandum, totum et in toto et in qualibet sui abolere et comburere teneantur*”.

<sup>295</sup> Ver nota 227 *cf. supra*.

Essas referências parecem não sustentar o argumento de Sophie Page de que a bula *Super illius specula* visava, de forma ampla, as práticas mágicas que eram “onipresentes em todos os níveis da sociedade tardo-medieval”<sup>296</sup> por pelo menos duas razões: primeiro porque nem todas as pessoas tinham acesso ao ensino formal, ao letramento e menos ainda à posse de livros, elementos que são mencionados em mais de uma ocasião ao longo da bula; além disso, o manuseio de ferramentas como anéis ou espelhos, que são mencionados no início do documento, não parece ter sido algo característico da “tradição comum” da magia, mas, antes disso, estes são elementos tradicionalmente envolvidos ora com a necromancia (no caso das adivinhações da magia especular, por exemplo) ora com a magia natural e a astrologia (como demonstram os manuais de *magica naturalis* que ensinam a capturar a força ou a energia dos planetas e das constelações em anéis e outros objetos).

Em segundo lugar, sabemos que são antigas as preocupações pastorais a respeito da prática da magia no contexto “popular” ou não letrado — primeiro pelos penitenciais, depois por textos como o cânone *Episcopi*, e, finalmente, alguns manuais de inquisidores apontam para essas preocupações. No entanto, não existem evidências que sinalizem para o fato de que essas práticas eram uma preocupação a nível de política papal ou mesmo uma prioridade para os inquisidores enquanto delegados da Santa Sé para combater a heresia. Além disso, na prática, pelo menos durante os pontificados de João XXII e Bento XII, inquisidores papais enviados para investigar o *maleficium* apenas muito ocasionalmente se depararam com suspeitos que não fossem clérigos.<sup>297</sup> Concordam com esse entendimento autores como Michael Bailey<sup>298</sup> e Alain Provost<sup>299</sup>, que sinalizaram para o fato de que João XXII na verdade estava preocupado com um tipo de magia com a qual ele, um clérigo educado, estava familiarizado.

Não apenas a bula *Super illius specula*, mas a própria consulta de 1320 a respeito dos batizadores de imagens foi interpretada por Alain Boureau como indício de uma “virada demonológica”<sup>300</sup> (*tournant démonologique*) que teria acontecido entre o final do século XIII e o começo do século XIV no Ocidente cristão. Dito de outra forma, teria sido apenas nesse momento que o Diabo e seus agentes se tornaram efetivamente uma preocupação para os juristas e teólogos. No que diz respeito ao objeto desta tese em questão — a magia, dito de

---

<sup>296</sup> PAGE, S. “The Medieval Magic”... *op. cit.* p. 56. No original: “ubiquitous at all levels of late medieval society”.

<sup>297</sup> Mais sobre informações quantitativas dos processos inquisitoriais, no terceiro capítulo desta tese.

<sup>298</sup> BAILEY, M. *Magic and Superstition*... *op. cit.* p. 122.

<sup>299</sup> PROVOST, A. *Domus Diaboli. Un évêque en procès au temps de Philippe le Bel*. Paris: Belin, 2010. pp. 319-320.

<sup>300</sup> BOUREAU, A. *Satã Herético*... *op. cit.* p. 19. Na tradução: “virada demonológica”.

forma ampla, ou a magia no contexto clerical, de uma maneira mais precisa —, duas observações precisam ser feitas em relação ao argumento de Boureau: 1) as referências diretas ao Diabo não são mais do que eventuais e ocasionais nos documentos que trazem preocupações a respeito das práticas mágicas, na longa duração, seja no contexto acadêmico e filosófico ou no universo das preocupações pastorais, jurídicas ou, por fim, inquisitoriais. As referências, por outro lado, aos demônios, são uma constante. Isso não parece mudar de forma significativa no recorte cronológico proposto por Boureau, pois a ênfase que se dá à influência dos demônios nessas práticas é identificável até mesmo antes do século XIII. Em outras palavras, até pelo menos a primeira metade do século XIV o Diabo ainda não assume um protagonismo quando o assunto é a magia praticada pelos clérigos, diferentemente dos seus súditos infernais, os demônios, que, na sua pluralidade, seguem indissociáveis das práticas dos maléficos, segundo os observadores terrenos da ortodoxia. 2) Como visto até aqui, se é possível falar nos termos de uma “virada” no que diz respeito a um possível agravamento das práticas mágicas, isso só ocorre quando a *magica*, que também aparece nos termos das *divinationes*, do *maleficium* ou da manipulação das *ymagines*, passa a ser entendida como uma forma de heresia, passando tecnicamente à alçada inquisitorial. Parece difícil, todavia, pensar esse desenvolvimento nos termos de um *tournant* ou *turning point* significativo, pois esse é um processo lento que acontece a partir de várias contribuições ao longo do tempo, a não ser que sejam levados em conta os vários momentos de “viradas”, que foram destacados ao longo deste capítulo. A seleção de um recorte mais preciso, pretensamente mais importante do que os outros, em detrimento do entendimento desse processo na longa duração, poderia levar a uma interpretação fundacionista dos documentos.

Portanto, a fim de evitar o anacronismo, as preocupações geradas a respeito da magia sob o pontificado de João XXII não devem ser interpretadas como ansiedades apenas do papa, pois também foram motivo de preocupação por parte dos especialistas que responderam à consulta de 1320 e de diversos outros intelectuais das esferas da teologia e do direito da época. Tampouco foi exatamente uma obsessão de uma só pessoa, mas preocupações que se colocaram para ser resolvidas em termos filosóficos, teológicos e jurídicos e que se tornaram possíveis em razão de uma sólida tradição de debates que se desenvolveu e se transformou ao longo dos séculos. Por esse motivo, essas preocupações não devem ser analisadas tendo como horizonte o que sucedeu neste contexto histórico: Jean Delumeau, por exemplo, disse que com as definições de João XXII foi possível, em pouco tempo, acender “inúmeras fogueiras,”<sup>301</sup> o

---

<sup>301</sup> DELUMEAU, J. *História do Medo... op. cit.* p. 525.

que, na verdade, demorou pelo menos um século para acontecer; já Isabel Iribarren apontou essas definições como uma alavanca, em última instância, para a histeria da caça às bruxas (*witch-craze*) que se desenvolveu nos séculos seguintes. No entanto, esses novos desenvolvimentos no que diz respeito à perseguição das práticas mágicas no Ocidente ocorreram tanto por meios diversos — que foram, a saber, os tribunais e inquisidores seculares —, quanto também tendo em vista inimigos que não eram particularmente os mesmos visados no século XIV: nomeadamente, os leigos, e na sua grande maioria, mulheres.

\* \* \*

Em resumo, as preocupações no Ocidente a respeito da magia têm longa duração. Ansiedades a respeito de pessoas que poderiam, por contatos ilícitos com o mundo espiritual, de alguma forma adivinhar o futuro ou até prejudicar os seus semelhantes, são identificáveis já nos penitenciais da Alta Idade Média que prescreveram diversas correções para esse tipo de desvio. Tradicionalmente, sendo alvo de penas mais pesadas, aqui podemos encontrar os clérigos como um grupo frequentemente associado a esse tipo de excesso ou abuso. As referências aos sacerdotes praticantes de magia persistem ao longo do tempo, chegando até os tratados e compilações jurídicas, como os *Decretos*, por exemplo, de Ivo de Chartres ou Graciano, onde encontramos outras referências de que a magia, às vezes se passando por um tipo mentiroso ou falso de cristianismo, poderia ser algo não tão ruim assim: descobrir ladrões ou escolher bispos, na sorte, seriam práticas ingênuas apenas nas aparências, pois segundo a ortodoxia, traziam consigo, nas sombras, a influência dos demônios. Posteriormente, uma vez enquadradas como uma forma de heresia, o *maleficium* e as *divinationes*, dentre muitas outras práticas, passaram a estar sob a alçada de um novo tipo de profissional que surgiu entre os períodos central e final da Idade Média: o inquisidor. Este, ampliando cada vez mais o raio da sua esfera de atuação, acabou por abarcar os *magici*. Isso não ocorreu, no entanto, de forma descontrolada: inquisidores dependiam da delegação e da autorização de papas como João XXII para proteger, como pastores, as ovelhas e o rebanho de Cristo desses inimigos que, como hereges ou magos, se espalhavam como um câncer.

Tendo sido possível identificar, até aqui, como esse processo se construiu lentamente ao longo do medievo, em termos de tradições intelectuais e jurídicas, resta saber como isso aconteceu de forma precisa, a partir de recortes cronológicos e documentos mais delimitados, que também forneçam testemunhos tanto dos perseguidores quanto dos perseguidos do crime de magia, o que será visto na segunda parte desta tese.

## PARTE II. A MAGIA ENTRE PERSEGUIDORES E PERSEGUIDOS NO SÉCULO XIV: ESTUDO DE CASOS

### Notas sobre documentação selecionada

1. O objetivo da primeira parte desta tese foi identificar, na longa-duração dos debates teológicos e jurídicos, alguns dos principais elementos constitutivos daquilo que foi enquadrado como “magia” pelas autoridades ou pela ortodoxia, até o final da Idade Média. São alguns destes elementos, dito de forma ampla: 1) há uma antiga preocupação a respeito das práticas mágicas no contexto clerical. Dito de outra maneira, os clérigos — que em tese deveriam ser os responsáveis pelo bom comportamento dos fiéis das suas comunidades — parecem ter constituído um grupo historicamente associado à magia. Geralmente uma magia de caráter erudito, definida pela prática, leitura e escrita de coisas que a ortodoxia frequentemente enquadrava como diabólicas. 2) Eventualmente, existiram alguns movimentos de legitimação da magia, como por exemplo, a partir de uma defesa daquilo que foi enquadrado como uma “magia natural”. Essas defesas, no entanto, seguiram negando o envolvimento dos demônios e defendendo o zelo de uma fé ortodoxa. 3) Identificamos perseguições em direção a essas práticas que, sob a alçada inquisitorial, se deram a partir do momento em que a magia foi enquadrada na categoria de heresia. Em outras palavras, estamos falando de homens religiosos (inquisidores, sob a alçada papal) perseguindo outros homens que, na sua maioria, também são religiosos (clérigos).

A segunda parte desta tese pretende identificar como e de que forma essas aparentes contradições aparecem em alguns casos específicos no final da Idade Média. Foi selecionada uma documentação que visa recorrer tanto aos testemunhos dos perseguidores quanto ao que nos deixaram os perseguidos a respeito da magia: do primeiro grupo, foi selecionado um conjunto de processos inquisitoriais, movidos pelo papado, em direção a alegados praticantes de magia do reino da França. Estes processos, que aparecem na forma de cartas enviadas pelos papas em direção aos seus inquisidores locais, serão analisados no Capítulo 3. A respeito do que disseram os perseguidos, foram selecionados dois manuais que visavam ensinar práticas alegadamente mágicas: os textos da *Ars Notoria* e do *Liber Iuratus*. Estes documentos serão estudados no Capítulo 4.

As fontes da segunda parte da tese são cronologicamente mais circunscritas que as da primeira parte: elas estão situadas principalmente na primeira metade do século XIV. Os processos inquisitoriais aqui analisados foram movidos, na sua maioria, sob os pontificados

de João XXII (1316-1334) e Bento XII (1334-1342). A versão glosada da *Ars Notoria* aqui analisada atualmente é datada nas primeiras décadas do XIV. O *Liber Iuratus*, influenciado pela *Ars Notoria*, também é atribuído ao início do século XIV, tendo sido escrito provavelmente escrito sob o pontificado de João XXII ou Bento XII. Quanto à localização espacial, também parece ser possível fazer uma delimitação: os processos são situados geograficamente, na sua maioria, no sul da França. Quanto aos manuais, apesar de não haver indicações de que sejam originalmente franceses, existem evidências significativas que apontam para sua circulação naquela região. A seguir, uma análise mais precisa desse corpus documental e sobre o porquê da sua seleção para esta investigação.

2. Em 1913, Jean-Marie Vidal publicou uma obra intitulada *Bullaire de l'inquisition française au XIV<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la fin du Grand Schisme*.<sup>1</sup> O texto trouxe a transcrição sem tradução, mas com comentários em nota, de aproximadamente 350 cartas, muitas inéditas até então, tomadas diretamente das *Regesta Vaticana* e *Avenionensia* da Chancelaria Apostólica.<sup>2</sup> Esses textos são basicamente correspondências enviadas, na sua grande maioria, do Palácio dos Papas em Avinhão, em direção a bispos ou inquisidores de diferentes localidades da França (principalmente na região meridional) a fim de tratar de diversos *affaires* jurídicos, a exemplo de hereges, judeus ou praticantes de magia. Estes últimos foram enquadrados por Vidal como os representantes da “praga” daquela época.<sup>3</sup> Neste tese, nos interessa esse grupo em particular. No Capítulo 3, foram analisadas 28 cartas coletadas por Vidal, o que corresponde a um total de 22 processos.<sup>4</sup> Trata-se do número total de processos, no *Bullarium*, que tratam do crime de magia.

Na ocasião da sua publicação, a obra de Vidal foi bem recebida, não apenas pela historiografia francesa, mas também por autores de língua inglesa e italiana, por exemplo.<sup>5</sup> No

---

<sup>1</sup> VIDAL, J.-M (Org.). *Bullaire de l'Inquisition Française au XIV<sup>e</sup> siècle et jusqu'a la fin du Grand Schisme*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1913.

<sup>2</sup> As *Regesta Vaticana* são cópias feitas em pergaminho a partir das cartas e de outros documentos escritos originalmente em Avinhão, feitos em papel. Depois que o papado retornou a Roma as *Regesta Vaticana* foram levadas junto para a Itália e as *Regesta Avenionensia* foram deixadas no Palácio dos papas. Posteriormente, também essa outra coleção foi levada para Roma. Atualmente, ambas as coleções estão guardadas nos Arquivos Secretos do Vaticano, estando as *Regesta Vaticana* em melhor estado de conservação. Ver: MOLLAT, G. “Registres pontificaux”. In: NAZ, R. (Ed.). *Dictionnaire de droit canonique*. v. 7. Paris: Letouzey et Ané, 1958. cols. 536-538; BROM, G. *Guide aux Archives du Vatican*. 2. ed. Rome: Loescher (W. Regenber), 1911.

<sup>3</sup> VIDAL, J.-M (Org.). *Bullaire... op. cit.* p. XLVIII. No original: “*Plaie du temps*”.

<sup>4</sup> O número de processos e cartas diverge pois, eventualmente, encontramos duas ou mais cartas tratando de um mesmo caso.

<sup>5</sup> Ver, respectivamente: MOLLAT, G. *Bullaire de l'inquisition française au XIV<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la fin du Grand Schisme*, J.-M. Vidal. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 4, n. 23, 1913. pp. 589-90 ; BROECKX, E. *Bullaire de l'Inquisition Française au XIV<sup>e</sup> siècle*, J. M. Vidal (Review). In: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. v. 15, n. 1, 1914. p. 353; JOHNSON, C. *Bullaire de l'Inquisition Française au XIV<sup>e</sup> siècle* par J.-M. Vidal

entanto, nas décadas seguintes, a edição desta obra em particular seguiu sendo citada apenas ocasional e esporadicamente, muito em razão das notas biográficas que acompanham a transcrição desses documentos que visavam situar historicamente os personagens ali mencionados.<sup>6</sup> Em detrimento deste *Bullarium* editado por Vidal, de tomo único, foram privilegiadas outras edições das cartas pontifícias, que seguiram sendo publicadas ao longo de todo o século XX e que visaram cobrir as correspondências de diversos pontificados, independente do assunto ou do tema. Essas outras obras eventualmente foram publicadas em diversos tomos, e não incorporaram as cartas já editadas por Vidal no seu *Bullarium*. Para além de Vidal, que fez outras edições para além das cartas de temática inquisitorial, essas grandes edições foram dirigidas por pesquisadores como Guillaume Mollat, Auguste Coulon e Eugène Déprez.<sup>7</sup> Isso fez com que até recentemente as cartas de temática inquisitorial do contexto francês do século XIV não tenham sido objeto de um estudo sistemático, seguindo na historiografia essa tendência das citações ocasionais e localizadas.<sup>8</sup>

Nos anos 90 surgiu a plataforma virtual *Ut per litteras apostolicas*, visando reunir, gradualmente, muitas dessas cartas editadas fisicamente até então. A primeira edição em formato CD-Rom, em 2002, contabilizou um total de 100 mil cartas papais, de pontificados de diversos séculos, e a última versão, de 2011, chegou a um total de 250 mil cartas. A unificação de todos esses documentos foi um elemento importante que contribuiu para que essa plataforma tenha sido utilizada em diversas pesquisas recentes. Porém, nesse processo de digitalização, o *Bullarium* de Vidal ficou de fora da plataforma *Ut per litteras apostolicas*.<sup>9</sup> Isso fez com pesquisas que se utilizam desse importante banco de dados, seja no caso de investigações mais generalistas, como a de Joëlle Rollo-Koster, que estuda o papado de Avinhão de maneira ampla<sup>10</sup>, ou pesquisas mais especializadas, como as de Julien Théry-Astruc, que se propõe a fazer uma história dos processos dos clérigos criminosos investigados

---

(Review). *The English Historical Review*, v. 29, n. 114, 1914. pp. 356-8; PANELLA, A. Bullaire de l'Inquisition Française au XIV<sup>e</sup> siècle, J. M. Vidal; L'Inquisition au Dauphiné, Jean Marx (Review). In: *Archivio Storico Italiano*, v. 74, n. 3/4 (283/4), 1916. pp. 222-225.

<sup>6</sup> Alguns exemplos: MOLLAT, G. Les Cathares en Corse. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. 100<sup>e</sup> année, n. 2, 1956. pp. 147-150; DOSSAT, Y. *Les Crises de l'Inquisition Toulousaine au XIII<sup>e</sup> siècle (1233-1273)*. Bordeaux: Imprimerie Bière, 1959.

<sup>7</sup> VALLIÈRE, L. Les lettres pontificales du XIV<sup>e</sup> siècle: histoire de leur édition et questionnements actuels. *Lusitania Sacra*. n. 22, 2010. pp. 25-43.

<sup>8</sup> Ver: OSTORERO, M. Itinéraire d'un inquisiteur gâté: Ponce Feugeyron, les juifs et le sabbat des sorciers. *Médiévales*. n. 43, 2002. pp. 103-118 ; PIRON, S. Un cahier de travail de l'inquisiteur Jean de Beaune. *Oliviana*. n. 2, 2006. Disponível em: <http://journals.openedition.org/oliviana/26>. Acesso em 25 out. 2019; TERNON, M. Hérétique ou dément ? Autour du procès de Thomas d'Apulie à Paris en 1388. *Criminocorpus*. 2016. Disponível em: <http://journals.openedition.org/criminocorpus/3153>. Acesso em 25 out. 2019.

<sup>9</sup> Mapeamento realizado na plataforma *Ut per litteras apostolicas* em ocasião da visita à biblioteca Farnese, da Escola Francesa de Roma, entre os dias 23 e 25 de outubro de 2019.

<sup>10</sup> ROLLO-KOSTER, J. *Avignon and its Papacy (1309-1417)*. *Popes, institutions and society*. Lanham et al: Rowman & Littlefield, 2015.

pelos inquisidores<sup>11</sup>, tenham deixado de lado esse importante corpus documental, ignorando precisamente a problemática dos clérigos acusados de práticas mágicas e que foram editados por J.-M. Vidal. A análise dessas cartas nesta tese, portanto, se justifica por tornar possível a abordagem de um nicho documental que não tem sido privilegiado na historiografia desde muito cedo em relação a sua publicação.

No Capítulo 3 desta tese foi analisado um total de 26 processos. A análise dos 22 casos catalogados por Vidal foi complementada pelo recurso a outros compêndios, como o organizado por Auguste Coulon<sup>12</sup>, que também traz a documentação na íntegra e alguns casos esporádicos sobre clérigos acusados de magia. Esses outros 4 casos, somados aos 22 catalogados pelo *Bullarium* de Vidal, chegando aos 26 analisados no Capítulo 3, também não aparecem nas plataformas virtuais como a *Ut per litteras apostolicas*. Atualmente esses documentos estão digitalizados no AAV (*Archivum Apostolicum Vaticanum*)<sup>13</sup> e parte desses manuscritos puderam ser conferidos via consulta local no Arquivo.<sup>14</sup>

3. A primeira fonte analisada no Capítulo 4 foi o manual da *Ars notoria*, ou da “Arte notória”. O texto recebe esse nome em razão de uma série de ilustrações ou de desenhos (as *notae*) que deveriam ser inspecionadas como parte de um longo processo ritual que permitiria ao praticante alcançar, por meio da infusão divina, o conhecimento de todas as ciências. Dito de outra maneira, por meio de orações (em que se chamava constantemente pelo auxílio dos anjos e pela intervenção do próprio Deus) e também pela meditação (através da inspeção das “notas”<sup>15</sup>), o praticante da *Ars Notoria* pretendia, ao longo de alguns meses, ser iluminado pela compreensão de todos os saberes humanos — a saber, as ciências liberais (do *trivium* e do *quadrivium*) mecânicas, exceptivas, a filosofia e a teologia. Julien Véronèse enquadrou a *Ars Notoria* como uma “magia da escola”<sup>16</sup> tanto em razão das suas pretensas ambições quanto devido ao seu público leitor. A qualificação do texto enquanto uma obra de “magia” — entendimento que será problematizado ao longo da discussão — surge tanto em razão de um olhar atual, historiográfico, a respeito do texto; quanto em função das críticas e das

---

<sup>11</sup> THÉRY-ASTRUC, J. *Inquisitionis Negocia: Les procédures criminelles de la papauté contre les prélats, d’Innocent III à Benoît XII (1198-1342). Première approche: aperçu sur les sources de la pratique*. Mémoire remis à l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Rome: École française de Rome, 2004.

<sup>12</sup> COULON, A. (Ed.). *Lettres Secrètes et Curiales du Pape Jean XXII*. v. 1. Paris: Fontemoin & Cie, 1913.

<sup>13</sup> Antigo ASV (*Archivum Secretum Vaticanum*).

<sup>14</sup> As pesquisas no Arquivo deram-se na última semana de outubro em 2019. Por uma limitação de tempo, a consulta a todos os processos não foi possível.

<sup>15</sup> Na página 209 desta tese há uma ilustração de um fôlio do manuscrito BnF 9336, em que é possível visualizar a nota da dialética e suas respectivas orações.

<sup>16</sup> VÉRONÈSE, J. *L’Ars Notoria au Moyen Age. Introduction et Édition Critique*. Firenze: Sismel, Edizioni del Galluzzo. 2007. p. 15. No original: “magie de l’école”.



condenações que a obra recebeu ainda nos séculos XIII e XIV. O principal motivo da suspeita: os anjos, constantemente invocados ao longo do tratado — alguns com nomes intraduzíveis, alegadamente escritos em outra língua —, poderiam ser anjos caídos ou até mesmo demônios disfarçados.<sup>17</sup>

A edição crítica mais recente da obra foi feita por Julien Véronèse<sup>18</sup>. O texto foi transcrito integralmente, em latim, sem tradução. A partir de uma comparação de 13 manuscritos diferentes<sup>19</sup>, este autor estabelece pelo menos três tradições diferentes do texto. Os manuscritos mais antigos da primeira tradição da *Ars Notoria* — definida como Versão “A” — são, aproximadamente, de 1225. Em meados do século XIII essa Versão A ganha um complemento, com novas instruções rituais, novas orações e novas figuras ou *notae*. Essa nova tradição textual é definida por Véronèse como *Opus operum*. Por fim, a terceira tradição identificada — chamada Versão “B” — corresponde a uma extensiva glosa do que foi produzido até então (o que acaba por incorporar, portanto, a Versão A e seu complemento, a *Opus operum*). Escrita nas primeiras décadas do século XIV, essa versão se apresenta como uma *summa* e mais que dobra de tamanho em relação a suas versões anteriores. A Versão B também possui mais “notas” se comparadas às tradições mais antigas. Segundo Véronèse, essa versão representa o “apogeu da tradição manuscrita da *Ars Notoria*”.<sup>20</sup>

O documento utilizado como base para a edição da Versão B do texto foi o manuscrito lat. 9336, da Biblioteca Nacional da França,<sup>21</sup> onde Véronèse encontra um “estado definitivo”<sup>22</sup> da versão B. Trata-se de um manuscrito em pergaminho bem preservado, em formato de códice, relativamente grande<sup>23</sup> e com diversas ilustrações.<sup>24</sup> O manuscrito é datado no segundo quarto do século XIV e é proveniente de Bolonha. A Versão B foi a versão

---

<sup>17</sup> A preocupação a respeito dos demônios que se passam por anjos é antiga: como visto no Capítulo 1 desta tese, ela aparece já em Agostinho e é um ponto importante da argumentação do *Speculum astronomie*.

<sup>18</sup> VÉRONÈSE, J. *L’Ars Notoria... op. cit.*

<sup>19</sup> Ao longo dos séculos XX e XXI, novos documentos foram gradualmente descobertos. Lynn Thorndike identificou, até 1923, pelo menos 17 manuscritos associados à *Ars Notoria*. Atualmente são conhecidos mais de 50 manuscritos desse texto, sendo mais de 30 do período medieval. Ver, respectivamente: THORNDIKE, L. *A History of Magic and Experimental Science: Twelfth and Thirteenth centuries*. v. 2. London: MacMillan, 1923. pp. 281-283; GRÉVIN, B.; VÉRONÈSE, J. Les caractères magiques au Moyen Âge (XIIe-XIVe siècle). *Bibliothèque de l’École des Chartres*. t. 162, n. 2, 2004. p. 334; VÉRONÈSE, J. *L’Ars Notoria... op. cit.* p. 16.

<sup>20</sup> VÉRONÈSE, J. “La version glosée de l’ars notoria (XIVe s.) au Moyen Âge et ses prolongements à l’époque moderne”. In: Idem. *L’Ars Notoria au Moyen Âge et l’Époque Moderne: étude d’une tradition de magie théurgique, XIIe-XVIIe*, Thèse de doctorat de l’Université Paris-X, 2004. p. 206. No original: “l’apogée de la transmission manuscrite de l’ars notoria”.

<sup>21</sup> O manuscrito foi digitalizado no começo do ano de 2019 e atualmente pode ser acessado pelo portal *Gallica*. Ver: BnF, lat. 9336. *Sacratissima ars notoria. Gallica (Bibliothèque Nationale de France)*. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525108283>. Acesso em 15 dez. 2019.

<sup>22</sup> VÉRONÈSE, J. *L’Ars Notoria... op. cit.* p. 20. No original: “l’état définitif”.

<sup>23</sup> O manuscrito mede 44cm x 29cm.

<sup>24</sup> Um dos fólhos do manuscrito aparece como Ilustração 1, na página 209, Capítulo 4 desta tese.

analisada nesta tese e o manuscrito lat. 9366 pôde ser consultado presencialmente nos arquivos da Biblioteca Nacional.<sup>25</sup>

A maioria dos manuscritos atualmente conhecidos são italianos, bem como os mais antigos, o que sugere que a *Ars Notoria* seja uma obra originalmente escrita em território italiano, muito provavelmente no norte da Itália. Sua circulação no sul da França é atestada: um exemplar da *Ars Notoria* foi registrado em um inventário feito em 1353 da biblioteca da câmara pontifícia do Palácio de Avinhão.<sup>26</sup>

4. A segunda fonte analisada no Capítulo 4 foi o *Liber Iuratus Honorii* ou *Livro jurado de Honório* que recebe esse nome — segundo o que é contado no Prólogo da obra — em razão do juramento de segredo que o leitor supostamente deveria assumir ao receber uma cópia do texto do seu mestre. Honório é seu suposto autor, provavelmente fictício. O *Liber Iuratus* também pode ser definido como um manual, no sentido em que ensina e comenta a prática de determinados rituais. Seu principal objetivo é ensinar o seu leitor a atingir a visão beatífica ou divina (*visio divina*), ou seja, quer levar o seu praticante ao encontro do próprio Deus ainda em vida. Bastante influenciado pela *Ars Notoria*, o tratado também prescreve um regime devocional de rituais e orações que deveria ser repetido diariamente ao longo de alguns meses. O texto também aponta para alguns objetivos menos nobres, como encontrar tesouros, provocar o amor das mulheres, ou destruir inimigos.<sup>27</sup> Sua definição como uma obra de “magia” é menos problemática em relação à definição da *Arte Notória: o Livro Jurado* entende sua própria arte como uma *artem magicam*, enquadra seus praticantes como magos e lida com espíritos que são declaradamente definidos como demônios.

Atualmente são conhecidas duas tradições textuais deste manual. 1) Uma versão aparece na *Summa sacre magice*, ou na *Suma da magia sagrada*, um compêndio de obras de magia escrito por Berengario Ganell, autor provavelmente catalão ou aragonês, na década de 1340. Há evidências da circulação de alguma versão deste texto na região sul da França. Em 1346, um franciscano excomungado chamado Estevão Pepino, foi acusado de se envolver com sortilégios e depôs diante do oficialato de Mende, da região de Auvergne, onde confessou ter adquirido um exemplar do *Liber iuratus* das mãos de um *Berengarius Ganellus*. Isso teria acontecido em algum momento entre 1324 e 1344 na região de Perpilhã, fronteira

---

<sup>25</sup> A visita deu-se na penúltima semana de outubro de 2019.

<sup>26</sup> VÈRONESE, J. “Une tradition manuscrite à succès: dénombrement, chronologie et répartition géographique”. In: Idem. *L’Ars Notoria... op. cit.* pp. 7-8; n. 17.

<sup>27</sup> Como visto nos Capítulos 2 e 3 desta tese, estes são, dentre outros, interesses comumente associados aos praticantes das artes mágicas.

do território francês com o catalão. Na ocasião do depoimento, Estevão diz que tinha enviado recentemente o livro a um amigo em Vabres (Alto Loire), também ao sul do território francês.<sup>28</sup> Atualmente só resta um único manuscrito em latim deste tratado,<sup>29</sup> que ainda não foi editado e publicado.<sup>30</sup> 2) Outra versão do *Liber Iuratus*, aparece em manuscritos de proveniência possivelmente britânica: atualmente são conhecidos três manuscritos latinos desta versão, sendo dois deles do século XIV.<sup>31</sup> Esse corpus textual serviu de base para a edição integral e sem tradução do tratado por Gosta Hedegard.<sup>32</sup> Este autor organiza sua edição a partir do que definiu como documento “A”, o mais antigo, da primeira metade do século XIV. A edição de Hedegard foi utilizada para análise nesta tese.

Ainda que eventualmente alguns historiadores tenham atribuído o *Livro Jurado* ao século XIII,<sup>33</sup> atualmente há um relativo consenso na historiografia em situar a sua criação no começo do século XIV: pelo menos dois elementos narrativos, particularmente indicados no seu Prólogo, são indicativos quanto isso. Na abertura do tratado é mencionada a preocupação dos magos a respeito de uma perseguição sistemática provocada pela Igreja à sua arte. Como visto precisamente no Capítulo 2 desta tese — e como será detalhado no Capítulo 3 —, isso não aconteceu de forma generalizada antes do pontificado de João XXII. Quanto às reflexões do *Liber Iuratus* sobre a visão beatífica, ou seja, sobre a possibilidade de se deparar com Deus ainda em vida, trata-se de uma extensão (ou possivelmente de uma “réplica”, como sugere

---

<sup>28</sup> MESLER, K. “The *Liber iuratus Honorii* and the Christian Reception of Angel Magic”. In: FANGER, C. (Ed.). *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2010. p. 119.

<sup>29</sup> O texto atualmente pertence à Biblioteca da Universidade de Kassel (*Universitätsbibliothek Kassel*), na Alemanha. O manuscrito foi digitalizado e pode ser acessado online. Ver: 4º Ms. astron. 3. *Universitätsbibliothek Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel* Disponível em: <https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer/image/1343812736802/1/>. Acesso em 25 dez. 2019.

<sup>30</sup> Uma edição parcial do Prólogo deste manual, com tradução para o francês, pode ser encontrada em: BOUDET, J.-P.; VÉRONÈSE, J. “La Somme de la Magie Sacrée de Bérenger Ganell”. In: BÉRIOU, N. et al. (Org.). *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2014. pp. 17-19. Mais recentemente, em 2019, Damaris Gehr anunciou que está trabalhando em uma edição integral desta *Summa*. Ver: GEHR, D. A. “Beringarius Ganellus and the *Summa Sacre Magice*: Magic as promotion of God’s Kingship”. In: PAGE, S.; RIDER, C. (Eds.). *The Routledge History of Medieval Magic*. London; New York: Routledge, 2019. p. 237.

<sup>31</sup> O *Liber iuratus* aparece nos seguintes manuscritos: Sloane 3854 (A), da primeira metade do século XIV; Sloane 313 (B), da segunda metade do século XIV; e Sloane 3885 (C), do final do século XVI ou começo do século XVII. Todos atualmente pertencentes à Biblioteca Britânica (*British Library*).

<sup>32</sup> HEDEGARD, G. *Liber Iuratus Honorii. A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*. Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia, 48. Stockholm; Sweden: Almqvist & Wiksell International, 2002. A edição do texto latino foi cotejada com a seguinte tradução inglesa do texto, mas não seguiu esta segunda na íntegra: PETERSON, J. *The Sworn Book of Honorius. Liber iuratus Honorii*. Lake Forth: Ibis Press, 2016.

<sup>33</sup> Autores como Lynn Thorndike, Robert Mathiesen e Edward Peters foram partidários desta interpretação. Uma síntese dessa argumentação pode ser encontrada aqui: MATHIESEN, R. “A Thirteenth-century Ritual to Attain the Beatific Vision from the Sworn Book of Honorius of Thebes”. In: FANGER, C. (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. pp. 143-162.

Jean-Patrice Boudet<sup>34</sup>) a debates teológicos especialmente pertinentes sob os pontificados de João XXII e de Bento XII que negavam a possibilidade desse encontro divino ainda em vida.<sup>35</sup>

Em resumo, a análise de um conjunto de processos inquisitoriais da primeira metade do século XIV, tradicionalmente ignorados na historiografia, visa compreender como a perseguição à magia ocorreu na prática, de forma mais precisa, no tempo e no espaço, à despeito da longa tradição de debates teológicos e jurídicos que precede essas condenações. Este é o corpus documental do Capítulo 3 desta tese. Já a escolha dos manuais do *Livro Jurado* e da *Arte Notória* — analisados no Capítulo 4 — serve por evocar testemunhos privilegiados a respeito de crenças e práticas que tradicionalmente são vistas apenas pela ótica dos perseguidos. A análise destes tratados de magia visa delimitar não apenas aquilo que faz jus às acusações tradicionais dos juristas e teólogos, mas também pretende apontar aquilo que diverge dos enquadramentos da ortodoxia, de forma a ampliar o leque de crenças e práticas que poderia ser entendido como um cristianismo legítimo no final da Idade Média.

---

<sup>34</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science et Nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006. p. 55. No original: “[selon toute vraisemblance (...) constitue une] réplique [aux prises de position de Jean XXII contre la magie et sur la vision béatifique graduelle]”.

<sup>35</sup> Um aprofundamento dessa linha de argumentação pode ser encontrado em: KIECKHEFER, R. “The Devil’s Contemplatives: The Liber Iuratus, the Liber Visionum and the Christian Appropriation of Jewish Occultism”. In: FANGER, C. (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. pp. 254-257; BOUDET, J.-P. Magie théurgique, angélogologie et vision béatifique dans le Liber sacratus sive iuratus attribué à Honorius de Thèbes. *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age*. t. 114, n. 2, 2002. pp. 851-890; MESLER, K. “The Liber iuratus Honorii and the Christian Reception of Angel Magic”. In: FANGER, C. (Ed.). *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2010. pp. 113-151.

### CAPÍTULO 3. O CRIME DE MAGIA SOB A INQUISIÇÃO DE JOÃO XXII (1316-1334) E BENTO XII (1334-1342) NO REINO DA FRANÇA

Historiadores têm se debruçado sobre os processos inquisitoriais do século XIV a respeito de sacerdotes acusados de magia como uma forma de entender as relações entre o que hoje chamamos de religião, o direito e a política no contexto medieval. Um desses casos, há muito conhecido na historiografia, foi o processo tomado contra o bispo Hugues Géraud, de Cahors. A investigação foi iniciada em 1317 em resposta às acusações de que o bispo teria tentado assassinar o papa João XXII por meio de *maleficia*. Hugues foi interrogado pelo menos sete vezes na presença do papa e, depois da condenação definitiva, queimado na fogueira. Suas cinzas foram jogadas no rio Reno.<sup>1</sup> Poucos anos antes, em um processo póstumo, o papa Bonifácio VIII foi acusado de necromancia a partir de testemunhos de que havia sido visto sacrificando e conjurando demônios, dentre outras práticas proibidas.<sup>2</sup> Recentemente, Alain Provost estudou o caso do bispo Guichard de Troyes, que ocorreu entre 1308 e 1311, definindo-o como outro dos “grandes processos político-religiosos”<sup>3</sup> do começo do século XIV: Guichard foi acusado, dentre outras coisas, de se envolver com um necromântico da ordem dos dominicanos e de se utilizar da magia de imagens para envultar e assassinar a rainha Joana de Navarra, esposa do rei Felipe, o Belo. A partir da descoberta de novos documentos, Jean-Patrice Boudet e Julien Théry estudaram outro processo movido por João XXII, contra Roberto, arcebispo de Aix-en-Provence, acusado entre 1317 e 1318 de se envolver com sortilégios, adivinhações e de fazer mau uso da astrologia (*mathematica*), além de outros *crimina*.<sup>4</sup>

O que todos esses processos têm em comum? Na esteira do que tem sido chamado de casos notáveis — ou *grandes affaires*<sup>5</sup> —, tratam-se de processos que, por envolverem importantes personalidades políticas, ganharam visibilidade à época, foram bem

---

<sup>1</sup> Ver mais: ALBE, E. *Autour de Jean XXII: Hugues Géraud, évêque de Cahors. L'affaire des poisons et envoûtements en 1317*. Cahors: J. Girma; Toulouse: E. Privat, 1904.

<sup>2</sup> Ver: CORVI, A (Ed.). *Il processo di Bonifacio VIII: studio critico*. Roma: Officina Grafica Bodoni, 1948; COSTE, J. (Ed.). *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*. Édition critique, introductions et notes. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1995.

<sup>3</sup> PROVOST, A. *Domus Diaboli. Un évêque en procès au temps de Philippe le Bel*. Paris: Belin, 2010. p. 323. No original: “grands procès ‘politico-religieux’”.

<sup>4</sup> BOUDET, J.-P.; THÉRY, J. Le procès de Jean XXII contre l'archevêque d'Aix Robert de Mauvoisin (1317–1318): astrologie, arts prohibés et politique. *Cahiers de Fanjeaux. Jean XXII et le Midi*. n. 45, 2012. pp. 159-235.

<sup>5</sup> BOUDET, J.-P. *Entre Science et Nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006. p. 450.

documentados e geraram evidências materiais excepcionalmente abundantes que chegaram até os dias atuais.<sup>6</sup>

Este capítulo, apesar de tratar do mesmo objeto — a saber, clérigos acusados de magia e processados pela inquisição no século XIV —, pretende analisar um conjunto de processos menos conhecidos, em relação aos anteriormente mencionados, por dois motivos diferentes. Em primeiro lugar, sabe-se menos a respeito dos acusados: os processos analisados não envolvem assassinatos reais e, pelo menos até onde sabemos, não foram finalizados em grandes execuções públicas dos alegados praticantes de magia. Trata-se de casos de *inquisitiones* que nos trazem, sob um primeiro olhar, poucos detalhes em relação ao processo de investigação em si, mas também em relação aos réus: há poucas informações sobre a biografia dos acusados e muito raramente sabemos como os processos terminaram. Em segundo lugar, acreditamos que, por isso, são menos explorados na historiografia. Como será visto na sequência, alguns estudos quantitativos e qualitativos sobre o tema têm ignorado esses casos.

Essa relativa escassez de detalhes individuais será analisada sob o suporte de um conjunto razoavelmente amplo de processos, aqui numerados por ordem cronológica, mas examinados ao longo do capítulo de forma temática (ver Tabela 1, a seguir). Serão estudados 24 casos, editados na sua maioria por Jean-Marie Vidal<sup>7</sup> e documentados principalmente na forma de cartas ou *litteras* enviadas pelos papas, geralmente a partir de Avinhão e especialmente nos pontificados de João XXII (1316-1334) e Bento XII (1334-1342), dirigidos a autoridades locais do reino da França (ver Mapa 1). Esses documentos fornecem orientações a respeito de como deveriam proceder os inquisidores em relação aos acusados de *maleficia*, *incantationes* e crimes semelhantes, sendo os suspeitos, na sua extensa maioria, eclesiásticos.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Outros casos em: JONES, W. R. Political Uses of Sorcery in Medieval Europe. *The Historian*, n. 34, 1972. pp. 670-87; Ver também: PETERS, E. et al. (Org.). *Witchcraft and Magic in Europe (Volume 3: The Middle Ages)*. London: The Athlone Press, 2002. pp. 218-22; BAILEY, M. *Magic and Superstition in Europe*. Lanham et al: Rowan & Littlefield, 2007. pp. 119-125.

<sup>7</sup> VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire de l'Inquisition Française au XIV<sup>e</sup> siècle et jusqu'a la fin du Grand Schisme*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1913.

<sup>8</sup> Mais sobre recorte documental e sobre o lugar desses documentos na historiografia, ver a Nota sobre as fontes da segunda parte desta tese.

Tabela 1: Recortes temáticos dos processos

Caso	Data/ Pontificado	Região em que se deram as acusações	Destinatários	Clérigos suspeitos	Mulhe- res	Monges	Prisão	Delega- ção	Trans- ferên- cia Avi- nhão	Acele- ração do pro- cesso	Con- trole da inquisi- ção	Asso- ciação/ fama	Auxílio civil	Cultu- ra letrada	Ima- gens	Evidên- cias
1	1307 (Clemente V)	Périgueux (D)	Abade do mosteiro de Saint-Ferme, de Bazas (D)	Abade Ademar	X	X		X				X				
2	1318 (João XXII)	Rodez (D)	Bartolomeu, bispo de Fréjus; Pedro, prior do mosteiro de Santo António de Rodez (D); Pedro da igreja de Clermont (C)	Médico João de Amanto; Clérigos Valter, Guilherme, Conrado, Tomás (†)				X				X		X	X	
3	1319 (João XXII)	Autun (D)*	Seguino, cônego de Autun		X		X				X					
4	1319 (João XXII)	Pamiers (D)	Bispo de Pamiers Jacques Fournier	Presbítero Pedro Ademar; Carmelita Pedro Ricardo	X		X	X		X		X			X	
5	1320 (João XXII)	Carcassone (D)	Senescal Eimérico de Carcassone; Bispo Pedro de Carcassone	Presbítero (?)			X		X			X	X		X	X
6	1320-1330 (João XXII)	Toulouse e Carcassone (D); Narbonne (D)	Inquisidor João de Carcassone; Inquisidor Henri de Carcassone; Arcebispo Bernardo de Narbonne	(indefinido)				X	X	X	X			X	X	
7	1323 (João XXII)	Figeac (C) em Cahors (D)	João do Mosteiro de Chaise-Deu em Clermont; Estevão da igreja de Saint-Michel em Clermont	Monge Guilherme de Cahors		X	X	X		X		X	X		X	
8	1325-1327? (João XXII)	Tours (P)	Arcebispo Bertrando de Embrun; Bispo Raimundo de Saint-Papoul	Arcebispo João de Pathernay		X		X	X		X				X	X
9	1326 (João XXII)	Agen (D) e Limousin (C)	Bertrando de Monfavès	Cônego Bertrando de Saint-Capras d' Agen; Clérigo João de Limousin			X	X	X	X	X	X	X	X		X
10	1323-1327 (João XXII)	Toulouse (D)	Cardeais Guilherme, Pedro e Bertrando de Monfavès	Prior Geraldo de Saint-Sulpice e outros			X	X				X	X	X	X	X
11	1327 (João XXII)	Agde (D)	Bispo Guilherme de Béziers	Monge Raimundo de Valmagne		X	X	X	X							X
12	1331 (João XXII)	Auxerre (D)	Bispo Hugo de Paris; Inquisidor da França Alberto	Clérigo Reginaldo de Cravant			X		X		X					
13	1335-133 (Bento XII)	Lyon (D)	Cardeal Raimundo de Saint-Eusébe; bispo Aníbal de Tusculum; Bispos de Quimper e Vannes; e outros	Sacerdote Guilherme de Lyon			X		X		X					

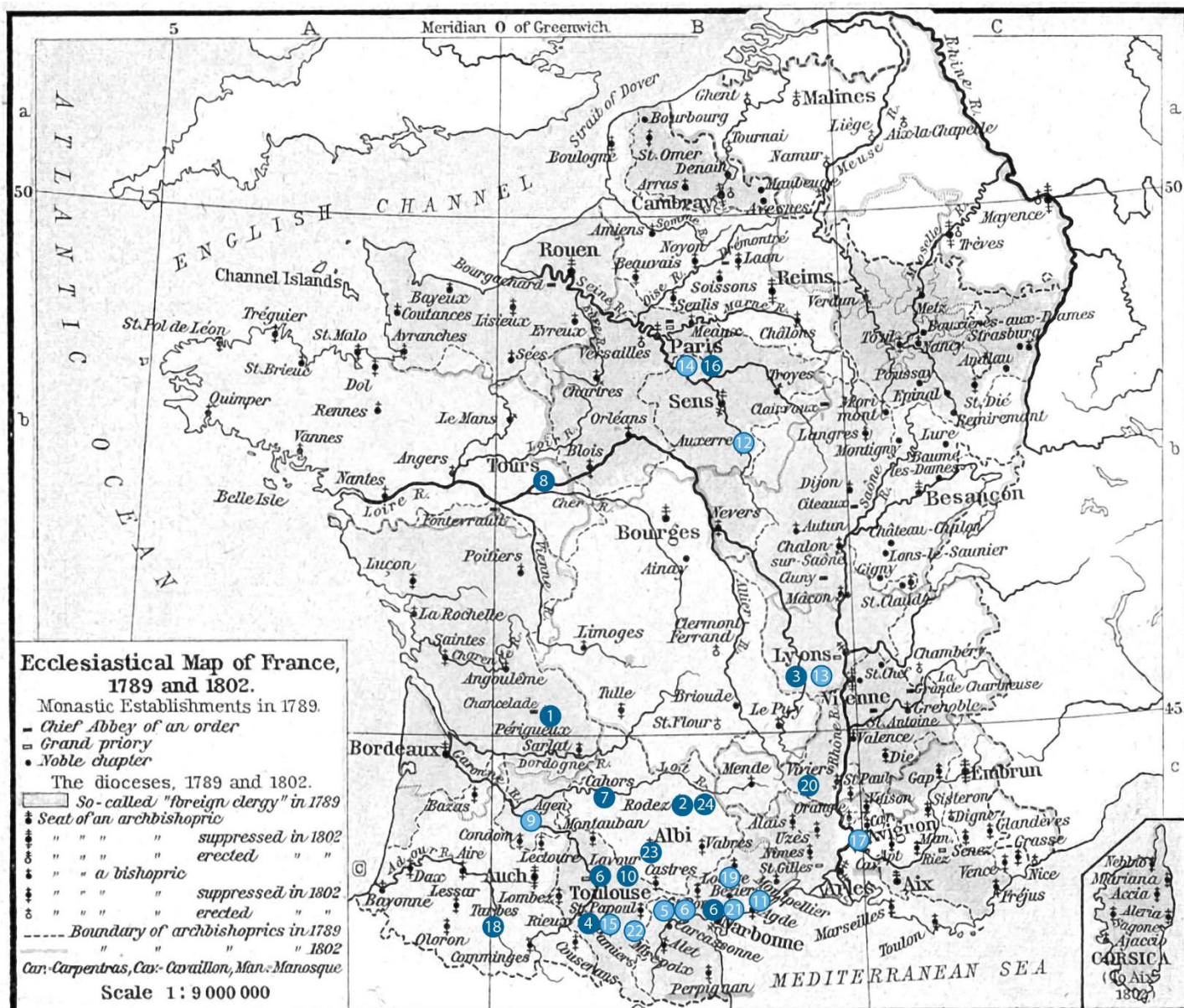
14	1335 (Bento XII)	Paris (C)	Bispo Guilherme de Paris	Clérigo Guérin, de Lay																	
15	1335-1336 (Bento XII)	Pamiers (D)	Bispo Domingos de Pamiers; Conde Gastão de Foix	Presbítero Pedro de Coaraza						X	X	X	X	X							
16	1336 (Bento XII)	Paris (C)	Bispo Guilherme de Paris; Guilherme Lombardo de Mirapoix	Clérigo Guilherme de Londres						X											
17	1336 (Bento XII)	Avinhão (D)	Oficial de Avinhão e cônego Guilherme Lombardo de Mirapoix e	(indefinido)									X	X	X	X					
18	1337 (Bento XII)	Tarbes (D)	Mestre Guilherme Lombardo de Mirapoix	Presbítero Pedro de Tarbes						X	X	X	X	X	X						
19	1337 (Bento XII)	Béziers (D)	Decano Arnaldo de Saint- Paul; Arquiácono Pedro de Lunas; professor de direito Guidoni Guidonis de Lodève	Bispo Guilherme de Béziers						X	X	X	X	X	X	X					
20	1338 (Bento XII)	Viviers (D)	Prepósito Guilherme Lombardo, professor de direito civil						X						X						
21	1339-1340 (Bento XII)	Maguelonne (D)**	Vicários da Igreja de Maguelonne; nobre Raimundo de Maguelonne; inquisidor do reino da França Aymon,			X							X	X	X						
22	1339-1340 (Bento XII)	Mirapoix (D)	Abade Durando de Boulbonne; Abade Raimundo de Mirapoix e Auch	Clérigo Guilherme de Rieux; monges Raimundo, Arnaldo, Bernardo e Bertrando de Boulbonne						X	X	X	X	X	X						
23	1354 (Inocência VI)	Albi (D)	Bispo (?) de Rodez; Abade do monastério de Gaillac	Prior Heitor do priorado de Mayrinhagues; monges João Carreri, João Blanchi, João Giria e Pôncio de Bonnecombe					X				X	X							
24	1374 (Gregório XI)	Rodez (D)	Oficial de Rodez	(Indefnido)						X					X						

C=Cidade; D= Diocese; P= Província.

\* No mapa, dentro da diocese de Lyon.

\*\* No mapa, dentro da diocese de Narbonne.





Mapa 1: Distribuição dos processos sobre magia, aqui analisados, no reino da França.<sup>9</sup> Em azul claro, os processos que em algum momento foram remetidos à Avinhão; em azul escuro, os processos que se desenvolveram nas dioceses locais

A análise desses documentos pretende responder basicamente a três perguntas:

- 1) Quem eram e o que teriam praticado, alegadamente, esses acusados?
- 2) O que a perseguição a essas pessoas nos diz sobre os perseguidores ou, em último caso, sobre cristianismo do ponto de vista dos defensores da ortodoxia?

<sup>9</sup> Há pouca diferença entre a distribuição geográfica das dioceses francesas do século XIV com a distribuição do final do século XVIII. Apenas duas dioceses citadas nos processos não são localizáveis no mapa, que são as dioceses de Autun (Caso 3) e a de Mangelonne (Caso 21). Até o final do século XVIII, elas foram submetidas, respectivamente, às dioceses de Lyons e Narbonne. Ver: Mapa Eclesiástico da França, 1789 e 1802. In: SPEHERD, W. *Historical Atlas*. New York: Henry Holt and Company, 1911. Disponível em: Bibliotecas da Universidade do Texas. [https://legacy.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/france\\_ecc\\_1789\\_1802.jpg](https://legacy.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/france_ecc_1789_1802.jpg) Acesso em 2 dez. 2019.

- 3) A partir de quais meios os processos foram realizados e o que eles nos dizem, de maneira ampla, sobre a inquisição na primeira metade do século XIV?

### 3.1. Magia de imagens e cultura clerical

Como visto no Capítulo 2, as principais preocupações a respeito da magia, tal como aparecem nos manuais dos inquisidores ou nas definições papais sobre o assunto, muitas vezes giram em torno de práticas próprias de um ambiente letrado e erudito, contexto que tornava possível aos clérigos fazer uso deturpado ou pervertido do rito da Igreja. Como será observado ao longo deste capítulo, essas preocupações e lugares dos religiosos também aparecem nos processos que foram autorizados pelos papas contra os clérigos criminosos ao longo do século XIV.

Em 27 de fevereiro de 1318 o papa João XXII escreveu a algumas autoridades locais da diocese de Rodez para informá-las a respeito de um caso envolvendo diversos homens acusados de praticar magia (Caso 2). Além de um médico, João de Amanto, são mencionados os clérigos Valter, Guilherme, Conrado e Tomás e também um barbeiro chamado Inocência. O papa demonstra preocupação a respeito destes e de outros que vivem na cúria local e que, segundo as denúncias que chegaram até Avinhão,

Recusam a justa doutrina dos apóstolos, que é sábia e moderada, e de forma absolutamente vaidosa, se embebedam, delirantes, com o desejo reprovável de se entregarem à nigromancia, à geomancia<sup>10</sup> e às outras artes mágicas (...). Eles têm livros e escritos dessas artes (...). Conforme o seu ritual detestável, espelhos e imagens são consagrados e têm sido usados frequentemente em círculos, onde eles se colocam e invocam espíritos malignos, cercando-se destes.<sup>11</sup>

Descrevendo essa diversidade de práticas que serão visadas pela bula *Super illius specula*, publicada alguns anos depois, o papa ainda afirma que, apesar destes acusados

---

<sup>10</sup> Se trata de uma forma de adivinhação que ocorreria a partir da observação de sinais feitos na areia ou na terra. Ganha força no Ocidente medieval a partir do século XII com a influência da literatura árabe. Ver: CHARMASSON, T. “Divinatory arts”. In: HANEGRAAFF, W. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 318a; BEVER, E. “Divination”. In: GOLDEN, R. M. (Ed.). *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2006. p. 286b.

<sup>11</sup> AAV, Reg. Vat. t. 109, n. 550, fol. 133v (Lê-se Archivum Apostolicum Vaticanum, coleção Regesta Vaticana, tomo 109, carta número 550, fólio 133, verso). In: HANSEN, J. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung in Mittelalter*. Bonn: Carl Georgi Universitäts-Buchdruckerei und Verlag, 1901. pp. 2-3. No original: “*nolentes iuxta doctrinam apostoli sobrie sapere, set nimie vanitatis ebrietate desipere reprobis ausibus appetentes, se nigromancie, geomancie et aliarum magicarum artium (...) scripta et libros habentes huiusmodi artium (...) speculis et ymaginibus secundum ritum suum execrabilem consecratis usi fuere frequenter ac in circulis se ponentes malignos spiritus sepius invocant*”.

supostamente elaborarem diversas obras, nenhuma pode ser boa, pois “não importa quantos sejam os experimentos realizados, para estes e outros fins, em todos os casos, os demônios são invocados”<sup>12</sup>. Aqui João XXII retoma outro lugar-comum da ortodoxia a respeito da magia que remonta, pelo menos, a Agostinho: a ideia de que os demônios sempre estão envolvidos com esses recursos.

O papa menciona que, segundo a reputação atribuída aos magos, a adivinhação ocorreria quando os suspeitos “prendem demônios em espelhos, círculos ou anéis, e então perguntam a eles não apenas sobre o passado, mas também sobre o futuro”<sup>13</sup> — poder este que seria reservado somente a Deus (*solius Dei*). Reaparece, portanto, o recurso à adivinhação, há muito conhecido na literatura dos penitenciais e dos *Decretos* dos juristas. A acusação do malefício também é evocada: João XXII informa as autoridades locais que o médico, os clérigos e o barbeiro estão envolvidos em situações que “podem abreviar e prolongar a vida dos homens, bem como destruí-los diretamente e curá-los de todas as doenças”<sup>14</sup>. Na sequência, afirma que eles julgam fazer o certo (*dignos arbitantes*) apesar de, em seu entendimento — que é também o entendimento oficial, portanto, ortodoxo —, eles estarem, na verdade, abandonando ou se afastando do Criador (*relicto Creatore*), como os idólatras. Aqui, a possibilidade do *maleficium* — que é a capacidade de fazer o mal ou de causar danos aos outros — é colocada ao lado dos poderes pretensamente curativos dos suspeitos, o que remete a outro *topus* das narrativas sobre a magia na Idade Média: a dubiedade moral dos seus praticantes.<sup>15</sup>

Com bem menos comentários a respeito do caso, pouco mais de dois anos depois, o papa João XXII escreve ao bispo de Pamiers, Jacques Fournier, seu futuro sucessor (como papa Bento XII), para dar prosseguimento a outras *inquisitiones* visando a descoberta de praticantes de magia dessa diocese (Caso 4). Em 28 de julho de 1319, o pontífice relata ter recebido denúncias de que um presbítero chamado Ademar e um clérigo chamado Pedro Ricardo, da ordem dos carmelitas, juntos a uma mulher chamada Enquede, são suspeitos de

---

<sup>12</sup> Ibid. No original: “*experimenta quam plurima quandoque fecerunt circa hec et alia per eos demonibus invocatis*”.

<sup>13</sup> Ibid. No original: “*demones in speculis, circulis seu anulis interdum incluserunt, ut eos nedum de preteritis set et de futuris inquirerent, futura ipsa*”.

<sup>14</sup> Ibid. No original: “*hominum abreviare seu prorogare vitam aut prorsus perimere et ab omni possent infirmitate curare*”.

<sup>15</sup> Ver, por exemplo, as discussões que envolvem as notas 70-71, na página 36, Capítulo 1 desta tese.

“fazer imagens, encantamentos e consultas aos demônios”<sup>16</sup>, o que compreenderia os “fascínios, os malefícios e outras diversas invenções supersticiosas”<sup>17</sup>.

Um elemento comum dos Casos 2 e 4 é a acusação do manuseio de “imagens”. Outra referência do recurso às *ymagines* por parte dos religiosos aparece em outra *littera* de João XXII, escrita em 22 de junho de 1320 (Caso 5). O documento é dirigido a Pedro, bispo da diocese de Carcassonne, e também ao inquisidor dessa região, delegado pela Santa Sé. Infelizmente, para nossa análise, o papa, sem grandes detalhes, exige que junto do acusado, um presbítero anônimo que está sendo transferido para ser julgado em Avinhão, sejam enviadas “certas imagens do presbítero, encontradas no cemitério dos leprosos de Carcassonne”<sup>18</sup>. O registro de que as imagens foram descobertas (*inventis*) em um cemitério permite-nos cogitar que muito provavelmente estamos falando, antes, das “imagens” que eram batizadas a fim de causar o malefício aos inimigos (se formos levar em conta o princípio da associação ou da simpatia, o fato de o objeto estar em um cemitério é sugestivo), em vez das “imagens” no sentido de talismãs ou de amuletos astrológicos. Uma interpretação conclusiva, no entanto, não pode ser dada apenas a partir dessas referências.

Em 22 de agosto de 1320, o cardeal Guilherme Goudin, em nome de João XXII, escreve ao inquisidor de Carcassonne, João de Beaune, e também ao inquisidor Toulouse, que na época era Bernardo Gui<sup>19</sup> (Caso 6). Guilherme explica que o papa estende sua *auctoritate* a esses religiosos a fim de que procurem por aqueles que “sacrificam por, adoram ou fazem homenagem aos demônios”<sup>20</sup>, bem como por aqueles que criam, se utilizam de ou manuseiam (*operantur*) imagens ou que pedem a outros para fazê-lo (*vel operari procurant quamcunque ymaginem*). O texto ainda menciona os que se utilizam de quaisquer meios para se prender, vincular ou submeter aos demônios (*ad demonem alligandum*) a fim de provocar malefícios. No que diz respeito precisamente à perversão do rito católico, o papa segue preocupado tanto com os que “fazendo uso impróprio do sacramento do batismo, criam imagens de cera ou de

---

<sup>16</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 69, n. 963. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 53. No original: “*factionibus ymaginum, incantationibus et consultationibus demonum*”.

<sup>17</sup> Ibid. No original: “*fascinationibus, maleficiis et aliis diversis adinventionibus superstitionis [intendunt]*”.

<sup>18</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 110, n. 191, fol. 37v. In: COULON, A. (Ed.). *Lettres Secrètes et Curiales du Pape Jean XXII.* v. 1. Paris: Fontemoin & Cie, 1913. p. 940. No original: “*Presbyterum illum de certis ymaginibus in cimiterio leprosorum Carcassonensi inventis*”.

<sup>19</sup> A observação é de Isabel Iribarren e Michael Bailey. Ver: IRIBARREN, I. From black magic to heresy: A doctrinal leap in the Pontificate of John XXII. *The American Society of Church History.* v. 76, n. 1, 2007. p. 39; BAILEY, M. *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe.* Ithaca; London: Cornell University Press, 2013. pp. 76-77.

<sup>20</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 98, n. 2. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 61. No original: “*[auctoritate sua contra eos qui] demonibus immolant vel ipsos adorant aut homagium*”.

outro material, batizam-nas ou mandam fazê-lo”<sup>21</sup> quanto com os “que abusam do sacramento da Eucaristia, da hóstia consagrada e dos outros sacramentos da Igreja, usando estas e outras nos seus sortilégios e malefícios”<sup>22</sup>. Essa *littera*, excepcionalmente rica em detalhes, como a carta de fevereiro de 1318 (Caso 2), tem um diferencial em relação à ampla maioria dos processos aqui estudados: ela não especifica nenhum suspeito ou qualquer denúncia *ex fama* em particular (como nos Casos 2, 4 e 5 anteriormente mencionados, em que os acusados são nomeados). Ao final do documento, como uma autorização, é dito que o pontífice amplia e estende (*ampliat et extendit*) a jurisdição dos inquisidores para que iniciem novos casos, sem a necessidade da delegação papal — o que explica, em parte, o nível de detalhamento e a amplitude das práticas visadas: as da magia clerical.

Outro processo que coloca em evidência o recurso à magia de imagem (mencionado em todos os casos anteriores) é o que foi direcionado ao monge Guilherme, da diocese de Cahors, em uma carta do próprio papa, datada de 1 de novembro de 1323 (Caso 7). Neste documento, o pontífice diz às autoridades da região que foi informado a respeito de um dos membros de um monastério da ordem cluniacense daquela diocese, que, “se desviando da fé católica e do exercício da sua própria regra”, acabou se envolvendo com “alquimia sacrílega, nigromancia, augúrios e outras artes proibidas e profanas”<sup>23</sup>. João XXII menciona que, além dessas maldades ou perversidades (*scelera*), o acusado ainda estava envolvido com outras ações: “foi dito que fabricava falsas moedas”<sup>24</sup>, o que muito provavelmente estaria relacionado com seus estudos alquímicos<sup>25</sup>, e manipulava imagens de cera junto a votos ou

---

<sup>21</sup> Ibid. No original: “*qui sacramento bapismatis (sic) abutendo ymaginem de cera seu de re alia factam bapizant, sive faciunt bapizari*”.

<sup>22</sup> Ibid. No original: “*sacramento eucharistie seu ostia consacrata necnon et aliis sacramentis Ecclesie seu ipsorum aliquo, quoad eorum formam vel materiam utendo eis in suis sortilegiis seu maleficiis abutuntur*”.

<sup>23</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 76, n. 178; *Reg. Aven.* (Lê-se Regesta Avenionensia) t. 20, n. 228, fol. 160v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 87. No original: “*tam a professionis proprie regula quam a fide catholica deviare, sacrilegiis alquimie, nigromantie, auguriis et aliis prophanis et prohibitis artibus [(...) immiscendo]*”.

<sup>24</sup> Ibid. No original: “*false monete fore dicitur fabricator*”.

<sup>25</sup> Com suas raízes helenísticas e árabes, a alquimia chega no Ocidente entre os séculos XII e XIII. Entre as suas principais pretensões, estava a capacidade de conseguir transformar o chumbo em ouro ou, dito de outra maneira, conseguir transformar os metais, dos menos aos mais puros (isso ocasionalmente foi chamado de “grande obra” ou *opus magnum*), o que rendeu aos alquimistas, frequentemente, acusações de falsificar moedas. Por ser também um sistema filosófico, ocasionalmente marcado pela astrologia ou pela magia, os alquimistas também foram suspeitos por associações demoníacas. No meio desse caminho, os alquimistas se esforçaram para colocar na prática as teorias da ciência natural e desenvolveram um sistema importante de experimentação e de estudos que hoje podem ser enquadrados, por exemplo, nos campos da química, da farmácia ou da medicina. Ver: RASHED, R. “The reception of Arabic alchemy in the West”. In: Idem (Ed.). *Encyclopedia of the History of Arabic Science*. v. 3. London; New York: Routledge, 1996. pp. 886-902; BUNTZ, H. “Alchemy III: 12th/13th-15th Century”. In: HANEGRAAFF, W. (Ed.). *Dictionary... op. cit.* pp. 34b-41b.

promessas (*ymaginum et votorum cereorum confictor*), “realizando sortilégios ímpios”<sup>26</sup> por meio dessas imagens.

Na esteira da dubiedade moral que é inerente às práticas mágicas, dito de maneira ampla, o uso das *ymagines* também pode se abrir para uma diversidade de fins. Assim como na maioria das vezes, como visto até agora, no caso desse monge cluniacense as imagens parecem ser manuseadas pretendendo a adivinhação (nos termos dos *auguriis* e dos *sortilegia*), bem como no Caso, 6 em que os sortilégios também são mencionados; no Caso 2, em que os clérigos perguntam (*inquirerent*) sobre o passado e o futuro; e provavelmente no Caso 4, no qual se fala a respeito dos que fazem consultas (*consultationibus*) aos demônios. Já as imagens visando o malefício aparecem provavelmente no Caso 5, com as imagens do cemitério, e, mais assertivamente, no Caso 6, em que o termo aparece literalmente. Outros usos, como será visto adiante, ainda seriam possíveis.

Atualmente estão registradas no Arquivo Apostólico do Vaticano cartas da década de 1320 que tratam do processo movido contra o arcebispo João de Pathernay, da província de Tours, sob a autoridade de João XXII (Caso 8).<sup>27</sup> Em uma das *litteras*, datada de 23 de julho de 1335, o papa escreve aos seus inquisidores informando que devem remeter à Sé apostólica todos os itens de acusação que foram listados (*articulis*) a respeito do acusado, “que de qualquer modo tocam a heresia, a idolatria e os sortilégios, tanto os simples, quanto os que manifestadamente têm o sabor de heresia”<sup>28</sup>. Essa passagem nos permite compreender que a “escala” das gravidades — que culmina na heresia e inicia nos ritos apenas supersticiosos, sem necessariamente um envolvimento demoníaco — acabou sendo aplicada na prática da perseguição, não sendo um entendimento apenas teórico do direito ou da teologia, como já foi visto.<sup>29</sup> O papa explica que “todo este assunto e todas as coisas que dele emergem ou dependem”<sup>30</sup> precisam ser encaminhados a Avinhão, tendo em vista uma análise ou um exame apostólico (*examen apostolicum*). No entanto, nenhuma das cartas fornece mais detalhes a respeito de quais práticas exatamente o arcebispo de Pathernay era acusado nesse sentido.

Felizmente chegaram até nós diversas edições dos aconselhamentos e das questões ou opiniões a respeito de casos (*consilia seu quaestiones*) analisados pelo jurista Oldrado da

---

<sup>26</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 76, n. 178; *Reg. Aven.* t. 20, n. 228, fol. 160v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 87. No original: “*per ymagines atque vota huiusmodi impia sortilegia exercendo*”.

<sup>27</sup> Ver: VIDAL, J.-M. *Le sire de Pathernay et l’Inquisition (1323-1325)*. *Comité des travaux historiques et scientifiques. Bulletin historique et philologique*. v. 1. n. 3-4. Paris: Imprimerie Nationale, 1903. pp. 414-434.

<sup>28</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 81, n. 2528, fol. 380v. In: VIDAL, J.-M. *Le sire... op. cit.* p. 433. No original: “[*super articulis*] omnibus antedictis heresim, ydolatriam et sortilegia, tam simplicia, quam heresim sapientia manifeste [quoquomodo langentibus ad nos (...) revocandum]”.

<sup>29</sup> Mais sobre este assunto, no segundo capítulo desta tese.

<sup>30</sup> *Ibid.* No original: “*totum huiusmodi negotium ac omnia emergentia et dependentia*”.

Ponte, ativamente presente na corte papal de Avinhão desde 1311 até sua morte, em 1337.<sup>31</sup> Um desses *consilia*, datado sem muita precisão, aproximadamente entre 1323 e 1327, é sobre o processo do arcebispo de Pathernay, o que nos permite complementar as informações trazidas pelas cartas apostólicas.<sup>32</sup> Muito provavelmente se tratando do “exame apostólico” ao qual o papa se referiu — o que nos permite inferir que o texto é posterior a 1325 —, o *consilium* de Oldrado da Ponte possui o seguinte *incipit*: “Sobre a condenação da heresia que vem de uma forte suspeita, o que é heresia e se sortilégios ou dar poções de amor consiste em heresia”<sup>33</sup>. Seu exame é dividido em duas partes. Primeiro, o jurista recorre à *traditio* para explicar o que é exatamente a heresia. Ele evoca pelo menos três entendimentos: 1) remetendo à Agostinho, diz que “herege é aquele que emite ou segue opiniões falsas ou novas”<sup>34</sup>; 2) segundo os *doctores*, a heresia pode ser “o erro na razão e que, além disso, persiste na vontade”<sup>35</sup>; e, por fim, 3) garante que “a heresia é como a divisão da unidade da fé”,<sup>36</sup> de modo que o herege “opta por não seguir a doutrina de Cristo e dos apóstolos e da Igreja Romana, escolhendo para si um credo novo e falso”<sup>37</sup>. “Mas isto é imposto ao senhor João de Parthenay”<sup>38</sup>, conclui Oldrado, querendo dizer que nenhum desses entendimentos poderia ser aplicado ao caso do arcebispo, colocando empecilhos ao seu enquadramento como herege.

Portanto, “é visto que os simples sortilégios, as poções de amor ou o consumo consciente de uma hóstia não consagrada não manifestam o sabor da heresia”,<sup>39</sup> escreve o jurista, agora na segunda parte do seu argumento. Na direção contrária dos recentes desenvolvimentos do fato herético<sup>40</sup>, Oldrado se mantém fiel a uma posição mais conservadora, e logo mais restrita, a respeito da heresia. Favorável à defesa do arcebispo de Pathernay, não acredita que a heresia possa ser encontrada no âmbito das ações, das atitudes, dito de forma ampla, ou mesmo dos sortilégios de amor, dito de maneira específica — é aí que descobrimos qual tipo de magia exatamente o arcebispo estava sendo acusado de praticar,

---

<sup>31</sup> Ver: MCMANUS, B. The Consilia and Quaestiones of Oldradus de Ponte. *Bulletin of Medieval Canon Law*. n. 23, 1999. pp. 85-113.

<sup>32</sup> O texto aparece na íntegra em: HANSEN, J. *Quellen... op. cit.* pp. 55-59.

<sup>33</sup> *An de heresi ex suspicionem vehementem quis condempnetur; quid sit heresis, et an sortilegia vel dare pocula amatoria sint heretica*. In: HANSEN, J. *Quellen... op. cit.* p. 55.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 56. No original: “[*Quod Augustinus diffinivit*] hereticum esse, qui falsas vel novas opiniones gignit vel sequitur”.

<sup>35</sup> *Ibid.* No original: “[*Et secundum hoc dicunt doctores (...) heresis (...)*] est error in ratione, sed complementum est pertinacia in voluntate”.

<sup>36</sup> *Ibid.* No original: “[*Et dicitur*] heresis quasi divisio ab unitate fidei”.

<sup>37</sup> *Ibid.* No original: “[*eligis cum quis non secutus doctrinam Christi vel apostolorum vel Romane ecclesie eligit sibi aliquam novam et falsam credulitatem*]”.

<sup>38</sup> *Ibid.* No original: “[*Sed istud imponitur domino Iohanni de Partimacho*]”.

<sup>39</sup> *Ibid.* No original: “[*Et videtur, quod sortilegia simplicia vel et pocula amatoria vel propter conscientiam hostiam non consecratam sumere heresim non sapiant manifeste*]”.

<sup>40</sup> Mais sobre o entendimento jurídico e teológico do *factum hereticale*, ver o item 2.6, Capítulo 2 desta tese.

algo que nas cartas de João XXII foi mencionado apenas superficialmente. “De fato, criar imagens para provocar o amor das mulheres parece mais supersticioso do que herético”<sup>41</sup>, insiste Oldrado, recorrendo a autoridades como Agostinho, Tomás de Aquino e ao *Decreto* de Graciano, nos situando novamente no âmbito do recurso das *ymagines*.

Na sequência da sua argumentação o jurista especifica a *causa* do feitiço: “estava o senhor João de Parthenay refém do amor e apaixonado por uma certa mulher”<sup>42</sup>, visando manter relações sexuais com ela (*ad finem libidinis*). Insiste que a acusação criminal seja removida (*crimine detrahatur*), pois ele agiu de forma louca e demente (*cum furiosus et demens fecerit*), sustentando que “a cópula e o desejo venéreo se manifestam de alguma forma no corpo que o transmuta e, além disso, provocam a insanidade”<sup>43</sup>, argumento médico que toma de Aristóteles<sup>44</sup>. Em outras palavras, o arcebispo deveria ser absolvido da acusação de feitiçaria pois, além de sua ação não ser herética, não teria agido em sã consciência, mas literalmente louco de amor.

Os documentos remanescentes dos processos do arcebispo João de Pathernay (Caso 8) e do presbítero anônimo que escondeu imagens em um cemitério (Caso 5) são alguns dos textos que apontam para evidências menos indiretas do que realmente envolvia os procedimentos de magia. Outra carta que nos fornece pistas nesse sentido é a que foi enviada pelo papa João XXII a um cardeal em Agen a respeito de um cônego dessa mesma diocese, Bertrando, e de outro clérigo, João, da cidade de Limousin (Caso 9). O papa afirma que o cônego é acusado de se envolver com “muitas e diversas ciências e artes condenáveis”<sup>45</sup> e que por meio disso, segundo o que lhe foi informado, construiu e organizou ou arranhou (*composuerat ac etiam componebat*) “diversos livros, escritos, recipientes de vidro, argila e madeira e outros instrumentos diversos”, bem como manuseou “vários pós e líquidos fétidos e várias outras coisas muito condenáveis e ilícitas”<sup>46</sup>. De forma pouco precisa, essa passagem poderia sugerir investigações próximas à alquimia, como no Caso 7. No entanto, de maneira

---

<sup>41</sup> *An de heresi...* In: HANSEN, J. *Quellen... op. cit.* p. 56. No original: “*Ymagines vero facere ad amorem mulierum provocandum, magis videtur supersticiosum quam hereticum*”.

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 57. No original: “[*in causa ista apparet*] *dominum Iohannem de Partimacho captum et infatuatum fuisse amore cuiusdam mulieris*”

<sup>43</sup> *Ibid.* No original: “[*Et philosophus dicit VII Ethicorum in 2. c.*] *Coire enim et concupiscentie veneriorium et quedam talium manifeste et corpus transmutant, quibusdam autem et insanias faciunt*”.

<sup>44</sup> A discussão que Aristóteles faz nesse trecho da *Ética* trata da incontinência (*akrasia*) que é associada tanto à falta de controle das paixões (no sentido de pulsões ou inclinações naturais do desejo) quanto à inclinação aos vícios. Ver mais em: GOSLING, J. Mad, Drunk or Asleep? Aristotle’s Akritic. *Phronesis*, 38, n. 1, 1993: pp. 98-104.

<sup>45</sup> *AAV. Reg. Vat.* t. 113, n. 1096, fols. 193v-194r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 113. No original: “*pluribus et diversis dampnatis scientiis et artibus*”.

<sup>46</sup> *Ibid.* No original: “*diversos libros, scripturas ac vasa vitrea, terrea et lignea et alia instrumenta diversa cum quibus varios pulveres et liquores tam fetidos, quam alios, et alia quamplura dampnata et illicita composuerat [ac etiam componebat]*”.



mais segura, ela aponta para um contexto letrado, uma vez que menciona diretamente os usos de *libros e scripturas*, como no Caso 2. João XXII diz que Bertrando é reputado de “tentar os demônios e invocar os espíritos malignos”<sup>47</sup> por meio de conjuros (*coniuria*) e outras coisas, chegando a provocar supostamente “trovões terríveis, relâmpagos, tempestades, granizos e barulhos demoníacos, atacando e matando homens e seguindo com outras inúmeras ações condenáveis”<sup>48</sup>. Para além dos elementos fantásticos da narrativa, que nos dizem mais sobre o que normalmente se associava aos poderes dos magos<sup>49</sup> e menos sobre com o que essas pessoas reais estavam diretamente envolvidas, um trecho seguinte do documento é mais revelador: Bertrando teria mandado (*mandante*) outro clérigo, chamado João, e ainda um secular, chamado Pedro, irem até o patíbulo (*patibularibus*) de Limousin, ou seja, ao lugar onde eram enforcados os criminosos. “Eles tomaram, durante a noite, as cabeças e um braço de dois homens que estavam suspensos nas forcas”<sup>50</sup> e, tentando fugir, foram presos pelos guardas (*custodes seu vigiles*) da cidade. A menção a essas evidências nos aponta para práticas possivelmente relacionadas à necromancia, na esteira do Caso 5, ou como nos Casos 2 e 7, em que o termo *nigromantia* aparece — um equivalente aproximado, ainda que de forma genérica.

### 3.2. Outras evidências materiais nos processos

Mais um processo em que as informações das cartas papais podem ser complementadas a partir de outras fontes, como no Caso 8, é o que foi movido contra diversos clérigos e leigos da diocese de Toulouse, na década de 1320 (Caso 10). Em 13 de novembro de 1326, o papa João XXII escreveu a três cardeais, confiando-lhes uma investigação sobre os que enquadraram como “filhos da perdição e aprendizes da iniquidade”<sup>51</sup>. O texto nos diz que

---

<sup>47</sup> Ibid. No original: “*temptare demones et malignos spiritus invocare*”.

<sup>48</sup> Ibid. No original: “*tremenda tonitrua, coruscationes, fulgura, tempestates, grandines, demoniorum percussiones, invasiones ac mortes hominum et alia dampna innumera sequerentur*”.

<sup>49</sup> No próximo capítulo desta tese será visto como a habilidade de provocar as tempestades, dentre outros fenômenos climáticos, poderia ser ensinada em um manual do século XIV, nomeadamente o *Liber iuratus Honorii*. Referências às capacidades mágicas de alguns indivíduos de conjurar ou afastar tempestades são antigas e frequentes na literatura medieval. Os “fazedores de tempestades” (*tempestarii*) profissionais, comumente situados em um contexto leigo e secular, seriam capazes de provocar essas tormentas, mas também de afastá-las. Em comunidades dependentes das suas plantações, temendo as chuvas torrenciais e os granizos que poderiam arruinar suas colheitas, os *tempestarii* eram frequentemente pagos para realizar o trabalho de afastar essas ameaças. Ver, por exemplo: COHN, N. *Los demonios familiares de Europa*. Trad. Oscar Cortés Conde. Madrid: Alianza, 1980; p. 200; PETERS, E. et al. (Org.). *Witchcraft... op. cit.* p. 48.

<sup>50</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 113, n. 1096, fols. 193v-194r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 113. No original: “*duo capita et unum brachium hominum suspensorum in furchis eisdem de nocte ceperant*”.

<sup>51</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 114, n. 459, fol. 72r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 118. No original: “*perditionis filii et iniquitatis alumpni*”.

estes, de forma condenável ou nefasta (*nefariis*), manipularam imagens de chumbo (*ymagines plumbeas*), bem como pedras (*vel etiam lapideas fabricarunt*) visando a “artes mágicas, malefícios terríveis, encantamentos, invocações dos demônios e outras obras proibidas e nefastas”<sup>52</sup>. Para além desse enquadramento genérico, a carta não traz mais informações a respeito de como essas *ymagines* eram feitas, mas mais adiante menciona que o prior de São Sulpício, da Ordem dos beneditinos, da diocese de Toulouse, está preso em razão dessas acusações.

Datada de 27 de junho de 1323, e, portanto, anterior à carta de João XXII, há outra menção a este processo. Tratam-se de confissões que foram levadas diante do arcebispo de Toulouse por parte de alguns dos clérigos referidos indiretamente na carta de 1326.<sup>53</sup> Encontramos o testemunho de dois clérigos chamados Pedro: Pedro Raimundo e Pedro Engilberto. O primeiro depoimento é de Pedro Raimundo, que relata uma conversa que teve com o prior de São Sulpício, mencionado por João XXII na sua carta. Ele afirma que em certa ocasião o prior lhe mostrou “uma espécie de pergaminho, que tinha o desenho de uma imagem na forma de uma figura humana”<sup>54</sup>. Pedro repete o que teria dito o prior, em primeira pessoa: “Eu falei com Pedro Engilberto para que procurasse para mim um homem que, em segredo, esculpisse uma forma, em pedra, à semelhança dessa imagem”<sup>55</sup>. “E a imagem de chumbo que faremos desse molde”, segue Pedro Raimundo, reproduzindo o que disse o prior, “vai falar sozinha, somente uma vez no mês, nos dizendo a verdade sobre o que for perguntado a ela”<sup>56</sup>. A imagem ainda revelaria uma tal “verdade alquímica” (*veritatem alquimie*) na qual o prior e Pedro Engilberto estariam há muito tempo trabalhando (*in qua tantum laboramus*).

Como no Caso 7, dos monges que faziam moedas falsas, nesse episódio dos clérigos de Toulouse, a referência à alquimia é indissociável do manuseio das *ymagines*: no primeiro caso, elas são feitas nomeadamente com cera (*cera, cereorum*); e, agora, de chumbo (*plumbo, plumbeas*). Ambas são propriedades que podem ser derretidas, fundidas e manuseadas, o que

---

<sup>52</sup> Ibid. No original: “*ut magicis artibus horrenda maleficia, incantationes et invocationes demonum [(...) exercerent]*”.

<sup>53</sup> O texto está registrado na *Instrumenta miscellanea* dos Arquivos Apostólicos do Vaticano e aparece tanto em Hansen quanto em Vidal, de modo que este segundo corrigiu a alguns erros de transcrição do primeiro. Ver, respectivamente: HANSEN, J. *Quellen... op. cit.* pp. 447-9; VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* pp. 119-121.

<sup>54</sup> *Noverint universi, quod nos officialis Tholosanus vidimus...* In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 120. No original: “[*ostendendo*] *quandam petiam pergameni, in qua erat depicta quedam ymago ad effigiem hominis*”.

<sup>55</sup> Ibid. No original: “*Ego loquebar Petro Engilberti, quod perquireret michi unum hominem qui secreta talliaret michi unum molle ad similitudinem istius ymaginis in lapide*”.

<sup>56</sup> Ibid. No original: “*Et ymago de plumbo, quam in ipso molle faciemus, loquetur, ut dicit Petrus, sibi tantum semel in mense dicendo veritatem de hiis que petentur ab ea*”.

explica, neste caso, o uso de pedras (*lapides*) que serviriam como molde ou como forma (*molle*) para a criação, pelo menos aqui, de estatuetas reproduzindo a forma humana. O caso não menciona o uso de pedras mágicas, como eventualmente pode ter sido sugerido.<sup>57</sup>

A segunda testemunha, Pedro Engilberto, mencionada pelo prior, traz mais informações a respeito de como isso teria sido executado: o religioso confirma a história do outro depoente e assume que, para que a *artem* tivesse seus efeitos, não apenas o molde, mas as imagens deveriam ser construídas sob um momento astrológico previamente escolhido (*sub debita constellatione*), e “então essas imagens falariam, revelando a eles um tesouro escondido naquela região”<sup>58</sup>. Essa ação chegou a ser executada, e seguindo o pedido do prior de São Sulpício, foram feitas pelos menos três imagens para serem testadas ou experimentadas (*pro assagio*), nas quais foram esculpidos, na frente, desenhos de um escorpião (*sculpta effigies scorpionis*) — o que poderia nos dar pistas a respeito de qual constelação exatamente eles estavam falando — e, na parte de trás (*a parte retro*) dessas estatuetas, “foram esculpidas letras, que não eram claramente legíveis; no entanto, lhe parecia, ele disse, que estava escrito ‘Rei Salomão’”<sup>59</sup>.

Aqui podemos identificar pelo menos outros dois elementos que não são estranhos à magia das imagens: o letramento e o conhecimento astrológico, que comumente prescinde desse primeiro, quando a astrologia é aplicada à prática das “eleições”, ou, dito de outra forma, à investigação que pretendia escolher, julgar (*judicia*) ou eleger (*electio*) ocasiões astrológicamente favoráveis para determinada ação.<sup>60</sup> No que diz respeito precisamente ao caso dos clérigos de Toulouse, esses saberes, no entanto, parecem não ter sido suficientes para o que ambicionavam: possivelmente questionado se as imagens depois de prontas revelaram o tal tesouro, Pedro Engilberto relata que as estatuetas “não funcionaram apropriadamente

---

<sup>57</sup> Michael Bailey, mencionando este caso em poucas linhas, assume que os acusados estavam “fazendo pedras mágicas” (*fashioning magical gems*), o que não parece ser uma tradução precisa. O verbo *fabricare*, usado no documento, no sentido de fazer, fabricar ou construir, não costuma ser associado à magia das pedras. O termo aqui foi usado em relação à feitura do molde, da forma de pedra. O termo *consecratio*, no sentido de consagração (que não aparece no texto), poderia fazer mais sentido, levando em conta a teoria das virtudes naturais que poderiam ser infundidas, canalizadas nos objetos materiais, mas não exatamente feitas ou criadas. Ver: BAILEY, M. *Fearful Spirits... op. cit.* p. 77.

<sup>58</sup> *Noverint universi, quod nos officialis Tholosanus vidimus...* In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 120. No original: “*quod ymagines ipse dicerent et revelarent eis thesaurum absconditum in partibus istis*”.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 121. No original: “*erant sculpte littere, que non bene legi poterant. Verumtamen videtur sibi, ut dixit, quod esset ibi scriptum: Rex Salamonis*”.

<sup>60</sup> Ver: BOUDET, J.-P. “Le renouveau de la science des astres (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)”. In: *Idem. Entre Science... op. cit.* pp. 35-87.

porque não ganharam vida”, o que só poderia ser explicado por uma razão óbvia: “uma vez que não foram feitas sob a constelação devida”.<sup>61</sup>

As confissões dos clérigos de Toulouse a respeito das estátuas falantes evocam um tema que não é totalmente desconhecido dos debates sobre a magia na Idade Média. A questão chegou a ser discutida por Tomás de Aquino, por exemplo: “É dito que por meio das artes mágicas uma estátua é capaz de se mover ou falar”<sup>62</sup>, escreveu, argumentando na sequência que seria impossível (*impossibile*) que isso fosse feito apenas pelas virtudes das estrelas (*virtute caelestium*), como deram a entender Pedro Raimundo e Pedro Engilberto. Em defesa da ortodoxia, Tomás ainda explicou que se a vida “não se encontra na pedra, na cera nem no metal — os materiais por meio dos quais é feita uma estátua”<sup>63</sup>, então seria apenas pela arte da nigromancia (*artem nigromanticam*) que essas imagens poderiam ser animadas, ou seja, literalmente dotadas de uma *anima*. Não sabemos como o processo dos clérigos de Toulouse foi encerrado, mas temos boas razões para acreditar que o entendimento que guiou o raciocínio de Tomás de Aquino muito provavelmente foi o que também guiou a ação dos inquisidores, uma vez que esse era o entendimento da ortodoxia, dito de forma ampla.

Na década seguinte, sob o pontificado de Bento XII outro processo associando o manuseio das *ymagines* à alquimia (Caso 22) revela interesses e um *modus operandi* muito parecidos com os dos confessos de Toulouse. No dia 2 de dezembro de 1339, o pontífice escreveu ao abade de Boulbonne, da diocese de Mirapoix, para informá-lo de denúncias a respeito de pelo menos quatro monges do seu próprio monastério cisterciense. Os monges teriam se envolvido com outro clérigo secular, de uma diocese vizinha, visando ações que não condiziam com os votos religiosos. Bento XII comunicou ao abade que os monges Raimundo, Arnaldo, Bernardo e Betrando se deram a “desejos mundanos e a lucros temporais”<sup>64</sup> por meio da *alchimia*. O papa afirma que Guilherme, o clérigo secular, confessou que os monges e ele tinham conhecimento de uma certa montanha encantada (*quemdam montem incantatum*) perto de Limoges onde haveria “infinitos tesouros escondidos”<sup>65</sup>. Guilherme ainda teria revelado que “fazendo a dita alquimia, esse tal tesouro da montanha seria tomado pelos próprios

---

<sup>61</sup> *Noverint universi, quod nos officialis Tholosanus vidimus...* In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 120. No original: “*non tamen cum ipsis aliquid operati fuerunt, quia nullum vigorem habebant, pro eo quod non erant facte sub constellatione debita*”.

<sup>62</sup> *Summa Contra Gentiles*. III, C. 104, 6 (Lê-se Livro III, Capítulo 104, parte 6). In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. v. 2. Trad. D. Odilão Moura O. S. B. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 578. No original: “*Fieri autem hoc per magicas artes dicitur, quod aliqua statua per se moveatur, aut vocem emittat*”.

<sup>63</sup> Idem. III, C. 104, 8. No original: “[*Talis autem temperies*] *non invenitur in lapide vel cera vel metallo, ex quo fit statua*”.

<sup>64</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 127, n. 758; *Reg. Aven.* t. 53, fol. 253v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 264. No original: “*ad secularia desideria et lucra temporalia*”.

<sup>65</sup> Ibid. No original: “[*in quo erat*] *absconsus infinitus thesaurus [incantatus]*”.

monges, sendo-lhes necessário certa imagem de cera que falasse e que [para isso] fosse batizada”<sup>66</sup>. O papa relata que o monge Raimundo “levou a imagem até o dito monastério, de forma clandestina, e a colocou sobre o altar da capela da beata Catarina”,<sup>67</sup> onde teria ficado por vários dias (*per plures dies dicitur*), muito provavelmente para ser infundida com as virtudes ou com os poderes divinos.<sup>68</sup> Evocando outro lugar-comum da magia clerical — a perversão dos sacramentos da Igreja —, a *littera* ainda menciona a existência de “um livro em que estava escrita a fórmula tradicional do batismo”<sup>69</sup> e que circulou entre os diferentes religiosos. Também enfatiza, em mais de uma ocasião, o fato de que a imagem deveria ser batizada e rebatizada ao longo de vários dias pelo óleo do crisma (*sanctum crisma*), uma clara afronta à legitimidade dos sacramentos, já mencionada no Caso 6.

Em relação à investigação dos monges de Mirapoix, são pelo menos dois os elementos recorrentes e que seguem orbitando a magia de imagens nesse contexto clerical: em primeiro lugar, há uma terceira referência literal à alquimia, como nos Casos 7 e 10, recorrência que eventualmente tem sido enquadrada por alguns autores como evidências direta da forte presença da alquimia no sul da França no século XIV.<sup>70</sup> Em segundo, há mais uma alusão ao manuseio e à circulação de textos, como nos Casos 2 e 9, mais diretamente, e também no Caso 10, de forma indireta.

As associações explícitas entre o letramento e a magia de imagens podem ser encontradas em pelo menos mais um processo, também movido no pontificado de Bento XII. Em uma carta datada de 29 de outubro de 1337, o pontífice orienta seus representantes para que procedam sobre as acusações de magia do bispo Guilherme de Béziers (Caso 19). Inclinado a acreditar que as acusações não seriam verdadeiras, o papa se refere a Guilherme como irmão venerável (*venerabilem fratrem*), alvo de declarações que consistiriam em falsidade e mentira (*falso e mendaciter*) de clérigos e leigos dessa mesma diocese. Diversas pessoas teriam acusado o bispo de se envolver em estudos terríveis, nefastos (*nefandis studiis*) e de possuir textos e escritos falsos, dados à adivinhação ou à predição (*per litteras seu scripturas falsas et proditorias*). Guilherme teria tentado prejudicar o ainda papa João XXII

---

<sup>66</sup> Ibid. No original: “*et quod ad faciendam dictam alchimiam et detrahendum dictum thesaurum de monte prefato per ipsos monachos, erat eis necessaria quedam imago cerea que loqueretur et baptizaretur*”.

<sup>67</sup> Ibid. No original: “[*y*mag<sup>o</sup> (...) *per dictum Raymundum Fenolh] ad prefatum monasterium clandestine deportata, et posita super altare capelle beate Caterine*”.

<sup>68</sup> Algo semelhante era ensinado no manual de magia da *Ars notoria*, como será visto no próximo capítulo desta tese.

<sup>69</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 127, n. 758; *Reg. Aven.* t. 53, fol. 253v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 265. No original: “*se tenuit librum in quo erat scripta forma traditionis baptismatis sacramenti*”.

<sup>70</sup> Ver mais, onde alguns desses personagens são citados: GUERRERO, J. R. Un Repaso a la Alquimia del Midi Francés en el Siglo XIV (Parte I). *Azogue.* n. 7, 2013, pp. 75-141.

e, se entregando aos *maleficia*, “teria fabricado ou mandado fabricar certas imagens de cera, batizando-as contra o dito predecessor e contra a sua vida”<sup>71</sup>. O papa pede que os inquisidores procurem pela verdade em relação às acusações sobre o bispo (*episcopi veritatem inquiri*) e resolvam o caso, “seja absolvendo os inocentes, caso tenham sido injustamente acusados e delatados nesse lugar, seja impondo as devidas penas e penitências aos responsáveis e culpados”<sup>72</sup>.

Esse caso possui um diferencial em relação a todos os outros aqui analisados: o próprio texto aponta para indícios de que a acusação de magia seria apenas instrumental visando outros interesses, o que — novamente no campo da probabilidade — poderia fazer das acusações de magia apenas um pretexto para outras conveniências.<sup>73</sup> As acusações que envolvem o bispo de Béziers, apesar de nos dizerem pouco sobre o que ele de fato teria executado (se é que fez alguma coisa), seguem nos dando pistas importantes sobre o que era entendido nesse contexto do século XIV em termos de representação e de imaginário a respeito da magia clerical.

Dito de outra forma, são acusações que, sendo recorrentes, acabam se tornando lugares-comuns: estamos falando de um clérigo que lê coisas proibidas e, a partir disso, se envolve com adivinhações, possivelmente com os demônios, e ainda intenta assassinar outras pessoas por meio de estátuas batizadas. Essas associações, não sendo estranhas à audiência inquisitorial, acabam nos apontando para uma relativa naturalidade com que essas coisas eram encaradas.

Um contraponto dessas generalizações é que nem sempre essas cartas nos fornecem informações consistentes e precisas a respeito do que esses clérigos estão sendo acusados de terem feito, ou, em outras palavras, de como exatamente eles desempenharam seus rituais mágicos (quando o fizeram). Na ausência de documentos complementares às *litteras* dos papas — os quais felizmente temos nos Casos 8 e 10 —, muitas perguntas a respeito de como isso ocorria seguem sem respostas.

Ocasionalmente, informações mais precisas sobre como e sob quais circunstâncias se davam essas operações também aparecem nesses documentos enviados aos inquisidores. Em mais de uma ocasião foi possível observar que o papa João XXII faz referência explícita ao

---

<sup>71</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 124, n. 343, fol. 100v; AAV. *Reg. Aven.* t. 51, fol. 250. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 251. No original: “*quasdam ymagines cereas baptizatas contra dictum predecessorem et eius vitam fabricasse seu fabricari fecisse [ac commisisse maleficia circa illas]*”.

<sup>72</sup> Ibid. No original: “*tam absolvendo innocentes, si qui forsani iniuste delati vel accusati fuerint in hac parte, quam nocentibus et culpabilibus penas et penitentias debitas imponendo*”.

<sup>73</sup> Mais sobre o contexto político que envolve acusações de tentativas de assassinato de João XXII, ver: JONES, W. R. *Political Uses... op. cit.* pp. 674-681

fato de terem sido coletadas evidências das práticas mágicas atribuídas aos clérigos. Podemos encontrar uma menção no episódio do presbítero anônimo cujas imagens foram encontradas em um cemitério (Caso 5); outra em relação aos homens que foram pegos fugindo com as partes do corpo de um homem morto a pedido do cônego Bertrando (Caso 9); há também uma passagem a respeito da imagem que foi encontrada (*reperitarum*) pela cúria secular na casa de um dos clérigos de Toulouse, fato que levou o clérigo até o tribunal da cidade em que foi registrada sua confissão (Caso 10).

Ao menos outros dois exemplos ainda podem ser dados.

Primeiro, em relação a um monge cisterciense da diocese de Agde (Caso 11). Em 29 de maio de 1327, João XXI comissiona o bispo de Béziers para que dê prosseguimento ao caso, alegando que o monge foi acusado de possuir “certos experimentos que contêm invocações demoníacas”<sup>74</sup>. O papa menciona que junto ao monge, que acabou preso, esses “inventos foram encontrados e capturados”<sup>75</sup> e pede que sejam encaminhados à Sé apostólica. Pouco pode ser inferido a respeito dessa curta referência para além do fato de que o conceito de “experimentos” (*experimenta*) é sabidamente associado à magia enquanto operação, prática ou literalmente enquanto experimentações que eram realizadas a partir de receitas ou de manuais.<sup>76</sup>

O outro episódio é sobre um clérigo inglês chamado Guilherme Altafex, preso em solo francês (Caso 16). O papa é Bento XII, que, em 13 de janeiro de 1336, escreve às autoridades de Paris dizendo que este homem, qualificado como *nigromanticum*, realizou certos malefícios e outras operações ou obras (*quibusdam maleficiis seu factionibus*). O pontífice ainda afirma que há relatos de que existem algumas folhas ou lâminas (*laminas*) com as quais ele teria realizado ou operado (*operari*) esses malefícios e ainda feito ou construído essas operações ou obras (*et factionibus componendis*). Bento XII exige que elas fossem procuradas e encontradas (*perquiri ac recuperari*) para serem levadas até Avinhão<sup>77</sup>, como no Caso 11.

A partir dessas poucas informações, também no campo da probabilidade, parece ser possível sugerir que o termo *lamina*, entendido aqui genericamente como uma superfície fina

---

<sup>74</sup> AAV. *Reg. Aven.* t. 27, n. 1764, fol. 266r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 128. No original: “*quedam experimenta demonum invocaciones continentia [penes se habere]*”.

<sup>75</sup> Ibid. No original: “*et apud eum inventa fore ceperunt*”.

<sup>76</sup> A recorrência desse termo já foi observada por Lynn Thorndike. Ver: THORNDIKE, L. *A History of Magic and Experimental Science: Fourteenth and Fifteenth centuries.* v. 3. New York: Columbia University Press, 1934. p. 23; Alguns exemplos em: BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 131; 360-361; 368-372; 375; 383-384; Benedek Lang ainda afirma que chama-se *Liber aggregationis* ou apenas *Experimenta*, na época atribuído a Alberto Magno, o manual de magia natural mais difundido no contexto medieval. Ver: LANG, B. *Unlocked Books: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe.* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008. p. 36.

<sup>77</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 131, n. 66, fol. 19r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* pp. 226-227.

ou lisa, possa ser enquadrado na direção das *defixiones* ou dos tabletes de maldição. Muito comuns no mundo greco-romano, mas também ocasionalmente presentes no Ocidente Medieval. Tratam-se de objetos em que maldições ou imprecções eram escritas sobre plaquetas de estanho, chumbo ou mesmo em folhas de pergaminho, visando o mal dos inimigos.<sup>78</sup>

Essa ênfase, ainda que ocasional, dada às evidências materiais pode ser interpretada de pelo menos duas formas: 1) ela nos fornece mais indícios de que nesses casos estamos lidando com praticantes reais da magia, em comparação a processos em que as acusações são colocadas de forma genérica ou menos detalhada — ainda que isso não seja conclusivo; e 2) a exigência dessas provas físicas pode ser destacada como um elemento importante do processo inquisitório que consiste na busca da verdade: a condenação efetiva dos acusados — que nunca é apontada pelos papas, pois na ocasião em que as cartas estão sendo escritas o processo ainda está em andamento — deveria ser construída a partir de fatos objetivos, palpáveis, literalmente dignos de prova. Dito de outra maneira, essas preocupações em relação, por exemplo, aos objetos encontrados junto aos acusados, podem ser interpretadas como um sinal daquilo que Alain Boureau chamou de emergência de um direito que se preocupa com o que é tangível, com os fatos manifestos,<sup>79</sup> e que parece ser, segundo Massimo Valerani, algo indissociável (mas também aplicado de diversas maneiras) do desenvolvimento dos métodos inquisitórios medievais.<sup>80</sup>

O que as cartas analisadas até aqui têm a nos dizer a respeito dos clérigos praticantes de magia perseguidos pela inquisição?

Mais de uma resposta pode ser dada a esta pergunta: primeiro é possível perceber um grande destaque para a magia de imagens. Clérigos parecem ter sido muito comumente associados ao costume de fazer ou mandar fazer estatuetas visando os mais diversos fins, como amaldiçoar inimigos, adivinhar o futuro, na grande parte das vezes, mas também pretendendo descobrir tesouros ou provocar o amor nas mulheres, em menor número. Enquanto homens religiosos, eles supostamente fariam isso pervertendo ritos da Igreja, como o do batismo, e também se dando a leituras não tão ortodoxas e ocasionalmente se envolvendo com a alquimia ou com as partes mais obscuras da astrologia. Esses clérigos magos, bem

---

<sup>78</sup> Ver: FORBES, R. J. *Studies in Ancient Technology*. v. 9. Leiden: Brill, 1964. p. 126; BOHAK, G. *Ancient Jewish Magic. A History*. Cambridge et al: Cambridge University Press, 2008. p. 155.

<sup>79</sup> BOUREAU, A. Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval. *Annales*. a. 57, n. 6. 2002. pp. 1463-1488.

<sup>80</sup> VALLERANI, M. Modelos de verdad: Las pruebas en los procesos inquisitorios. In: DELL'ELICINE, E.; MICAELI, P.; MORIN, A. (Org.). *De Jure: Nuevas lecturas sobre derecho medieval*. Buenos Aires: Ad-Hoc, 2009. pp. 245-267.



como suas obras, sendo qualificados sempre negativamente, são objeto da preocupação dos papas: deveriam ser investigados e julgados pelos inquisidores delegados desde Avinhão e eventualmente até lá enviados, juntamente com as provas materiais dos seus malefícios.

Como visto até aqui, clérigos praticantes de magia parecem ter circulado em diversos espaços — desde os cemitérios, às escondidas, ou nos tribunais, confessando publicamente. Eles ocuparam diferentes postos na hierarquia eclesiástica: alguns teriam sido autoridades, como bispos, arcebispos e abades, se entregando àquilo que era entendido como desvio, na ortodoxia, quando deveriam estar cuidando dos fiéis que lhes foram confiados. É preciso perguntar: esses desvios foram entendidos de alguma forma para além da esfera particular e individual dos criminosos? Dito de outra forma, os esforços da perseguição visaram algo além da punição privada dos alegadamente sacerdotes magos?

### 3.3. O cuidado das almas: a magia como um perigo para o rebanho

O envolvimento dos religiosos com eventuais desvios morais foi objeto de preocupação do papado e dos seus inquisidores delegados desde o início da trajetória dos papas franceses. Clemente V, antes mesmo de se estabelecer em Avinhão, ainda na cidade de Pessac, em março 1307, escreve para o abade de um mosteiro vizinho ao da diocese de Périgueux, comissionando-o para que investigasse a respeito de um certo Ademar, outro abade, de um mosteiro beneditino pertencente à Périgueux (Caso 1). Nesta carta, o papa afirma que é sempre penoso ou incômodo (*molestum*) quando são ditas coisas terríveis e perversas (*sinistra*) a respeito das pessoas religiosas ou devotas, mas quando são acusados os prelados, “ficamos ainda mais preocupados, uma vez que estes, pela observância da devoção e pela pureza da vida, devem mostrar em si mesmos como é preciso que os outros se comportem na casa de Deus”<sup>81</sup>. “Se essas enormidades são toleradas, o que é condenável”, segue o documento, “disso procedem exemplos mais perniciosos e são provocados escândalos ainda mais graves”<sup>82</sup>. Embora não coloque a questão literalmente nesses termos, aqui o papa Clemente está evocando as recorrentes preocupações pastorais a respeito do cuidado das almas do rebanho. Na sequência, as acusações do *sortilegio* e do homicídio do abade Ademar

---

<sup>81</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 54, n. 343, fol. 67v-68r *apud* THÉRY-ASTRUC, J. “Excès”, “affaires d’enquête” e gouvernement de l’Église (v. 1150-1350). Les procédures de la papauté contre les prélats “criminels”: première approche (Annexe 1). In: GILLI, P. (Ed.). *La Pathologie du Pouvoir: vices, crimes et délits des gouvernants: Antiquité, Moyen Âge, époque moderne*. Leiden; Boston: Brill, 2016. p. 206 (O texto está na íntegra, na versão latim-francês). No original: “eo gravius provocamur quo ipsi per religionis observantiam et nitorem vite in seipsis ostendere debent qualiter oporteat alios in domo Domini ambulare”.

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 207. No original: “quove enormitates eorum dampnabilius tollerantur, cum ex eis exempla magis perniciose proveniant et graviora scandala generentur”.

são associadas, sem mais detalhes, a “diversos outros crimes dos quais era e ainda é *público e notoriamente difamado*”<sup>83</sup> (grifo nosso), o que, por um lado, explica a preocupação do papa a respeito dos *scandala* mencionados. Por outro, ainda situa o processo sob a referência das definições da bula *Qualiter et quando*, de 1216, que tornava indissociáveis os processos inquisitoriais da investigação da *infamia* dos suspeitos e prescrevia a punição, sobretudo, como uma forma de caridade em direção aos que provocavam “barulho” ou *clamor*.<sup>84</sup>

Outro caso em que os desvios dos monges acabam extrapolando os muros do claustro é o episódio já mencionado do monge cluniacense de Cahors, que praticou alquimia e nigromancia (Caso 7). Na carta deste processo, o papa João XXII afirma que o religioso trouxe pelos seus próprios passos, ou por sua própria responsabilidade, uma comoção, uma agitação condenável (*commotionem dampnabilem pedes suos*) ao mosteiro. Sua *fama* ainda era conhecida por todos (*omnibus publice habebatur*). O papa pede que o inquérito se desenrole tendo em vista a *salutis* do monge, ou seja, sua salvação, sua saúde — entendida aqui precisamente no sentido espiritual —, que deveria ser tratada com um remédio apropriado (*oportuno remedio*). Esse tratamento da *cura* faz a prática da magia ser entendida como uma doença (*pestem*) que poderia se alastrar, como aparece em termos literais no caso a seguir.

No Caso 2 não vemos apenas um suspeito, como nos Casos 1 e 7, mas várias pessoas suspeitas de praticar nigromancia, geomancia e outras artes. Na carta de 1318 em que são apontados clérigos (dentre eles um médico) e um barbeiro, vemos a referência a uma tal “fama vulgar” (*vulgaris fame*) que teria chegado até os ouvidos do papa em Avinhão. A carta inicia da seguinte forma:

O pontífice romano, cujo ofício devido concerne *principalmente à salvação das almas*, deve estar apto para corrigir imediatamente os filhos que se desviam da fé.<sup>85</sup>

Fazendo referência direta à ideia da *saluti animarum*, na sequência do documento, João XXII entende que são práticas perigosas não apenas por chegarem aos ouvidos de muitos, mas principalmente porque podem ser, antes disso, uma empreitada coletiva, realizada atestadamente a partir da associação de várias pessoas. Segundo os relatos, os clérigos e os outros membros residentes da cúria daquela diocese “seguiram isso não

---

<sup>83</sup> Ibid. No original: “*nonnullis aliis criminibus de quibus erat et est publice ac notorie diffamatus*”.

<sup>84</sup> Ver a discussão que envolve as notas 115-117 das páginas 91-92, Capítulo 2 desta tese.

<sup>85</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 109, n. 550, fol. 133v. In: HANSEN, J. *Quellen... op. cit.* p. 2. No original: “*Romanus pontifex, ad quem ex officii debito principaliter pertinet salutis animarum intendere, eo vacare debet instantius circa corrigendos filios exorbitantes a fide*”. Grifo nosso.

ocasionalmente, mas várias vezes, colocando em perigo não apenas as suas próprias almas, mas também as dos outros”<sup>86</sup>, diz o papa. Esses excessos fizeram valer a *fama*, portanto, que chegou ao conhecimento do pontífice.

João XXII ainda se refere a essas práticas como uma praga ou uma peste supersticiosa (*pestem superstitionum*), uma associação que, como visto, não é nova em termos retóricos, e que deveria ser punida não apenas na vida, mas também na morte. O pontífice ressalta, a respeito de um dos clérigos acusados na carta de 1318:

Não faz diferença que o já mencionado Tomás tenha partido, [pois] no que toca a *crimes desse tipo*, é permitido acusar a memória do defunto que deve ser devidamente punido depois da morte, se for comprovada a perfídia.<sup>87</sup>

Aqui a magia é enquadrada como um crime de grandes proporções por duas razões que se retroalimentam: primeiro porque é qualificada como algo que tem o “sabor da depravação herética” (*sapient heretice pravitatis*); segundo porque seu exercício ocorre no espaço da associação coletiva, à vista dos outros, quiçá em público. Isso demanda, por sua vez, uma correção que também se dê no espaço pedagógico, do exemplo, o que explicaria a punição *post mortem*, uma vez que esses desvios seriam, como dito expressamente, uma ameaça à salvação dos outros. Há aqui um interesse que é, sobretudo, de caráter pastoral.<sup>88</sup>

São diversos os processos que enquadram a magia como uma prática coletiva. O episódio a respeito do presbítero anônimo que escondeu imagens no cemitério de Carcassonne (Caso 5) menciona, infelizmente sem mais detalhes, que o suspeito estaria preso naquele lugar junto aos seus cúmplices (*cum suis cumpticibus*), e, portanto, não teria agido sozinho. Quando João XXII escreve ao cardeal Bertrando, em 1326, a respeito do cônego de mesmo nome que conjurou tempestades e mandou seus comparsas até as forcas da cidade para tomarem as partes de dois homens mortos (Caso 9), o pontífice usa os termos *familiares*, possivelmente no sentido de amigos, conhecidos, mas mais provavelmente de servos ou subordinados, e *complices*, no sentido de parceiros. Neste documento, está enfatizado em mais de um momento o caráter coletivo e de conhecimento público dessas práticas: segundo as denúncias,

---

<sup>86</sup> Ibid. p. 3. No original: “[*necnon aliqui alii residentes in curia*] non semel sed pluries institisse feruntur, nedum in suarum sed in quamplurium aliarum periculum animarum”.

<sup>87</sup> Ibid. No original: “non obstante quod predictus quondam Thomas in fata decesserit, cum de talibus agatur criminibus, de quibus etiam licet memoriam accusare defuncti, cuius post mortem comprobata perfidia debite plecti debet”. Grifo nosso.

<sup>88</sup> A execução *post mortem* não era exatamente algo incomum no que diz respeito às práticas processuais inquisitórias. Sabemos, por exemplo, que Bernardo Gui queimou mais hereges mortos do que vivos. Ver: AMES, C. C. *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans and Christianity in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009. p. 220.

as artes malélicas “eram realizadas não apenas na casa em que o mesmo Bertrando morava, na cidade de Agen, mas também em vários outros lugares”<sup>89</sup>. Diz ainda que essas artes atentavam “contra os bons costumes e para o *prejuízo de muitos*”<sup>90</sup> (grifo nosso). Mais adiante o papa ainda revela saber que “Bertrando recebeu muitos em sua casa”,<sup>91</sup> os quais também se utilizavam das mesmas ciências e artes (*scientiis et artibus*), se associando publicamente com essas pessoas (*convesando publice cum eisdem*). Infelizmente, o texto não dá mais detalhes a fim de esclarecer quem seriam exatamente os outros envolvidos.

Até aqui vimos diversas referências em que clérigos e leigos se envolveram para praticar magia. Alguns casos nos apontam para evidências literais de que seriam relações publicamente conhecidas. Por exemplo, em 21 de dezembro de 1336, ao escrever ao conde Gastão de Foix, autoridade leiga da região de Pamiers, o papa Bento XII o felicita por ter contribuído com a prisão de dois homens (Caso 15). Ambos eram suspeitos de se envolverem com sortilégios, *factionibus* ou “coisas feitas” — termo comumente associado às obras ou operações de magia de imagem —, malefícios e artes mágicas. Um deles, presbítero, era chamado Pedro de Coaraza. O outro, Devi de Solies, provavelmente leigo, pois seu título não é mencionado. “É dito que são *publicamente* tidos como suspeitos”<sup>92</sup> (grifo nosso), escreve o papa. Algo semelhante aparece no Caso 18: em janeiro de 1337, Bento XII escreve ao inquisidor Guilherme Lombardo para que proceda contra dois acusados: Pedro da diocese de Tarbes, presbítero, e um tal João de Salvis, leigo de Arles, suspeitos de “invocações de demônios, malefícios, *factionibus*, artes mágicas e crimes similares e detestáveis”<sup>93</sup>. Segundo consta na carta, eles eram bastante difamados (*vehementer diffamati*) em razão desses erros.

De forma indireta, sem necessariamente mencionar a *fama* ou a coisa pública, a ideia de que as práticas mágicas poderiam tocar outras pessoas para além de quem era efetivamente suspeito pode ainda aparecer em outros processos mencionando o manuseio das *ymagines*. No Caso 6, por exemplo, na carta em que o cardeal Guilherme envia em nome do papa, vemos que aos inquisidores de Toulouse e Carcassonne é atribuída a função de procurar por aqueles que fazem imagens de cera a fim de provocar malefícios. Isso é colocado nos seguintes termos: *babtizant, sive faciunt babtizari*, que quer dizer literalmente, “batizando ou fazendo

---

<sup>89</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 113, n. 1096, fols. 193v-194r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 113. No original: “*nedum in domo quam idem Bertrandus in civitate Agennensi inhabitabat, sed aliis locis pluribus*”.

<sup>90</sup> Ibid. No original: “*contra bonos mores, et in detrimentum plurium [utebatur]*”.

<sup>91</sup> Ibid. No original: “*Bertrandus in domo sua receptaverat multociens*”.

<sup>92</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 131, n. 372, fol. 101v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 238. No original: “*publice vehementerque suspecti fore dicuntur*”.

<sup>93</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 132, n. 10, fol. 4v; *Reg. Aven.* t. 51, fol. 40. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 240. No original: “[*super*] *invocationibus demonum, maleficiis, factionibus, artibus magicis et similibus criminibus detestandis*”.

batizar”<sup>94</sup>, no sentido de que são visados, por um lado, aqueles que executam o batismo das imagens e, por outro, aqueles que pedem, mandam ou comissionam outros para fazê-lo. Esse enquadramento também aparece no episódio dos monges de Mirapoix (Caso 22): o inquisidor precisava descobrir se era verdade que os monges foram pegos “fabricando ou mandando fabricar”<sup>95</sup> (*fabricando vel fabricari faciendo*) a tal imagem que revelaria tesouros. Já no processo em que as acusações de magia foram atribuídas a Guilherme de Béziers (Caso 19), essa expressão é evocada em dois momentos. Primeiro, como de costume, em relação às imagens: os relatos dizem que o bispo “teria fabricado ou mandado fabricar”<sup>96</sup> (*fabricasse seu fabricari fecisse*) esculturas de cera para atacar João XXII. Além disso, a fórmula também aparece fazendo menção aos textos ou escrituras (*litteras seu scripturas*) de conteúdo mágico que o papa teria manuseado. Ele teria composto esse material ou mandado fazê-lo<sup>97</sup> (*composuerant seu componi fecerant*), função que poderia ser delegada a um monge copista, por exemplo.

Postas essas referências diretas e indiretas da participação coletiva nos ritos mágicos, parece ser possível afirmar que não é totalmente infundado, portanto, o entendimento, por parte dos perseguidores, de que a magia seria como um *cancer* que se espalha e adoece o rebanho ou mesmo como uma raposa de muitas caudas.<sup>98</sup> Esses temores que se colocam em termos metafóricos também respondem, por sua vez, por meio de alegorias e simbologias:

O já mencionado Caso 4, de 1319, a respeito do presbítero Pedro Ademar, do clérigo Pedro Ricardo, da ordem dos carmelitas, e da mulher Enquede, evoca alguns desses enquadramentos. João XXII inicia o texto de forma comovida, dizendo que “chegou aos nossos ouvidos, não sem dor no coração”<sup>99</sup> o relato de que esses filhos de Belial<sup>100</sup> (*fili Belial*) “erram pelas sendas dos vícios”<sup>101</sup>, uma vez que ao fazerem imagens e consultarem os

---

<sup>94</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 98, n. 2. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 61.

<sup>95</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 127, n. 758; *Reg. Aven.* t. 53, fol. 253v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 265.

<sup>96</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 124, n. 343, fol. 100v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 251.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Para mais exemplos desse enquadramento da magia como algo que se dá a partir da associação ou do envolvimento de várias pessoas, ver as indicações da nota 182, página 104, Capítulo 2 desta tese.

<sup>99</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 69, n. 963. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 53. No original: “*Ad audientiam nostram non sine dolore cordis*”.

<sup>100</sup> Belial aparece na literatura judaico-cristã como o nome de um dos principais demônios submetidos ao Diabo na hierarquia infernal e, eventualmente, como outro dos nomes do próprio Diabo. O termo aparece associado, por exemplo, aos termos *Satan* em hebraico e *diabolos* em grego. Ver, respectivamente: BROECK, R. “Intermediary beings I: Antiquity”. In: HANEGRAAFF, W. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 618a; BAILEY, M. *Historical Dictionary of Witchcraft*. Lanham et al: Scarecrow Press, 2003. p. 36; RUSSEL, J. “Devil”. In: GOLDEN, R. M. (Ed.). *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. v. 1, A-D. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2006. p. 271a.

<sup>101</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 69, n. 963. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 53. No original: “*per devia vitiorum vagantes*”.

demônios “não apenas eles se precipitam no Gehena<sup>102</sup>, mas também *arrastam muitos* com suas palavras”<sup>103</sup> (grifo nosso). Eles fariam isso não apenas pelas suas ações, mas também com seus exemplos (*exemplis*). João XXII prescreve ao então inquisidor Jacques Fournier a necessidade da *inquisitio* para que, caso se confirmasse a infâmia dos suspeitos, fossem então “punidos como criminosos maléficos a fim de *que os outros fiquem com medo* de cometer perversidades”<sup>104</sup> (grifo nosso). Em outras palavras, se o caminho da depravação poderia convencer, talvez o exercício e a aplicação da justiça também pudessem resgatar as ovelhas perdidas por meio do exemplo.

Em 17 de junho de 1336, Jacques Fournier, não mais como inquisidor, mas agora como papa Bento XII, evoca analogias semelhantes (Caso 17). Ao escrever a Guilherme Lombardo, oficial de Avinhão, sem mencionar nenhum suspeito em particular, o pontífice aponta a necessidade da investigação em direção a “quaisquer pessoas eclesiásticas ou mundanas, religiosas ou seculares”<sup>105</sup> envolvidas com as heresias, com os malefícios ou com os sortilégios, dentre outras coisas. Deveriam ser investigados “independentemente do seu *status*, da sua ordem, da sua observância [ou da sua regra], da sua dignidade ou da sua condição”<sup>106</sup>, complementa o papa, listando títulos que apontam para a possibilidade de que não apenas nobres, mas também altos membros da hierarquia eclesiástica pudessem se envolver com essas práticas. E como visto até aqui, isso de fato ocorreu.<sup>107</sup>

Nessa carta, o pontífice entende que a cúria romana<sup>108</sup> é um lugar “onde a fé deve brilhar como um raio de luz”,<sup>109</sup> de modo a fazer com que fujam os erros tenebrosos e sombrios (*errorum tenebris profugatis*). Essas analogias não são estranhas às iniciativas contra a magia: na bula *Super illius specula*, de João XXII, já havia sido evocada a ideia de

---

<sup>102</sup> O termo, com raízes na tradição judaica, serve como um equivalente figurativo para o lugar dos condenados ou mesmo para o inferno. No Novo Testamento, o conceito aparece por exemplo em Mateus 23, 23: “Serpentes, raça de víboras! Como escapareis da condenação do inferno?” (ARC) ou “*serpentes genimina viperarum quomodo fugietis a iudicio gehennæ*” (Vulgata); e ainda em Lucas 12,5: “Mas eu vos mostrarei a quem deveis temer: temei aquele que, depois de matar, tem poder para lançar no inferno; sim, vos digo, a esse temei” (ARC) ou “*ostendam autem vobis quem timeatis timete eum qui postquam occiderit habet potestatem mittere in gehennam ita dico vobis hunc timete*” (Vulgata).

<sup>103</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 69, n. 963. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 53. No original: “*sicque non solum seipsos precipitant in gehennam, sed et multos trahunt verbis*”.

<sup>104</sup> Ibid. p. 54. No original: “*puniantur (...) malefici et ceteri perversa presumere terreantur*”.

<sup>105</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 131, n. 153, fol. 434r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 230. No original: “*quascumque personas ecclesiasticas vel mundanas, religiosas vel seculares*”.

<sup>106</sup> Ibid. No original: “*cuiuscumque status, ordinis, religionis, dignitatis vel conditionis existant*”.

<sup>107</sup> Para uma visão geral desse aspecto, ver os cargos ou títulos que antecedem os nomes dos acusados na Tabela 1 deste capítulo.

<sup>108</sup> A Sé apostólica continua sendo chamada dessa forma, mesmo não estando exatamente em Roma, mas em Avinhão.

<sup>109</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 131, n. 153, fol. 434r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 229. No original: “*[apud romanam Curiam] ubi fidei eiusdem radius lucere debet clarius*”.

que a Igreja estava no alto de uma torre de vigia ou de observação (*specula*) a fim de olhar por aqueles muitos, tanto quanto possível (*quamplures*), que se afastavam da luz da verdade (*veritatis lumine*) e que por muitos erros se enganavam ou se confundiam (*tanta erroris caligine obnubilantur*).<sup>110</sup> Quanto às associações dos magos ao Diabo ou ao inferno que João faz em 1319, na carta citada anteriormente, se tratam de enquadramentos tradicionais, lugares-comuns que se desenvolveram ao longo dos séculos, desde Agostinho e Isidoro de Sevilha.<sup>111</sup>

Em resumo, as referências de que a prática da magia aconteceria a partir do envolvimento ou da associação de várias pessoas podem ser encontradas em pelo menos três diferentes momentos, nos documentos aqui analisados, de forma indissociável:

- 1) Elas aparecem na ocasião da delegação do processo em que os suspeitos são nomeadamente listados, estando eles frequentemente inseridos em grupos de religiosos ou de religiosos e leigos que se envolvem tendo em vista os *crimina*.
- 2) Essas associações também surgem a partir do entendimento, em termos objetivos, de que esses episódios eram de conhecimento comum, se davam na esfera da coisa pública e repercutiam na *infamia* — como visto, segundo as definições de Latrão, na ausência de uma denúncia formal, a *infamia* bastava para o início de um processo.
- 3) Em termos simbólicos, isso ainda se coloca nos enquadramentos teológico-jurídicos que interpretam a magia como uma doença que se espalha, os magos como raposas que destroem vinhedos ou, ainda, a Igreja e seus delegados — que se colocam como pastores vigiantes de um rebanho de ovelhas que podem se perder.

Essas evidências, por sua vez, impõem outros limites à categoria conceitual do “submundo clerical”<sup>112</sup>: os malefícios não parecem ter se desenrolado exatamente em um submundo, dado o caráter público e de associação que, repercutido, é enfatizado em diversos momentos nos processos que visam corrigir esses excessos. Isso não quer dizer que a necessidade do segredo ou do ocultamento não tenha feito parte do horizonte das práticas mágicas em pelo menos algum nível. Essa necessidade existe, mas se compararmos o que dizem os manuais de magia a respeito disso<sup>113</sup> com o que revelam, atualmente, os processos que foram tomados em direção aos clérigos acusados de práticas mágicas, parece possível afirmar que a preocupação de se levar essas práticas para longe dos olhos dos curiosos esteve muito mais na teoria do que na prática.

---

<sup>110</sup> Ver mais nas páginas 123-124 do Capítulo 2 desta tese.

<sup>111</sup> Ver mais no item 1.1 desta tese.

<sup>112</sup> Mais sobre o “submundo clerical”, na Introdução e no item 1.4, Capítulo 1 desta tese.

<sup>113</sup> Mais sobre este ponto, no próximo capítulo desta tese.

Jean-Patrice Boudet e Julien Vèronese, analisando como a questão do mistério ou do ocultamento foi inserida em um conjunto de manuais de magia, chegaram à conclusão que, entre aquilo que era orientado e ensinado por esses textos e o que efetivamente acontecia, a obrigação do segredo parece ter sido seguida, pelo menos em parte, de forma “nebulosa”<sup>114</sup>. Vejamos pelo menos dois exemplos de como isso se apresenta nos processos movidos pelos papas contra os clérigos magos no século XIV:

O processo movido contra os monges de Boulbonne, da diocese de Mirapoix, acusados de batizarem imagens e de se envolverem com alquimia (Caso 22). Na carta em que Bento XII escreve ao abade deste mosteiro, o pontífice enfatiza que os monges “a ninguém revelaram nem espalharam”<sup>115</sup> sobre suas práticas, fazendo-as de forma oculta, clandestina (*clandestine*). E que de forma desconsiderada (*per inconsiderationem*) em relação aos outros monges do monastério, não contaram a eles (*non advertencium*) que uma imagem permaneceu por vários dias escondida no altar da capela daquele lugar. A despeito dessas preocupações, como já foi visto, os monges ainda se envolveram com pelo menos um clérigo secular e vários outros leigos. Ainda fizeram circular entre eles um livro e a própria imagem mágica, que fizeram ou mandaram fazer (*fabricando vel fabricari faciendo*). Em resumo, suas precauções iniciais em relação ao ocultamento das suas práticas não evitaram que o episódio chegasse finalmente aos ouvidos do papa, que afirmou, na carta de 1339, terem os monges contraído uma mancha (*macula*) — outro enquadramento simbólico que precisa ser entendido de modo a ser levada a questão pública, coletiva. Em outra carta, enviada em 23 de julho de 1340, Bento XII reforça a necessidade de punição dos monges a fim de que servisse como exemplo (*valeat in exemplum*) para os outros do monastério.<sup>116</sup>

O segundo exemplo é a respeito das confissões dos clérigos de Toulouse, também acusados de fazer imagens (Caso 10). Na confissão datada de 1323, o clérigo Pedro Raimundo disse ter recebido o prior de São Sulpício, que, vindo da cúria romana, se hospedou em sua casa. Em certa ocasião, deixando o anfitrião de lado, o prior teria recebido outros homens em um dos quartos da casa, a fim de falar privadamente, em segredo (*secrete... loquebatur*), incluindo Pedro Engilberto, o outro depoente. Depois de terminarem a reunião, Pedro Raimundo questionou o seu hóspede sobre que tipo de reunião tão secreta (*consilium sic secrete*) foi aquela. O prior respondeu: “nada para ti, porque tu és tão tagarela que não

---

<sup>114</sup> BOUDET, J.-P.; VÈRONESE, J. “Le Secret dans la Magie Rituelle Médiévale”. In: BOUDET, J.-P. (et. all.) *La Magie au Moyen Âge*. Firenze: Sismel; Edizioni del Galluzzo, 2016. p. 46. No original: “[être partie] fumée”.

<sup>115</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 127, n. 758; *Reg. Aven.* t. 53, fol. 253v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 264. No original: “nemini revelarent nec panderent filla que facerent de alchimia supradicta”.

<sup>116</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 128, n. 281; *Reg. Aven.* t. 54, fol. 294. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 275.



pode guardar segredo”<sup>117</sup> — aqui o termo *loquax* pode ser traduzido no sentido de alguém que é falante ou até fofoqueiro. “No entanto”, continua o prior, “se tu pretendes ser fiel e guardar segredo, eu bem diria a ti”<sup>118</sup>.

Vemos como a necessidade do silêncio e do ocultamento, ainda que explicitamente expressa, poderia ser ocasionalmente deixada de lado, abrindo precedentes para a disseminação da *fama* posterior. “Então o depoente”, Pedro Raimundo, “prometeu que não revelaria a ninguém e que de fato iria manter segredo, não importa o que fosse dito”<sup>119</sup>. Mais adiante, este reproduz em primeira pessoa o que o prior teria revelado: “Eu falei com Pedro Engilberto para que procurasse um homem que *secretamente* esculpisse para mim um molde, em pedra, à semelhança dessa imagem”<sup>120</sup> (grifo nosso), se referindo ao desenho de uma forma humana que tinha em mãos. Novamente, como no caso dos clérigos de Mirapoix, vemos que a necessidade de ocultamento encontra empecilhos no momento do desempenho prático, efetivo do ritual: seja porque o objetivo do ritual era uma ambição compartilhada por muitos (como o encontro de tesouros escondidos) ou porque eventualmente precisavam da ajuda de outras pessoas para executar a magia. Dito de outra maneira, seria difícil esconder suas intenções do dono da casa onde os magos se reuniam ou do artesão responsável pela feitura dos moldes ou das próprias imagens de cera ou chumbo.

Como visto, eventualmente professores usavam seus jovens alunos como auxiliares nos ritos mágicos e clérigos também poderiam ser chamados para batizar essas esculturas a fim de responder às expectativas de terceiros, como no caso dos leigos, que não tinham o poder de consagrar ou batizar. Todas essas evidências parecem corroborar a tese de Boudet e Vèronese de que, a despeito do que poderiam exigir os manuais, a prática da magia ocasionalmente demandaria uma “mobilização coletiva”<sup>121</sup> que poderia fazer das exigências do segredo e da prática da associação uma relação de contradição ou mesmo de paradoxo.

### 3.4. A magia como um problema de ordem eclesiástica

As referências aparentemente genéricas dos “muitos” ou “diversos” (*multos, plurium, quamplures, multociens* e assim por diante) que são constantemente evocadas na

---

<sup>117</sup> *Noverint universi, quod nos officialis Tholosanus vidimus...* In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 120. No original: “*Nichil ad te, quia tu es ita loquax, quod nichil potes secreta tenere*”.

<sup>118</sup> Ibid. No original: “*Tamen si tu velles esse fidelis et tenere secreta, ego bene dicerem tibi*”.

<sup>119</sup> Ibid. No original: “*Et tunc ipse deponens promiso, quod nemini revelaret ymmo secreta teneret, quidquid sibi diceret*”.

<sup>120</sup> Ibid. No original: “*Ego loquebar Petro Engilberti, quod perquireret michi unum hominem qui secreta talliaret michi unum molle ad similitudinem istius ymaginis in lapide*”.

<sup>121</sup> BOUDET, J.-P.; VÈRONESE, J. “Le Secret...”. *op. cit.* p. 46. No original: “*mobilisation collective*”.

documentação podem ser interpretadas de pelo menos duas maneiras. Por um lado, de forma ampla, esses termos podem se referir à sociedade como um todo, ao rebanho, à toda Cristandade que seria prejudicada em razão dos erros dos magos. Por outro, quando esses termos se referem aos acusados, é preciso dizer que, pelo menos sob o olhar dos inquisidores nesse contexto do século XIV, o que está sendo visado é um grupo particular.

Na esfera das preocupações papais, esses termos indefinidos muito dificilmente visam mulheres, por exemplo. Quanto aos leigos, eles aparecem de forma apenas marginal nos processos. Restam, finalmente, os homens religiosos: ainda que os monges apareçam de forma significativa, em 9 Casos ao total,<sup>122</sup> a maioria dos processos envolve clérigos seculares, chegando ao número de 12 Casos.<sup>123</sup> Em outras palavras: estamos falando de eclesiásticos (papas e inquisidores) investigando outros eclesiásticos (com frequência, membros do alto escalão, como bispos, arcebispos e abades de mosteiros, mas também clérigos de maneira geral). Isso nos leva a um enquadramento importante: a despeito da retórica da salvação das almas e da preocupação com todas as ovelhas do rebanho, a luta contra a magia parece ter se desenvolvido, sobretudo, como um problema interno da Igreja, na hierarquia eclesiástica.

As investigações de pelo menos outros dois historiadores, que situam os processos aqui analisados em um recorte cronológico mais amplo, parecem reforçar essa hipótese. Um desses estudos é o que foi desenvolvido por Julien Théry-Astruc a respeito de um conjunto de 570 processos movidos contra clérigos criminosos entre os séculos XII e XIV.<sup>124</sup> Esses casos, que se desenvolveram pelo menos desde 1198, sob o pontificado de Inocêncio III, também aparecem na forma de *litteras* enviadas pelos papas aos seus delegados inquisidores e direcionadas aos clérigos, sobretudo os prelados, ou seja, membros eminentes da hierarquia eclesiástica. Os *negotia* se desenrolaram em grande parte no reino da França, principalmente no Sul. Também denunciados pela *fama*, os suspeitos são investigados por uma série de “excessos” ou “enormidades”, termos utilizados como um agravante moral em relação aos seus erros que, antes de merecerem necessariamente uma punição em um sentido condenatório, deveriam ser corrigidos a fim de que os comportamentos inadequados fossem

---

<sup>122</sup> Trata-se dos Casos 1, 4, 7, 8, 10, 11, 22, 23 e 24.

<sup>123</sup> A saber, os Casos 2, 5, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19 e 22.

<sup>124</sup> Ver: THÉRY-ASTRUC, J. *Inquisitionis Negocia: Les procédures criminelles de la papauté contre les prélats, d'Innocent III à Benoît XII (1198-1342). Première approche: aperçu sur les sources de la pratique*. Mémoire remis à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Rome: École française de Rome, 2004.

emendados, retificados ou reformados.<sup>125</sup> “São mais do que simples repressão”, explica o autor, “tratam-se de meios de fiscalização, controle e pressão”<sup>126</sup>.

Théry-Astruc não tratou com profundidade a questão da magia naqueles processos. As cartas editadas por Jean-Marie Vidal (em que aparecem os clérigos magos) não entraram no seu recorte. Isso nos permite uma importante aproximação, dadas as semelhanças desses *corpora* documentais: parece possível estender também aos processos dos clérigos magos essas mesmas ansiedades de correção e reforma, que, segundo as pesquisas de Théry-Astruc, se desenvolvem ao longo de pelo menos três séculos. Este autor considerou as *inquisitiones* feitas sobre os clérigos ao longo desse tempo, como um instrumento de governo, como uma forma de exercer a autoridade apostólica aos crimes que seriam, dito de forma ampla, uma ameaça à ordem.

Em outras palavras, ainda que estivessem enraizados na ideia de uma “saúde coletiva”<sup>127</sup>, o grupo de criminosos visados foi, antes disso, bastante circunscrito: os clérigos. Não há razão para não inserir a magia (uma vez sabendo quem são os seus alegados praticantes e a retórica que envolve a perseguição) dentro dessas mesmas preocupações, as quais, situadas na longa-duração, estão no âmbito da emenda, do reparo ou da *correctio* típica dos religiosos.

Outra investigação — ou um conjunto de investigações — que situa os processos aqui analisados também em recorte cronológico mais amplo são os estudos qualitativos, mas sobretudo quantitativos, realizados por Richard Kieckhefer em seu calendário de julgamentos, organizado em razão dos casos que enquadrrou pelo motivo de “bruxaria”.<sup>128</sup> Por meio de um mapeamento de processos que teriam acontecido entre 1300 e 1500 no contexto da Europa, Kieckhefer dividiu esse grande período em quatro diferentes fases de desenvolvimento. Durante a primeira fase, entre os anos 1300 e 1330, a taxa de acusações ainda seria baixa e mais da metade dos processos era oriunda do reino da França. O autor fala de uma forte

---

<sup>125</sup> Idem. “Atrocitas/Enormitas. Esbozo para una historia de la categoría de ‘enormidad’ o ‘crimen enorme’ de la Edad Media a la época moderna”. In: DELL’ECINE, E.; MICELI, P.; MORIN, A. (Org.). *Artificios Pasados: Nociones del derecho medieval*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2017. pp. 136-137.

<sup>126</sup> Idem. “‘Excès’, ‘affaires d’enquête’ e gouvernement de l’Église (v. 1150-1350). Les procédures de la papauté contre les prélats ‘criminels’: première approche”. In: GILLI, P. (Ed.). *La Pathologie du Pouvoir: vices, crimes et délits des gouvernants: Antiquité, Moyen Âge, époque moderne*. Leiden; Boston: Brill, 2016. p. 205. No original: “étaient des moyens de surveillance, de contrôle et de pression bien plus que de simple répression”.

<sup>127</sup> Ibid. No original: “[nécessité qui était celle du] salut collectif”.

<sup>128</sup> Ver: KIECKHEFER, R. “Calendar of Witch Trials”. In: Idem. *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1976. pp. 106-147. Mais sobre as divisões cronológicas propostas por Kieckhefer, precisamente no segundo capítulo da obra, intitulado “Chronological Survey”, pp. 10-26.

“característica política”<sup>129</sup> dos processos. Na segunda fase, entre 1330 e 1375, o território francês continuaria ocupando certo protagonismo, mas apenas em relação a suspeitos “não importantes”<sup>130</sup>. Na terceira fase, entre 1375 e 1435, Kieckhefer identifica uma mudança significativa: há um aumento substancial dos processos, muito provavelmente em razão da incorporação do método inquisitório pelas cortes municipais. Haveria uma ampliação dessas investigações para além do contexto eclesiástico, agora nos tribunais civis. Já na última fase, entre 1435 e 1500, essas mudanças tomariam novas proporções, motivando processos marcados por uma nova noção de “bruxaria”: uma em que acusações de envolvimento com o Diabo ganhariam cada vez mais detalhes e certo protagonismo nos relatos das investigações.

Jean-Patrice Boudet, a partir dos recortes de Kieckhefer, afirma que nessa última fase haveria o que chamou de um “duplo processo de democratização e feminilização”<sup>131</sup> nos processos: em vez de homens de alto escalão acusados de magia, agora vemos, sobretudo, mulheres de classes inferiores sendo acusadas de *incantationes*, de *maleficium*, e assim por diante. Michael Bailey, também a partir do mapeamento de Kieckhefer, comenta a questão de gênero em termos quantitativos: antes de 1350, cerca de 75% dos suspeitos em processos de magia eram homens. Na segunda metade do século XIV, esse número chega a 42%, e, no século XV, a quantidade de homens processados cai até os 30% dos números absolutos. Nos séculos seguintes esse número é ainda menor.<sup>132</sup>

Aqui parece oportuno perguntar: o que nos dizem os processos contra os clérigos magos até aqui estudados — que não foram considerados no mapeamento de Kieckhefer — em relação a este “calendário”? Pelo menos três respostas parecem ser possíveis.

Em primeiro lugar, os processos dos clérigos aqui analisados tendem a inflar os números da “primeira fase” (entre 1300 e 1330) que Kieckhefer diz terem sido baixos em relação às perseguições posteriores: este autor identificou 48 processos neste recorte na Europa. Nesta tese estão sendo analisados 11 casos deste mesmo período do contexto francês, dos quais apenas três foram identificados por Kieckhefer<sup>133</sup>. Isso eleva em cerca de 20% a contagem inicial proposta pelo autor do calendário. Se englobarmos a década seguinte, outros 10 processos estudados nesta tese foram deixados de lado, o que aumentaria em cerca de 40%

---

<sup>129</sup> Ibid. p. 10. No original: “[most remarkable (...) their] political character”.

<sup>130</sup> Ibid. p. 16. No original: “unimportant suspects”.

<sup>131</sup> BOUDET, J.-P. “La genèse médiévale de la chasse aux sorcières: jalons en vue d’une relecture”. In: NABERT, N. (Org.). *Le mal et le diable: Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Nathalie Nabert. Paris: Beauchesne, 1996. p. 45. No original: “un double processus de démocratisation et de féminisation [des accusées de crime de sorcellerie]”.

<sup>132</sup> BAILEY, M. “From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages”. *Speculum*. v. 76, n. 4, 2001. pp. 986-987.

<sup>133</sup> A saber, os aqui enquadrados como Casos 2, 7 e 10.

o número original estabelecido por Kieckhefer em relação à mesma época.<sup>134</sup> Essa quantidade pode ser ainda maior: por um lado, em relação aos números totais do contexto europeu — estudos recentes, sobretudo a partir de arquivos locais e no contexto secular, têm aumentado os índices propostos no Calendário;<sup>135</sup> por outro, também em relação aos casos movidos pelos papas, uma vez que o trabalho de edição das *litteras* atualmente guardadas nos Arquivos Apostólicos ainda não está terminado.<sup>136</sup>

Em segundo lugar, as cartas analisadas neste capítulo podem relativizar o que Kieckhefer reconheceu como o contexto inicial de um “clima político” ideal para fomentar a “obsessão”<sup>137</sup> pelas acusações de magia. A ideia de que os julgamentos teriam sido usados sobretudo como um pretexto na luta dos poderosos pode ter surgido porque, no calendário, foram considerados os processos mais conhecidos na historiografia, como os mencionados no começo deste Capítulo, envolvendo as acusações de magia. Como visto até aqui, inúmeros outros casos trazem nomes menos conhecidos e eventualmente suspeitos anônimos. E mesmo que os prelados (autoridades da Igreja) tenham sido investigados, diversos outros inquéritos foram direcionados a monges ou clérigos seculares que não eram necessariamente autoridades.

Em terceiro lugar, os processos aqui analisados podem ajudar a explicar por que exatamente uma gradual incorporação do procedimento inquisitorial por parte dos tribunais leigos acabou por desenvolver uma também gradual perseguição às mulheres na virada do século XIV para o XV. Não que os tribunais eclesiásticos procurassem especificamente por homens, mas essa foi uma consequência natural, uma vez que esses tribunais podiam apenas abrir inquéritos em direção aos que estavam sob a sua jurisdição; e estes eram, a saber, os membros do clero. O que procuravam os inquisidores do século XIV quando inquiriam aqueles suspeitos praticar magia: procuravam por homens religiosos, membros da Igreja e pastores do rebanho.

Dito de outra forma, os papas não focaram sua atenção nas mulheres praticantes de magia antes da primeira metade do século XIV por duas razões: primeiro porque não eram

---

<sup>134</sup> Kieckhefer enumerou 23 processos entre 1331 e 1340. Destes, 5 foram identificados nesta tese, em um total de 15 desse período: tratam-se dos Casos 16, 18, 21, 22 e 24. Ou seja, outros 10 processos aqui analisados não entraram no Calendário proposto por Kieckhefer.

<sup>135</sup> Há, por exemplo, os estudos de Pierrette Paravy sobre os processos do Delfinado que também elevam os números apontados por Kieckhefer. Ver mais: BOUDET, J.-P. “La genèse...”. *op. cit.* p. 40.

<sup>136</sup> Ver: VALLIÈRE, L. Les lettres pontificales du XIVe siècle: histoire de leur édition et questionnements actuels. *Lusitania Sacra*. n. 22, 2010. pp. 25-43.

<sup>137</sup> KIECKHEFER, R. *European Witch Trials...* *op. cit.* p. 10. No original: “[The] political climate [was ideal for fostering the] obsession”.

elas que estavam sob a sua jurisdição mais imediata, mas sim os membros do clero; segundo porque a magia, sob a alçada dos inquisidores naquele momento, era um problema sobretudo de disciplina eclesiástica, de correção religiosa, uma vez que ainda era indissociável (sob o olhar dos perseguidores) de práticas e saberes típicos de um contexto letrado, educado, mas também devocional, ritualístico e religioso.

Em resumo, há aqui uma relação de aparente paradoxo: são diversas as referências, por parte dos perseguidores, que enquadram a prática da magia como um problema coletivo, da *societas* de todos os cristãos. Por outro lado, quando examinamos os processos, percebemos que o público-alvo das investigações é fundamentalmente restrito: a saber, os clérigos. Mas não há necessariamente uma contradição nisso: são visados os clérigos porque, como apresentado no processo do abade de Périgueux (Caso 1), são justamente os que precisam dar os melhores exemplos; sendo pastores, são os que precisariam vigiar o rebanho e os últimos que deveriam se comportar como raposas — como visto até aqui, estamos falando de preocupações e ansiedades que se colocam de diversas formas simbólicas. No entanto, não apenas: o exercício da *cura* também se deu de forma objetiva e prática, de modo que para salvar e cuidar dos espíritos, junto ou mesmo antes disso, parece ter sido preciso, também, controlar os corpos.

### 3.5. Controle e jurisdições sobre os corpos

Em 28 de julho de 1319 João XXII respondeu a uma demanda (*petitio*), enviada pelo cônego Seguino, da diocese de Autun, a respeito dos procedimentos que ele próprio havia tomado contra “uma certa mulher publicamente difamada pelos crimes de sortilégio e depravação herética”<sup>138</sup> (Caso 3). Retomando as informações enviadas anteriormente, o papa relembra na carta que Seguino “fez com que fossem colocados carvões acesos nas plantas dos pés dessa mulher, a qual, sentindo seu calor e ardor, confessou a maior parte das coisas horrendas contra a fé católica”<sup>139</sup>.

A tortura teria sido aplicada em razão do aconselhamento de alguns homens bons ou justos (*de consilio quorundam proborum*) que afirmaram terem visto hereges em Toulouse serem investigados dessa forma. As confissões da dita mulher teriam levado muitos

---

<sup>138</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 69, n. 1437, fol. 452r; *Reg. Aven.* t. 12, fol. 482v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 52. No original: “*quedam mulier super criminibus sortilegii et heretice pravitatis publice diffamata coram te super criminibus ipsis accusata*”.

<sup>139</sup> *Ibid.* No original: “*fecisti plantas pedum eiusdem mulieris iuxta carbones accensos apponi, que ipsorum calorem sentiens et ardorem quamplurima erronea et orrenda contra catholicam fidem fuit confessa*”.

companheiros (*consocios et complices*) a serem condenados posteriormente, depois de comprovadas suas culpas. O papa diz reconhecer que nada daquilo teria sido descoberto se não fossem as torturas (*tormentis*) infligidas à investigada. A preocupação de Seguino surgiu, no entanto, em razão da morte (*debitum nature persolvit*<sup>140</sup>) da mulher, decorrente das torturas, que não era esperada. Escreveu o papa:

Tu tens dúvidas se incorreu em irregularidade, e por isso nos suplicou humildemente que nos dignássemos misericordiosamente a te dispensar dessa irregularidade, se é que tenha incorrido nela.<sup>141</sup>

Uma vez que o sacerdote autorizou a tortura tendo em vista “a defesa e o zelo da fé católica”<sup>142</sup>, segundo o entendimento do papa, a resposta da Santa Sé acabou sendo favorável à sua demanda:

Nós, então, em relação às tuas súplicas sobre este assunto, nos inclinamos benignamente, e querendo te prover com um remédio saudável, pela autoridade apostólica, te dispensamos dessa irregularidade, se por acaso a tiver contraído.<sup>143</sup>

Há dois elementos excepcionais neste processo: a referência explícita à tortura<sup>144</sup> e a atribuição do crime do sortilégio herético exclusivamente a uma mulher. Os dois fatores não estão separados, uma vez que clérigos suspeitos desses mesmos erros não costumam passar por isso. Autores como Henry Kelly<sup>145</sup> e Julien Théry-Astruc<sup>146</sup> entendem que as pessoas de má reputação ou de baixo *status* social seriam, provavelmente, grupos mais vulneráveis à aplicação da tortura, o que explicaria o uso desse recurso à mulher anônima do Caso 3.

---

<sup>140</sup> Trata-se de uma expressão que quer dizer, em termos literais, pagar aquilo que é devido/o débito com a natureza.

<sup>141</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 69, n. 1437, fol. 452r; *Reg. Aven.* t. 12, fol. 482v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 52. No original: “*dubitas irregularitatis maculam incurrisse, nobis humiliter supplicasti ut tecum super irregularitate si quam ob hoc incurristi dispensare misericorditer dignaremur*”.

<sup>142</sup> Ibid. No original: “*defensionem et zelum catholice fidei*”.

<sup>143</sup> Ibid. No original: “*Nos itaque tuis in hac parte supplicationibus inclinati benignius annuentes ac tibi de salubri remedio providere volentes, tecum super irregularitate huiusmodi, si quam propterea forsitan contraxisti*”.

<sup>144</sup> A tortura como um instrumento de investigação em relação às heresias foi autorizada na bula *Ad extirpanda* em 1252 pelo papa Inocêncio IV e detalhada a nível processual na constituição *Multorum querela* entre 1311 e 1313, de Clemente V. Ver, respectivamente: RUST, L. *Bulas Inquisitoriais: Ad extirpanda (1252)*. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 7, dez. 2014, pp. 200-228; *Corpus juris canonici*. Ed. Emil Friedberg, v. 2. Lipsiae: Bernhardi Tauchnitz, 1881. cols 1181-1182.

<sup>145</sup> KELLY, H. A. Inquisition and the Prosecution of Heresy: Misconceptions and Abuses. *Church History*, v. 58, n. 4, 1989, pp. 444-445.

<sup>146</sup> THÉRY-ASTRUC, J. “Fama: La opinión pública como presunción legal. Apreciaciones sobre la revolución medieval de lo inquisitorio (siglos XII-XIV)”. In: DELL’ELICINE, E.; MICAELI, P.; MORIN, A. (Org.). *De Jure... op. cit.* p. 224.

Outra ocorrência similar pode ser vista em outro processo que chegou à Santa Sé referente a um conflito entre duas famílias nobres de Lyon (Caso 13). Um homem de uma das famílias, chamado Hervei, foi acusado de praticar magia e de, por esses meios, ter assassinado outro nobre, chamado Pedro, da família rival. Hervei, então, entrou com recurso em relação à sua condenação pelos inquisidores locais e foi até Avinhão para ser julgado pelo papa. Seus servos (*domestici*), porém, “foram torturados e forçados, com dureza e gravidade”<sup>147</sup> e durante as torturas (*tormentis*) deram testemunhos contraditórios “em razão da dor severa e para evitar o martírio”<sup>148</sup>, segundo diz o papa na sua carta de 24 de novembro de 1336. Por fim, foram condenados à morte (*ultimum supplicium*) “apesar de sua inocência a respeito disso”<sup>149</sup>, escreveu Bento XII.

A diferença de tratamento, no entanto, não parece ocorrer apenas na distinção entre ricos e pobres. Em relação aos processos aqui analisados parece ser possível identificar outro tipo de controle sobre os corpos que ocorre de maneira diferente em relação aos clérigos e aos leigos acusados de magia.

Dois exemplos: no próprio Caso 13, de forma paralela à execução dos leigos acusados de ajudar Hervei no assassinato mágico, em uma carta de 24 de novembro de 1336, Bento XII menciona um tal clérigo Guilherme, da diocese de Lyon, também envolvido no caso, exigindo que, depois de preso, fosse enviado à Avinhão para ser julgado sob a jurisdição papal. No Caso 9, a respeito do cônego que mandou duas pessoas até o patíbulo de Limoges, sabemos que estes eram um leigo chamado Pedro e um clérigo chamado João. Enquanto o primeiro foi queimado, seguindo “a tradição do justo direito”<sup>150</sup>, o clérigo foi enviado, antes disso, à prisão do bispo para ser julgado sob outra alçada.

De modo geral, o recurso à prisão é uma ferramenta recorrente nos processos direcionados aos praticantes da magia. Dos 24 casos aqui analisados, pelo menos 16 trazem menções de que os suspeitos já estão sob custódia nas prisões locais ou devem ser presos após o mandato enviado pelo papa.

O exercício desse controle aparece de diferentes maneiras nos documentos. No Caso 4, quando João XXII escreve ao bispo de Pamiers a respeito dos que fazem imagens e consultam os demônios, entre outras coisas, diz que a Santa Sé pretende interditar o caminho (*viam*

---

<sup>147</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 119, n. 161. VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 215. No original: “*asperitate et gravedine tormentorum ipsorum compulsi*”.

<sup>148</sup> Ibid. No original: “*et propter eorum dolorem nimium, causa evitandi tale martirium [variabile testimonium protulerunt]*”.

<sup>149</sup> Ibid. No original: “*quanquam eorum innocentiam super hoc*”.

<sup>150</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 113, n. 1096, fols. 193v-194r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 113. No original: “*flammarum incendiis iusto iudicio tradito*”.



*precludere*) destes e de outros errantes que já estão na prisão (*carcer*) do bispo.<sup>151</sup> No Caso 11, do monge Raimundo, acusado de manusear livros e experimentos mágicos, João XXII assume na carta de 1327 já saber que o monge foi transferido, movido, no sentido de alienado (*mancipatus*) até a prisão do bispo de Béziers, junto de seus experimentos.<sup>152</sup> E mesmo quando não há qualquer referência literal à prisão, a necessidade do controle dos corpos também se coloca de forma evidente: no Caso 22, quando Bento XII escreve ao abade de Boulbonne a respeito dos seus monges envolvidos com alquimia, insiste que ele investigue seus subordinados ocultamente, em segredo (*secrete*), para que estes não antecipem ou presumam (*presumpserunt*) que estão sendo investigados e para “que não possam fugir e, pela fuga, escapar da devida disciplina”<sup>153</sup>.

Normalmente, as cartas não fornecem muitos detalhes sobre o que exatamente se passava nas prisões. Recorrentemente, as sentenças são breves a esse respeito: como no Caso 5, “é dito que está detido, tendo sido levado ao cárcere de Carcassonne”<sup>154</sup>, ou, de forma semelhante, como no Caso 7, “está preso e foi transferido sob custódia prisional”<sup>155</sup>. Algumas vezes as referências são ainda mais curtas, como no Caso 19, quando se fala em “estes presos”<sup>156</sup>. No entanto, o controle dos corpos pode ocorrer para além da simples prisão.

Em uma carta datada de 14 de março de 1331, João XXII escreve às autoridades de Paris que julgaram um clérigo de Auxerre chamado Reginaldo, acusado de *maleficium* e de sacrilégio, com o agravante da heresia (Caso 12). Reginaldo recorreu ao papa dizendo que não obteve um julgamento justo e que “por seis meses foi mantido preso em um cárcere terrível”<sup>157</sup> em razão dos alegados crimes. O papa revela, na sua carta, estar ciente de que seus destinatários, em relação ao seu reclamante, “o baniram de todo o reino da França, impondo que partisse em peregrinação para [o santuário de] São Nicolau de Bari e que jejuasse, a pão e água, por sete anos, em todas as sextas-feiras”<sup>158</sup>. Essa atribuição não foi escolhida ao acaso: os supostos crimes do clérigo Reginaldo foram enquadrados no âmbito do pecado, e antes de

<sup>151</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 69, n. 963. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 53.

<sup>152</sup> AAV, *Reg. Aven.* t. 27, n. 1764, fol. 266r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 128.

<sup>153</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 127, n. 758; *Reg. Aven.* t. 53, fol. 253v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 265. No original: “*non possint fugere et per fugam evadere debitam disciplinam*”.

<sup>154</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 110, n. 191, fol. 37v. In: COULON, A. (Ed.). *Lettres... op. cit.* p. 940. No original: “*mancipatus carceribus Carcassone, dicitur detineri*”.

<sup>155</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 76, n. 178; *Reg. Aven.* t. 20, n. 228, fol. 160v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 87. No original: “*captus extitit et carcerali custodie mancipatus*”.

<sup>156</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 124, n. 343, fol. 100v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 251. No original: “*eisdem captis*”.

<sup>157</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 100, n. 725; *Reg. Aven.* t. 38, fol. 704. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 170. No original: “*[contra dictum magistrum Reginaldum habitorem de facto] retinent arestata, eum per sex menses cum dimidio captivum in crudeli carcere terribili [tenuistis]*”.

<sup>158</sup> Ibid. pp. 168/170. No original: “*toto regno Francie baniendo, sibique imponendo quod ad sanctum Jacobum peregre proficisci, et quod in pane et aqua singulis sextis feriis usque ad septem annos debeat ieiunare*”.

ser-lhe aplicada uma punição, foi submetido a uma penitência — a imposição do jejum ao longo de anos é um recurso típico dos penitenciais que, como visto, parecem ter sido influentes na longa-duração.<sup>159</sup> O enquadramento da penitência não pressupõe, necessariamente, uma correção mais leve ou mais pesada em relação ao crime; ela apenas engloba o erro, o pecado, em uma dimensão mais ampla — a dimensão do infinito, da salvação e da correção das almas. O controle sobre os corpos dos acusados é apenas um estágio desse processo.

Os recursos ao jejum, à peregrinação ou mesmo à prisão em relação aos clérigos envolvidos com a magia devem ser entendidos levando-se em conta o que Christine Ames destacou sobre uma “qualidade transcendente”<sup>160</sup> da jurisdição que a Igreja reivindica sobre as heresias. Ames afirma que as punições ou penitências em direção a esse tipo de desvio se dão, na verdade, em relação ao “impressionantemente vasto plano de fundo da alma, do corpo e da comunidade”<sup>161</sup>.

Nos processos aqui analisados, esse controle do corpo aparece ainda de outra forma — uma maneira mais imediata, que é a exigência de que os presos fossem enviados sob custódia das autoridades civis até a Santa Sé para lá serem julgados, o que não era requisitado sem que se enfatizasse uma autoridade divina e apostólica para tanto. O fato desses presos estarem presencialmente em Avinhão acabava sendo mais um estágio — muito provavelmente o último — de um longo processo em que esses corpos eram transferidos de um lugar a outro para serem corrigidos em razão dos seus desvios.

No Caso 9, por exemplo, vemos que o cônego Bertrando foi levado primeiro para o cárcere do bispo de Agen que, em função da *fama* do acusado, “se recusa, a respeito dos seus erros enormes, ser conivente com o que se passa diante dos seus olhos”<sup>162</sup>. Depois disso, foi levado à Santa Sé sob uma custódia confiável ou fiel (*sub fida custodia*). No Caso 11, sobre o monge Raimundo, João XXII também exige que sejam enviados até Avinhão *sub fida custodia* não apenas o monge preso, mas as informações e os processos, ou seja, a documentação envolvida no caso (*monachus... necnon informationem et processus*).<sup>163</sup>

Eventualmente, a Igreja recorreu às autoridades seculares para obter ajuda no trânsito desses clérigos presos. No Caso 5, por exemplo, João XXII escreve ao senescal de

---

<sup>159</sup> Ver item 2.1 desta tese.

<sup>160</sup> AMES, C. C. *Righteous Persecution... op. cit.* p. 41. No original: “*transcendent quality [of its jurisdiction]*”.

<sup>161</sup> Ibid. No original: “[*against the*] *stunningly vast backdrop of soul, body, and community*”.

<sup>162</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 113, n. 1096, fols. 193v-194r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 113. No original: “[*Prefatus episcopus*] *nolens premissa sic enormia incorrecta conniventibus oculis pertransire [contra dictum Bertrandum]*”.

<sup>163</sup> AAV. *Reg. Aven.* t. 27, n. 1764, fol. 266r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 128.

Carcassonne — uma espécie de representante real naquela região —, solicitando que o presbítero anônimo detido naquele lugar fosse levado até Avinhão, junto à documentação daquele processo (*expediens presbyterum... et processu*).<sup>164</sup> Já os clérigos confessos de Toulouse (Caso 10) percorreram um trajeto ainda mais longo: depois de terem sido trancados na prisão do arcebispo de Toulouse, atravessaram o reino para chegar a Paris, junto aos oficiais reais, e, de lá, voltaram novamente ao Sul para chegarem às prisões de Avinhão (*romana Curia*). Nas palavras do papa, foram “transmitidos a nós pelo nosso filho Carlos, caríssimo em Cristo, rei ilustre da França e Navarra”<sup>165</sup>, ou seja, os presos seguiram até a Santa Sé escoltados pelos oficiais do rei.

Em 5 de outubro de 1336, Bento XII escreve ao conde Gastão de Foix pedindo que este o ajudasse na captura e, posteriormente, na transferência até Avinhão de alguns acusados de praticarem malefícios e invocações demoníacas (Caso 15). Segundo a *fama* que chegou até os ouvidos do papa, eles estariam livres na jurisdição do conde (*infra terras tue*), o que fez o pontífice evocar a relação fiel (*fidedigna*) deste leigo com a Igreja para que este acatasse o seu pedido. “Rogamos pela tua nobreza”, escreve o papa, “para que sejam destinados à nossa presença sob custódia fiel e segura”<sup>166</sup>. Cerca de dois meses depois, Bento XII escreve novamente ao conde e o agradece por ter capturado dois homens, um deles presbítero, de modo a serem devolvidos, restituídos (*restituendos*) e atribuídos (*assignandos*) à Igreja — outros termos que, como o conceito de *mancipatus*, recorrente nos documentos, estão diretamente relacionados à ideia de posse ou de controle desses corpos.

Outro episódio em que o recurso ao poder secular é uma alternativa é o do Caso 17: ainda em 1336, Bento XII comissionou o inquisidor Guilherme Lombardo para que investigasse quem quer que fosse suspeito de praticar magia, “invocando o auxílio do braço secular *semper que necessário*”<sup>167</sup> (grifo nosso). Irene Bueno reconhece que Bento XII em mais de uma vez utilizou do benefício da indulgência como uma forma de retribuir as autoridades leigas por eventuais ajudas prestadas aos seus inquisidores delegados,<sup>168</sup> o que quer dizer que a economia da salvação não ocorreria apenas em benefício dos presos, mas ocasionalmente também em relação aos seus carcereiros. Trata-se de uma dinâmica, portanto,

---

<sup>164</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 110, n. 191, fol. 37v. In: COULON, A. (Ed.). *Lettres... op. cit.* p. 940.

<sup>165</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 114, n. 459, fol. 72r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 119. No original: “*per carissimum in Christo filium nostrum Carolum, regem Francie et Navarre illustrem, ad nos transmissi fuerunt*”.

<sup>166</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 131, n. 302, fol. 81v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 233. No original: “*nobilitatem tuam rogamus (...) ad nostram presentiam sub fida et secura custodia destinari*”.

<sup>167</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 131, n. 153, fol. 434r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 230. No original: “*invocandi, quotiens propter [predicta opus extiterit] auxilium brachii secularis*”.

<sup>168</sup> BUENO, I. *Definire l’Eresia: Inquisizione, teologia e politica pontificia al tempo di Jacques Fournier*. Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 2016. p. 260.

de jurisdições (eclesiásticas e leigas) que frequentemente convergem em uma mesma direção: reivindicam em diferentes instâncias o controle, o manuseio e a transferência dos corpos de um lugar a outro, visando, por fim (pelo menos na teoria), a salvação das almas que estão nesses corpos. E quando esse esforço salvacionista era deixado de lado e alguns exageros eram empreendidos, por parte dos inquisidores, uma supervisão mais imediata, por parte da Santa Sé, era requerida. Alguns exemplos:

No episódio do clérigo de Auxerre, que foi preso e depois obrigado a fazer peregrinação (Caso 12), João XXII, após ter recebido a *apellationis*, ordena que seus inquisidores delegados interrompam o processo: em razão da natureza desse recurso, impõe “que a dita cúria não se ocupe do caso”<sup>169</sup>. Pede, ainda, que sejam feitas cópias de todos os documentos do caso e enviadas a Avinhão. Como visto, Bento XII também demonstrou preocupação a respeito do recurso de Hervei, que foi preso e teve seus servos torturados, apesar da alegada *innocentiam* destes (Caso 13). O papa chamou *ad presentiam* da cúria não apenas um sacerdote envolvido na história, mas todo o aparato do processo, incluindo as testemunhas e principalmente os notários. Como consta na carta de 1336, em resumo, “tudo o que, de alguma forma, possa servir para conhecer a verdade sobre essas coisas”<sup>170</sup>.

No entanto, sabemos que, mesmo em Avinhão, as coisas poderiam fugir do controle papal. Em uma das cartas, é revelado que um dos inquisidores e um dos procuradores envolvidos no processo fugiram da cúria durante a noite (*se noctu... absentarunt*), “ainda que fossem por diversas vezes chamados e por muito tempo esperados”<sup>171</sup>. Isso nos permite supor que também os perseguidores, quando extrapolavam suas funções, temiam se submeter ao poder disciplinador do papa.

Em outro episódio, a Santa Sé precisou recorrer ao auxílio de terceiros em razão da indisciplina do seu inquisidor (Caso 23). Em 15 de agosto de 1354, o papa Inocêncio VI escreve a um dos seus oficiais delegados, dizendo ter recebido o seu relato a respeito de alguns “filhos da iniquidade e da perdição, da cidade e da diocese de Rodez, que se envolvem com os sortilégios e com invocações de demônios”<sup>172</sup>. Muito difamados (*vehementer...*

---

<sup>169</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 100, n. 725, fol. 154r; *Reg. Aven.* t. 38, fol. 704. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 170. No original: “[non obstante quod de sui natura] non sint in dicta curia pertractande”.

<sup>170</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 122, n. 684. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 236. No original: “omnes qui super hiis scire possunt quomodolibet veritatem”.

<sup>171</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 119, n. 161. VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 215. No original: “[Inquisitor et procurator se noctu de ipsa romana Curia contumaciter absentarunt] quamvis fuissent ex abundantia citati et diutius expectati”.

<sup>172</sup> AAV. *Reg. Aven.* t. 126, n. 96, fol. 436v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 335. No original: “nonnulli perditionis et iniquitatis filii Ruthenen. civitatis et dioceses se magicis artibus, sortilegiis et invocationibus demonum implicabant”.

*difamatos*) em razão dessas ações, eles seriam vários membros de um monastério das ordens de Cluny e de Cister naquela região, o monastério de Bonnecombe. O oficial de Rodez, anônimo no documento, diz estar ciente da autonomia da jurisdição dos regulares (*exemptionis et privilegiorum*) a respeito da sua intromissão nos negócios do monastério e espera pelo assentimento do papa para prosseguir com as investigações. Nesse mesmo documento, o papa autoriza o andamento do processo e o comissiona (*vice auctoritate nostra*) para que inquiria tanto o abade do mosteiro quanto os monges pretensamente sortílegos e invocadores de demônios. “Concedemos de forma completa e livre, por meio desta presente autorização”<sup>173</sup>, garante o pontífice no final do documento. No entanto, pouco menos de três meses depois, em 24 de junho de 1354, sabemos de outra carta que trata do mesmo caso. Dessa vez, Inocêncio VI escreve ao abade de um monastério da diocese de Albi, vizinha da de Rodez, e revela ter recebido um pedido de recurso (*petitio*) do abade do monastério de Bonnecombe — anteriormente visado pelo oficial de Rodez. O abade de Bonnecombe, cujo nome também não é mencionado, revelou ao papa que o oficial de Rodez teria cometido vários exageros depois de ter recebido sua autorização. O papa explica ao abade de Albi, agora novo inquisidor, que o oficial de Rodez, antigo inquisidor, a ninguém inquiriu (*nulla... inquisitione*) e, excedendo aquilo que tinha sido anteriormente autorizado (*formam mandati excedens*), fez com que João Girla, um dos monges, “fosse capturado e lançado na prisão, perseguindo também com ódio o referido abade, [todo o] convento e as pessoas que vivem nesse mosteiro”<sup>174</sup>.

Há diversidade, portanto, na forma de tratamento dos processos que envolvem exageros no esforço da correção: geralmente os casos e seus respectivos documentos são convocados à Avinhão, mas, como visto no Caso 23, inquisidores também poderiam ser substituídos.

Também parece ser possível identificar preocupações, por parte do papado, a respeito do peso da mão dos inquisidores, mesmo antes dos acusados entrarem com denúncias ou apelos. Em uma carta datada de 7 de abril de 1337, Bento XII delega ao seu inquisidor Guilherme Lombardo o processo direcionado a duas mulheres de Viviers, também presas e enviadas sob custódia até Avinhão (Caso 20). Seus desvios se colocam aqui em termos genéricos: são acusadas de ações “supersticiosas e condenáveis, se comprometendo com o

---

<sup>173</sup> Ibid. No original: “*plenam et liberam concedimus tenore presentium facultatem*”.

<sup>174</sup> AAV. Reg. Aven. t. 127. fol. 562v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 337. No original: “[*Johannem Girla, conversum dicti monasterii in dictis litteris nominatum*] capi et carceri mancipari fecerit, dictosque abbatem et conventum et personas in eodem monasterio degentes odio persequatur”.

Diabo, de forma horrível, por palavras e atitudes”<sup>175</sup>. O pouco que sabemos é que, por meio de uma forma de sacrifício ou de oferendas, essas mulheres alegadamente ofereceriam ao Diabo um tributo ou pagamento (*censum seu servitium*) de grãos, provavelmente de trigo (*de blado*), uma vez por ano. Já sabendo como essas mulheres poderiam ser tratadas no percurso da *inquisitio* — o Caso 3 nos deu alguns indícios —, Bento XII enfatiza o seguinte a Guilherme, caso fossem consideradas culpadas: “considere punir e corrigir por meio da imposição de penitências, tal como a justiça exige, *com ponderação e ainda com misericórdia*”<sup>176</sup> (grifo nosso). A ideia de uma *correctio* moderada e misericordiosa remete mais uma vez ao tratamento inquisitorial no seu sentido pedagógico, de uma preocupação que é sobretudo salvacionista.

Em resumo, estes são exemplos de como algumas vezes inquisidores extrapolaram seus direitos sobre os corpos dos acusados ou, dito de maneira ampla, fizeram mau uso desse poder delegado pela autoridade apostólica que visava, antes de tudo, a salvação das almas do rebanho. Esse fim, no entanto, parece ter sido ocasionalmente deixado de lado ou desvirtuado, e isso repercutiu em diferentes iniciativas, por parte da Santa Sé. Em alguns casos, os processos foram tomados à jurisdição de Avinhão. Em outros, o papa insistiu para que as investigações fossem aceleradas e logo concluídas nas respectivas dioceses. Em ambas as alternativas o objetivo era o mesmo: fazendo uso das chaves de São Pedro que podiam ligar e desligar o acesso ao reino dos céus, o papado também podia, ocasionalmente, restringir e delimitar a autoridade apostólica concedida em outro momento.

### 3.6. Controle sobre o procedimento

Em 24 de março de 1339, Bento XII enviou uma carta aos vicários da Igreja da diocese de Mangelonne e a Raimundo Pedro, nobre e senhor de Agoult, da mesma diocese (Caso 21). O papa revela saber que três mulheres — Michele, Ermeniarda e Agnetem — “afirmadamente sortílegas e maléficas”<sup>177</sup> foram julgadas e condenadas no castelo de Raimundo pelos juízes seculares daquela região. Isso teria sido feito em detrimento (*in preiudicium*) do inquisidor de Carcassonne, da diocese vizinha, que teria jurisdição legítima para tratar do caso, dado o gênero das acusações. “Certos das razões para tanto, nós queremos

---

<sup>175</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 132, n. 94, fol. 29r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 257. No original: “*superstitiosa et dampnabilia cum eodem diabolo verbo et opere horribiliter committendo*”.

<sup>176</sup> Ibid. p. 258. No original: “*punire ac corrigere penitentiasque ipsis imponere studeas, sicut iusticia exigent, cum temperamento tamen misericordie*”.

<sup>177</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 127, n. 306. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 259. No original: “*ut asseritur, sortilegas et maleficas*”.

este processo e a sentença dada”<sup>178</sup>, exige o papa, reivindicando o caso para Avinhão. Cerca de duas semanas depois, o pontífice escreve ao já mencionado inquisidor de Carcassonne, informando-o das suas determinações e pedindo que envie para a Santa Sé os documentos a respeito de qualquer coisa que tenha feito em relação ao caso das mulheres anteriormente mencionadas. “Que não seja tentado nada contra esta nova convocação e nem antecipem nada”, escreve o papa, e ainda alerta:

Que sejam invalidadas e desconsideradas as decisões se, diferente disso, vós ou quaisquer um dos vossos, conscientemente ou não, tentarem alguma coisa a respeito desse processo.<sup>179</sup>

Esse trecho nos permite supor que o inquisidor de Carcassonne estivesse, talvez, ciente do que aconteceu no castelo de Agoult. No mesmo documento, Bento XII ordena que o seu destinatário faça com que sejam libertadas todas as pessoas que estiverem presas em razão dos mandatos civis.

Em 21 de fevereiro do ano seguinte é escrita outra carta pelo pontífice, desta vez ao bispo de Manguelonne, em que ele retoma o conteúdo das cartas anteriores e diz que suas determinações não foram cumpridas. “Entendemos que algumas das nossas cartas já mencionadas foram impedidas e ignoradas de forma maliciosa, de modo que até agora não foi executado nenhum mandato”<sup>180</sup>. Insiste que o bispo faça valer suas decisões e ainda revela estar informado a respeito da “falsificação que o juizado secular fez a respeito do processo já mencionado”<sup>181</sup>, pedindo que também isso fosse enviado a Avinhão com rapidez, sem demora (*non postponas*).

Há pelo menos dois elementos que aqui devem ser considerados: primeiro, esses documentos mostram que o controle reivindicado sobre os corpos não ocorreu apenas pelos excessos dos inquisidores, mas também por parte dos tribunais leigos que, ao reivindicarem a autoridade sobre os casos de malefício e sortilégio, foram vistos pela Igreja como usurpadores de uma jurisdição que não era a sua. Portanto, há uma disputa entre os poderes eclesiástico e leigo sobre os crimes de magia “com gosto” de heresia. Segundo, as cartas de Bento XII

---

<sup>178</sup> Ibid. pp. 259-260. No original: “*certis ex causis velimus de huiusmodi processu et sententia informari*”.

<sup>179</sup> AAV. Reg. Vat. t. 127, n. 307; Reg. Aven. t. 53, fol. 143v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 261. No original: “*ne contra revocationem huiusmodi quicquid attemptare vel facere presumatis, ac decernentes irritum et inane si secus super hiis per vos vel quoscumque alios scienter vel ignoranter contigerit attemptari*”.

<sup>180</sup> AAV. Reg. Vat. t. 135, n. 28, fol. 10r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 273. No original: “*intelleximus aliqui litteras nostras predictas sic maliciose retinuerint et subticuerint usque modo quod nequaquam fuerunt executioni mandate*”.

<sup>181</sup> Ibid. No original: “*[necnon] falsificatione que de ac super processu coram predictis iudicibus secularibus habito facta*”.

direcionadas às autoridades de Manguelonne nos fornecem ainda mais evidências de que as determinações dos papas nem sempre eram ouvidas. E o Caso 21 não é inédito nesse sentido.

Em uma carta de 13 de dezembro de 1337, Bento XII repreende um dos seus bispos subordinados por não ter executado suas diversas ordens a respeito do processo de Hervei (Caso 15):

Sobre muitos e diversos artigos contidos nas nossas cartas, expressos seriamente, tu não adentraste, nem qualquer execução fizeste a respeito dessas coisas frente aos nossos mandatos anteriores.<sup>182</sup>

O papa escreveu apelando à obediência (*in virtute obediencie*) do bispo para que finalmente execute suas ordens. Podemos identificar nestes Casos 23 e 16, se não uma disputa interna na hierarquia da Igreja, pelo menos episódios de relutância e de resistência, no âmbito local, por parte dos inquisidores e das outras autoridades delegadas. Nesses e em outros processos, representantes da Santa Sé ignoraram as determinações que vinham de Avinhão — as quais possivelmente colocavam em jogo suas posições de poder com as outras autoridades locais.<sup>183</sup> Dito de outra maneira, esses documentos apontam alguns limites para o que acontecia na prática, no cotidiano dessas investigações, a despeito da retórica ortodoxa de uma Igreja sempre vigilante e onipotente a respeito das suas ovelhas.

O processo da diocese de Manguelonne (Caso 21) e o recurso de Hervei (Caso 15) são apenas dois dos 14 casos aqui analisados que evocam algum tipo de controle do papado sobre os inquisidores. Em relação ao conjunto dos 26 processos estudados neste capítulo, o recurso da supervisão aparece em mais da metade dos documentos. Essas interferências podem se apresentar de diversas formas, sendo as mais recorrentes:

- 1) A reivindicação dos processos que, até então, se desenvolviam na diocese local, à jurisdição de Avinhão.
- 2) O incentivo para que os processos fossem agilizados e logo encerrados no âmbito local.

---

<sup>182</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 124, n. 503; *Reg. Aven.* t. 51, fol. 298v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 255. No original: “*de aliis pluribus et diversis articulis in eisdem litteris nostris contentis seriusius et expressi. te non intromiseris; nec aliquam executionem feceris super eis, in premissorum mandatorum nostrorum contemptum*”.

<sup>183</sup> Na maioria das vezes, nossos indícios dos conflitos locais são apenas circunstanciais. Em 24 de abril de 1335, por exemplo, Bento XII escreve ao bispo de Paris a fim de tratar do clérigo Guerino, acusado de ter realizado sortilégios e malefícios (Caso 14). O pontífice pede que sejam remetidas à Avinhão as atas dos processos que envolvessem este clérigo, especialmente – enfatiza o papa – aquilo que ele planejou contra pessoas de categoria social elevada (*presertim quia contra certas excellentes personas machinatus*). Ver: AAV. *Reg. Vat.* t. 130, n. 161, fol. 32. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 222



- 3) A insistência dos papas para que suas determinações fossem cumpridas, a despeito de serem eventualmente ignoradas.

Ao mesmo tempo, também parece ser possível identificar um número significativo de casos que apontam para alguma forma de concessão, por parte do papa, da *auctoritate apostolica* a fim de tratar dos acusados do *maleficium* e de seus crimes relacionados. Há um total de 16 processos marcados por algum tipo de delegação ou de comissionamento, o que ultrapassa os 65% do total dos casos aqui estudados. Isso geralmente ocorre a partir da atribuição de religiosos da própria diocese em que ocorreram os crimes, ou das dioceses vizinhas, para atuarem como inquisidores. Suas funções comumente giram em torno de uma tríade de deveres: a investigação e a condenação-correção. No Caso 17, por exemplo, isso aparece de forma literal em uma única frase: Bento XII escreve a Guilherme Lombardo para que investigue os suspeitos de malefícios e heresias, “*inquirindo e procedendo em direção a estes, corrigindo e punindo*”<sup>184</sup> (grifo nosso), o que só poderia ser executado a partir do privilégio concedido, autorizado (*privilegia... concessa*) pela Santa Sé. Em outras palavras, na visão geral dos casos, podemos identificar um paradoxo: há delegação e concessão ao mesmo tempo em que há supervisão e controle na maioria dos processos direcionados aos praticantes da magia.

Outros exemplos a seguir.

Em 1326, João XXII escreve ao cardeal Bertrando a fim de encarregá-lo como inquisidor no caso de um cômego de mesmo nome, da cidade de Limoges, conhecido publicamente por realizar malefícios e invocar demônios (Caso 9). Nesta carta, o pontífice lista algumas atribuições. Pede que seu cardeal “*inquiram sabiamente a respeito da verdade*”<sup>185</sup>, se tratando de um comissionamento feito por voz viva (*comissimus viva voce*) — o que quer dizer que foi uma atribuição promulgada oralmente perante certa audiência ou congregação antes de ser documentada na forma de *littera*. Pede também que Bertrando apure ou investigue (*exquisite*) as coisas ao seu redor de modo a decidir a respeito da absolvição ou condenação (*absolvendo vel condemnando*) do referido cômego. Essa relativa autonomia, no entanto, é acompanhada de certa pressa da Santa Sé: “*considere finalmente encerrar esses negócios já mencionados*”<sup>186</sup>, o que demanda um tipo sutil de supervisão e uma ansiedade para conter o alcance desses poderes delegados.

---

<sup>184</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 131, n. 153, fol. 434r. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 230. No original: “*inquirendi et procedendi easque corrigendi et puniendi*”.

<sup>185</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 113, n. 1096, fol. 194v. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 113. No original: “*ut veritatem solerter inquirere*”.

<sup>186</sup> *Ibid.* No original: “*studeas dictum negocium finaliter terminare*”.

Essa dualidade da autonomia e do controle fica evidente em outro caso: em 1337, Bento XII comissiona os religiosos da diocese de Béziers para que procedam em relação à suposta prática de magia do bispo Guilherme (Caso 19). Dentre suas atribuições, devem inquirir e investigar a verdade a respeito do bispo (*episcopi veritatem inquiri*), bem como fornecer ou providenciar aquilo que a fama ou reputação dele revelaria (*fame provideatur*). “Nos compromissamos ao vosso discernimento por esta carta apostólica”<sup>187</sup>, escreve o papa, para que fosse “inquirida a verdade de forma diligente, sumária, direta, sem alarde e seguindo as normas do procedimento judicial”<sup>188</sup>.

Há duas fórmulas nesta passagem que são invocadas de forma recorrente na documentação. A primeira nos permite entender que a *littera* não deve ser entendida como uma mera correspondência informativa ou um memorando do processo, mas mais do que isso, é uma autorização, um salvo-conduto literalmente de caráter apostólico (*apostolica scripta*), usado materialmente pelos inquisidores para reivindicar sua jurisdição sobre os respectivos casos que lhes foram delegados. Todas as cartas aqui analisadas possuem essa característica. Em segundo lugar, a fórmula textual do procedimento sumário ou direto<sup>189</sup> evoca, segundo Alain Boureau, um alívio a respeito da exigência das provas para a finalização do processo, uma vez que visava evitar o alongamento do caso por meio dos recursos ou das apelações por parte dos investigados.<sup>190</sup> Como no Caso 9, há, portanto, apesar das atribuições, pressa para que o processo não se alongue, o que revela uma forma de pressão por parte de Avinhão. No final da carta, o papa ainda insiste que seja tudo colocado no inquérito (*inquestam vero*), e “o que quer que tenha sido feito e encontrado nesse lugar, que seja fielmente e *rapidamente* transmitido a nós”<sup>191</sup> (grifo nosso), o que também sugere um olhar atento da Santa Sé.

Quanto à exigência dos procedimentos sumários, Isabel Iribarren notou que foi uma característica precisa do pontificado de João XXII. Segundo a autora, o papa começou a

---

<sup>187</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 132, n. 85, fol. 27. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 245. No original: “*discretioni vestre per apostolica scripta committimus*”.

<sup>188</sup> *Ibid.* p. 246. No original: “*simpliciter et de plano sine strepitu et figura iudicii veritatem diligentius inquiratis*”.

<sup>189</sup> A ideia de um rito “sumário, direto, sem alarde e seguindo as normas do processo jurídico” (*simpliciter et de plano ac sine strepitu et figura iudicii*) aparece em pelo menos seis dos processos aqui analisados. São eles os Casos 1, 2, 4, 10, 21 e 26.

<sup>190</sup> BOUREAU, A. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016. pp. 47-48.

<sup>191</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 132, n. 85, fol. 27. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 246. No original: “*et quicquid in hac parte feceritis et inveneritis nobis fideliter et celeriter transmittatis*.”.

favorecer esses procedimentos no caso das perseguições por heresia, de forma geral, ao custo do que chamou de práticas processuais “mais elaboradas”<sup>192</sup>.

Como visto até aqui, as *appellationes* podiam prolongar os processos de forma indeterminada. No entanto, também em relação ao pontificado de Bento XII, parece possível destacar esse interesse.

Há outra fórmula textual que é recorrente nos processos movidos em direção ao crime de magia, ainda que com pequenas variações: “Que os que se opõem e os rebeldes sejam compelidos pela censura eclesiástica e pela autoridade apostólica” (*Contradictores et rebelles per censuram ecclesiasticam auctoritate apostolica compellendi*). Essa passagem aparece em pelo menos oito casos, o que representa quase um terço de todos os processos aqui analisados, sendo a maioria nas cartas de Bento XII.<sup>193</sup>

A Igreja se utilizou de diversas estratégias para se aproximar dos processos movidos contra o crime do *maleficium* e as práticas a ele associadas, fosse para evitar a impunidade dos acusados ou para coibir os eventuais excessos dos inquisidores em relação aos casos que se desenrolaram longe da diocese de Avinhão. Algumas vezes, de forma mais explícita, insistiu para que os criminosos fossem punidos com rapidez (*puniantur sui sceleritate*)<sup>194</sup>, como no Caso 4, ou cobrou que os documentos de determinados casos fossem enviados ao Palácio Papal o mais rápido possível (*quantocius destinare*)<sup>195</sup>, como no Caso 21. Ainda, em outros momentos, de forma velada, apelou para o fato de que os inquisidores, nas suas atribuições, teriam “apenas Deus diante dos seus olhos” (*solum deum habendo pre oculis*)<sup>196</sup>. Essa fórmula foi interpretada por Jacques Chiffolleau como uma orientação que pretendia enquadrar o julgamento do inquisidor à lei divina, à ortodoxia, e que ainda tornava possível conservar um espaço oculto, de segredo, no âmago desse novo espaço público do julgamento — espaço público pois a heresia (e também a magia), como visto, era um atentado de proporções coletivas e que se dava contra a sociedade, contra o rebanho; em resumo, contra a coisa pública.<sup>197</sup>

Em outras palavras, estar na companhia apenas (*solum*) de Deus pressupõe certa liberdade e autonomia na forma de conduzir o processo. O inquisidor não tem necessidade de

---

<sup>192</sup> IRIBARREN, I. “From black magic...”. *op. cit.* p. 57. No original: “[at the expense of] more elaborate procedural practices”.

<sup>193</sup> Tratam-se dos Casos 1, 2, 19, 20, 23, 24, 25 e 26.

<sup>194</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 69, n. 963. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 54.

<sup>195</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 127, n. 306/307. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* pp. 260/261.

<sup>196</sup> Pelo menos três das cartas aqui analisadas evocam essa fórmula textual, com pequenas variações. Tratam-se dos Casos 1, 2 e 14.

<sup>197</sup> CHIFFOLEAU, J. “Ecclesia de occultis non iudicat”? L’Église, le secret, l’occulte du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. *Micrologus*, n. XIV, 2006. pp. 454-457.

dar satisfações a outras autoridades, a não ser ao Senhor e à Igreja que lhe representa na Terra. Esse relativo espaço lhe faz, por extensão, pelo menos na teoria, ser devedor de certa fidelidade à soberania apostólica que lhe foi emprestada. Além disso, ainda segundo Chiffolleau, essa analogia da visão de Deus ainda serviria como um chamado à *conscientia judicialis*, ou à consciência do juiz, para que este realizasse um julgamento justo e correto, uma vez que Deus lhe acompanharia durante todo o procedimento.<sup>198</sup>

Essa dimensão do segredo dos processos, que aparece tanto nas exigências de um processo sem alarde ou barulho (*sine strepitu*) quanto na ideia de um julgamento tendo em vista apenas o Senhor, vai de encontro ao que Michel Foucault, por exemplo, entendeu a respeito da punição no contexto pré-moderno. Foucault explica que entre os séculos XVIII e XIX teria havido uma mudança na forma de punir, se desenvolvendo uma gradual diminuição da “festa” ou da “cena” da punição, atribuindo apenas ao período moderno o surgimento de uma punição mais individualizada, menos pública, e que entraria no campo da consciência.<sup>199</sup> O imaginário evocado por Foucault, nessa argumentação, parece ser o das penitências que recorriam ao uso de cruzes costuradas nas roupas dos hereges ou dos cadafalsos que, à frente das igrejas, serviam de palco para fazer os condenados pela heresia serem açoitados pelos sacerdotes. Ou, ainda, sua analogia pode remeter ao espetáculo da fogueira.

Esses recursos da humilhação de fato existiram na Idade Média,<sup>200</sup> de modo que Jacques Chiffolleau sublinha, por exemplo, a dinâmica da “publicização”<sup>201</sup> como algo comum nos casos de heresia. Seria preciso, no entanto, nos perguntarmos: de quais hereges estamos falando? Essa “festa” ou “cena”, como diz Foucault, não parece ter sido uma característica dos processos movidos em direção aos clérigos, que, enquanto praticantes de magia, também eram hereges. Antes disso, seus processos parecem ter tido um desenvolvimento mais discreto, o que ocorreu provavelmente por dois motivos: primeiro, em razão do espaço que os acusados ocupavam na sociedade. Eram pastores, religiosos, desfrutavam dos privilégios eclesiásticos e muitos eram presbíteros, autoridades na hierarquia. Segundo, investir em uma “publicização” (fazendo uso do neologismo de Chiffolleau) desses casos talvez trouxesse mais problemas do que vantagens, uma vez que a *fama* desses religiosos como magos ou invocadores de demônios muito possivelmente já teria causado estragos o suficiente.

---

<sup>198</sup> Idem.

<sup>199</sup> FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramalheite. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 12.

<sup>200</sup> Ver mais: DEANE, J. K. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham et. al: Rowman & Littlefield, 2011. pp. 113-115; AMES, C. C. *Righteous Persecution... op. cit.* pp. 170-177.

<sup>201</sup> CHIFFOLLEAU, J. “Ecclesia...”. *op. cit.* p. 364. No original: “publicisation”.

Até agora foi possível identificar pelo menos três diferentes estratégias utilizadas pela Santa Sé que tinham por horizonte a necessidade do controle e da supervisão em relação aos casos de magia que se desenrolavam geograficamente longe do papado:

- 1) Era possível reivindicar a autonomia do processo para Avinhão;
- 2) Ocasionalmente, foram reatribuídos novos inquisidores para um mesmo caso em razão dos excessos dos primeiros; e, por fim,
- 3) Também identificamos a exigência recorrente dos processos diretos, silenciosos e sem apelo.

Há, ainda, outro recurso, que é a atribuição de uma autoridade temporária — outra estratégia que ainda se situa no paradoxo da delegação e do controle. Vejamos dois exemplos.

Em agosto de 1320, o cardeal Guilherme, escrevendo em nome do papa João XXII, comissionou os inquisidores de Toulouse e Carcassonne para que investigassem aqueles que no meio da casa de Deus (*de medio domus Dei*) infectavam o rebanho do Senhor (Caso 6). Essa autorização, naturalmente feita *vive vocis*, não se dava como resposta à *fama* de alguém específico, mas servia como um conduto para que esses religiosos procurassem eles próprios pelos que adoravam aos demônios, faziam imagens e desvirtuavam os sacramentos para esses propósitos, dentre outras ações. “Este nosso senhor [o papa] aumenta e estende o poder dado aos inquisidores pela lei, que é o ofício da inquisição contra os hereges, e, pelo seu certo conhecimento, também os privilégios em todos e cada um dos casos já mencionados”<sup>202</sup>. Essa prerrogativa lhes foi dada, a princípio, por um tempo indeterminado; segundo Guilherme, até que a Igreja tomasse para si, novamente, o poder de abrir novos processos (*quoad usque duxerit revocandum*), o que de fato ocorreu. Cerca de dez anos depois, em 4 de novembro de 1330, João XXII escreve aos arcebispos de Narbonne e Toulouse, bem como ao inquisidor do reino da França, residente em Carcassonne, mencionando a carta escrita anteriormente pelo bispo Guilherme em seu nome (*de mandato nostro*). Diz saber que, apesar disso, “os erros e as abominações compreendidas nessas mesmas cartas ainda vigoram nessas regiões”<sup>203</sup> e deseja que não sigam se espalhando ou se multiplicando (*ne deinceps pullulent*). Ordena que todas as inquisições iniciadas desde então, pelos seus próprios destinatários ou pelos seus subordinados (*per se vel alium*) — outra fórmula que é recorrente na documentação e que nos aponta para o fato de que o processo inquisitorial funcionava como um sistema amplo de

---

<sup>202</sup> AAV, *Reg. Vat.* t. 98, n. 2. Apud: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 62. No original: “*Ipse namque dominus noster prefatus potestatem inquisitoribus datam a jure quoad inquisitionis officium contra hereticos necnon et privilegia ad pretactos casus omnes et singulos ex certa scientia ampliat et extendit*”.

<sup>203</sup> *Ibid.* p. 154. No original: “*errores et abominationes in eisdem litteris comprehensi in partibus illis de quibus in litteris ipsis habetur mentio adhuc vigent [nos cupientes super ipsis, ne deinceps pullulent]*”.

hierarquias de delegações e de transmissões de funções<sup>204</sup> —, fossem rapidamente encerradas (*insimul celeriter compleatis*). “Que sejam enviadas o mais cedo possível a nós, fielmente, sob vossos selos, e lacradas”<sup>205</sup>, exige o pontífice. E para além do encerramento dos processos que estavam em andamento, estabelece que não fossem iniciados outros: “a respeito das coisas que não começou a inquirir, de modo algum se intrometa, usando como pretexto essas ditas cartas, a não ser que receba outras, de nós, em mandato”<sup>206</sup>. Aqui mais uma vez fica evidente o papel das *litteras* como garantias que, de forma encarnada e materializada, tornam possível tanto o acesso quanto a recusa da autoridade apostólica.

Outro episódio, situado já nos últimos anos do pontificado de Avinhão, nos aponta para algo semelhante (Caso 24). Em uma carta datada de 15 de agosto de 1374, o papa Gregório XI escreve ao inquisidor dominicano Tiago de Morey, comissionando-o para que investigue os praticantes de magia. Aqui também não há denúncia em razão de *fama* de ninguém em particular. Na carta, o pontífice diz que a Igreja, em uma posição combatente, sobre uma torre de vigia (*super specula militantis*), observa seus fiéis com preocupação, em relação a “um erro que se espalhou e ainda se espalha, no qual diversas pessoas, as vezes até mesmo os eclesiásticos, se esquecendo da sua salvação, invocam os demônios, colocando sua alma em perigo, em prejuízo da fé cristã e também para o escândalo de muitos”<sup>207</sup>. Esse trecho do documento nos permite perceber que não apenas a bula *Super illius specula*, de João XXII, parece ter sido uma referência na iniciativa de Gregório XI, mas toda a tradição retórica que a precede também: são invocadas a ideia do contágio, da salvação das almas, a presença dos homens da Igreja e a gravidade da repercussão da *fama*. Pedindo que o inquisidor procedesse com força (*vis procedere*) contra esses praticantes, garante que o poder ou a jurisdição (*potestatem*) concedida pela carta não é eterna: “Esta [carta] presente, depois de dois anos, contando a partir da data presente, não terá nenhuma validade”<sup>208</sup>. Portanto, não foi apenas a retórica da perseguição aos clérigos magos que chegou, ainda que ocasionalmente, à segunda metade do século XIV. Também o procedimento, delegado e autorizado, mas ao mesmo tempo controlado e supervisionado, parece ter sido concebível naquele momento.

---

<sup>204</sup> Isso também aparece na expressão “vós ou outro dos vossos” (*vos, vel alter vestrum*). A fórmula aparece, com pequenas variações, em pelo menos seis dos processos aqui analisados, sendo eles os Casos 2, 5, 6, 14, 21 e 23.

<sup>205</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 98, n. 2. Apud: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* p. 155. No original: “*nobis sub vestris sigillis fideliter interclusas quantocius poteritis transmittatis*”.

<sup>206</sup> Ibid. No original: “*super illis de quibus adhuc inquirere non cepisti, pretexto dictarum litterarum nisi forsan aliud a nobis reciperes in mandatis te nullatenus intromittas*”.

<sup>207</sup> AAV. *Reg. Vat.* t. 266, fol. 92/t. 275, fol. 169 ; *Reg. Aven.* t. In: VIDAL, J.-M. (Ed.). *Bullaire... op. cit.* pp. 405-406. No original: “*error iam pululavit et pululat quod quamplures persone etiam quandoque ecclesiastice sue salutis immemores demones invocant in animarum suarum periculum et eiusdem fidei christiane preiudicium et scandalum plurimorum*”.

<sup>208</sup> Ibid. p. 406. No original: “*Presentibus post biennium a data presentium computandum minime valituris*”.

Como visto anteriormente, o ofício da inquisição, por vias legítimas e autorizadas, gradualmente se expandiu a fim de dar conta de cada vez mais delitos, ocasionalmente englobando o *maleficium* e os crimes a ele associados.<sup>209</sup> Depois, também por meio de excessos e abusos, os inquisidores seguem ultrapassando os limites das suas atribuições delegadas. O Caso 21, sobre as mulheres julgadas no castelo de Agoult, nos mostra que os tribunais civis inclusive alimentaram ambições em direção à jurisdição da magia herética. Em resumo, a habilidade de julgar esse tipo de magia parece ter sido um poder atraente, e a Igreja sabia disso. Alain Boureau entende que o papado estava “reticente em delegar seu poder do inquérito”,<sup>210</sup> e os casos aqui analisados confirmam essa resistência da Santa Sé — resistência esta que nos ajuda a repensar, de maneira ampla, o que foi e como funcionou a instituição da inquisição nesse contexto do período medieval.<sup>211</sup>

Para Carlos Roberto Nogueira, por exemplo, os tribunais inquisitoriais teriam se aproveitado de um “pânico semeado”<sup>212</sup> no que diz respeito à luta contra as heresias e as práticas mágicas, ocasionalmente repercutindo na proliferação de falsas testemunhas em casos desse tipo.<sup>213</sup> Em relação ao recorte dos processos aqui estudados, essa tese não se verifica: há preocupação por parte da Santa Sé a respeito de uma *inquisitio* feita corretamente, e quando isso não ocorria, havia repreensão. Tampouco parece ter havido interesse em espalhar o pânico a respeito dessas investigações; pelo contrário, muitos dos processos foram orientados a se desenrolar de forma sumária e silenciosa. Nogueira ainda defende que no século XIII a Igreja teria se tornado “absoluta e teve o poder a seu serviço”<sup>214</sup> no que diz respeito à perseguição da magia. Seria preciso questionar como isso ocorreu exatamente, pois pelo menos no que toca aos processos dos clérigos magos, há poucos sinais de um absolutismo processual: antes disso, há sinais de usurpação do procedimento por parte de tribunais civis, desconsideração de determinações dos papas, fuga de inquisidores e demora em diversos processos. Norman Cohn assumiu que a Inquisição não estaria totalmente organizada até a segunda metade do século XIII;<sup>215</sup> os processos aqui analisados nos permitem sugerir que pelo menos em meados do século XIV isso ainda não tinha sido alcançado.

---

<sup>209</sup> Mais sobre isso, no item 2.3 desta tese.

<sup>210</sup> BOUREAU, A. *Satã Herético... op. cit.* p. 53.

<sup>211</sup> Ver mais: FONTOURA, O. A Inquisição como Instituição na Idade Média. *Brathair*. v.17, n. 1, 2107. pp. 210-221.

<sup>212</sup> NOGUEIRA, C. R. F. *Bruxaria e História: As práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 243.

<sup>213</sup> *Ibid.* p. 247.

<sup>214</sup> NOGUEIRA, C. R. F. *O Nascimento da Bruxaria: Da identificação do Inimigo à diabolização de seus agentes* (Tese apresentada ao Concurso de Livre Docência na Disciplina de História Medieval). Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 1993. p. 19.

<sup>215</sup> COHN, N. *Los demonios... op. cit.* pp. 46-47.

\* \* \*

Em resumo, este capítulo teve por objetivo fazer uma análise temática de 24 processos inquisitoriais, que aparecem na forma de cartas (*litteras*) enviadas pelos papas de Avinhão, sobretudo João XXII e Bento XII, a diversos inquisidores locais espalhados no reino da França. Esses processos, em algumas ocasiões ignorados pela historiografia especializada sobre o tema da magia no contexto medieval, nos permitem levantar algumas conclusões, ainda que parciais, sobre as relações entre a inquisição e a magia na primeira metade do século XIV.

- 1) Parece possível destacar uma presença majoritária de clérigos e homens da Igreja nesses casos. O aparecimento deste grupo, no contexto da perseguição, confirma as suspeitas — já anunciadas na literatura normativa, de que o espaço da cultura clerical foi um terreno fértil para a disseminação das práticas de magia erudita e letrada.
- 2) São diversas as práticas visadas, colocadas sobretudo nos termos da *magia*, do *maleficium* e das *incantationes*, às vezes de forma bastante genérica. Eventualmente, parece ser possível identificar um destaque para a magia de imagens, que se coloca a partir da confecção de estatuetas visando representar outras pessoas, geralmente inimigos, mas também com o objetivo de fazer adivinhações ou profecias. Em razão do contexto eclesiástico, muitas vezes o envolvimento se desenvolve a partir de uma profanação ou de um desvirtuamento (do ponto de vista dos perseguidores) dos sacramentos da Igreja. Como visto, algumas dessas práticas foram defendidas por intelectuais renomados da Igreja no contexto das discussões sobre a magia natural. A inquisição papal, na prática da perseguição, parece ter ignorado esse entendimento.
- 3) A perseguição à magia, enquadrada como uma forma de heresia, segue se colocando em termos simbólicos bastante arraigados na tradição da Igreja: aqui se repetem as antigas metáforas dos pastores que tomam conta das suas ovelhas e dos magos/hereses como raposas e como doentes que espalham um veneno. Há uma forte preocupação que enquadra a magia como uma prática que se dá a partir da associação e da coletividade.



- 4) Apesar de a retórica da perseguição enfatizar o perigo à toda a Cristandade, os investigados são, sobretudo, membros da Igreja, o que faz a magia ser um problema principalmente de (in)disciplina e de supervisão eclesiástica.
- 5) A jurisdição da magia exigiu, frequentemente, controle sobre os corpos dos acusados. Muitas vezes isso se materializou a partir de alguns excessos cometidos pelos inquisidores, que abusaram dos recursos da prisão e da tortura. Também com muita frequência os papas se posicionaram a fim de coibir esses excessos, tomando de volta uma autoridade que havia sido doada apenas temporariamente a esses inquisidores.
- 6) De forma recorrente, o papado exigiu processos sumários, sem escândalo ou barulho (*sine strepitu*). Isso impõe limites às interpretações historiográficas que têm sugerido punições espetaculares no que diz respeito à magia ou até mesmo supervalorizam uma força ou autonomia que os inquisidores — ou até mesmo a Igreja — poderiam ter naquele momento.

Esse conjunto de processos aqui analisado nos aponta para indícios significativos a respeito de como as práticas da magia puderam ser entendidas e qualificadas em meados do século XIV. Tratam-se, no entanto, de testemunhos parciais, pois as percepções aqui invocadas são as dos perseguidores e seus enquadramentos, sobretudo pejorativos, a respeito das práticas que eram alegadamente associadas aos magos. Resta, portanto, a fim de uma visão mais ampla do que foi a magia no final da Idade Média, recorrer aos testemunhos dos próprios magos: nos interessa saber, no próximo capítulo, não apenas o que eles disseram sobre suas próprias práticas, mas também como qualificaram seus perseguidores.

## CAPÍTULO 4. MAGIA OU DEVOÇÃO? CRENÇAS E PRÁTICAS DA *ARS NOTORIA* (SÉCULOS XIII-XIV) E DO *LIBER IURATUS* (SÉCULO XIV)

Assim como no terceiro Capítulo, a última seção desta tese tem por objetivo tratar das práticas alegadamente mágicas, próprias de um contexto letrado, erudito e clerical do século XIV. O texto anterior pretendeu compreender a magia, sobretudo, sob o viés dos seus perseguidores, a partir de um conjunto de registros inquisitoriais. Agora, com base em outro conjunto documental — a saber, dois manuais, intitulados *Ars notoria* e *Liber iuratus*<sup>1</sup> —, queremos investigar as crenças e práticas que foram *a posteriori* enquadradas pela ortodoxia como heresia, porém, sob a perspectiva dos próprios praticantes e crentes. Em outras palavras, aqui se pretende analisar o que escreveram esses homens, muito provavelmente clérigos, sobre o que faziam efetivamente e o que acreditavam, a despeito do que lhe imputaram seus críticos ou perseguidores.

Essa investigação pretende responder basicamente a quatro perguntas, indissociáveis umas das outras: 1) os alegados magos se veem como heterodoxos ou reivindicam, para suas crenças e práticas, a legitimidade de uma fé correta?; 2) é possível identificar nesses testemunhos respostas aos ataques tradicionais da teologia ou do direito em relação à magia?; 3) quais são os elementos de coesão ou de diversidade nesses documentos? Dito de outra maneira, se há convergência ou divergência, onde e como isso acontece?; e, por fim, 4) o que nos dizem esses testemunhos a respeito dos seus autores, da sua formação ou dos espaços em que circulavam?

### 4.1. *Ars notoria*: uma “magia da escola”?

Para Sophie Page, a *Ars notoria* figura como o mais importante manual de magia ritual sobrevivente do período medieval. Page atribui essa qualificação ao que interpretou como ampla influência e disseminação desse tratado apesar das “sérias respostas que provocou dos seus críticos”<sup>2</sup>. A autora não especifica quais foram essas críticas, mas podemos pressupor que o comentário de Tomás de Aquino a respeito dessa arte na sua *Suma Teológica* possa representar, em parte, algumas dessas reações. Na Questão 96 da segunda parte da *Suma*, a respeito das práticas supersticiosas, dentre os pontos pretensamente positivos da *Ars notoria*,

---

<sup>1</sup> Mais sobre a datação, circulação e a edição desses documentos, ver a Nota introdutória da Parte 2 desta tese.

<sup>2</sup> PAGE, S. *Magic in the Cloister: Pious Motives, Illicit Interests, and Occult Approaches to the Medieval Universe*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013. p. 112. No original: “the serious responses it provoked from its critics”.

Tomás reconhece que essas operações supostamente “consistem em jejuns e orações feitos para Deus. Também elas se ordenam a um fim bom, como aprender a ciência”<sup>3</sup>. Tomás explica, no entanto, que a *ars notoria* não funciona, sendo “ilícita e ineficaz”<sup>4</sup>, uma vez que nada poderia ser aprendido “pela visão de algumas figuras ou da pronúncia de palavras misteriosas”<sup>5</sup>. Ele reconhece que a sabedoria e o conhecimento (*sapientiam et scientiam*) foram dados ao rei Salomão, por exemplo — Salomão é a principal autoridade do manual, como será visto mais adiante —, mas insiste: “esse dom não é para todos”<sup>6</sup>. O Aquinate, retomando as explicações tradicionais para o perigo da magia, define que se há alguma eficácia desses rituais, isso só poderia ser explicado pela influência dos demônios que, em razão da sua esperteza a respeito das coisas humanas, poderiam eventualmente ensinar alguma coisa para aqueles que os procuram.<sup>7</sup> A linha de argumentação de Tomás é um indício de pelo menos dois elementos: não foi com dificuldade que a ortodoxia enquadrou a *Ars notoria*, apesar das pretensões dos seus praticantes, no âmbito da magia ou da superstição; além disso, também é interessante a proximidade de Tomás de Aquino com os argumentos favoráveis a essa arte. Como Sophie Page, Claire Fanger também reconhece a influência desse tratado nos séculos XIII e XIV, e argumenta que se o próprio Tomás em algum momento não chegou a ler alguma versão do manual, “parece haver ampla indicação”<sup>8</sup> da proximidade dele com outros intelectuais, do seu meio, que conheciam as aspirações da obra. Passamos, portanto, ao que diz a própria *Ars notoria* a respeito das suas ambições.

No início do texto (*prohemiam*) é apresentada a primeira parte do tratado, “que o grande Apolônio chamou meritoriamente e apropriadamente de Flores douradas”. Apolônio<sup>9</sup> é o pretense comentador e tradutor do manual, que o teria feito “em razão da sua ampla erudição e do seu amplo conhecimento de todas as ciências e artes naturais”<sup>10</sup>. Para Claire

---

<sup>3</sup> ST, II-II. Q. 96, a. 1 (Lê-se *Suma Teológica*, parte II de II, Questão 96, artigo 1). In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. v. 6. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012. p. 471. No original: “*sunt enim quaedam ieiunia et orationes ad Deum. Ordinantur etiam ad bonum finem: scilicet ad scientiam acquirendam*”.

<sup>4</sup> Ibid. p. 472. No original: “[*ars notoria et*] *illicita est, et inefficax*”. A exemplo do que seriam essas figuras ou palavras misteriosas, ver a Ilustração 1, página 209 desta tese.

<sup>5</sup> Ibid. No original: “*sicut inspectione quarundam figurarum, et prolotione quorundam ignotorum verborum*”.

<sup>6</sup> Ibid. p. 473. No original: “*hoc donum non datur quibuscumque*”.

<sup>7</sup> Ver, como apontado no Capítulo 1 desta tese, a proximidade desse entendimento com a opinião de Agostinho a respeito da capacidade dos demônios de adivinhar o futuro.

<sup>8</sup> FANGER, C. “Plundering the Egyptian Treasure: John the Monk’s *Book of Visions* and its Relation to the *Ars Notoria* of Solomon”. In: Idem (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. pp. 223-224. No original: “*there seems ample indication [here that he had talked to other people about it]*”.

<sup>9</sup> Segundo Véronèse, se trata de uma pseudo-autoria, sendo o nome Apolônio provavelmente uma referência a Apolônio de Tiana, filósofo e astrônomo grego do século I d.C. Ver: VERONESE, J. (Ed.). *L’Ars Notoria... op. cit.* p. 34, nota 1.

<sup>10</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1ra. (Lê-se Bibliothèque nationale Française, manuscrito lat. 9336, fólio 1, retro, coluna “a”). In: VERONESE, J. (Ed.). *L’Ars Notoria au Moyen Age. Introduction et Édition Critique*. Firenze: Sismel;

Fanger, Apolônio parece servir como um tipo de “intermediário entre Salomão e seus sucessores medievais”.<sup>11</sup> A última autoridade (*auctoritate maxima*) ainda é a de Salomão, que será mencionado ao longo de toda *Ars notoria*, mas também de Maniqueu e Euclides<sup>12</sup> — menções curiosas, pois referências a esses dois nomes não aparecem em nenhum outro momento do texto, a não ser nesse *incipit* e na última frase do livro.

O final do proêmio é seguido pelo *prologus*, que explica: “Aqui começa a muito sagrada Arte notória, que o Criador Altíssimo forneceu, pelo seu anjo, até sobre o altar do templo em certa noite enquanto Salomão orava”<sup>13</sup>. Compreendida como resultado de uma intervenção angelical, movida inicialmente pelo próprio Deus, a *Ars notoria* se insere, antes de tudo, na esfera do sagrado, do divino e do excepcional. Quanto ao praticante dessa arte, lhe é prometido colher os mesmos louros que Salomão<sup>14</sup>, “proferindo as santas palavras místicas das orações e invocando os nomes dos santos anjos que ali estão, dos quais todo o conhecimento e sabedoria estão fundados, em absoluto”<sup>15</sup>. Esse texto teria sido entregue pelo anjo Pânfilo, e apareceu a Salomão na forma de tábuas ou tabletes dourados (*quasdam tabulas aureas*), “nos quais estavam descritos alguns nomes dos santos anjos com orações gregas, caldeias e hebraicas”.<sup>16</sup> Junto a essas orações havia algumas figuras — as *figure* são outro nome para as notas (*notae*), que deram o título à obra —, desenhadas de maneira extensa ou alongada, de diversas formas (*depicte diversimode protracte*) intraduzíveis e que deveriam ser objeto de meditação ou inspeção.<sup>17</sup>

---

Edizioni del Galluzzo, 2007. p. 34. No original: “*quas magnus Appollonius Flores aureos ad eruditionem et cognitionem omniam scientiarum et nataralium artium generaliter merito et competenter appellavit*”.

<sup>11</sup> FANGER, C. “Plundering the Egyptian...”. *op. cit.* pp. 237-238. No original: “[*Appolonius to appear as a kind of intermediary between Solomon and his medieval successors*”.

<sup>12</sup> Véronèse não concebe uma explicação para a referência a Maniqueu, líder da heresia maniqueísta, do início do cristianismo. Quanto à Euclides, o nome também aparece posteriormente no *Liber iuratus*, e parece ser uma referência ao matemático grego Euclides de Alexandria, eventualmente tido como o pai da geometria. Ver: VÈRONESE, J. (Ed.). *L’Ars Notoria...* *op. cit.* p. 34, nota 4; BOUDET, J.-P. Magie théurgique, angéologie et vision béatifique dans le *Liber sacratus sive juratus* attribué à Honorius de Thèbes. *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age*, t. 114, n. 2, 2002. p. 858.

<sup>13</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1ra. In: *Ars Notoria...* *op. cit.* p. 139. No original: “*Incipit sacratissima ars notoria quam creator altissimus per angelum suum super altare templi quadam nocte Salomoni dum oraret ministravit*”.

<sup>14</sup> Segundo o relato bíblico (ver 1 Reis 3:4-15 – ARC), já como rei, Salomão fez sacrifícios a Deus e a única coisa que pediu foi sabedoria e discernimento para governar o seu povo. Deus, feliz por Salomão não ter pedido riquezas ou a morte de inimigos, lhe concedeu a sabedoria que pediu, mas também riquezas e fama. Toda a narrativa da *Ars notoria* a respeito do livro que lhe foi entregue por um anjo e que permitia a infusão da sabedoria mediante certos rituais, surge como um desenvolvimento desse episódio do Antigo Testamento.

<sup>15</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1ra. In: *Ars Notoria...* *op. cit.* p. 139. No original: “*proferenda mistica verba sanctorum orationum et invocando nomina sanctorum angelorum que in ea continentur, in omni scientia ac sapientia penitus fundaretur*”.

<sup>16</sup> Ibid. No original: “*in quibus erant descripta quedam nomina sanctorum angelorum cum orationibus grecis, caldeis et hebreis*”.

<sup>17</sup> Ver Ilustração 1 na página 209 desta tese.

Há aqui um caráter devocional desse texto, que não deixa de ser um livro de orações ou de meditações — como Frank Klaassen atestou, em razão das suas funções contemplativas ou místicas, eventualmente a *Ars notoria* circulou junto de outros escritos sobre milagres da Virgem, por exemplo, e possivelmente não teve dificuldade de circular como uma obra respeitável dentro de certas comunidades escolares monásticas.<sup>18</sup>

A função contemplativa, no entanto, é apenas um primeiro aspecto da obra, ainda que indissociável de outro, também fundamental: o estudioso dessa arte das notas também anseia pela infusão (*infusio*) do mesmo conhecimento que Deus concedeu a Salomão há muitas gerações. No vocabulário dos séculos XIII e XIV, isso se coloca nos seguintes termos: tal como foi ensinado a Salomão, “todas as ciências liberais, mecânicas e exceptivas e suas faculdades, por um breve espaço de tempo, podem ser conquistadas e adquiridas”<sup>19</sup>. Dessa maneira a *Ars notoria* se coloca, em um segundo momento, como um instrumento de educação, de erudição e de instrução.

Após a apresentação do Prólogo, é explicado como o manual pretende ensinar o operador a obter esse conhecimento: “Apolônio fez algumas divisões, e inicialmente segmentou essa arte em duas partes. Na primeira, que é o princípio dessa arte, [Apolônio] colocou as orações especiais para se adquirir a memória, a eloquência e o intelecto”<sup>20</sup>. Trata-se de uma extensa lista de orações que deveriam ser repetidas várias vezes ao longo do dia, e eventualmente ao longo de muitos dias, às vezes meses. Essas preces tinham por objetivo desenvolver no operador, por meio da infusão divina, as capacidades indispensáveis ao estudante escolástico — como a memorização, o bem falar e o raciocínio lógico.<sup>21</sup> Uma delas, por exemplo, promete alcançar a erudição da língua (*ad eruditione lingue faciendam*) — em outras palavras, a oratória —, devendo ser proferida no momento “de ensinar ou aprender as Escrituras”.<sup>22</sup> Na glosa dessa oração, é explicado que ela desenvolve a fluência ou a eloquência (*facundiam*), podendo também ser proferida no começo da manhã. Se esta e outras

---

<sup>18</sup> Sobre o caso específico da biblioteca da abadia de Santo Agostinho da Cantuária, ver: KLAASSEN, F. *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013. pp. 98-99; ver também: PAGE, S. *Magic in the Cloister... op. cit.* pp. 112-129.

<sup>19</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1ra. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 139. No original: “*omnes scientias liberales, mecanicas, exceptivas et earum facultates per breve spatium temporis posset acquirere et habere*”.

<sup>20</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1vb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 145. No original: “*Apolonius quasdam divisiones, quia primo dividit artem istam in duas partes, et in prima parte, id est in principio istius artis, ponit orationes speciales ad memoriam, facundiam et intellectum acquirendum*”.

<sup>21</sup> Ver mais: OLIVEIRA, T. Considerações acerca do estudo da escolástica. Anais do I Congresso Nacional de História da Educação. Rio de Janeiro, 2000. pp. 1-16. Disponível em: [http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/155\\_terezinha.pdf](http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/155_terezinha.pdf). Acesso em 18 jan. 2019.

<sup>22</sup> BnF, lat. 9336. fol. 2vb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 41. No original: “*in scripturis docendis sive adipiscendis*”.

orações “são ditas duas vezes”, continua a explicação, “será encontrada maior eficácia nelas”.<sup>23</sup>

Na segunda parte, o dito Apolônio “colocou as orações gerais e as notas gerais (...) das ciências liberais, mecânicas e exceptivas, para que possam ser adquiridas sem pecado”<sup>24</sup>. Em uma glosa desse trecho, é explicado quais saberes ou artes estão inseridas nessas categorias: “são sete as artes liberais, e essas sete são divididas em duas, a saber, o *trivium* e o *quadrivium*”<sup>25</sup>. Continua: “O *trivium* corresponde à gramática, à lógica e à retórica. O *quadrivium* à música, à física, à aritmética e à astronomia”<sup>26</sup>. Em tese, o praticante da *Ars notoria* poderia alcançar o domínio em todas essas artes se seguisse fielmente as instruções do manual. Mais adiante, também são apontadas orações e notas para a infusão, separadamente, da filosofia e da teologia. Trata-se de uma forma de organizar e dividir as ciências bem conhecida no contexto universitário<sup>27</sup> e que é reproduzida sem grandes alterações por Apolônio. Para Julien Véronèse, essas pretensões da Arte notória, visadas tanto pelas orações especiais quanto pelas gerais, justificam o título de uma “magia da escola”<sup>28</sup>. Isso quer dizer que há proximidade não apenas em relação aos conteúdos desse manual com aqueles ensinados no ensino tradicional; mas muito provavelmente em relação aos leitores e praticantes da *Ars notoria*, que igualmente passavam pelas escolas ou pelas universidades.

Nicolas Weill-Parot sugere que essas práticas poderiam “dispensar” os seus adeptos de seguirem os estudos universitários.<sup>29</sup> Essa orientação, no entanto, não aparece de forma explícita no texto. Em vez disso, consonante com o que Michael Bailey falou a respeito de um “mundo sombrio” de leituras que orbitava o currículo oficial dos estudiosos,<sup>30</sup> o manual indica

---

<sup>23</sup> BnF, lat. 9336. fol. 2vb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 162. No original: “*et si dicerentur bis major efficacia inveniretur in eis*”.

<sup>24</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1vb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 145. No original: “*ponit orationes generales ad notas generales (...) scientie liberales, mecanice et exceptive possunt acquiri sine peccato*”.

<sup>25</sup> BnF, lat. 9336. fol. 8vb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 185. No original: “*septem sunt artes liberales, que septem dividuntur in duo, videlicet in trivium et quadrivium*”.

<sup>26</sup> Ibid. No original: “*Trivium vero est gramatica, logica et rectorica. Quadrivium siquidem est musica, phisica, arismetrica et astronomia*”.

<sup>27</sup> Ver mais: MCKEON, R. “The organization of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Centuries”. In: MURDOCH, J. E.; SYLLA, E. D. (Ed.). *The Cultural Context of the Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages*. Dordrecht; Boston: D. Reidel, 1973. pp. 151-192.

<sup>28</sup> VÉRONÈSE, J. *L’Ars Notoria... op. cit.* p. 15. No original: “*magie de l’école*”.

<sup>29</sup> BOUDET, J.-P.; WEILL-PAROT, N. Être historien des sciences et de la magie aujourd’hui: apports et limites des sciences sociales. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, 38<sup>e</sup> congrès. Être historien du Moyen Age au XXI<sup>e</sup> siècle. Île de France, 2007. p. 215. No original: “*une tradition comme ars notoria était une technique théurgique destinée* [ses adeptes de suivre tout le cursus de la faculté des arts] ou “uma tradição como a *ars notoria* era uma técnica teúrgica destinada] a dispensar [seus adeptos de seguir todo o curso da faculdade de artes]”. Grifo nosso.

<sup>30</sup> BAILEY, M. *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2013. p. 57. No original: “[*elite forms of magical practice (...) these*

que as benesses atingidas por meio das suas orientações — chamadas eventualmente de “sacramentos” (*sacramenta*) — serviriam como uma forma de aprofundar ou acelerar aquilo que era aprendido por meios ordinários:

Os sacramentos podem ser adquiridos e tomados a partir dessas palavras sagradas, e essa já mencionada eficácia das ciências, [conquistada] *por um pequeno espaço de tempo*. De outra forma, [somente] estudando e tomando lições, apenas um pouco dessas ciências os homens podem aprender durante sua vida, e de forma mínima.<sup>31</sup>

Essa explicação, a nível teórico, aparece em uma glosa do texto na qual afirma-se que a *Ars notoria* recebe esse nome por ser “a arte das artes e ciência das ciências”<sup>32</sup>. Eventualmente, nas orientações práticas dos rituais, é possível encontrar outros indícios da indissociabilidade da arte notória com os estudos regulares. Em um dos rituais destinados à infusão da arte da retórica (a terceira disciplina do *trivium* e, logo, uma arte liberal), por exemplo, era orientado que o praticante mantivesse, durante sua preparação, as figuras do manual à vista dos olhos (*aperte ante oculos*), mas “os livros e os volumes sobre as leis ou as decretais, abertos, em outro lugar”<sup>33</sup>. A fim de infundir algum poder divino nesses livros e volumes que estavam longe dos olhos do operador, foi listada uma série de orações que deveriam ser dirigidas a Deus e aos seus anjos, e também duas notas ou figuras que deveriam ser alvo de uma inspeção ou meditação. “Então debes proferir essas cinco orações (...) e depois da inspeção dessas duas figuras, feche e abra novamente os volumes que estão consigo e *então leias as decretais e os decretos que estão dentro deles*”<sup>34</sup>. Nesse caso, vemos que a infusão do conhecimento não aconteceria de forma direta entre Deus e o seu devoto: a infusão da arte da retórica ainda se daria por intermédio dos textos jurídicos. As orientações da *Ars notoria* permitiriam, no entanto, que esse domínio ocorresse de forma mais rápida e mais profunda. O mesmo é visto a respeito da infusão do domínio da gramática, também pertencente ao *trivium*: junto à inspeção das *notae* e depois de uma série de quatro longas

---

*either made inroads into the official curriculum of the schools where these men had trained or existed in a] shadowy world [that ringed them]” ou “ [formas de práticas de magia de elite (...) se inseriram no currículo oficial das escolas em que esses homens haviam sido treinados ou lá estavam, em um] mundo sombrio [que os cercava]”.*

<sup>31</sup> BnF, lat. 9336. fol. 5rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 168. No original: “*per eorumdem verborum sacramenta possunt acquiri et haberi et supradicte efficacie scientiarum per breve tempus, que alie studendo et addiscendo necnon minima scientiarum per vitam hominis minime posset apprehendi*”. Grifo nosso.

<sup>32</sup> BnF, lat. 9336. fol. 3vb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 45. No original: “*ars artium et scientia scientiarum*”.

<sup>33</sup> BnF, lat. 9336. fol. 10ra. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 191. No original: “*et libri et volumina legum sive decretalium et decretorum aperta ex alia parte*”.

<sup>34</sup> *Ibid.* No original: “*Tunc debent proferri iste quinque orationes (...) et post inspectionem istarum duarum figurarum revolvantur volumina illa que habes huc et illuc et legas intus aliquas leges sive decretales et decreta*”.

orações, tidas como sacrossantas e místicas (*sacrossante orationis mysticum est*), foi apontada a seguinte orientação: “agora tu abres os livros gramaticais lendo o que está dentro deles”<sup>35</sup>. Na glosa de um conjunto de orações tidas como indispensáveis à infusão de todas as artes, vemos a seguinte instrução: “também debes ir à escola e ouvir a respeito da ciência pela qual tu queres operar nos meses subsequentes”<sup>36</sup>.

Mas a Arte das Notas vai além do currículo universitário. O manual promete a infusão de todas as artes (*omnem artes*), o que acaba por abranger “todas as ciências, tanto as lícitas quanto as ilícitas”<sup>37</sup>. O texto inclui o que chamou de ciências mecânicas — uma nomenclatura que normalmente englobava um conjunto de saberes de menor prestígio em relação às artes liberais que eram ensinadas na universidade.<sup>38</sup> Na *Ars notoria* essas artes mecânicas aparecem como formas conhecidas de adivinhação, como a *piromantia*, que é a adivinhação pela observação do fogo; a *ydromantia*, sendo o mesmo em relação à água; e até mesmo a *nigromantia* poderia ser conhecida *sine peccato*. A respeito desta última, é explicado que “a nigromancia trata do sacrifício de animais aos mortos, que *sem pecado* os antigos mestres compreenderam os mistérios, estando acostumados a eles [aos mistérios]”<sup>39</sup>. Trata-se de uma justificativa moral importante e que remete a um *topus* conhecido da magia: a ideia de que algumas práticas mágicas seriam legítimas no passado, antes da vinda de Cristo, e que de alguma maneira poderiam ser aprendidas *a posteriori*.<sup>40</sup> Também é prometido, no conjunto das artes mecânicas, o conhecimento da *astrologia*, termo que se refere claramente às práticas da adivinhação por meio da observação das estrelas, uma vez que a *astronomia*, a observação dos astros na sua forma mais ortodoxa, já foi inserida no *quadrivium* das artes liberais.<sup>41</sup> Em outro momento do tratado, essa mesma arte é chamada de *mathematica*<sup>42</sup> — um termo que evoca um enquadramento ainda mais pejorativo, por parte do olhar ortodoxo — e seus

---

<sup>35</sup> BnF, lat. 9336. fol. 19r. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 248. No original: “*Hic aperias libros gramaticales legendo intus huc et illuc (...)*”.

<sup>36</sup> BnF, lat. 9336. fol. 17rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 225. No original: “*Item debes intrare scolae et audire de illa scientia pro qua tu vis operari in sequentibus mensibus*”.

<sup>37</sup> BnF, lat. 9336. fol. 5rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 168. No original: “*omnes scientie tam licite quam illicite*”.

<sup>38</sup> Ver mais: OVITT JR, G. The Status of the Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning. *Viator*, n. 14, 1993. pp. 89–106.

<sup>39</sup> BnF, lat. 9336. fol. 6va. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 59. No original: “*nigromantia quasi sacrificium animalium mortuorum, quo sine peccato quedam antiqui magistro misteria comprehendere consueverunt*”. Grifo nosso.

<sup>40</sup> Essa narrativa aparece em Isidoro de Sevilha e é retomada por autores que visam defender algumas formas de magia em detrimento de outras, como Guilherme de Auvergne, por exemplo: ver Capítulo 1 desta tese.

<sup>41</sup> Sobre a ambivalência do conceito latino de *astrologia* ver, por exemplo, as distinções de Roger Bacon sobre a “verdadeira” ou a “falsa” astrologia, no Capítulo 1 desta tese.

<sup>42</sup> BnF, lat. 9336. fol. 22va. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 95. No original: “*Collocetur Luna in signo (...) cum volueris (...) operantis (...) pro mathematica in Ariete vel in Geminis*” ou “que a lua esteja posicionada no signo de Áries ou de Gêmeos quando quiseres trabalhar com a *mathematica*”.



praticantes foram visados tanto pelos penitenciários quanto pelos manuais de inquisidores.<sup>43</sup> O caráter menos ortodoxo dessas práticas lhes rendeu um espaço pequeno no manual, comparado ao que é reservado para as artes liberais: não há nenhuma oração ou qualquer *nota* dedicada exclusivamente às artes mecânicas, apenas preces e figuras gerais (*generalium*) que servem para todas as ciências, de forma genérica<sup>44</sup>.

Por fim, não há clareza quanto ao que a *Ars notoria* enquadra como artes proibidas ou interditas (*artes exceptivas*). Em outros manuais, o conceito comumente se refere às adivinhações e às práticas relacionadas<sup>45</sup>. Quando comparadas as diferentes tradições textuais da *Ars notoria*, vemos que há um gradual apagamento a respeito dessas informações: em alguns manuscritos anteriores à versão glosada do texto (ou seja, na Versão “A”) havia uma figura ou uma *nota* que serviria para todas essas *artes exceptivas*. Em um dos manuscritos da versão glosada (que Julien Véronèse chamou de um “primeiro momento” da Versão “B”) pode ser encontrada uma referência à alquimia como parte desse conjunto de artes, mas sem a *nota*. No manuscrito BnF 9336 (do “segundo momento” da Versão “B”), há ausência tanto da *nota* dessas artes quanto de qualquer menção à alquimia.<sup>46</sup> Véronèse identifica, nessas alterações, um esforço gradual, por parte dos copistas ou dos praticantes, de podar ou eliminar (*en élaguant*) trechos do texto que tinham “maior probabilidade de provocar a crítica e desencadear a censura”<sup>47</sup>.

Como mencionado, Julien Véronèse identifica na *Ars notoria* uma “magia” de tipo escolar e acadêmica “mais do que qualquer outra” prática mágica relacionada do período

---

<sup>43</sup> Ver, por exemplo, o enquadramento dos *mathematicus* no *Livreto das penitências* (séculos XI-XII) e dos *mathematici* que são colocados junto aos *magici* no tratado *Sobre os hereges*, de Zanchino Ugolini (c. 1330). No Capítulo 2 desta tese.

<sup>44</sup> Ver, por exemplo: *Ars Notoria... op. cit.* pp. 203-207.

<sup>45</sup> O termo aparece, por exemplo, em um compêndio de obras mágicas do final do século XV referindo-se a um conjunto de saberes que envolvem as artes da adivinhação, da necromancia, da magia e as naturais. Benedek Láng, mencionando este documento, sugere que o termo aparece pela primeira vez na *Ars notoria*. Porém, Jean-Patrice Boudet e Julien Véronèse apontam que a noção de *artes exceptiva* também aparece no *Liber almandal*, igualmente se referindo às artes mágicas e adivinhatórias. O *Liber almandal*, no entanto, já era conhecido por Guilherme de Auvergne e pelo autor do *Speculum astronomie* (século XIII), sendo anterior à *Ars notoria*, o que quer dizer que não é conclusiva a tese de que é a *Ars notoria* que inaugura este conceito (Ver o Capítulo 1 sobre Guilherme de Auvergne e o *Magister Speculi*). É esclarecedora a nota de Claire Fanger a respeito desta expressão. Ver, respectivamente: LANG, B. *Unlocked Books: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008. p. 33; BOUDET, J.-P.; VÉRONÈSE, J. “Le Secret...” *op. cit.* p. 19-20; FANGER, C. “Plundering...” *op. cit.* pp. 238-239, n. 22.

<sup>46</sup> VÉRONÈSE, J. “La version glosée de l’ars notoria (XIVe s.) au Moyen Âge et ses prolongements à l’époque moderne”. In: Idem. *L’Ars Notoria au Moyen Âge et l’Époque Moderne: étude d’une tradition de magie théurgique, XIIe-XVIIe*, Thèse de doctorat de l’Université Paris-X, 2004. p. 223; 245. Mais sobre as diferentes tradições textuais da *Ars notoria*, ver também as Notas sobre a documentação selecionada na Parte II desta tese.

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 223. No original: “[la pratique en élaguant la partie] la plus à même de susciter la critique et de déchaîner la censure”.

medieval.<sup>48</sup> Não parece haver dúvida quanto ao caráter escolástico, quiçá universitário deste manual, tanto em relação às suas pretensões quanto aos espaços da sua circulação.<sup>49</sup> É preciso, no entanto, fazer uma consideração a respeito da sua categorização, recorrente na historiografia, como um tratado de “magia”<sup>50</sup>.

Por um lado, temos indícios suficientes para crer que as percepções mais ortodoxas contemporâneas à Arte notória classificaram-na como uma arte mágica, no sentido pejorativo do termo. Na esteira das preocupações recorrentes a respeito dos demônios que, na sua esperteza, se passam por anjos a fim de serem invocados e receber adoração<sup>51</sup>, por volta de 1310 o monge João de Morigny reconheceu que isso ocorria na *Ars notoria* e procurou fazer uma versão melhorada desse manual. No novo texto, João contou ter encontrado o texto originalmente em um dos *studia* que frequentou e, tendo praticado essa arte por algum tempo, recebeu uma visão da Virgem Maria alertando-o de que os anjos invocados eram, na verdade, demônios. João organiza um novo tratado, exclui todos os nomes angélicos suspeitos, apaga todas as notas e atribui um novo protagonismo da Virgem Maria na infusão das ciências. Nomeia o tratado como *Liber visionum*, ou “Livro das visões”. No entanto, mesmo essa versão pretensamente mais ajustada foi desautorizada pelos vigilantes da ortodoxia: o texto foi condenado pela Universidade de Paris e queimado em 1323.<sup>52</sup> Nas condenações que a faculdade de teologia dessa mesma universidade faz, em relação à magia, em 1398, as práticas relacionadas à invocação de anjos, à tentativa de obter uma infusão do conhecimento por meio divino e aquelas que se dedicam às adivinhações são literalmente enquadradas como magia. Segundo Jean-Patrice Boudet, as técnicas da *Ars notoria* e também as do *Liber iuratus* estão

---

<sup>48</sup> VÈRONESE, J. “Conclusion générale”. In: Idem. *L’Ars Notoria au Moyen Âge et l’Époque Moderne... op. cit.* p. 677. No original: “[L’ars notoria est] plus qu’aucune autre [une magie de l’école]”.

<sup>49</sup> Parece haver um relativo consenso na historiografia a respeito da categorização “escolar” da Arte Notória. Ver, por exemplo: KLAASSEN, F. *The Transformations... op. cit.* p. 94; BOUDET, J.-P. *Entre Science et Nigromance: Astrologie, divination et magie dans l’Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006. p. 152; PAGE, S. *Magic in the Cloister... op. cit.* p. 127.

<sup>50</sup> Benedek Láng e Richard Kieckhefer tratam a *Ars notoria* nos termos de uma “magia angélica”, por exemplo. Frank Klaassen fala de uma “magia ritual”. Jean-Patrice Boudet, como Julien Véronèse, se refere a uma magia “teúrgica” em razão das suas aspirações devocionais que visam aproximar o devoto de Deus. Ver respectivamente: LANG, B. *Unlocked Books... op. cit.* p. 40; KIECKHEFER, R. “Angel Magic and the Cult of Angels in the Later Middle Ages”. In: KALLENSTRUP, L. N.; TOIVO, R. M. (Eds.). *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe*. London et al: Palgrave Macmillan, 2017. pp. 78-79; KLAASSEN, F. *The Transformations... op. cit.* p. 94 ; BOUDET, J.-P. *Magie théurgique... op. cit.* p. 869.

<sup>51</sup> Como visto, esse é uma das suspeitas de Tomás de Aquino a respeito da *Ars notoria*. Por volta da mesma época, em meados do século XIII, o *Magister Speculi* apontou para os rituais que envolviam nomes de anjos que poderiam ser de demônios e palavras de língua desconhecida que possivelmente atentavam contra a honestidade da fé católica. No século XII, João de Salibury, já havia atestado que ouviu, durante um ritual mágico, nomes que “pareciam” demoníacos. Trata-se de um *topus* importante, portanto, que aparece deste Agostinho. Ver mais no Capítulo I desta tese.

<sup>52</sup> Ver mais: FANGER, C. “Plundering the Egyptian Treasure...” *op. cit.*

“no coração do debate”<sup>53</sup> dessas condenações dos recursos mágicos. Em resumo, não é equivocado dizer que a *Ars notoria* foi um manual de magia, mas é preciso deixar claro que este foi um enquadramento depreciativo feito pelos seus perseguidores e não necessariamente incorporado pelos perseguidos.

Não há nenhum indício de que os praticantes dessa arte viam a si mesmos como magos. A palavra *magica* e suas possíveis variações não aparecem em nenhum momento dos manuscritos editados por Véronèse. Em vez disso, suas técnicas ou eventualmente suas benesses são chamadas de *artes, scientias, sacramenta*. Como visto, uma análise das tradições manuscritas desse texto aponta para um gradual apagamento dos seus conteúdos mais suspeitos, sobretudo os das artes *exceptivas*. Quanto às ciências da adivinhação (as artes mecânicas), suas referências não são mais do que marginais e esporádicas no conjunto da obra. O foco do tratado é a infusão das artes liberais, aquelas também ensinadas na escola ou na universidade, o que seria alcançado por meios autorizados e legítimos, pelo menos segundo a ótica dos seus praticantes. Vejamos como essas pretensões — que são mais devocionais do que mágicas — aparecem no texto.

#### 4.2. Atribuição divina e o lugar do pecado na Arte notória

Os manuais associados às tradições classificadas como mágicas costumam situar nos seus prólogos as histórias dos seus alegados tradutores, dos seus comentadores e do suposto momento da sua criação. Esses manuais se veem como produtos ligados diretamente a uma intervenção divina e muito antiga, às vezes remontando aos tempos bíblicos. Jean-Patrice Boudet e Julien Véronèse comentam que “as diferentes tradições de magia ritual medieval recusam *fundamentalmente* a se considerar como um saber humano”.<sup>54</sup> Isso pode ser identificado no caso da *Ars notoria*, mas o mito fundador desse texto não se resume ao prólogo, sendo encontrado em diversos momentos ao longo da obra.

---

<sup>53</sup> BOUDET, J.-P. Les Condamnations de la Magie à Paris en 1398. *Mabilon*, t. 12, 2001. p. 142. No original: “[L’*ars notoria* et le *Liber sacratus*, qui semblent visés au moins indirectement, voire directement, dans le dernier article des condamnations, sont] au cœur de ce débat”.

<sup>54</sup> BOUDET, J.-P.; VÈRONESE, J. “Le Secret dans la Magie Rituelle Médiévale”. In: BOUDET, J.P. et al. *La Magie au Moyen Âge*. Firenze: Sismel; Edizioni del Galluzzo, 2016. p. 5. No original: “*Les différentes traditions de magie rituelle médiévale refusent fondamentalement de se considérer comme un savoir humain*”. Grifo dos autores. Uma análise sobre alguns prólogos desses manuais, aparece especialmente no intervalo pp. 13-23.

“Em nome da santa e una Trindade”,<sup>55</sup> começa o prólogo, evocando um lugar de fala ortodoxo, “aqui começa a muito sagrada Arte notória, que o Criador Altíssimo levou, pelo seu anjo, até sobre o altar do templo, em certa noite, enquanto Salomão orava”<sup>56</sup>. Há aqui uma tripla autoridade que se repetirá ao longo de todo o tratado: a de Deus (que concedeu uma obra *sacratissima*), a dos anjos (que servem como intermediadores entre o mundo divino e o terreno) e a de Salomão, o primeiro recebedor humano do texto escrito. Na glosa dessa passagem, lê-se: “entre todas as coisas criadas pelo Altíssimo, foi constituído o homem como a mais digna das criaturas”<sup>57</sup>, o que é explicado pelo fato de que “o Altíssimo amou tanto o homem que o fez à sua imagem e semelhança”<sup>58</sup>. Remetendo quase literalmente ao conhecido episódio do Gênesis<sup>59</sup>, essa passagem reaparece em diversos momentos do tratado<sup>60</sup>, o que faz desse entendimento — do homem como a criatura mais perfeita e mais próxima de Deus — algo significativo para uma prática ou para uma arte que pretende reaproximar Criador e criatura. Em mais de uma ocasião, é dito que a Arte notória surge em razão do interesse de Deus de prover (*providere*) boas coisas aos homens.<sup>61</sup>

Esse amor de Deus, segundo a *Ars notoria*, se manifesta pela concessão ou pela permissão de que sua criatura atinja o saber ou o conhecimento perfeito: “E ainda que o Altíssimo, inicialmente, tenha iluminado o primeiro homem com toda a sabedoria perfeita” — ou seja, Adão —, “também concluímos que [Deus] atendeu não apenas a ele, mas a muitos outros com a sua graça, sabedoria e conhecimento, e dentre estes, é encontrado especialmente um, visto que é Salomão”.<sup>62</sup> Salomão foi o primeiro a receber as instruções escritas de como chegar a essa infusão, de modo que antes dele isso acontecia de forma natural, pela vontade de Deus. Há, portanto, uma antiga linhagem de escolhidos dentre as criaturas, e o estudioso da *Ars notoria* se vê como membro privilegiado dela. Como aparece em uma das orações em

---

<sup>55</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1ra. (Lê-se Bibliothèque nationale Française, manuscrito lat. 9336, fôlio 1, retro, coluna “a”). In: VÉRONÈSE, J. (Ed.). *L’Ars Notoria au Moyen Age. Introduction et Édition Critique*. Firenze: Sismel; Edizioni del Galluzzo, 2007. p. 139. No original: “*In nomine sancte et individue Trinitatis*”.

<sup>56</sup> Ibid. No original: “*Incipit sacratissima ars notoria quam creator altissimus per angelum suum super altare templi quadam nocte Salomoni dum oraret ministravit*”.

<sup>57</sup> Ibid. No original: “*Altissimus inter omnia creata constituens hominem digniorem creaturam*”.

<sup>58</sup> Ibid. No original: “*Altissimo, ut ipse homo quem tantum dilexerat qui ad ymaginem suam et similitudinem eum formaverat*”.

<sup>59</sup> Em Gen. 1,26: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança (...)” (ARC – Lê-se edição Almeida Revista Corrigida) ou “*et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (...)*” (Vulgata).

<sup>60</sup> O entendimento de que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus é mencionado pelo menos 11 vezes ao longo do manual. Ver, na edição de Véronèse: pp. 77, 93, 100, 106, 119, 139, 198, 260, 264, 277, 285.

<sup>61</sup> Ver na edição de Véronèse, por exemplo: pp. 168; 187.

<sup>62</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1ra. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 139. No original: “*Et quamvis ipsum prothoplastrum primo Altissimus omni sapientia perfecte illustrasset, tamen invenimus quod non illi soli sed etiam pluribus aliis suam gratiam, sapientiam et scientiam ministravit, inter quos specialiter reperimuse unum, videlicet Salomonem*”.

relação à inspiração do movimento divino (*divino motu*) necessária para a infusão do conhecimento da gramática: “dá a mim como deste a Adão e ao rei Salomão”,<sup>63</sup> e em outra prece do mesmo conjunto de orações: “dá a mim este dom, que primeiro deste a Adão e depois ao rei Salomão, de modo que [este dom] seja fortalecido em mim, [enquanto realizo] todas as tuas obras, Senhor”.<sup>64</sup>

Por um lado, a *Ars notoria* reconhece a centelha divina no ser humano, ou seja, aquilo que aproxima a criatura do Criador. Por outro, ela também identifica o caráter imperfeito e falho da natureza humana que poderia levar a um desvio desse reencontro do homem com Deus. Segundo a narrativa, até mesmo o primeiro dos eleitos a receber o texto escrito dessa arte errou nesse sentido: “o rei Salomão um certo dia inspecionou as formas dessas notas enquanto estava fora do seu estado normal, bêbado de vinho”.<sup>65</sup> Deus, com muita raiva (*iratus*), por meio de um anjo, lhe anunciou que tomaria parte do seu reino e, a partir dos seus filhos, desmembraria este domínio em ainda mais pedaços.<sup>66</sup> Além disso, Deus proíbe a entrada de Salomão no templo por oitenta dias, o que serve como *penitentiam* em relação ao seu *peccatum*. O rei implora pelo perdão de Deus ao seu anjo mensageiro, que anuncia que não lhe tirará a vida, “no entanto, a respeito dos teus filhos, virão males e iniquidades inumeráveis, serão prejudicados por uma iniquidade ainda maior”<sup>67</sup> — a saber, a audácia do pai de ter inspecionado a *Ars notoria* enquanto estava bêbado.

Passados os oitenta dias, Salomão volta a frequentar o templo. Em uma das glosas do manual, é dito que o Senhor, vendo a miséria do rei, decidiu pela reconciliação, e a cena do anjo entregando a Arte notória pela primeira vez se repete: novamente aparece “um certo livro envolto com linho fino sobre o altar do templo enquanto Salomão fazia sacrifícios a Deus”.<sup>68</sup> Dessa vez “era um livro marcado com uma espécie de sinal dourado, e Salomão ouviu a voz do anjo dizendo-lhe: ‘por meio disso Deus te marcou e tira as infidelidades dos corações’”.<sup>69</sup> O rei parece ter aprendido a lição, como visto: “então Salomão tomou o livro e abriu-o, e viu

---

<sup>63</sup> BnF, lat. 9336. fol. 18v. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 246. No original: “*da michi sicut dedisti Ade et regi Salomoni*”.

<sup>64</sup> Ibid. p. 242. No original: “*et da illud donum michi quod dedisti primo Ade et deinceps regi Salomoni, et sic confirmata sint in me omnia opera tua, Domine*”.

<sup>65</sup> BnF, lat. 9336. fol. 16rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 90. No original: “*quia rex Salomon quadam die dum notarum earundem inspiceret formas forte plus solito crapulatus vino*”.

<sup>66</sup> Segundo a narrativa bíblica, essa punição de fato é imposta a Salomão, mas por outra razão: devido ao fato do rei, influenciado por mulheres, ter adorado outros deuses. Ver: 1 Reis 11:1-13 (ARC).

<sup>67</sup> BnF, lat. 9336. fol. 16rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 90. No original: “*veruntamen super filios tuos venient mala et iniquitates innumerabiles et corripientur a superveniente iniquitate*”.

<sup>68</sup> BnF, lat. 9336. fol. 13va. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 211. No original: “*quodam libro sindone involuto super altare templi, dum ipse Salomon sacrificaret Deo*”.

<sup>69</sup> Ibid. No original: “*erat liber sigillatus cum quodam signo aureo, et audivit Salomon vocem angeli sibi dicentis: ‘Hec sunt que signavit tibi Dominus et que exclusit a cordibus infidelium’*”.

orações, mas temendo-as, recusou proferi-las”<sup>70</sup>. Apenas depois de jejuar e manter-se casto, orou “com tanta devoção, temor e humildade”<sup>71</sup> que foi novamente ouvido por Deus. “Depois Salomão viu tanto sacramento e tanto poder nisso que recuperou tudo aquilo que, em razão do seu delito, da sua culpa e negligência, perdeu”,<sup>72</sup> explica a glosa. Em termos de estrutura textual, esse novo livro aparece, no conjunto da *Ars notoria*, como uma nova seção ou capítulo da obra, e é chamado de *Ars nova*. Em termos narrativos, a *Ars nova* funciona como uma segunda oportunidade dada aos homens para que se reconciliassem com Deus — em outras palavras, como uma nova aliança.

Jean-Patrice Boudet e Julien Véronèse garantem que a *Ars notoria* tem como ponto de partida a história da criação do homem, o que enfatiza sua semelhança com Deus, sua proximidade com o Criador, sua potência e seu privilégio em ter recebido, inicialmente, a sabedoria de todas as coisas. Há, no entanto, um importante episódio bíblico que, colocando empecilhos a essa narrativa da perfeição humana, seria ignorado na história: o momento da Queda. Dito de outra maneira, haveria um silenciamento, na Arte notória, a respeito da expulsão do homem do Paraíso. O texto, segundo os autores, “omite essa circunstância negativa” da narrativa.<sup>73</sup> Seria preciso perguntar onde exatamente percebe-se essa omissão, pois nas orações prescritas no manual, os aspectos relacionados à imperfeição, à falha e à impureza humana são insistentes. Vejamos alguns exemplos.

Em uma das primeiras orações do tratado, Deus é colocado como “redentor da fragilidade humana”:<sup>74</sup> “e tu, que és o meu Deus, que no princípio criaste, do nada, o céu, a terra e tudo mais”, segue a prece, “pelo teu Espírito que tudo *reforma, completa e renova, cura* [também] o meu entendimento”.<sup>75</sup> Colocado de outra forma, aqui o operador enfatiza sua natureza frágil, incompleta e imperfeita para que possa ser digno da intervenção divina, que em tese resolve (*sana*) aquilo que lhe falta. Em outra oração, é dito o seguinte: “Eu estou à tua vista, Senhor Deus, despido e aberto à toda tua vontade, isto eu declaro, e dessa forma *que seja removido o erro da infidelidade* pela ajuda do teu Espírito, totalmente. *Da minha*

---

<sup>70</sup> Ibid. pp. 211-212. No original: “*Salomon autem recepit librum et aperuit eum et vidit orationes, sed timens noluit eas proferre*”.

<sup>71</sup> Ibid. p. 212. No original: “*cum magna devotione, timore et humilitate*”.

<sup>72</sup> Ibid. No original: “*Postquam vero ipse Salomon videns tantum sacramentum et tantam virtutem in eis quod propter operationem ipsarum recuperaverat quicquid propter delictum suum et culpam et negligentiam suam in sua operatione amisserat*”.

<sup>73</sup> BOUDET, J.-P.; VÉRONÈSE, J. “Le Secret...” *op. cit.* p. 17. No original “[*le texte*] omet cette circonstance négative”.

<sup>74</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1ra. In: *Ars Notoria...* *op. cit.* p. 140. No original: “*humane fragilitatis redemptor*”.

<sup>75</sup> Ibid. p. 141. No original: “*et tu qui es Deus meus, qui in principio creasti celum et terram et omnia ex nichilo, qui in Spiritu tuo omnia reformas, comple, instaura, sana intellectum meum*”.

*incredulidade, me traz de volta à vida*".<sup>76</sup> Próximo a uma das notas "gerais", utilizadas para a obtenção de todas as artes, é apontada a seguinte prece: "por estes teus santos sacramentos, clarifica a minha mente e fazes adentrar a tua ciência no meu interior, como a água flui do céu e como o óleo nos meus ossos", e segue: "por ti, Deus *salvador* de tudo",<sup>77</sup> o que novamente evoca a ideia da redenção. Dito de outra maneira, se trata de um paradoxo: por mais que o manual enfatize em diversos momentos a natureza divina e sagrada do homem, não fazendo qualquer menção ao episódio da Queda, como destacam Boudet e Véronèse, a *Ars notoria* ainda assim se coloca como uma arte de restauração, de recuperação ou de retorno a algo que foi em algum momento perdido. O devoto é sim apresentado como um membro privilegiado de uma linhagem especial, mas suas benesses só são alcançadas depois de um trabalho insistente de súplicas e humilhações. Como Salomão, que na segunda oportunidade não praticou a *Ars notoria* sem antes jejuar e manter-se casto, o texto ensina repetidamente que nenhuma infusão pode ser alcançada sem demorados processos de purificações.

Há outro *exemplum* que, aparecendo mais de uma vez na narrativa, também trata indiretamente das preparações prévias necessárias à prática da Arte notória. Certa vez, um conhecido de Salomão (chamado de *amicus* e *familiaris*) entrou no seu quarto e encontrou o texto que foi entregue pelos anjos. De forma descuidada, leu aquelas orações "bastante bêbado, depois de ter se envolvido com uma mulher e falado de forma audaciosa".<sup>78</sup> Em seguida, o homem "permaneceu sem palavras e totalmente privado da memória, ficou cego e mudo, o que não acabou até a hora da sua morte".<sup>79</sup> Foi apenas pouco antes de morrer que o homem acordou do seu estado vegetativo e revelou o que lhe acontecera: todos os dias (*cotidie*) desde o acontecido, ele apanhou de vários anjos como punição por sua audácia e sua presunção (*presumptione*) de se envolver com algo divino estando em estado profano.

A despeito dos *exempla*, como isso aparece na orientação prática dos rituais? A primeira oração do tratado tem por *incipit Alpha et omega*, o que remete diretamente à ideia de Deus como princípio e fim de todas as coisas, e, indiretamente, ao lugar de Deus na Arte notória, que assume um protagonismo nas operações que vai do começo ao fim do tratado.

---

<sup>76</sup> BnF, lat. 9336. fol. 5rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 52. No original: "Ego in conspectu tuo, Domine Deus, in cujus nutu omnia nuda et aperta sunt, hec loquor, ut ablato infidelitatis errore adjuvet Spiritus tuus omnia, vivificans incredulitatem meam".

<sup>77</sup> BnF, lat. 9336. fol. 22v. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 277. No original: "per hec sancta tua sacramenta clarifica mentem meam, et intret scientia tua interiora mea, sicut aqua fluens de celo et sicut oleum in ossibus meis, per te, Deus salvator omnium".

<sup>78</sup> BnF, lat. 9336. fol. 5va. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 52. No original: "nimium crapulatus post accessum mulieris presumptuose diceret".

<sup>79</sup> Ibid. No original: "nondum ejus parte finita elinguis et totius expers memorie, cecus et mutus usque ad horam mortis factus est".

Esta e outras orações “devem ser proferidas sempre por três dias antes do início dessa obra, e uma vez terminada a operação, por [mais] três dias”.<sup>80</sup> Isso nos diz que a mais simples das operações deveria levar, no mínimo, uma semana. “Essas orações têm tanto poder e tanta eficácia”, explica a glosa, que nesses três dias precedentes é necessário o “jejum com pão e água no primeiro dia dos três; confissão antes; e, nos outros dois dias, jejum com os alimentos da quaresma”<sup>81</sup>. Em outra prática, esse tipo de privação poderia ser substituído por práticas de caridade: “não jejeie nesse dia, mas dê aos pobres nove esmolas ou mais”.<sup>82</sup> Os mais variados esforços piedosos, no entanto, não necessariamente garantiriam o sucesso das operações rituais da *Ars notoria*. A glosa da oração *Apha et omega* explica o seguinte: “será revelado ao operador durante essas três noites, pelo anjo, em uma visão durante o sono, o que poderá ser alcançado pela obra e qual efeito será seguido disso, e ainda *se é digno de começar esse grande trabalho*”.<sup>83</sup> Em outro comentário, é dado o seguinte aviso: “Se então fores proibido pela visão angélica, sendo dispensado dessa obra, não debes seguir adiante, e debes cogitar se há algum pecado que não confessaste”,<sup>84</sup> o que mais uma vez remete às altas demandas de disciplina e pureza espiritual, das quais o operador não tinha como se esquivar.

Como visto, o fim da *Ars notoria* é a infusão de um conhecimento universal, que abrangeria o entendimento de todas as coisas, que os homens classificaram como artes liberais, mecânicas ou interditas. Essas artes ou ciências, úteis sobretudo no mundo terreno, no ordinário ou no *seculum*, só poderiam ser alcançadas a partir de um trabalho espiritual. O manual classifica esse dom, quando concedido, como um “sacramento inestimável”<sup>85</sup>. As instruções não deixam dúvidas quanto ao aspecto devocional desses exercícios: “é preciso se aprofundar com muita fé, com muita taciturnidade, com jejum e castidade neste trabalho”<sup>86</sup>. Em certo momento do tratado, é apontada a necessidade de os rituais ocorrerem em lugares e momentos (*loco et tempore*) específicos. Na glosa desse trecho, é explicado que qualquer

---

<sup>80</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 141. No original: “*debent proferri semper per tres dies ante inceptionem istius operis, et completa qualibet operatione ipse heedem orationes per tres dies proferantur*”.

<sup>81</sup> Ibid. No original: “*quia orationes iste tante virtutis et tante efficacie (...) jejunio facto in pane et in aqua prima die illarum trium et confessione preambula, et in aliis duobus diebus fiat jejunium in cibis quadragesimalibus*”.

<sup>82</sup> BnF, lat. 9336. fol. 17rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 225. No original: “*et sic non jejunabis in illa die, sed eroga pauperibus novem vel plures elemosinas*”.

<sup>83</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 141. No original: “*revelabitur operario in illis tribus noctibus per angelum in visione dormiendo ad quem finem poterit de opere isto pervenire et quem effectum exinde consequetur, et utrum sit dignus agredi tantum opus*”.

<sup>84</sup> BnF, lat. 9336. fol. 17rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 226. No original: “*Si igitur prohibitum sit sibi per visionem angelicam dimittere opus dimittendum est nec debet ultra et debet cogitare si sit in aliquo peccato de quo confessus non fuit*”.

<sup>85</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 142. No original: “*inestimabile sacramentum*”.

<sup>86</sup> Ibid. No original: “*tanta fide, tanta taciturnitate cum jejunio et castitate dum est in ipso opere ipsam debere pertractare*”.



ritual “deve ser feito depois da confissão e penitência”<sup>87</sup>. “E também que [o operador seja] devotado, puro e casto ao proferir os nomes dos santos anjos e também leia as orações latinas sempre nas lunações e nas suas horas determinadas”<sup>88</sup>. Na sequência, é listada uma série de orações que devem ser proferidas por pelo menos um mês antes da infusão das ciências. A rotina diária é eventualmente severa: neste processo, há a prescrição de mais de duzentos nomes de anjos que, ocupando duas colunas do fólio do manuscrito aqui analisado, devem ser pronunciados diversas vezes ao longo do dia: “uma vez durante a manhã, uma vez por volta da terça [hora], uma vez por volta da nona [hora] e uma vez por volta da véspera”<sup>89</sup>.

Quanto às especificações do melhor lugar para desempenhar os rituais, em diversos momentos do tratado há orientações precisas quanto à necessidade de ser um local isolado e quieto. Por exemplo: “Saibas que debes conduzir essa obra em um lugar secreto e solitário, puro e afastado das pessoas barulhentas, e que tampouco tu permitas a imperfeição, na empreitada do teu trabalho, em razão de algumas vozes [externas] que chegarem a ti”<sup>90</sup>. Outra oração, em que são listados quase noventa nomes de anjos, tinha por objetivo desenvolver a eloquência ou a oratória (*facundiam*) e suas artes associadas. A instrução da glosa é enfática: “profira-a sozinho (...) e sem qualquer outro companheiro”<sup>91</sup>. Sob um olhar crítico, essas orações realizadas às escondidas poderiam parecer suspeitas, ainda mais em razão dos *nomina angelorum*. Por outro lado, se nos atermos à maneira com que o manual trata essas operações, elas não são mais do que exemplos de devoção e ortodoxia.

Dito de outra maneira, as recorrentes ênfases a respeito do isolamento e do segredo não ocorrem em razão de possíveis práticas ilícitas ou moralmente questionáveis. A ocultação é eventualmente necessária porque a *Ars notoria* impõe limites bem definidos entre o que é sagrado e o que é profano. É por essa razão que, mesmo após a revelação divina e a tão almejada infusão dos conhecimentos, o devoto ainda deve permanecer em silêncio. Na glosa, é explicado que quando o anjo finalmente aparecer durante o sono do operador (*de nocte dormiando*), “não duvides, nem se apavores *nem a ninguém reveles*, [quanto] aos preceitos

---

<sup>87</sup> BnF, lat. 9336. fol. 2vb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 152. No original: “cum confessione preambula et penitentiam agendo”.

<sup>88</sup> Ibid. No original: “Item quod devote, munde et caste proferat nomina sanctorum angelorum, et legat alias orationes latinas totiens quotiens debet suis lunationibus et suis horis determinatis”.

<sup>89</sup> BnF, lat. 9336. fol. 3ra. In: *Ars Notoria... op. cit.* pp. 154-155. No original: “in mane semel, circa tertiam semel, circa nonam semel, circa vespas semel”.

<sup>90</sup> BnF, lat. 9336. fol. 2rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 148. No original: “Scire quoque debes hoc opus esse agendum in loco secreto et solitario, munde et remoto a strepitu gentium, nec propter voces aliquas ad te supervenientes opus tuum inceptum dimittas imperfectum”.

<sup>91</sup> BnF, lat. 9336. fol. 3rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 156. No original: “proferat eam solus (...) et sine aliquo socio”.

que a ti foram dados e os escritos que a ti forem mostrados, *os tome para si e os mantenha escondidos*”.<sup>92</sup>

Segundo Christa Tuczay, o século XIV tem sido entendido como o “ponto alto”<sup>93</sup> da história de um misticismo cristão ou de um movimento que Jeffrey Russel preferiu chamar de “tradição contemplativa”.<sup>94</sup> Dentre as razões para isso, segundo Tuczay, está a proliferação de relatos de experiências extáticas, de revelações e de profecias. Parece ser possível encontrar um aumento significativo das narrativas a respeito da intervenção divina nos assuntos terrenos, que muitas vezes também ocorrem por intermédio dos anjos, por exemplo, nas hagiografias e nas *vitae* dos santos.<sup>95</sup> Nesse sentido, uma pergunta se faz necessária: para além da literatura ortodoxa, as pretensões da *Ars notoria* de receber revelações celestiais, com seus regimes rigorosos de orações e meditações, também não poderiam ser enquadradas como parte desse movimento mais amplo, “místico”, nas palavras de Tuczay, ou “contemplativo”, como sugere Russel?

Richard Kieckhefer, sinalizando uma resposta afirmativa para essa aproximação, explica a respeito de um emergente devocionalismo que, particularmente no final da Idade Média, se expandiu da esfera do público para o privado: das igrejas às capelas domésticas, é possível destacar uma crescente devoção aos anjos, por exemplo, que frequentemente fugiu do controle da Igreja. Para Kieckhefer, aquilo que chamou de magia angélica deve ser visto, pelo menos em parte, como um “desenvolvimento” ou uma “repercussão”<sup>96</sup> desse movimento devocional. Em outra reflexão, analisando o *Liber iuratus* e também o *Liber visionum* — como visto, a versão pretensamente adaptada, porém ainda assim condenada da *Ars notoria* —, Kieckhefer classifica os leitores desse manual ou os praticantes dessas artes como os “contemplativos do Diabo”. Suas práticas seriam um exemplo de magia e devoção andando juntas. Kieckhefer, no entanto, não apenas insiste na classificação mágica e até diabólica das obras, como também as classifica como portadoras de recursos “não tradicionais e supersticiosos”<sup>97</sup>, o que problemáticamente mais uma vez enquadra os manuais sob a lente dos

---

<sup>92</sup> BnF, lat. 9336. fol. 13rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 210. No original: “*non dubites nec expavescas nec alicui reveles, sed precepta que tibi dederit et litteras quas tibi ostenderit celando custodias et retineas*”.

<sup>93</sup> TUCZAY, C. “Trance Prophets and Diviners in the Middle Ages”. In: POCS, E.; KLANICZAY (Ed.). *Communicating with the Spirits. Christian Demonology and Popular Mythology*. v. 1. Budapest and New York: Central European University Press, 2005. p. 223. No original: “*high point*”.

<sup>94</sup> RUSSEL, J. *Lucifer: El Diablo en la Edad Media*. Trad. Rufo Salcedo. Barcelona: Laertes, 1984. p. 322. Na tradução: “*tradicón contemplativa*”.

<sup>95</sup> TUCZAY, C. “Trance Prophets...”. *op. cit.*

<sup>96</sup> KIECKHEFER, R. “Angel Magic...”. *op. cit.* p. 80. No original: “[*angel magic must be seen at least in part as an*] outgrowth [*of that devotion*]”.

<sup>97</sup> KIECKHEFER, R. “The Devil’s Contemplatives: The *Liber Iuratus*, the *Liber Visionum* and the Christian Appropriation of Jewish Occultism”. In: FANGER, C. (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of*

seus perseguidores, e não dos seus praticantes. Nesse sentido, a classificação de Frank Klaassen, que enquadra a *Ars notoria* como uma prática de “devoção afetiva”<sup>98</sup> — no sentido de que corresponde a uma experiência do indivíduo com o numinoso, com o transcendente — parece fazer mais sentido à luz do que os próprios praticantes escreveram sobre suas práticas.

Em resumo, as ambições da Arte notória parecem ser melhor compreendidas enquanto interesses de um caráter devocional, “religioso” e, sob seu próprio entendimento, ortodoxo. Se trata de uma obra divina, delegada a um grupo seletivo de escolhidos que só alcançam suas benesses depois de incorporar um regime disciplinar árduo e insistente. Acreditamos que uma interpretação histórica desse manual deve enquadrá-lo mais como uma obra que surge “da mão de um cristão”,<sup>99</sup> como assume Véronèse, e menos como uma obra de magia, como tem sido recorrentemente classificada pela historiografia.

#### 4.3. Entre notas e orações nem sempre inteligíveis: o lugar do praticante na Arte notória

No prólogo, a *Ars notoria* se coloca como uma obra que chegou ao mundo terreno por intermédio dos anjos ou por *mandato angelico* até Salomão, que, seguindo à risca aquilo que estava escrito no texto, aprendeu como alcançar o conhecimento ou a sabedoria universal. Apesar de ser a primeira autoridade na Terra e a mais mencionada ao longo do tratado, Salomão não é o único homem tido como uma referência para o leitor do manual. Como visto, Apolônio é outro importante nome que eventualmente é mencionado. “Então, depois de Salomão, o dito Apolônio, filósofo, alcançou com suas mãos essa arte sacratíssima, e pela graça de Deus, esclareceu parte das orações gregas, hebraicas e caldeias para o latim, e as explicou o quanto pode, resumindo e simplificando”.<sup>100</sup> Mais do que um simples tradutor, Apolônio teria sido um intérprete e comentador dessas instruções divinas. Bem adequado ao método escolástico, o tratado se apresenta como uma *summa* cujas orações foram organizadas (*distinctas et ordinatas*) de modo a facilitar a compreensão do leitor e do praticante.

---

*Medieval Ritual Magic*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. p. 261. No original: “[their techniques were] untraditional and superstitious”. Mais sobre a interpretação de Kieckhefer a respeito das relações entre sagrado e profano no que diz respeito às práticas mágicas, ver: KIECKHEFER, R. The holy and unholy: sainthood, witchcraft and magic in late medieval Europe. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 24, n. 3, 1994. pp. 355-385.

<sup>98</sup> KLAASSEN, F. *The Transformations...* op. cit. p. 111. No original: “affective devotion”.

<sup>99</sup> VÈRONESE, J. (Ed.). *L’Ars...* op. cit. p. 25. No original: “[L’Ars notoria est née] de la main d’un chrétien”.

<sup>100</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1ra. In: *Ars Notoria...* op. cit. p. 140. No original: “Deinde post Salomonem Apolonius dictus phylosophus ad cuius manus per Dei gratiam hec ars sacratissima pervenit, eludicavit partim orationes grecas, hebreas et caldeas in latino, et exposuit illas quantum subtilius et brevius potuit”.

Apolônio, mencionado em terceira pessoa no prólogo como *magister*<sup>101</sup> *et philosophus*, é apresentado como aquele que traduziu, à medida do possível (*quantum potuit*), para o latim, as orações que supostamente eram escritas em línguas muito antigas e estavam “misturadas entre os nomes dos santos anjos”<sup>102</sup>. Em outras palavras, nem tudo na *Ars notoria* pode ser traduzido ou comentado. Algumas orações eram tão longas (*tantam prolixitatem*) que sendo “difícil de explicar completamente, a exposição de algumas foi dispensada”.<sup>103</sup> Em outro momento do texto, é mencionado que devido à precisão, sutileza (*tantam subtilitatem*) ou profundidade (*profunditate*) de uma das notas (*figuram*), qualquer explicação ou tradução seria impossível.<sup>104</sup> “Dessa Arte notória, algumas pequenas notas, com escritos, nos foram manifestadas”<sup>105</sup> — escreveu o suposto Apolônio, agora em primeira pessoa, remetendo à ideia de revelação. Ainda que manifestadas aos homens, no entanto, Apolônio explica que “seu poder não pode ser compreendido pela razão humana”.<sup>106</sup> Todos esses comentários, que apontam para os limites da interpretação humana dessas técnicas concedidas divinamente, podem ser analisados de pelo menos duas maneiras.

1) Segundo Julien Véronèse, a ideia de que certas palavras possuem um poder ou uma virtude inata, divina ou eventualmente mágica (*virtus verborum*) é um princípio recorrente em diversos tratados classificados como mágicos, inclusive na *Ars notoria*. Neste, elas aparecem como *orationes* ou *preces* que deveriam ser pronunciadas em voz alta, sendo algumas em latim, mas a grande maioria composta por, alegadamente, nomes de anjos (*nomina angelorum*). Segundo Véronèse, o operador que pronuncia certas palavras dotadas de um poder secreto age como Deus, ou pelo menos replica seu poder, que criou o mundo pelo Verbo.<sup>107</sup> Além disso, há um aspecto significativo dessas palavras, que é a “impenetrabilidade do sentido”<sup>108</sup> dos *verba*, o que é exemplificado pelo testemunho de Apolônio a respeito de que nem tudo foi possível traduzir: dito de outra maneira, se traduzidas à língua dos homens, algumas dessas palavras, originalmente divinas, perderiam seu poder, sua *virtus*. É por isso

---

<sup>101</sup> Nenhuma evidência textual associa a qualificação de *magister* à Apolônio com o termo latino *magia* ou seus equivalentes. Antes disso, *magister* aqui deve ser entendido como mestre, no sentido amplo do termo. Mais sobre as ambivalências desse título, ver: BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 388; VÉRONÈSE, J. “La parole efficace dans la magie rituelle médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)”. In: BÉRIOU, N. et al. (Org.). *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2014. pp. 411-412.

<sup>102</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1va. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 143. No original: “*mixtas inter nomina sanctorum angelorum*”.

<sup>103</sup> Ibid. No original: “*difficile esset sibi omnia exponere, aliquas dimissit exponendas*”.

<sup>104</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* pp. 35-36.

<sup>105</sup> BnF, lat. 9336. fol. 1rb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 35. No original: “*De notoria arte igitur quedam notule cum scriptis earum nobis manifestate sunt*”.

<sup>106</sup> Ibid. No original: “*quarum virtutem non potest humana ratio comprehendere*”.

<sup>107</sup> Em Jo 1,1: “No princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (ARC); ou “*in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*” (Vulgata).

<sup>108</sup> Ibid. p. 417. No original: “*l’impénétrabilité du sens*”.

que elas não podem ser compreendidas pela *ratio* humana, mas apenas pronunciadas para que se atinja sua eficácia.

2) Além disso, as explicações de Apolônio a respeito da impossibilidade de se traduzir ou explicar as palavras (*orationes, preces*) ou os símbolos (*notae, figuras*) em razão da origem divina ou muito antiga dessas palavras ou desenhos devem ser entendidas como esforços para responder ou mesmo antever algumas das críticas recorrentes dos oponentes da magia. Em outras palavras, a ênfase da natureza divina, angelical ou mesmo ancestral desses códigos pretende servir como contraponto aos entendimentos pretensamente ortodoxos que, desde Agostinho, suspeitam da presença dos demônios em rituais que envolvam palavras, sinais ou desenhos incompreensíveis. O tratado reconhece que algumas palavras e alguns desenhos eram muito obscuros (*nimis obscura*), mas não por pretender esconder uma linguagem diabólica: não se colocavam na língua dos homens porque seus fundamentos eram, antes disso, divinos, estando além da compreensão humana. Essa explicação evita, por parte dos historiadores, explicações precipitadas como a de Lynn Thorndike que resumiu alguns elementos visuais de manuscritos da *Ars notoria* como “bagunças sem sentido”.<sup>109</sup> Em outras palavras, a linguagem da *Ars notoria* (a exemplo, possivelmente, de outras práticas classificadas pelos perseguidores como magia) se coloca como uma forma de comunicação com o céu, e não com o inferno, tampouco sendo ausente de sentido ou significado

Tomemos como exemplo algumas das instruções rituais que aparecem em um dos fólios do manuscrito BnF 9336 (ver Ilustração 1, na página seguinte). Na primeira rubrica, no canto superior esquerdo, é explicado a respeito das figuras circulares que aparecem abaixo do texto: “Estas quatro figuras redondas são quatro sinais dados por Deus”, também chamados de sinais (*signis*) que “não devem ser lidos, mas apenas inspecionados e guardados na memória”<sup>110</sup>. A partir da inspeção ou do exame (*inspici*) repetido desses selos, seria possível trabalhar com e memorizar todas as “letras” (*operatio et memoria omnium litterarum*), no sentido de todas as obras escritas, toda literatura. Na segunda rubrica, no canto superior direito, é explicado que a imagem abaixo — formada pelo grande círculo, pelos triângulos inferiores e suas extensões — é a nota da dialética (*artis dyalectice*). Essa nota deveria ser inspecionada ao longo de pelo menos um mês (*per unum mensem*) junto às orações que,

---

<sup>109</sup> THORNDIKE, L. *A History of Magic and Experimental Science: Twelfth and Thirteenth centuries*. v. 2. London: MacMillan, 1923. p. 282. No original: “unmeaning jumbles [of diagrams and magic words]”.

<sup>110</sup> BnF, lat. 9336. fol. 19v. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 249. No original: “Iste quatuor figure rotunde sunt quatuor signa data a Deo (...) [istis quatuor signis] non debet legi, sed tantummodo inspici, et in memoria haberi”.

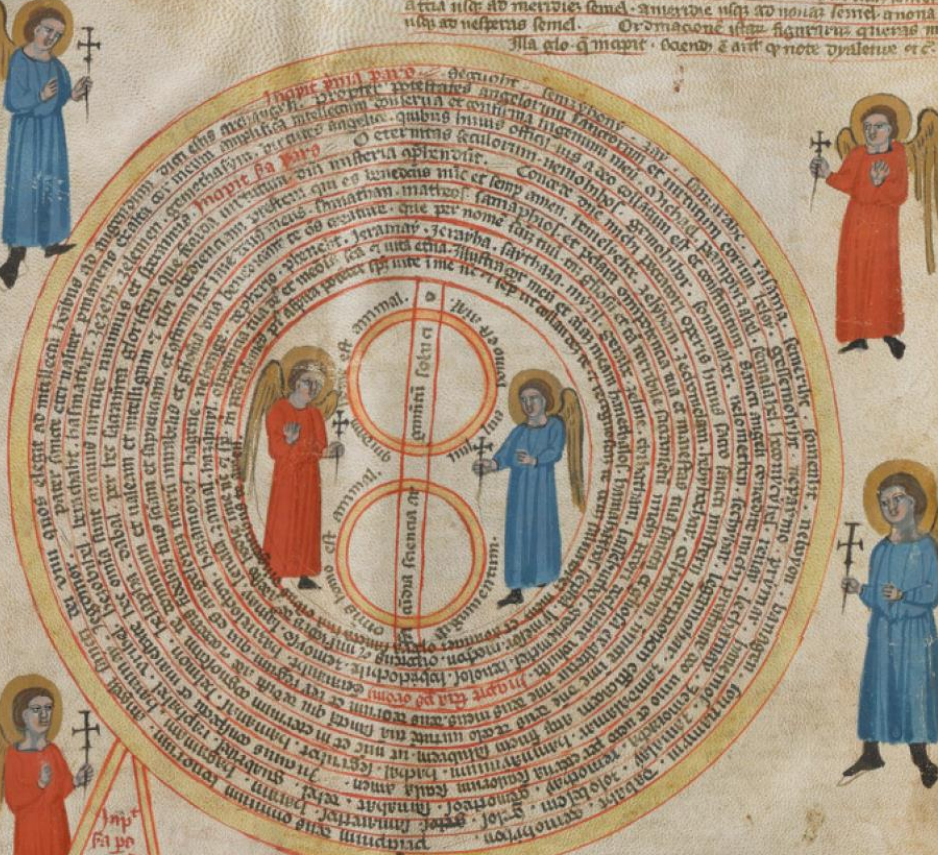
**Item oratio debet preferri quinquies ante ista signa: et post ista oratio ne proficiat oratio scripta ista signa quinquies.**

Ante omnia pater pie et in dissolutis arguitur coram qui celum terram mare et abyssos et omnia que terre sunt sublimiter voluisti. in cuius prima iste quatuor figure rotunde sunt quatuor figurae datus a deo pro que datur operatio et memoria dicitur litterarum et vobis semper in fine litterarum istarum figure auctoriter ante debent semel inscribi et tunc memoria haberi.

**Item** enim quod scribitur in ista quatuor figure non debet legi si non modo inscribi. et tunc memoria haberi.

ambigua oratio ista et fimo subsistit per tres prophetas sanctissimi angelorum natus. et vobis ea que desidero et credo in vobis ante huius absque in lignitate mentione scienciam amen.

**Item** ista est prima figura arboris dicitur que in prima die noue lucas dicitur aliamus mensis primo debet inscribi et orationes eius quinquies profertur et factio paruo intervallo orationes se facere debent profertur quinquies inscribitur ista signa et sic agendum est de facere debent profertur per vni mesem qualiter die quater. a fimo mane usque ad vespere semel. a tunc usque ad meridiem semel. a meridie usque ad vespere semel. a vespere usque ad noctem semel. Ordinatione ista signa quinquies in illa glo. q. max. d. d. d. d. d. q. note dicitur et c.



**Item** ista oratio que post orationem figure debet legi.

caones nris questummo die aspirando puen et adiuuando pvalere ut cuncta vna opaco p te soper mapar et p te mepa finatur. hely. hely. adonay. bathanathos. thetragramation. punitos. agyos. yhyrros. spns parichitis. agans. paster. sacerdos. rmmis et unius verus et etnus. bay. alpha. et. do. prams et nonissim. istay et fims adoma me hodie tepe isto sancto. amen.

**Item** ista oratio que post orationem figure debet legi.

caones nris questummo die aspirando puen et adiuuando pvalere ut cuncta vna opaco p te soper mapar et p te mepa finatur. hely. hely. adonay. bathanathos. thetragramation. punitos. agyos. yhyrros. spns parichitis. agans. paster. sacerdos. rmmis et unius verus et etnus. bay. alpha. et. do. prams et nonissim. istay et fims adoma me hodie tepe isto sancto. amen.

**Item** ista oratio que post orationem figure debet legi.

caones nris questummo die aspirando puen et adiuuando pvalere ut cuncta vna opaco p te soper mapar et p te mepa finatur. hely. hely. adonay. bathanathos. thetragramation. punitos. agyos. yhyrros. spns parichitis. agans. paster. sacerdos. rmmis et unius verus et etnus. bay. alpha. et. do. prams et nonissim. istay et fims adoma me hodie tepe isto sancto. amen.

partes	nomen	verbi	participium	pronomen	adverbium	conio	prepositio	interiectio
b. e.	s. e.	f. d.	s. f.	a. r.	t. h.	e. s.	u. l.	q. i.
s. f.	e. t.	n. s.	e. p.	e. c.	e. t.	f. b.	u. m.	f. z.
m. s.	m. s.	z. u.	e. p.	e. c.	e. t.	f. b.	u. m.	f. z.

trabalhar com e memorizar todas as “letras” (*operatio et memoria omnium litterarum*), no sentido de todas as obras escritas, toda literatura. Na segunda rubrica, no canto superior escritas dentro da nota, seriam proferidas diversas vezes ao longo dos dias. A nota possui duas grandes orações, ambas divididas em três partes.

A respeito da primeira oração, escrita ao longo do grande círculo e que ocupa um espaço significativo no fôlio, o texto em vermelho “aqui começa a primeira parte” (*incipit prima pars*) destaca o início da oração, com os *nomina angelorum*: *Seguoht, Semzyhony, Zay, Samarahc*, etc. Na sequência, a própria oração explica que estes, como os outros até o fim da prece, são os “santos anjos que o Deus vivo escolheu para aumentar o intelecto dos homens”<sup>111</sup>. O texto segue intercalando os nomes dos anjos com as súplicas traduzidas por Apolônio. Na segunda parte, também dividida por um *incipit* vermelho, a prece “introduz em mim, Senhor Deus, do céu, o teu santo poder, que deste a Adão e a outros fiéis, [o poder] da tua sabedoria e conhecimento”<sup>112</sup> aparece depois dos *nomina Hemelyehoc, Zelyharn, Zechomelam, Hebyhochar*, etc. e antes de *Samathan, Matheos, Samaphios*, etc. A terceira parte também começa com nomes de anjos — *Gerarauht, Hazirelochon, Hazamoyos, Hagene*, etc. — e termina com uma súplica que, dentre outras coisas, pede que a iluminação (*illustra*) chegue até o coração ou o íntimo do operador (*cor meum*) e até seu espírito, sua alma (*et anima meam*).

A segunda oração não possui nomes de anjos, mas na primeira parte — que está fora do grande círculo e também dos triângulos inferiores — evoca alguns dos nomes ou epítetos de Deus, como *Eloy, Adonay* e *Thetragrammathon*, conhecidos do hebraico,<sup>113</sup> bem como *Panthos*, que poderia ser uma corruptela do grego,<sup>114</sup> e *Alpha et omega*, em latim. A prece chama pelo auxílio do Criador: “me ajuda, hoje, nesta obra santa. Amém”.<sup>115</sup> A segunda parte da oração, que está no primeiro triângulo, à esquerda, em resumo, pede pela infusão da eloquência (*facundiam*), de modo que o praticante consiga disputar, responder e resolver (*disputare, respondere, solvere*) quaisquer problemas ou debates, a partir de uma boa

---

<sup>111</sup> Ibid. No original: “*angeli sancti Dei vivi quos elegit ad intellectum hominibus adaugendum*”.

<sup>112</sup> Ibid. p. 250. No original: “*immitte in me, Domine Deus, de celo virtutem tuam sanctam qui dedisti Ade et ceteris fidelibus tuis scientiam et sapientiam*”.

<sup>113</sup> Mais sobre os *nomina dei* no “Índice das pronúncias místicas e dos nomes demoníacos, angélicos e divinos” (*Index vocum mysticarum atque nominum daemoniorum, angelicorum et divinorum*) organizado por Hedegard na sua edição do *Liber iuratus Honorii*. HEDEGARD, G. *Liber Iuratus Honorii. A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*. Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia, 48. Stockholm; Sweden: Almqvist & Wiksell International, 2002, pp. 219-291. Ver: *Eloy*, p. 228; *Adonay*, p. 223; *Tetragrammathon*, p. 282.

<sup>114</sup> Sendo *pan* o equivalente “tudo, todo” e *theós* “deus, divindade” em grego, *Panthos* poderia evocar a ideia de Deus de tudo, de todas as coisas.

<sup>115</sup> BnF, lat. 9336. fol. 19v. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 251. No original: “*adjuva me hodie in opere isto sancto, amen*”.

memória (*memorie... conservare*). Essa demanda, no entanto, não impede que o suplicante se coloque na posição de um pecador muito vil (*nequissimo*) ou sem valor (*indigno peccatori*). A oração encerra com uma orientação, escrita em vermelho, na base do triângulo, que sugere que o praticante siga lendo os livros de lógica (*libri logicalibus*) referentes à arte da dialética. Por fim, a última prece, do triângulo à direita, orienta uma súplica que situa o praticante novamente no lugar de um pecador muito infeliz (*infelicissimo*) que precisa ser salvo por Deus: “pelo clarão da tua luz me ilumina e impede as sombras da ignorância, repelindo-as para longe de mim”.<sup>116</sup>

Dito de forma ampla, a linguagem ritual da *Ars notoria* situa o praticante em uma posição de passividade em relação ao mundo espiritual. Apesar de se submeter a um rigoroso regime de penitência e purificação — e apenas nesse sentido ele é agente ativo pois *opera* a fim de buscar a infusão dos saberes —, uma parte significativa deste processo é marcada por fatores que fogem do seu controle. No caso dos *nomina angelorum* que são pronunciados ou a respeito das *figuras* ou *notae* que precisam ser inspecionadas, por exemplo, tratam-se de coisas que fogem à compreensão mortal ou à capacidade humana de fazer qualquer inferência ou tradução. Há um “*excelentíssimo mistério* contido na pronúncia dessas palavras”,<sup>117</sup> como diz o tratado, que deve ser apenas experimentado. E quando é dada a oportunidade do operador de se dirigir a esse mundo espiritual, isso deve ser feito de forma dócil e obediente. Diferente do amigo de Salomão que falou de forma audaciosa (*presumptuose diceret*) em direção aos anjos, sendo punido por isso até o dia da sua morte, a *Ars notoria* prescreve a necessidade de uma voz submissa (*voce submissa*) quando o praticante se coloca diante dos anjos. Na forma de *deprecationes*, as orações, como vistas anteriormente, se colocam como pedidos, como súplicas. E mesmo depois de todo esse esforço, como notado, a sequência dos rituais depende da autorização divina que chega até o praticante via comunicado angélico, por sonho.

Essa forma passiva de se dirigir aos anjos, alinhada à ortodoxia na narrativa da Arte notória, é contrastada com outras atitudes que poderiam eventualmente ser tomadas em relação ao mundo espiritual.<sup>118</sup> O texto explica que Deus especialmente (*specialiter*) permitiu

---

<sup>116</sup> Ibid. No original: “*fulgore tui luminis me illustres et obtures tenebras ignorantie mee et longe a me repellas*”.

<sup>117</sup> BnF, lat. 9336. fol. 7ra. In: *Ars Notoria... op. cit.* pp. 178-179. No original: “*excellentissimum misterium continetur in prolatione*”. Grifo nosso.

<sup>118</sup> Sophie Page, por exemplo, fala de uma “abordagem mais coercitiva” que normalmente envolve a submissão dos espíritos pela invocação de outras entidades superiores a esses espíritos, sendo o Livro jurado — abordado ainda neste capítulo, precisamente nos itens 4.5 e 4.6, *cf. infra* — um exemplar dessa postura. Ver: PAGE, S. *Magic in the Cloister... op. cit.* p. 84. No original: “[*This*] *more coercive approach [(...) comes from Liber iuratus]*”.



a alguns dos seus escolhidos, dentre eles Salomão e Apolônio, também a possibilidade de obrigar ou forçar (*constringere*) “os espíritos malignos, de modo a reuni-los, nomeando-os e invocando-os”.<sup>119</sup> Fazendo referência ao enquadramento recorrente dos que se ligam com os demônios (*eos ligare*),<sup>120</sup> “inclusive ofertando-lhes sacrificios de diversas formas”, como esclarece a glosa do manual, “isso é mau, muito grave e uma forma duvidosa de trabalhar”.<sup>121</sup> Ao contrário,

É de fato mais poderoso crer que na permissão de Deus, pedir pelo seu dom através dos seus nomes [de Deus], e pedir pelos seus santos anjos, [também] por meio dos seus nomes [angélicos], com boas operações, com confissão, com jejum, castidade, esperança, fé e agindo com todas as boas obras.<sup>122</sup>

Dito de outra maneira, a defesa da legitimidade da *Ars notoria* também se coloca através da oposição àquilo que normalmente era enquadrado como magia<sup>123</sup> — a saber, as práticas que envolviam a invocação e o sacrifício aos demônios. Há uma recusa fundamental da Arte notória, portanto, de se assemelhar a esse tipo de performance. O texto explica que não pretende abordar em nenhum momento (*non est bonum facere mentionem*) aquilo que “ofende e nega a Deus (...) especialmente neste livro em que estão as purezas e os sacramentos de Deus e dos santos anjos”.<sup>124</sup>

Como já foi dito, a *Ars notoria* vê a si mesma como uma obra ortodoxa, divina e especialmente delegada a uma linhagem muito restrita de merecedores, iniciada por Salomão. Apesar das suas pretensões que envolvem, dentre outras coisas, a comunicação com os anjos e a infusão de poderes de origem divina, esse tratado não se reconhece enquanto uma obra de magia. Ao contrário, em mais de uma vez, ele recorre àquilo que pejorativamente é

---

<sup>119</sup> BnF, lat. 9336. fol. 21r. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 266. No original: “[*constringere*] *malignos spiritus et congregare eos nominando et invocando eos, nominando nomina*”.

<sup>120</sup> Agostinho falou da aliança ou sociedade pestífera (*pestifera societate*) que, como um pacto (*quasi pacta*) os homens fazem com os demônios. A expressão é retomada por Isidoro. No contexto dos debates inquisitoriais, essa ideia aparece, por exemplo, na bula *Super illius specula* falou dos que fazem um pacto com o inferno (*pactum faciunt eum inferno*). Na ocasião da consulta de 1320, essa ideia também é retomada para enquadrar as práticas que, sendo mágicas, também poderiam ser classificadas como heréticas. Ver, respectivamente, Capítulos 1 e 2 desta tese.

<sup>121</sup> BnF, lat. 9336. fol. 21r. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 266. No original: “[*et*] *includere offerando eis sacrificia diversimoda, quod malum est et gravissimum et dubium operari*”.

<sup>122</sup> Ibid. No original: “*Multo enim fortius est credendum quod permissum sit a Deo et datum rogare eum nominando nomen ejus, et rogare sanctos angelos suos nominando nomina eorum cum bonis operationibus, cum confessione, cum jejunio, castitate, spe et fide et omnia bona opera agendo*”.

<sup>123</sup> Sobre o ataque à magia como uma estratégia de legitimação de outras práticas possivelmente enquadradas como “mágicas”, ver mais no Capítulo 1 desta tese.

<sup>124</sup> BnF, lat. 9336. fol. 8vb. In: *Ars Notoria... op. cit.* p. 186. No original: “*offendit Deum et negat eum (...) specialiter in libro isto in quo sunt pura et sacramenta Dei et sanctorum angelorum*”.

normalmente enquadrado como magia — a saber, a invocação e o sacrifício aos demônios — para, em uma relação de alteridade, dizer aquilo que não é e nem pretende ser. Nesse sentido, a Arte notória difere de outro importante tratado que acabou por influenciar: o *Liber iuratus*. Este manual, por sua vez, não apenas qualifica sua arte como *artem magicam*, mas prescreve uma série de rituais que pretendem a comunicação com os demônios. No entanto, sem contradição, sob sua própria interpretação, o *Liber iuratus* também se apresenta como uma fé ortodoxa e legítima, mesmo se colocando deliberadamente em oposição à Igreja em mais de um momento da obra.

#### 4.4. O Prólogo do *Liber iuratus* e a perseguição sob o ponto de vista dos magos

Para justificar um possível enquadramento da Arte notória como uma obra de magia, precisamos recorrer aos argumentos dos seus perseguidores para defender tal classificação. Quanto ao Livro jurado, atribuído a um certo Honório de Tebas,<sup>125</sup> esse esforço não é necessário. Este outro manual é mais autoconsciente do seu caráter transgressor, e isso pode ser identificado a partir de pelo menos três elementos narrativos, que estão articulados entre si. São eles: 1) Há críticas deliberadas à instituição da *ecclesia*, seja em razão da perseguição que empreendeu aos magos, seja em razão das suas interpretações teológicas — equivocadas, segundo Honório — a respeito de alguns espíritos que confundiu com demônios. 2) Uma parte significativa do tratado é dedicada às instruções de como contatar os demônios. Essas orientações, por sua vez, não estão divorciadas de justificativas e explicações a respeito da natureza divina, sagrada e ortodoxa dessas práticas. 3) Por fim, Honório classifica a arte ensinada no manual literalmente como uma arte mágica (*artem magicam*, *ars magica* e suas variações); e seus praticantes, por sua vez, como *magos*. Como será visto adiante, há uma explicação etimológica desses termos que visa sublinhar a legitimidade e a honestidade dessa *scientia*, à despeito das acusações dos seus opositores. Vejamos a seguir como cada um desses pontos aparece na obra.

Segundo Richard Kieckhefer, os necromânticos sabiam que violavam, nos seus rituais, as normas ortodoxas, ainda que houvesse um convencimento, por parte desses praticantes, de

---

<sup>125</sup> Como no caso do Apolônio da *Ars notoria*, trata-se provavelmente de uma pseudo autoria. Segundo Gösta Hedegård, *Honorius* pode ser um trocadilho para “honorável” ou “honesto”, em latim. Jean-Patrice Boudet também sugere que a titulação a Honório possa ser uma forma de atribuir o tratado à autoridade de algum dos vários papas que tiveram esse nome. Ver: HEDEGARD, G. *Liber Iuratus... op. cit.* p. 11; BOUDET, J.-P. *Magie théurgique... op. cit.* p. 858.

que sua moralidade “era mais profunda, se não mais alta”<sup>126</sup> do que a dos pretensos defensores da ortodoxia. Essa pretensa e falsa ortodoxia, no vocabulário do *Liber iuratus*, aparece vinculada à “santa mãe Igreja” (*sancta mater, sancte matris ecclesie*, etc.). É no *Prologus* do tratado que essa alteridade aparece de forma mais evidente.

O texto inicia explicando que os demônios, tendo por intenção corromper a humanidade, planejaram semear a hipocrisia e a inveja (*ypocrisim cum invidia seminantes*) dentre os homens. E de fato o fizeram, influenciando um grupo particular e importante de pessoas, a saber, “os bispos e os prelados, enraizados na soberba, junto ao senhor papa com os cardeais”.<sup>127</sup> Estes, reunidos (*in unum*), teriam chegado à seguinte conclusão:

A salvação que o Senhor deu ao seu povo foi convertida em danação pelos magos e pelos nigromânticos. E agora os magos (...) procedem, cegados, contra os santos estatutos da madre Igreja, e transgredem os preceitos do Senhor que dizem: ‘Não tentarás o Senhor, teu Deus, e apenas a ele servirás’. Deste modo, negando o sacrifício [que é devido apenas] a Deus, e tentando [Deus], pelos nomes do Criador, invocam os demônios e os tributam com sacrifícios, o que é contrário ao preceito do sagrado batismo.<sup>128</sup>

Como visto até agora, as acusações de que os magos pervertem a fé cristã, traem a Deus e sacrificam aos demônios consistem em *topoi* conhecidos e repetidos pelos críticos da magia.<sup>129</sup> O autor do Prólogo demonstra reconhecer estas e outras imputações, colocando-as na boca desses homens da *ecclesia* reunidos em um suposto concílio, para depois refutá-las. Eles teriam dito ainda que os magos “provocam todas as pessoas [a seguir] nos seus erros, e com suas ilusões maravilhosas atraem os ignorantes, alcançando, por meio disso, a danação da alma e do corpo”.<sup>130</sup> Como já foi demonstrado, o vocabulário salvacionista que faz da magia um problema coletivo esteve presente nos discursos inquisitoriais.<sup>131</sup> A fala dos

---

<sup>126</sup> KIECKHEFER, R. The holy and unholy... *op. cit.* p. 378. No original: “[that theirs] was a deeper, if not higher, [morality]”.

<sup>127</sup> *Liber iuratus...* *op. cit.* p. 60. No original: “pontifices et prelatos in superbia radicantes, dominum papam cum cardinalibus”.

<sup>128</sup> *Ibid.* No original: “Salus quam dedit Dominus plebi sue, modo per magos et nigromanticos in dampnationem convertitur cujuscumque. Nam et ipsi magi (...) contra statuta sancte matris ecclesie procedentes ac preceptum Dominicum transgredientes, sic dicens: ‘Non temptabis Dominum Deum tuum sed ei soli servies’, ipsi Deo sacrificium abnegando et temptando, nomina creatoris, demones invocando et eis sacrificia tribuendo, quod est contra baptismatis sacri preceptum”.

<sup>129</sup> Ver como isso é construído, ao longo da Idade Média, na Parte I desta tese.

<sup>130</sup> *Liber iuratus...* *op. cit.* p. 60. No original: “prosecuntur set universum populum in suis erroribus provocaverunt, cum suis mirificis illusionibus attrahentes ignorantes pro huiusmodi anime et corporis dampnationem optinere”.

<sup>131</sup> Ver mais no Capítulo 3 desta tese, em particular o item 3.3.

perseguidores é encerrada clamando a necessidade da pena de morte para os que cultivam os grãos ou as sementes dessas artes (*cultoribus seminum hujus artis*).

Na sequência, uma réplica a essas acusações é dividida em duas partes, depois da qualificação de que esses argumentos são ditos por homens “verdadeiramente inspirados no Diabo” e ainda “movidos pela inveja e ansiosos para publicar a falsidade como se fosse verdade, dizendo coisas falsas e absurdas”.<sup>132</sup> Primeiro, é explicado que “é impossível que um homem iníquo e imundo possa verdadeiramente operar a arte”.<sup>133</sup> Essa explicação, que indiretamente remete aos mesmos pressupostos da *Ars notoria* quanto ao regime de purificação necessário à realização dos rituais, visa sublinhar a superioridade moral e quiçá espiritual do operador do *Liber iuratus*. Em segundo lugar, é dito que nenhum homem é forçado ou obrigado (*obligatur*) a qualquer coisa pelos espíritos, mas “ao contrário, são estes [os espíritos] que são, contra sua vontade, compelidos a responder diante dos homens puros e realizar completamente suas vontades”.<sup>134</sup> Dito de outra maneira, há uma invertida na relação de forças entre homens e demônios se comparado ao que normalmente era dito a respeito das práticas de magia, sob o viés da ortodoxia. Retomemos alguns casos: João XXII, na bula *Super illius specula*, mencionou uma servidão (*servitutem*) vergonhosa dos homens, provavelmente influenciado pela ideia de servidão mortal (*mortiferae servitutis*) que aparece em Agostinho.<sup>135</sup> Bernardo Gui ainda falou da *servitutis* que os magos oferecem aos demônios que seria devida apenas a Deus; e Guilherme de Auvergne, antes disso, tratou dessa autoridade demoníaca em relação aos homens que os procuram nos termos de um *ministerium daemonum*.<sup>136</sup> Por sua vez, o testemunho do *Liber iuratus* realoca o lugar do Diabo nessa equação — ele estaria influenciando os opositores da magia e não os seus praticantes —, explicando que se há algum tipo de servidão nos ritos dos magos, trata-se da servidão dos demônios em relação aos homens, e de nenhuma forma o contrário. Isso aconteceria inclusive por serem puros, limpos (*mundatis hominibus*), que agiriam em nome de Deus.

“Eles condenam, a nós e a arte mágica, com a morte”,<sup>137</sup> é explicado. Depois de enfatizadas a falsidade das acusações dos homens da Igreja, são apontadas, ainda no Prólogo, as consequências práticas dessa perseguição. Como estratégia para fugir ou escapar das mãos

---

<sup>132</sup> *Liber iuratus...* op. cit. p. 60. No original: “*Ipsi vero Diabolo inspirante moti invidia et cupiditate sub similitudine veritatis falsitatem publicantes quod falsum est dicere et absurdum*”.

<sup>133</sup> Ibid. No original: “*virum iniquum et immundum impossibile est per artem veraciter operari*”.

<sup>134</sup> Ibid. No original: “*sed ipsi inviti coguntur mundatis hominibus respondere et sua beneplacita penitus adimplere*”.

<sup>135</sup> A passagem da bula *Super illius specula* pode ser conferida na nota 288 da página 124 desta tese, Capítulo 2. A expressão de Agostinho, na nota 17 da página 16, Capítulo 1.

<sup>136</sup> Ver, respectivamente: nota 185 da página 105, Capítulo 2; e nota 115 da página 44, Capítulo 1.

<sup>137</sup> *Liber iuratus...* op. cit. p. 60. No original: “*ob hoc nos et artem magicam morti suo iudicio tradiderunt*”.

dessa “congregação” (*congregationis... manus evadere*) que era a Igreja, optou-se, à maneira dos seus perseguidores, por um *consilium*: “por isso fizemos um concílio geral dos mestres, onde, dos 89 mestres de Nápoles, Atenas e Toledo, foi escolhido um deles, chamado Honório, filho de Euclides, mestre de Tebas”.<sup>138</sup> A escolha por Honório teria sido, segundo o autor do Prólogo, para que “trabalhasse para todos”,<sup>139</sup> de modo a organizar um livro — a saber, o *Liber iuratus* — onde pudessem ser escondidos, do olhar e das mãos da Igreja, todos os segredos da arte mágica.

Há um consenso na historiografia a respeito do caráter predominantemente ficcional dessa narrativa. Jean-Patrice Boudet, por exemplo, escreve que se trata de uma história “muito bela para ser autêntica”.<sup>140</sup> Gösta Hedegård destaca que o número de 89 mestres do concílio varia de acordo com a documentação: outra versão latina do texto menciona apenas 8 *magistri*; uma versão em inglês fala de 811.<sup>141</sup> Robert Mathiesen explica que as cidades mencionadas como originárias dos mestres são referências a lugares conectados histórica ou miticamente às práticas mágicas: Nápoles seria onde Virgílio teria sua tumba;<sup>142</sup> Atenas seria o seio de todo o conhecimento grego; Toledo foi onde judeus e árabes teriam ensinado a respeito das suas artes mágicas com mais liberdade;<sup>143</sup> Tebas era tido como um antigo centro da magia egípcia que influenciou tanto os gregos quanto os romanos com a sua arte.<sup>144</sup> Quanto à paternidade de Euclides, trata-se de outro empréstimo da *Ars notoria* e uma possível atribuição ao matemático Euclides de Alexandria.<sup>145</sup>

No Prólogo é explicado como exatamente o *Liber iuratus* surgiu das mãos de Honório:

---

<sup>138</sup> Ibid. No original: “*ob hoc unum consilium fecimus magistrorum generale, in quo ex 89 magistris a Neapoli, Athenis et Tholeto congregatis elegimus unum nomine Honorium, filium Euclidis, magistrum Thebarum*”.

<sup>139</sup> Ibid. p. 61. No original: “*pro nobis omnibus operari*”.

<sup>140</sup> BOUDET, J.-P. *Magie théurgique... op. cit.* p. 859. No original: “[*l’histoire du concile des 89 magiciens est*] *trop belle pour être authentique*”.

<sup>141</sup> HEDEGÅRD, G. “Introduction”. In: Idem. *Liber Iuratus... op. cit.* p. 26.

<sup>142</sup> O poeta romano Virgílio apareceu em diversas narrativas associadas à magia, principalmente a partir do século XII, tendo sido frequentemente retratado como um necromântico. Gervásio de Tilbury, por exemplo, escrevendo no começo do século XIII, conta que um mestre inglês descobriu em Nápoles a tumba do poeta e seu corpo intacto. Junto ao corpo de Virgílio, estaria um exemplar da *Ars notoria*. Julien Véronèse, falando em uma literatura “virgiliana”, questiona se o poeta romano não teria sido a principal autoridade de uma versão, hoje perdida, da *Ars notoria*, antes que Salomão o tivesse substituído. Manuais de magia atribuídos a Virgílio circularam ainda no começo da Idade Moderna. Ver mais: BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* pp. 274-275; VÉRONÈSE, J. *L’Ars Notoria... op. cit.* pp. 22-25; PETERS, E. *The Magician, the Witch and the Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978. pp. 54-55; DAVIES, O. “Ancient and Medieval Grimoires”. In: Idem. *Grimoires. A History of Magic Books*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 24.

<sup>143</sup> Mais sobre o assunto no Capítulo 1 desta tese, precisamente no tópico 1.2.

<sup>144</sup> MATHIESEN, R. “A Thirteenth-century Ritual to Attain the Beatific Vision from the Sworn Book of Honorius of Thebes”. In: FANGER, C. (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. pp. 148-149.

<sup>145</sup> Ver nota 12 *cf. supra*. Mais sobre as influências da *Ars notoria* no *Liber iuratus*, ver as Notas sobre a documentação selecionada da Parte II desta tese.

Ele, consultando o anjo chamado Hocrohel, de sete volumes da arte mágica, tomou para nós [apenas] a flor e abandonou as cascas. [A partir] destes volumes, ele extraiu 93 capítulos, e com todas os poderes dessa arte que abreviou o conteúdo, sendo fiel às suas palavras [originais] deste livreto que foi composto, o qual chamamos de “sagrado” ou de “jurado”. Assim o fazemos por causa dos 100 nomes sagrados de Deus que são a matéria deste livro. E além disso “sagrado” porque é como se seus atos viessem do sagrado ou se emergissem do sagrado; ou [ainda] é sagrado porque vem dos anjos e porque o anjo Hocrohel chamou [o livro] de sagrado perante o Senhor.<sup>146</sup>

Há dois elementos dessa narrativa que merecem destaque. Por um lado, como na Arte notória, o Livro jurado também se coloca como resultado de uma intervenção celestial no mundo dos homens. Agora a mediação se deu pelo anjo Hocrohel<sup>147</sup>, que não aparece em nenhum outro momento do tratado. Há um esforço deliberado para explicar as muitas razões pelas quais o livro, diretamente vinculado ao mundo divino, pode ser entendido literalmente como “sagrado”. Como será visto mais adiante, existem outros motivos para essa justificativa e até mesmo para o enquadramento desse manual como uma obra de devoção: o texto também prescreve regimes de purificação, orações e a prática de boas obras.

Por outro lado, à diferença da *Ars notoria*, o *Liber iuratus* não veio pronto dos céus: o manual se apresenta como fruto de uma compilação, de uma seleção ou de um recorte dos conteúdos mais importantes tomados de outros livros (*voluminibus*) — o que é apresentado no Prólogo sob a metáfora da separação da flor e do descarte das cascas de uma planta. Há aqui uma espécie de “autoconsciência” a respeito do seu processo de construção, o que não é uma exceção, segundo Frank Klaassen, na literatura mágica.<sup>148</sup> Logo após o término do Prólogo, no primeiro *incipit* da obra, é dito: “Portanto, em nome do nosso Senhor onipotente Jesus Cristo,

---

<sup>146</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 61. No original: “*Qui consulente angelo Hocrohel nomine 7 volumina artis magice deffloravit nobis florem accipiens et aliis cortices dimittendo. De quibus voluminibus subtraxit 93 capitula cum omnibus virtutibus huius artis que sub verbis brevibus continentur, de quibus libellum composuit quem sacrum sive juratum vocamus hac de causa quoniam 100 sacra Dei nomina sunt materia hujus libri; et ideo sacrum quasi actus ex sacris, vel quia per istum exeunt sacra vel quia ab angelis est sacratus et quia cum hoc angelus Hocrohel eum sacratum a Domino appellavit*”.

<sup>147</sup> Também aparece na literatura como Hochmel e outras variações. Do hebraico “sabedoria de Deus”, associado a *Hokmah*, “sabedoria”. Ver: DAVIDSON, G. *A Dictionary of Angels. Including the Fallen Angels*. New York: The Free Press, 1967. p. 141; SCHWAB, M. *Vocabulaire de l'angéologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Imprimerie Nationale, 1897. p. 128 [240].

<sup>148</sup> Klaassen, analisando textos como o *Almandal*, o *Liber Razielis*, o *Liber Theysolius*, a *Clavicula Salomonis* e o *Thesaurus spirituum*, escreve que “todos esses textos estão bastante autoconscientes a respeito da tradução e do processo editorial pelo qual eles passaram” (*all of the texts are quite self-conscious about the translation and editorial process through which they have passed*). Essa apresentação, geralmente nos prólogos dos tratados, dos seus processos de transmissão seria, segundo o autor, “uma característica bastante comum da magia ritual” (*quite common feature of ritual magic*). KLAASSEN, F. *The Transformations... op. cit.* pp. 121-122.

Deus vivo e verdadeiro, eu, Honório, a obra de Salomão assim organizo no meu livro”<sup>149</sup>. O reconhecimento, em primeira pessoa, de que há um esforço para organizar (*taliter ordinavi*) vai ao encontro dessa autoconsciência, bem como a noção de uma *opera*<sup>150</sup> que é estabelecida de modo a tornar claro (*ut pateant clarius*) aquilo que se segue, como é dito na sequência. No segundo *incipit* do tratado, é dito algo semelhante: Honório invoca a ajuda divina para seguir, no seu tratado, os ensinamentos e também os passos de Salomão (*precepta Salomonis et vestigia*) com a maior precisão ou acurácia possível (*volentes tanteque subtilitatis*). Nesse sentido, se comparado com Apolônio, que teria se limitado a traduzir e comentar aquilo que foi possível da *Ars notoria*, Honório desempenha, na narrativa, um papel mais imperativo na “intermediação” — fazendo uso da analogia de Claire Fanger<sup>151</sup> — desse saber sagrado para com os futuros leitores do *Liber iuratus*.

Depois de esclarecida a qualificação do livro como “sagrado”, é explicado que o nome “jurado” vem dos diversos *juramenta*, aos quais, assim como Honório, seus sucessores também deveriam se ater. Todos giram em torno de medidas de proteção necessárias à manutenção e ao seguimento da arte mágica pelas próximas gerações. Dentre outras coisas, deve ser prometido que o livro fique sempre em posse do seu *magister* e que não seja emprestado a ninguém, a não ser que o mestre esteja em perigo. Quando o mestre falecesse, o manual deveria ser enterrado com ele ou entregue aos seus sucessores. E quando isso ocorresse, não deveriam ser feitas mais de três cópias. Essas medidas, em resumo, visam a manter a arte mágica restrita a uma elite de iniciados e afastada dos olhos daqueles menos dignos.

Esses *juramenta* nos apontam para indícios importantes de quem eram esses praticantes e como eles viam a si mesmos: há, por exemplo, uma promessa que restringe o acesso ao livro pelas mulheres (*nulli dabitur mulieri*). A negação do saber mágico ao gênero feminino — pelo menos aquele típico de um contexto letrado — parece ser algo recorrente<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 61. No original: “*In nomine igitur omnipotentis Domini nostri Ihesu Christi, vivi et veri Dei, ego Honorius opera Salomonis in libro meo taliter ordinavi*”.

<sup>150</sup> O termo *opera* aqui deve ser entendido não apenas na sua acepção de livro, de texto escrito, mas antes disso, no sentido mais amplo de trabalho, de algo construído.

<sup>151</sup> Ver nota 11 *cf. supra*.

<sup>152</sup> Isso pode ser encontrado, por exemplo, no *Liber Raziel*, onde dentre outras recomendações, é orientado que o praticante não revelasse os segredos daquela arte à sua mulher. Ou, ainda, na glosa do pseudo Jerônimo da obra *Almadel*, em que é dito que as mulheres não podiam pronunciar os nomes de Deus. Uma exceção a essas regras pode ser encontrada no *Liber visionum* de João de Morigny, em que a infusão das ciências também acaba sendo estendida às mulheres, a exemplo da sua irmã, Brígida, que também teria sido beneficiada pelos rituais ali ensinados. Ver respectivamente: BOUDET, J.-P.; VÈRONESE, J. “Le Secret...” *op. cit.* p. 33; VÈRONESE, J. “La parole...” *op. cit.* p. 423; PAGE, S. “The Medieval Magic”. In: DAVIES, O. (Ed.). *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 47.

nessa literatura, tida como “masculina” por Owen Davies.<sup>153</sup> E quanto aos homens, estes deveriam responder a alguns critérios significativos: o escolhido deveria “agir de forma madura e ser excelente na sua fé, além de ser reconhecido pela sua conduta e pelos seus posicionamentos ao longo de um ano”<sup>154</sup> — ou seja, o praticante deveria passar por um período de treinamento e de avaliação antes de ser considerado digno para tomar o *Liber iuratus* para si. Essas exigências podem ser entendidas como outro aspecto do caráter devocional ou “religioso” desse texto.

As últimas linhas do Prólogo são significativas quanto às relações de fidelidade que orbitam a necessidade do segredo imposta pela perseguição. “E assim como um pai está ligado aos seus filhos, o mestre também está ligado aos seus discípulos, em amor e concórdia, (...) que nenhum revele o segredo dos outros, mas que sejam fiéis, harmoniosos e que hajam de acordo”.<sup>155</sup> Frank Klaassen sugere que a noção de “discípulo”, recorrente nas obras de magia, sugere uma natureza religiosa ou devocional da fraternidade dos magos. Já o termo “mestre”, também comum, vinculado à ideia de guilda, reforça a noção desse coletivo ligado por laços de fraternidade. Ambas as noções ecoariam, segundo Klaassen, as relações do âmbito da universidade,<sup>156</sup> o que faz das narrativas do *Liber iuratus* — como as da *Ars notoria* — testemunhos relevantes dessas crenças e práticas classificadas como mágicas (pelos próprios praticantes ou pelos seus opositores) que emergem de um contexto letrado, clerical e masculino no século XIV.

Ainda que o Prólogo do Livro jurado seja bastante marcado pelas suas narrativas míticas, como as que mencionam a intervenção do anjo ou o concílio dos magos de diferentes partes do mundo, há um pano de fundo real e significativo que tornou verossímil a narrativa da perseguição para os leitores desse manual. Nas palavras de Julien Véronèse, dito de forma ampla, trata-se de um “contexto cada vez mais desfavorável”<sup>157</sup> à prática da magia. Este contexto, dito de forma mais precisa, pode ser identificado na atuação de João XXII (1316-1334) e Bento XII (1334-1342), responsáveis por delegar inquisidores em direção aos clérigos

---

<sup>153</sup> DAVIES, O. “Ancient and Medieval...” *op. cit.* p. 42. No original: “[The] masculine [nature of medieval literary magic]”.

<sup>154</sup> *Liber iuratus...* *op. cit.* p. 61. No original: “[nec] homini [nisi] maturo actu, tantum et probissimo ac fideli, et qui cognoverit per annum mores et condiciones”.

<sup>155</sup> *Ibid.* No original: “et quod sicut pater alligat filios suos, ita magister discipulos suos alligabit in concordia et amore (...) nec unus secretum alterius revelabit, sed erunt fideles, unanimes et concordēs”.

<sup>156</sup> KLASSEN, F. Learning and masculinity in manuscripts of ritual magic of the Later Middle Ages and Renaissance. *The Sixteenth Century Journal*. v. 38, n. 1, 2007. p. 72.

<sup>157</sup> VÉRONÈSE, J. La notion d’“auteur-magicien” à la fin du Moyen Âge: Le cas de l’ermite Pelagius de Majorque († v. 1480). *Médiévales*, n. 51, 2007. p. 3. No original: “contexte de plus en plus défavorable [à la magie]”.



praticantes de magia.<sup>158</sup> Essas iniciativas das primeiras décadas do século XIV, é preciso lembrar, por um lado, são precedidas de um longo desenvolvimento normativo, que vai dos manuais penitenciais da Alta Idade Média até a atuação inquisitorial da Idade Média central que, eventualmente, acabou por enquadrar a magia como um crime de heresia.<sup>159</sup> Por outro, esse cenário persecutório avança, em parte, como uma resposta ou mesmo uma reação às práticas de magia de origem árabe, hebraica, e também greco-romana, que chegaram (ou retornaram) ao Ocidente graças ao movimento das traduções a partir dos séculos XI e XII.<sup>160</sup> E também em relação a essas influências estrangeiras, o *Liber iuratus* — ainda que se proponha uma obra cristã — acaba servindo como um testemunho privilegiado, mesmo que indiretamente.<sup>161</sup>

#### 4.5. O Livro jurado entre anjos e demônios

Segundo Richard Kieckhefer, a conjuração de anjos desempenhou um papel central na magia medieval, o que pode ser identificado, dito de forma ampla, tanto na tradição comum da magia quanto nas práticas mais eruditas.<sup>162</sup> No segundo caso, por exemplo, como intermediadores das mensagens ou dos poderes divinos até o mundo dos homens, os anjos são retratados na *Ars notoria* como seres celestiais, superiores e cuja presença deve ser implorada com humildade. No *Liber iuratus*, esses seres divinos também são invocados dessa maneira, mas esta é apenas uma forma, dentre outras menos dóceis, de se dirigir aos anjos — ou, dito de forma mais ampla, aos “espíritos” (*spiritus, spiritibus*, etc.) e, de maneira mais direta, aos demônios (*demones, demonibus*, etc.).<sup>163</sup> Em outras palavras, a presença de diversas

---

<sup>158</sup> Mais sobre essas perseguições, no Capítulo 3 desta tese. Sobre a datação do Livro jurado coincidir com esses pontificados, ver as referências as Notas sobre a documentação selecionada da Parte II desta tese.

<sup>159</sup> Como visto no Capítulo 2 desta tese.

<sup>160</sup> Ver mais no Capítulo 1 desta tese, precisamente no item 1.2.

<sup>161</sup> Diversos autores conseguiram identificar, no processo de composição do *Liber iuratus*, indícios significativos de uma incorporação de práticas mágicas das tradições islâmicas e judaicas para um propósito cristão. Ver: MESLER, K. “The *Liber iuratus Honorii* and the Christian Reception of Angel Magic”. In: FANGER, C. (Ed.). *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2010. pp. 113-151; KIECKHEFER, R. “The Devil’s Contemplatives...” *op. cit.*; VEENSTRA, J. “Honorius and the Sigil of God: The *Liber iuratus* in Berengario Ganell’s *Summa sacre magice*”. In: FANGER, C. (Ed.). *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2010. pp. 151-192.

<sup>162</sup> KIECKHEFER, R. “Angel Magic...” *op. cit.* p. 74.

<sup>163</sup> Todas as inteligências invocadas no *Liber iuratus*, à exceção de Deus, são anjos. Esse termo, no entanto, possui um sentido predominantemente positivo, sendo normalmente aplicado às inteligências celestiais ou benfazejas. O termo é bastante utilizado no Livro jurado: encontramos pelo menos 130 referências a este termo ou aos seus equivalentes na versão do texto editada por Hedegard. Quanto aos demônios, também tratam-se de anjos, porém de anjos caídos. O termo “demônio” possui, normalmente, um sentido pejorativo mais acentuado, sendo reservado aos espíritos maus, do domínio infernal ou aéreo. No Livro jurado, o termo é usado, mas em menor número: são aproximadamente 49 referências a este termo e seus derivados. Já o termo “espírito”,

inteligências nos rituais repercute em diferentes formas de tratamento por parte do mago-leitor do Livro jurado.

Uma parte significativa desse tratado é dedicada à *visione divina*, ou seja, à possibilidade de se deparar com Deus e enxergá-lo em toda a sua plenitude, bem como chegar à presença de toda a sua corte celestial.<sup>164</sup> Uma das justificativas para essa possibilidade está em uma pretensa proximidade natural dos homens e dos anjos: segundo o Livro jurado, isso é possível “porque a alma humana foi gerada junto a estes”,<sup>165</sup> ou seja, foi criada ao mesmo tempo em que foram criados os anjos. É por isso que, assim como os anjos (*cum ipsis*), os seres humanos também podem, eventualmente, estar na presença (*presencialiter*) de Deus ainda em vida.

Esse poder, no entanto, não seria alcançado por todos esses seres espirituais. Uma vez que nem todos os anjos estariam no céu, nem todos poderiam desfrutar da visão ou da companhia de Deus. Organizados em uma complexa hierarquia que vai da corte celestial até o fundo dos infernos, segundo o Livro jurado, diferentes anjos possuiriam diferentes atribuições e até gostos ou inclinações distintas. Por sua vez, também estariam suscetíveis a variados níveis de comando por parte dos homens: o operador, como mago, ocupando um lugar privilegiado na hierarquia do cosmos, eventualmente poderia controlar e obrigar alguns desses seres espirituais a fazerem as suas vontades. Dito de outra maneira, quanto mais próximo de Deus, mais alto o lugar do operador nessa escala de poder, e, por extensão, maior a sua autoridade sobre os espíritos que lhe são (ou estão) inferiores.

No segundo *incipit* da obra é explicado, de forma introdutória, que “os anjos são de três tipos: os celestes, os aéreos e os terrestres”.<sup>166</sup> Os celestes estão divididos em dois grandes grupos, e primeiro são apontados os que servem apenas a Deus (*serviunt Deo soli*). Estes “não podem ser forçados por nenhum poder ou por força artificial, como é falado entre os mortais, e de nenhuma forma podem ser invocados, pois estão sempre louvando a majestade divina, junto a ela, e nunca se separam da sua presença”.<sup>167</sup> Quando é explicado que a alma humana foi criada ao mesmo tempo em que foram criados os anjos, trata-se desse grupo de anjos em

---

engloba ambas as criaturas: os anjos celestiais e os caídos ou demônios. Devido à sua abrangência, recorreu-se preferencialmente a este termo no *Liber iuratus*. Foram encontradas pelo menos 185 referências a este conceito e seus equivalentes. Por outro lado, devido a essa mesma falta de precisão, o termo “espírito” é eventualmente colocado sob suspeita em outras obras: na *Ars notoria*, por exemplo, essa palavra é raramente usada, e quando aparece, está acompanhada, na maioria das vezes, do adjetivo “maligno”.

<sup>164</sup> Como será explicado em detalhes no próximo item deste capítulo.

<sup>165</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 66. No original: “[angelorum (...)] quia humani generis anima cum ipsis formata”.

<sup>166</sup> *Ibid.* p. 65. No original: “Angelorum tres sunt modi, celestes, aerei, terrestres”.

<sup>167</sup> *Ibid.* pp. 65-66. No original: “de quibus nec ex coacta virtute nec ex artificiali potencia inter mortales est loquendum, et isti nullatenus invocantur, quia magestati divine continue laudantes assistunt et nuncquam ab eius presencia separantur”.

particular. A *visione divina*, objeto da primeira obra ou tratado (*opus vel tractatus*) do Livro jurado, visa levar o praticante até o mesmo lugar desses seres.

Quanto aos anjos celestiais, do segundo grupo — objeto do segundo tratado —, estes “servem primeiramente a Deus e, depois, às coisas criadas”.<sup>168</sup> É dito que eles amam ou prezam os homens, bem como também as coisas dos homens (*homines et eorum naturam diligunt*). Uma vez que estão na esfera das estrelas (*in speris stellarum*), estão perto o suficiente do mundo terreno para serem contatados e invocados, o que é possível a partir do momento em que o mago conhece, de forma antecipada, sua natureza ou seus domínios (*debet natura precognosci*). O manual ensina que esses anjos celestiais podem influenciar tanto alguns dos *affaires* humanos quanto certos fenômenos da natureza. A respeito dos anjos de Saturno, por exemplo, também classificados como “espíritos” (*De spiritibus Saturninis*), é dito que “sua natureza é provocar tristezas, iras e ódios”, por um lado, e por outro “também criar a neve e o gelo”.<sup>169</sup> Quanto aos de Vênus (*De spiritibus Veneris*), “a natureza destes é conceder o riso, a luxúria, o desejo, inclinar as mulheres ao amor”, bem como “dar flores e frutos”<sup>170</sup> na natureza. Há, portanto, uma dualidade moral significativa a respeito das influências desses anjos ou espíritos celestiais. Desde atribuições mais benéficas, como as dos de Júpiter, que são inclinar “a alegria, o amor, a felicidade, a benevolência e provocar a graça de todas as pessoas sobre o operador”,<sup>171</sup> as capacidades desses anjos vão até os poderes mais declaradamente malignos, como os dos anjos ou espíritos de Marte, responsáveis por “provocar as guerras, os assassinatos, as destruições e a mortalidade de todas as gentes e coisas terrenas”.<sup>172</sup> Além dessas descrições, são dados os nomes desses anjos, bem como explicadas suas características físicas (sic!) e apontadas suas distribuições dentre os pontos cardeais. No caso dos espíritos de Saturno, por exemplo, seus nomes são Bohel, Cafziel, Michraton, Satquiel. “Seus corpos são longos e magros, pálidos e também amarelados”<sup>173</sup> e sua região é a norte (*septemtrio*). A respeito da complexa hierarquia de poder a qual esses seres estão vinculados, é explicado que “há cinco demônios sob eles, a saber um rei e seus

---

<sup>168</sup> Ibid. p. 117. No original: “*serviunt Deo per prius et naturatis per posterius*”.

<sup>169</sup> Ibid. No original: “*et eorum natura est tristitias et iras et odia promovere, nives et glacies concreare*”.

<sup>170</sup> Ibid. p. 118. No original: “*natura eorum est risus, lacivias, desideria in amorem conversa cum mulieribus, floribus et fructibus tribuere*”.

<sup>171</sup> Ibid. p. 117. No original: “[*De spiritibus Iovialibus (...) eorum natura est*] *gaudium, amorem, leticiam, benivolenciam et gratiam attribuere operanti omnium personarum*”.

<sup>172</sup> Ibid. No original: “[*De spiritibus Martis (...) natura eorum est*] *guerras, occisiones, destructiones et mortalitates gentium et omnium terrenorum provocare*”.

<sup>173</sup> Ibid. No original: “*sua corpora sunt longa et gracilia, pallida vel flava*”.

ministros, e sob estes estão todos os outros demônios saturnianos”.<sup>174</sup> Alguns desses demônios são nomeados na sequência.

Dentre as benesses prometidas a partir do contato com esses anjos, está “o conhecimento de todas as coisas do presente, do passado e do futuro”.<sup>175</sup> Essa ambição parece ser conhecida pelos perseguidores da magia: um dos processos inquisitoriais autorizados por João XXII menciona religiosos que consultavam os demônios perguntando sobre o passado e o futuro.<sup>176</sup> Dito de forma mais ampla, esses interesses estão associados às práticas de adivinhação (*divinatio*), que muito frequentemente estão conectadas às investigações astrológicas, que, por extensão, também poderiam ser ensinadas pelos anjos celestiais do *Liber iuratus*: o manual promete “o conhecimento das virtudes dos planetas e das estrelas e o que elas influenciam”.<sup>177</sup> Como parece ter sido possível demonstrar até agora, a astrologia não raramente esteve associada às práticas mágicas, seja por parte dos seus defensores<sup>178</sup> ou por parte dos seus críticos.<sup>179</sup>

Em resumo, a ideia de que existem anjos planetários hierarquicamente organizados junto aos demônios e responsáveis por influenciar nos assuntos da Terra corresponde a uma cosmografia que é estranha, pelo menos em parte, aos olhos da ortodoxia cristã.<sup>180</sup> Todavia, uma oposição mais frontal em relação à Igreja, ainda a respeito dos anjos, aparece no terceiro tratado do *Liber iuratus*, quando é explicado a respeito dos espíritos aéreos, ou do ar (*de spiritibus aeris*). “Nesse lugar há espíritos que a santa mãe Igreja chamou de condenados, mas

---

<sup>174</sup> Ibid. No original: “*habent sub se 5 demones, scilicet unum regem et 4 eius ministros, quibus omnes alii demones Saturnini subsunt*”.

<sup>175</sup> Ibid. p. 116. No original: “*De omnibus presentibus, preteritis et futuris sciendis*”.

<sup>176</sup> Trata-se do Caso 2, analisado no Capítulo 3 desta tese. A menção aparece na nota 13 da página 142, Capítulo 3.

<sup>177</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 116. No original: “*De cognitione virtutum planetarum et stellarum et quid habent influere*”.

<sup>178</sup> Ver mais a respeito das tentativas de legitimação da magia natural por parte de autores como Guilherme de Auvergne ou, principalmente, Alberto Magno, no Capítulo 1 desta tese.

<sup>179</sup> A preocupação a respeito das adivinhações envolvendo observâncias questionáveis em direção aos planetas aparece tanto nos penitenciais quanto nos manuais dos inquisidores e, eventualmente, nos debates teológicos a respeito da magia enquanto heresia. Ver mais no Capítulo 2 desta tese.

<sup>180</sup> Tomás de Aquino, por exemplo, traz alguns desses entendimentos. Ele o faz a partir dos escritos dos Pais da Igreja, como Agostinho, de autoridades bíblicas como Paulo, mas sobretudo calcado em Pseudo-Dionísio, o Aeropagita e Gregório Magno. Tomás reconhece que os anjos estão organizados em uma hierarquia complexa de poder (ver: *ST*, I, Q. 108, a. 1-6), mas não diz nada a respeito de estarem atribuídos a planetas ou estrelas específicas. Assume que eventualmente alguns homens podem chegar até o mesmo lugar dos anjos, mas não diz que isso possa acontecer em vida (I, Q. 108, a. 8). Reconhece que também os anjos maus estão organizados hierarquicamente (I, Q. 109, a. 1-2), e também diz que os anjos podem controlar alguns corpos físicos (I, Q. 110, a. 1-4), mas nega que os anjos caídos possam exercer sua vontade sobre qualquer coisa visível (I, Q. 110, a. 2). Por fim, também nega que os anjos, sejam eles bons ou maus, possam influenciar a vontade humana (I, Q. 111, a. 2). Sobre um estudo mais amplo do desenvolvimento das concepções teológicas a respeito dos anjos e demônios, ver: ELLIOT, D. “On Angelic Disembodiment and the Incredible Purity of Demons”. In: Idem. *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1999. pp. 127-156.

eles próprios garantem que o oposto disso é verdade, e por isso nós preferimos dizer que não são nem bons nem maus”,<sup>181</sup> diz o texto. Este é outro momento significativo da narrativa, para além do Prólogo — quando foi dito que os magos receberam ajuda de um anjo, Hocrohel, para escapar das mãos da Igreja —, em que os detentores da arte mágica se colocam como privilegiados em relação à *ecclesia* no que diz respeito aos assuntos divinos. A discordância sobre os espíritos dos ares não serem necessariamente maus ou condenados (*dampnatos*)<sup>182</sup> não se basearia em qualquer autoridade humana, mas no testemunho dos próprios anjos que falaram sobre si.

O texto explica que esses espíritos do ar são divididos em dois tipos (*duo sunt modi*). Por um lado, “os bons, calmos e fiéis são os orientais e ocidentais, e são chamados de bons porque nas suas operações eles ajudam com o bem, e *raramente* prejudicam alguém, a não ser que sejam obrigados pelo poder divino”.<sup>183</sup> Obrigá-los ou comandá-los (*cogantur*) por esse poder significa, em outras palavras, a invocação desses espíritos feita em um ritual mágico e a imposição da vontade do mago para que cumpram suas ordens em nome de Deus e pela autoridade divina que lhe seria delegada. Por outro lado, “os maus e que são soberbos e ferozes são os do norte e do sul, e diz-se que são maus porque suas obras são más em tudo, e eles prejudicam orgulhosamente todos e *raramente* fazem alguma coisa boa, a não ser que sejam obrigados por uma virtude superior”.<sup>184</sup> Ou seja, apesar da sua natureza sobretudo negativa, poderiam ser obrigados a realizar boas obras se essa fosse a vontade do operador. A explicação é finalizada dizendo que “entre estes há outros que estão em ambos os lados, não sendo nem bons nem maus, porque obedecem a tudo para que são invocados, seja para coisas boas ou más”.<sup>185</sup> Permanece, portanto, uma ambiguidade fundamental a respeito desses espíritos ou anjos aéreos, encarada com naturalidade pelo autor do *Liber iuratus*, porém incompreensível sob um olhar ortodoxo, que não hesita em traçar contornos e limites bem definidos entre os anjos que são bons e justos, por um lado, e os que são maus e condenados, por outro. Essas ambivalências, por sua vez, não impedem a categorização desses espíritos em

---

<sup>181</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 125. No original: “*In quo sunt spiritus, quos sancta mater ecclesia dampnatos appellat, set ipsi oppositum asserunt esse verum, et ideo eos neque bonos neque malos volumus appellare*”.

<sup>182</sup> Ver o que Agostinho, por exemplo, explica a respeito do “corpo aéreo” (*aerium corpus*) dos demônios, nas notas 11 e 12 da página 25, Capítulo 1 desta tese.

<sup>183</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 126. No original: “*Boni, mites et fideles sunt illi orientales et occidentales et dicuntur boni, quia operationes eorum iuvant in bono, et vix nocent alicui, nisi ad hoc cogantur divina virtute*”. Grifo nosso.

<sup>184</sup> *Ibid.* No original: “*Mali sunt et cum superbia feroces australes et septentrionales et dicuntur mali, quia opera eorum sunt mala in omnibus, et nocent libenter omnibus et vix aliquid, quod sequatur, ad bonum faciunt, nisi ad hoc superiori virtute cogantur*”. Grifo nosso.

<sup>185</sup> *Ibid.* No original: “*inter istos sunt alii collaterales istis, qui neque boni neque mali dicuntur, quoniam in omnibus obediunt invocanti, sive in bono fuerit sive in malo*”.

hierarquias cosmográficas bem definidas: no caso dos anjos celestiais, o manual dá os nomes desses espíritos aéreos, suas características e atribuições, seus lugares nos pontos cardeais — alguns no sul, outros no leste e ainda outros em posições intermediárias entre o sul e o leste, e assim por diante.

Dentre os benefícios possivelmente alcançados a partir do trabalho com esses espíritos, estão outros temas que não são necessariamente estranhos no horizonte dos perseguidores da magia. A partir da invocação desses anjos aéreos seria possível “provocar relâmpagos e trovões”,<sup>186</sup> por exemplo, uma acusação recorrente dos penitenciais aos processos inquisitoriais.<sup>187</sup> Também seria possível atizar o desejo das mulheres,<sup>188</sup> o que remete a outro *topus* conhecido e que aparece associado tanto à magia de imagens quanto aos rituais mais declaradamente necromânticos, passando até mesmo pelos debates jurídicos.<sup>189</sup> Esses espíritos também ajudariam a “chamar de volta o ladrão e o que foi roubado”,<sup>190</sup> o que remete a uma preocupação conhecida por parte da literatura normativa e inquisitorial a respeito das práticas mágicas.<sup>191</sup> O manual ainda diz que esses anjos permitiriam “alcançar a graça e a benevolência de todas as pessoas”<sup>192</sup> ou, dito de forma mais ampla, “ter poder em relação a quem quer que seja”.<sup>193</sup> Como visto, o intuito de influenciar o livre arbítrio dos outros também foi conhecido pelos defensores da ortodoxia e atribuído aos magos.<sup>194</sup>

---

<sup>186</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 124. No original: “[De] fulgure et tonitruo provocando”.

<sup>187</sup> Podemos encontrar suspeitas a respeito dos *tempestarii* no *Corrector* de Burcardo de Worms (começo do século XI) e também no *Libellus de penitentiae* (entre os séculos XI e XII). Ver notas 46 e 47 da página 78 do Capítulo 2 desta tese. Esta acusação também pode ser encontrada em um dos processos inquisitoriais autorizados por João XXII em direção aos clérigos magos: ver o Caso 9, analisado no Capítulo 3 desta tese, e também as notas 47 e 48 da página 148, Capítulo 3, para mais informações.

<sup>188</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 125. No original: “De mulieribus habendis ad libitum”.

<sup>189</sup> Ver, por exemplo, o relato de Anselmo de Besate a respeito do mago-professor que utilizou um dos seus estudantes em um ritual a fim de provocar o *amore* em uma garota (nota 200 da página 60, Capítulo 1 desta tese). Ver também a discussão a respeito do uso de *ymagines* e das poções de amor (*pocula amatoria*) que aparece no *consilium* de Oldrado da Ponte, a respeito do processo de João de Parthenay (Caso 8). Ver mais na página 147, Capítulo 3 desta tese.

<sup>190</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 125. No original: “[De] fure et furto revocando”.

<sup>191</sup> Ver a carta *Ex tuarum tenore*, de Alexandre III, a respeito do clérigo que se utilizou da adivinhação para investigar a respeito dos bens roubados de uma igreja. O texto, sendo incorporado às coleções das *Quinque compilationes antiquae* e do *Liber Extra*, passou a servir como precedente jurídico ou normativo em relação ao problema dos clérigos praticantes de magia ou, de forma mais ampla, ao recurso das adivinhações de maneira geral. Ver notas 68 e 69 da página 83, Capítulo 2 desta tese. A preocupação a respeito das adivinhações visando a descoberta de roubas também aparece na *Summa de officio inquisitionis*: Ver nota 156 da página 100, Capítulo 2.

<sup>192</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 125. No original: “[De] habenda gracia omnium personarum et benivolencia”.

<sup>193</sup> *Ibid.* No original: “[De] habenda potestate super quemlibet”.

<sup>194</sup> O autor do *Speculum astronomie* falou, por exemplo, a respeito do uso de imagens para provocar a *dilectio* ou a afeição, no seu sentido amplo, das outras pessoas. Ver nota 168 da página 53 do Capítulo 1 desta tese. O jurista Zanchino Ugolini explica no seu *De haereticis* ou *Super materia hereticorum* a respeito da capacidade dos magos de dobrar ou inclinar a vontade (*flectere voluntatem*) dos homens aos seus próprios propósitos maléficos. No Capítulo 2 desta tese.

Por fim, há pouca ambiguidade a respeito da terceira e última categoria de anjos ou espíritos. A explicação a respeito dos anjos terrestres (*de terreis angelis*) aparece no quarto tratado do *Liber iuratus* e é enfática a respeito da sua natureza: “eles são terríveis e cheios de todo o tipo de depravação”.<sup>195</sup> Eles seriam capazes de “destruir as raízes das árvores e das plantações (...), provocar terremotos”, e onde haveria civilização, não apenas “destruir as fundações das cidades e das fortalezas”<sup>196</sup> mas arruinar os próprios homens também (*homines destruere*). “Seus corpos são tão grossos e altos, grandes e terríveis”<sup>197</sup> que seus pés, com dez dedos, possuiriam unhas onduladas ou serpenteantes (*ad modum serpentum*) e ainda várias cabeças de monstros saindo de uma apenas. “Sua cor é muito escura, de um negrume sem qualquer comparação”.<sup>198</sup> Estes também estariam organizados hierarquicamente em grupos de legiões, ministros e demônios. Em resumo, trata-se de uma descrição que visa enfatizar o aspecto animalesco, terreno e selvagem desses seres como se estivessem em oposição e distantes do divino, do espiritual e do numinoso, ainda que fossem anjos. No Livro jurado, as três categorias de anjos — a saber, os celestiais, aéreos e terrestres — são descritas fisicamente, o que corresponde a outro ponto de diversidade e conflito em relação aos entendimentos pretensamente ortodoxos a respeito desses seres.<sup>199</sup>

No entanto, nem a atribuição de capacidades abertamente destrutivas a esses anjos terrestres e tampouco as instruções (analisadas a seguir) a respeito de como trabalhar com esses espíritos devem ser entendidas como uma possível falta de interesse do *Liber iuratus* de se alinhar a uma narrativa que não aspirasse, por sua vez, a algum tipo de ortodoxia. Ao contrário, é possível encontrar pelo menos dois sinais, indissociáveis, de que, apesar das suas pretensões, ainda assim o Livro jurado pode ser entendido como uma obra temente a Deus. O primeiro consiste nas referências explícitas do texto de que houve censura a respeito de conteúdos reprováveis. O segundo é o espaço pequeno dedicado às operações com esses anjos abertamente malignos, em comparação com instruções substancialmente maiores a respeito das operações com anjos que tinham aspectos benéficos listados nas suas descrições.

No quarto *tractatus*, ao ensinar sobre como trabalhar com os anjos terrestres, o autor do Livro jurado nota que será falado apenas brevemente (*breviter hic dicamus*) sobre eles em

---

<sup>195</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 142. No original: “*qui sunt turpissimi et omni pravitate pleni*”.

<sup>196</sup> *Ibid.* No original: “[*Eorum natura est*] *radices arborum et segetum extirpare (...) terremotus facere, fundamenta civitatum vel castrorum destruere*”.

<sup>197</sup> *Ibid.* No original: “*Corpora eorum sunt ita grossa sicut et alta, magna et terribilia*”.

<sup>198</sup> *Ibid.* p. 143. No original: “*Color eorum nigerrimus omni nigredine inestimabili*”.

<sup>199</sup> Tomás de Aquino, recorrendo à opinião de Agostinho e a algumas narrativas bíblicas a respeito dos anjos, argumenta que os anjos são seres puramente espirituais e que não possuem características físicas ou corpóreas. Ainda que, temporariamente, possam assumir uma aparência física para transmitir as mensagens de Deus aos homens (ver: *ST*, I, Q. 51, a. 2).

razão de sua natureza terrível (*turpissimi*). E antes disso, quando listados os diferentes benefícios que poderiam ser alcançados a partir dos rituais com essas entidades, é apontado o apagamento deliberado de algumas dessas instruções. É dito, a respeito desses ensinamentos, que dois foram suprimidos ou subtraídos (*duo subtraximus*) pelo motivo de que “eram contra a vontade do Senhor, a saber, [os ensinamentos de] sobre como despertar os mortos e sobre como criar animais, aparentemente, da terra”.<sup>200</sup> Tratam-se de temas conhecidos e que aparecem em outros manuais de magia<sup>201</sup>, porém frequentemente interpretados como enganação, como *praestigia* ou *illusiones*,<sup>202</sup> o que é explicado pela repetição do termo *apparenter* — o que significa que essas coisas poderiam ser feitas apenas na aparência e não na realidade. Em razão dessa exclusão, sobram apenas três possíveis práticas que envolvem a influência dos anjos terrestres, a saber: 1) prender e 2) soltar qualquer pessoa de uma prisão,<sup>203</sup> bem como 3) “encontrar tesouros, metais, pedras preciosas e todas as coisas escondidas”<sup>204</sup> — esta última ambição, como visto, foi recorrentemente associada aos interesses dos praticantes da magia, por parte dos seus perseguidores.<sup>205</sup> Em resumo, é preciso inferir que essas três

---

<sup>200</sup> *Liber iuratus...* op. cit. p. 142. No original: “[Set ista duo subtraximus,] quia erant contra Domini voluntatem, scilicet mortuum apparenter suscitare et animalia de terra apparenter creare”.

<sup>201</sup> O despertar dos mortos por meios mágicos foi um importante *topos* nas discussões sobre a magia na Idade Média. Isidoro de Sevilha faz menção disso nas *Etimologias* (ver nota 78 da página 38, Capítulo 1 desta tese). Tendo por pano de fundo a história bíblica de Samuel que foi chamado, depois de morto, pela bruxa de Endor a pedido do rei Saul (ver I Samuel, 28 – ARC), diversos autores debateram se isso realmente seria possível. João de Salisbury, por exemplo, seguindo Agostinho, foi partidário da opinião de que os mortos não poderiam ser trazidos à vida, mas os demônios sim poderiam, por meio de ilusões, passar-se pelos mortos para falar com os vivos a fim de enganá-los, o que explicaria o episódio de Samuel. Tomás de Aquino, por outro lado, acreditou que foi o próprio Samuel que apareceu diante da invocação, mas apenas mediante a permissão excepcional de Deus. Ver mais: ZIKA, C. “The Witch of Endor Before Witch Trials”. In: KALLENSTRUP, L. N.; TOIVO, R. M. (Eds.). *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe: Heresy, Magic and Witchcraft*. London et al: Palgrave Macmillan, 2017. pp. 167-192; Um importante manual que traz alguns *experimenta* relacionados à criação de animais, no sentido de fazê-los surgir, é o *Liber vacce*. O tratado diz ser possível provocar a criação de seres animados e racionais a partir de outros animais, como a partir de uma vaca (por isso o nome do tratado) ou de um macaco. O texto também ensina fazer abelhas, como se por geração espontânea. Outros encantamentos ensinam a fazer uma semente crescer instantaneamente ou até mesmo uma árvore a se inclinar. Muitos desses experimentos utilizam partes de animais ou homens mortos. Atribuído a Galeno ou a Platão, dentre outras autoridades, o texto foi bastante influente e também bastante criticado no período medieval. Ver: THORNDIKE, L. *A History of Magic...* v. 2. op. cit. pp. 777-782; BOUDET, J.-P. *Entre Science...* op. cit. pp. 132-133; 413; 530.

<sup>202</sup> Ver, por exemplo, a definição de Hugo de São Vitor na obra *Didascalicon* (século XII): L. VI, C. XV (*Lê-se Liber VI, Caput XV*). “As prestidigitações consistem em iludir os sentidos humanos com a arte demoníaca, por meio de ilusões fantasiosas a respeito das mutações das coisas”. No original: “*praestigia sunt, quando, per phantasticas illusiones circa rerum immutationem, sensibus humanis arte daemonia illuditur*”. In: Hugo de São Vitor. *Didascalicon. Da arte de ler*. Trad. Antonio Machioni. 2. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. p. 273[272].

<sup>203</sup> *Liber iuratus...* op. cit. p. 142. No original: “*De incarceratis habendis; De carceribus reserandis*”.

<sup>204</sup> Ibid. No original: “*De thesauris et metallis et lapidibus preciosis et omnibus rebus absconditis habendis*”.

<sup>205</sup> A *Summa de officio inquisitionis* (segunda metade do século XIII), por exemplo, orientava seus inquisidores a investigar a respeito dos que tivessem feito *experimenta* para descobrir tesouros ou riquezas (ver nota 156 da página 100, Capítulo 2 desta tese). Essa acusação também aparece vinculada a dois processos inquisitoriais analisados no Capítulo 3 — a saber, os Casos 10 e 22.



operações contrastam significativamente com as 28 ensinadas no segundo tratado e com as 55 do terceiro, que prescindem da ajuda dos anjos celestiais e aéreos, respectivamente.

O esforço do *Liber iuratus* para se manter ajustado a um uso correto dos poderes divinos não aparece apenas na exclusão deliberada dos rituais que pudessem ofender a Deus ou na limitação significativa do contato com os espíritos puramente maléficos. Esse esforço também aparece na performance<sup>206</sup> ritualística, ou, dito de outra forma, na linguagem simbólica que é subjacente à experiência dos rituais e que não se manifesta apenas naquilo que é falado, mas também nos gestos que deveriam ser reproduzidos e nos lugares que deveriam ser acessados para que esses ritos acontecessem. Como será visto a seguir, se por um lado o Livro jurado prescreve rituais que aproximam de maneira significativa os praticantes dos demônios ou dos espíritos declaradamente maléficos, por sua vez, sob a lógica desses praticantes, isso em nada diminui o caráter cristão, devocional e pretensamente ortodoxo da *artem magicam*.

#### 4.6. *Liber iuratus*: uma magia cristã?

Apesar de o manual listar uma série de propósitos práticos e bem definidos, dentre eles alguns mais declaradamente destrutivos, como os descritos anteriormente, uma parte significativa do Livro jurado é dedicada a outro objetivo — a saber, ao alcance da *visione divina* ou àquilo que a Igreja chamou de visão beatífica. O primeiro *tractatus* do texto ensina um complexo e demorado ritual (ou um conjunto de rituais) que leva no mínimo 72 dias para cumprir seu objetivo, que é levar o praticante até um encontro real com a divindade.

O texto explica que o operador deveria, antes de qualquer coisa, ser “um verdadeiro penitente e confesso”.<sup>207</sup> Além disso, deveria se separar de mulheres e desaparecer de sua vista (*mulieribus et ab earum aspectibus sequestratus*), se manter “afastado dos homens maus e doentes”<sup>208</sup> e prescreve que até suas roupas fossem adequadas.<sup>209</sup> São orientações que visam

---

<sup>206</sup> A ideia de “performance” da magia eventualmente tem sido usada no sentido da experiência pública, espetacularizada dos rituais mágicos, ao menos da magia como prestidigitação. Esse é o sentido que Richard Kieckhefer atribui ao termo quando diz que a performance é um componente da magia medieval. Mas antes disso, o sentido que se pretende enfatizar aqui é o da performance como uma forma de linguagem e de expressão, precisamente como uma forma de comunicação religiosa. Indo na direção do que Jean-Patrice Boudet e Jean-Pierre Descamps destacaram como um aspecto poético e teatral da magia medieval, aqui se entende por “performance” uma forma de comunicação que pode acontecer inclusive na esfera do privado e do secreto, em uma comunicação que é feita, a partir do operador do ritual, diretamente a Deus ou aos seus intermediários, a saber, seus anjos. Ver: KIECKHEFER, R. *Magic in the Middle Ages*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 93; BOUDET, J.-P. ; DESCAMPS, J.-P. “*Pouvoir des mots et brevets magiques*”. In: BÉRIOU, N. et al. (Org.). *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2014. p. 381.

<sup>207</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 71. No original: “[*Primo sit operans*] *vere penitens et confessus*”.

<sup>208</sup> *Ibid.* No original: “*Ab hominibus malis et infirmis separetur*”.

afastar o praticante das coisas terrenas, do mundano (*munde deducat*), o que é reforçado a partir de uma referência aos Salmos: “abençoados os que trilham os caminhos retos e andam na lei do Senhor”.<sup>210</sup> É prescrita uma série de orações que deveriam ser proferidas em diversos momentos no decorrer de vários dias. Depois disso, o devoto receberia uma revelação, trazida por um anjo durante um sonho (*in sompnis revelabitur*), comunicando-o se poderia seguir com a prática ou não. É explicado que em caso de negativa, deveria se preparar melhor e repetir todo o processo. Aqui é muito bem definida a influência do *modus operandi* da *Ars notoria*, tanto em relação a prescrição do regime diário de purificações quanto a respeito do anjo que, aparecendo durante a noite (*in nocte*), autoriza ou impede a sequência da performance ritualística. O texto insiste, em mais de uma ocasião, na castidade (*debet esse castus*) e tenta tranquilizar o operador caso haja negação do anjo:

E quando for rejeitado o teu pedido, não debes te desesperar, mas confesse e o examine teu íntimo. Dê mais e muitas esmolas, de forma alegre e de maneira generosa. Faça celebrar diversas missas. Dirijas ao Senhor diversas orações, de joelhos dobrados, proferindo-as de forma intensa e com lágrimas exageradas, de forma estimada e desejosa. Assim as coisas são habitualmente feitas pelos sábios, visando alcançar o efeito [desejado].<sup>211</sup>

Fica claro aqui o aspecto devocional e piedoso dessas operações. Chama a atenção, no entanto, o recurso da celebração das missas, o que destaca uma relação de paradoxo e de aparente contradição do Livro jurado em relação à instituição da *ecclesia*: vimos, por um lado, que os praticantes da arte mágica se colocam como deliberadamente perseguidos pelas suas autoridades. Além disso, há uma divergência frontal entre o entendimento dos magos e a teologia da Igreja sobre aspectos significativos da organização do cosmos — e como será visto a seguir, há discordâncias também a respeito da *visione divina*. No entanto, nada disso impede que a igreja continue sendo vista, fisicamente, como um lugar sagrado, e seus sacerdotes ordenados como um ponto de conexão com o divino — o que não é uma característica específica das orientações do *Liber iuratus*, mas algo recorrente na magia

---

<sup>209</sup> Ibid. No original: “*Vestimenta eius non sint fetida, immo nova vel mundissime lota*”. Em português: “suas vestimentas não devem ser fétidas, mas ao invés disso, devem ser mantidas limpas”.

<sup>210</sup> Ibid. No original: “*quia dicitur: ‘Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini’*”. O texto aparece em SI 119,1 e a tradução cf. ARC.

<sup>211</sup> Ibid. p. 90. No original: “*Et quando tibi accidit repulsa, non debes desperare set et confiteri et renes magis perscruta et elemosinas multas lete largiri et missas diversas facere celebrari et oraciones diversas genibus flexis ad Dominum sive fari et tempestivis et protervis fletibus et oracionibus Dominum alloqui hortari et amplecti. Hec solent facere sapientes, ut veniant ad effectum*”.

medieval.<sup>212</sup> É explicado que, ao longo do processo ritualístico, o praticante deve não apenas mandar rezar missas, mas ir diariamente até a igreja (*in templo dicat*) para realizar uma série de orações que o manual prescreve. A ajuda de um sacerdote precavido ou cauteloso — e também fiel (*sacerdotem cautum et fidelem*) — é indispensável: “enquanto está consagrando o corpo de Cristo, o sacerdote pede pelo operador, para que seja alcançado o efeito da sua petição pela graça divina”.<sup>213</sup>

Na sequência, é feito um adendo significativo que desautoriza qualquer perversão do sacramento em direção ao que é enquadrado de forma genérica como *effectu malo*: “que ele tenha cuidado para não receber o corpo de Cristo para um propósito mau, porque isso não é seguro e ainda é mortal”<sup>214</sup>. Como visto, a deturpação dos sacramentos como o da eucaristia foi frequentemente atribuída aos magos por parte dos seus oponentes.<sup>215</sup> O Livro jurado ainda cita como exemplo do que não deve ser seguido “um tal livro que tem por *incipit* ‘A morte da alma’” — a saber, outro manual, comprovadamente mais antigo do que o Livro jurado.<sup>216</sup>

O esforço devocional e pretensamente ortodoxo da arte mágica aparece em diversas orações do *Liber iuratus*, ainda no percurso da visão divina. Em uma delas, o operador deveria dizer: “que por esses preciosos sacramentos e pelos teus anjos seja dada a mim essa visão, que desejo e acredito, *sem intenção maligna*, pela glória e graça. Amém”.<sup>217</sup> Outra influência da *Ars notoria* (assim como a noção de “sacramento”) é o entendimento de que o praticante está inserido em uma longa linhagem de favoritos aos olhos de Deus. Em outra prece, é prescrito: “E tu, Senhor meu Deus, que concedeste a Moisés e a Abraão, teus servos,

---

<sup>212</sup> Ver o episódio dos monges que esconderam uma imagem (*ymaginem*) no altar de uma capela e lá a deixaram por vários dias, inclusive enquanto uma missa foi celebrada (*dum missa ibi celebrabatur*). Os monges também pretenderam batizar a imagem, como uma forma de apropriação do rito do batismo legítimo. Trata-se do Caso 22, analisado no Capítulo 3 desta tese.

<sup>213</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 92. No original: “*et sic in sacrando corpus Christi petat pro operante sacerdos, ut effectum petitionum suarum per divinam gratiam assequatur*”.

<sup>214</sup> Ibid. No original: “*Et caveat, ne corpus Christi accipiat pro effectu malo, quia non esset salus immo mors*”.

<sup>215</sup> Menções a essas práticas podem ser encontradas no direito canônico (ver nota 150 da página 98, Capítulo 2 desta tese) e também na literatura inquisitorial (ver nota 162 da página 100 e nota 195 da página 107 do Capítulo 2). No Caso 6, analisado no Capítulo 3 desta tese, também é possível encontrar referências da suposta profanação da hóstia.

<sup>216</sup> Ibid. No original “*librum istum sic: ‘Incipit mors anime’*”. Algumas referências atestam a existência deste tratado desde o século XII. O *Mors anime*, como o *Secretum secretorum*, seria atribuído a Aristóteles tendo sido dedicado por este ao seu pupilo, Alexandre, o Grande. O próprio papa Bento XIII, no começo do século XV, foi acusado de possuir esse livro, que dentre outras coisas, possuiria invocações demoníacas. Ver, respectivamente: VÉRONÈSE, J. *L’Ars Notoria... op. cit.* pp. 19-20; BOUDET, J.-P. *Entre Science... op. cit.* p. 454; WILLIAMS, S. *Esotericism, Marvels and the medieval Aristotle. Micrologus*, n. XIV (II Secreto), 2016. p. 172; HARVEY, M. “Papal Witchcraft: The Charges against Benedict XIII”. In: BAKER, D. (Ed.). *Sanctity and Secularity: The Church and the World*. Oxford: Blackwell, 1973, p. 113

<sup>217</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 93. No original: “*per hec preciosa sacramenta angelorum tuorum da michi ea, que desidero et credo, visionis huius absque malignitatis intencione gloriam et gratiam. Amen*”. Grifo nosso.

pela fé e pela pureza, a visão da tua graça (...) estende-a a mim”.<sup>218</sup> Na sequência, outros nomes são lembrados: “revela a mim, Senhor, a fonte que tu abriste para Adão, o primeiro homem, e que [também] abriste aos teus servos Abraão, Isac e Jacó”.<sup>219</sup>

Depois de mais de dois meses de orações, idas e vindas à igreja, jejuns e distribuição de esmolas, o praticante finalmente chegaria à parte final do seu ritual. Deveria se recolher até um lugar fechado (*loco concluso*), de modo que não fosse incomodado por ninguém, e lá realizar a finalização do trabalho (*Perfeccio operis*), o que envolveria mais alguns dias de orações e outras práticas devocionais. A orientação é a seguinte: “faça uma cama de feno, e ao redor da cama que sejam escritos (...) os cem nomes de Deus”.<sup>220</sup> O manual prescreve uma longa lista de epítetos atribuídos à divindade, começando com *Agla*, *Monon*, *Tetragramaton* e terminando com *Archima* e *Rabur*<sup>221</sup>, listando ainda mais orações para serem proferidas. “Então ele<sup>222</sup> dorme e não fala com ninguém, e eis o que acontece: ele verá o palácio celestial e a majestade da Sua glória [de Deus], as ordens dos anjos e as procissões dos espíritos dos beatos”.<sup>223</sup>

As instruções são seguidas de uma breve defesa da possibilidade da *visio divina* ainda em vida. “Mas alguns dizem, em conformidade com o que diz o Senhor, que ‘nenhum homem que me ver, viverá’, e que em razão disso, se alguém vê Deus, seu corpo deve morrer”.<sup>224</sup> A citação se refere, de forma mais direta, ao Êxodo,<sup>225</sup> mas de forma indiciária, aos debates teológicos — provavelmente contemporâneos à escrita do *Liber iuratus* — que também partiam do princípio de que Deus não poderia ser visto, na sua plenitude, ainda em vida.<sup>226</sup> O

---

<sup>218</sup> Ibid. p. 101. No original: “*Et tu, Domine, Deus meus, qui Moysi et Abrahe, servis tuis, per fidem et puritatem visionis tue gratiam contulisti (...) adhibe michi*”.

<sup>219</sup> Ibid. No original: “*Aperi michi, Domine, fontem, quem aperuisti prothoplausto Ade et quem aperuisti servis tuis Abraham, Ysac et Iacob*”.

<sup>220</sup> Ibid. p. 111. No original: “*de feno cubile faciat, et in circuitu lecti sint (...) scripta centum nomina Dei*”.

<sup>221</sup> Esses *verba ignota* ou *mystica* consistem, em parte, em outro empréstimo da *Ars notoria*. Mais sobre os empréstimos que o *Liber iuratus* tomou da *Ars notoria*, ver: MESLER, K. “The *Liber iuratus Honorii* and the Christian Reception of Angel Magic”. In: FANGER, C. (Ed.). *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2010. p. 140, n. 62.

<sup>222</sup> As instruções do Livro jurado, quando referindo-se ao leitor ou ao operador do manual, oscila frequentemente entre a segunda e terceira pessoa do singular.

<sup>223</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 114. No original: “*Tunc dormiat et de cetero non loquatur, et sic fiet, quod videbit celeste palacium et maiestatem in gloria sua, ordines angelorum et agmina spirituum beatorum*”.

<sup>224</sup> Ibid. pp. 114-115. No original: “*Set dicet aliquis: ‘Cum Dominus dicat: Non videbit me homo et vivet’, sequitur ergo, quod si quis Deum videat, oportet, quod in corpore moriatur*”.

<sup>225</sup> Em Ex 33,20: “E disse mais: Não poderás ver a minha face, porquanto homem nenhum verá a minha face e viverá” (ARC) ou “*rursumque ait non poteris videre faciem meam non enim videbit me homo et vivet*” (Vulgata).

<sup>226</sup> O tema da visão beatífica discutido tanto pelo papa João XXII quanto por Bento XII e se desenrolou na década de 1330. Em resumo, a opinião de João XXII era a de que depois da morte as almas precisariam esperar até a ocasião do Juízo Final para finalmente se deparar com o Criador. Já Bento XII acreditava que esse encontro se daria imediatamente após a morte, ainda que no Juízo, com a retorno das almas aos seus corpos terrenos, a sensação física da bem-aventurança pudesse ser mais intensa. Ver mais: IRIBARREN, I. *Consensus et*

manual explica, por sua vez, que o texto bíblico se refere à visão corpórea, material de Deus. “É falso que o corpo de alguém morre [devido] à visão divina, de modo que é o espírito que é transportado ao céu”.<sup>227</sup> A respeito de como o corpo sobreviveria sem o espírito, é dito que os anjos ajudariam com isso: “o corpo é sustentado na Terra com alimento angélico”.<sup>228</sup> O Livro jurado destaca que há precedentes para essa experiência: “por exemplo, é lido que muitos foram levados em espírito e a eles muitos segredos celestiais foram revelados”,<sup>229</sup> se referindo provavelmente aos nomes bíblicos mencionados nas orações citadas anteriormente.<sup>230</sup>

Para Gösta Hedegård, o alcance da *visione divina* corresponde a um propósito “mais nobre e sublime”, diferente das outras ambições mais “mundanas” que aparecem no restante do manual.<sup>231</sup> Nenhum elemento discursivo, no entanto, parece corroborar com essa tese de que haveria uma distinção de valor — sob a interpretação dos seus leitores ou praticantes — entre as práticas que envolveriam o alcance da visão de Deus, por um lado, e o trabalho com os diferentes tipos de anjos, visando alcançar objetivos mais imediatos, por outro. Antes disso, sabemos que algumas orações utilizadas para a visão divina eram repetidas para o trabalho com os anjos,<sup>232</sup> e eventualmente algumas práticas devocionais, necessárias para a invocação desses seres, não eram necessariamente requisitadas para o alcance da visão divina.<sup>233</sup>

Há outro aspecto significativo do *Liber iuratus* que reforça não apenas a sua pretensão ortodoxa, mas a sua autoconsciência cristã. No segundo *incipit* do manual, depois de mencionados os procedimentos a respeito da visão divina, objeto do primeiro *tractatus*, e também a respeito do trabalho com os diferentes tipos de anjos, foco da parte restante do manual, é elucidado que a *artem magicam* é praticada por três tipos de operadores: pagãos, judeus e cristãos. Em uma explicação colocada em um grau de importância (*est principaliter notandum*), é dito que, de todos estes, apenas os cristãos podem operá-la de forma verdadeira. “Os pagãos sacrificam aos espíritos aéreos e terrestres, e não os forçam, mas os espíritos

---

dissidence à la cour papale d’Avignon. Le cas de la controverse sur la vision béatifique. *Revue des sciences religieuses*. v. 82, n. 1. 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rsr/699>. Acesso em 19 de mar. 2019.

<sup>227</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 115. No original: “*Set falsum est, quod quis in corpore in visione divina moriatur, set spiritus in celo rapitur*”.

<sup>228</sup> *Ibid.* No original: “*corpus in terra cibo angelico reficitur*”.

<sup>229</sup> *Ibid.* No original: “*Nam de multis raptis in spiritu legitur, quibus multa secreta celestia fuerunt revelata*”.

<sup>230</sup> Ver notas 218 e 219 *cf. infra*.

<sup>231</sup> HEDEGÅRD, G. “Introduction”. In: *Idem. Liber iuratus... op. cit.* p. 27. No original: “[*from such*] *sublime and noble [things (...)] to more] mundane [and philistine matters]*”.

<sup>232</sup> A oração *celi et terre conditor* ou “Criador do céu e da terra”, por exemplo, aparece tanto na fase final do rito para a obtenção da visão divina (*Liber iuratus... op. cit.* p. 110) quanto também é necessária para o trabalho com os anjos celestiais (*Ibid.*, p. 121) e com os aéreos (*Ibid.*, p. 133).

<sup>233</sup> No terceiro dia de trabalho para a invocação dos espíritos celestiais, por exemplo, encontramos a orientação para que fossem “tirados os pelos do corpo” (*a pilis corporis denudatus*). Ver: *Liber iuratus... op. cit.* p. 121.

*fingem ser forçados* pelas palavras da sua lei”.<sup>234</sup> Dito de outra forma, os seguidores do paganismo seriam enganados por esses anjos, pois acreditando que estariam no controle das operações, estariam na verdade sendo manipulados por essas entidades que queriam a sua condenação. Trata-se de um argumento recorrentemente utilizado pelos críticos da magia e aplicado em relação aos magos de maneira geral.<sup>235</sup> O que vemos aqui é a incorporação desse discurso, por parte dos perseguidos, seguida de um redirecionamento do ataque. A crítica agora é voltada aos pagãos: “seus trabalhos não funcionam porque eles possuem uma fé má”, segue o texto, que ainda enfatiza o fato de que eles se empenham a “sacrificar aos espíritos e a empregar fé nos ídolos”.<sup>236</sup> Como visto, a acusação dos sacrifícios e da idolatria é outro *topus* bem conhecido na história das acusações da magia, praticamente indissociável das práticas mágicas na interpretação dos perseguidores<sup>237</sup> e aqui redirecionada a outros inimigos.

Quanto ao segundo tipo de operadores, a saber, os judeus, estes “de nenhuma forma podem operar, porque com o advento de Cristo, perderam o seu dom e tampouco podem ser colocados no céu para testemunhar o Senhor”.<sup>238</sup> Em outras palavras, se antes de Cristo suas operações eram legítimas — o que ecoa outra narrativa também recorrente nas discussões sobre a legitimidade da magia<sup>239</sup> —, elas perdem o sentido após a chegada do Messias caso eles não se comprometam com essa nova aliança. Suas operações se tornaram, portanto, incompletas ou imperfeitas (*operantur imperfecte*). Apesar de errarem menos do que em relação aos pagãos, também os judeus podem ser enganados pelos espíritos: “mesmo assim eles podem forçar os espíritos a virem, pelo poder dos santos nomes de Deus, mas como os judeus não são marcados pelo sinal do Senhor, que é a cruz, e pela fé, os espíritos se recusam a respondê-los de forma verdadeira”.<sup>240</sup>

O segundo *incipit* é encerrado com uma explicação que, se por um lado insiste em reservar apenas ao cristão (*solus [...] christianus*) o desempenho genuíno (*veraciter*) da arte mágica, por outro não intenta demonizar pagãos e judeus. É explicado, de forma ampla, que

---

<sup>234</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 66. No original: “*Pagani sacrificant spiritibus aereis et terreis et eos non constringunt, set fingunt spiritus se constringi per verba legis eorum*”.

<sup>235</sup> Esse argumento pode ser encontrado no *Speculum astronomie*, por exemplo. Segundo o *Magister Speculi*, Deus permite que homens sejam enganados pelos demônios em razão dos nossos pecados. Ver nota 160 da página 51, Capítulo 1 desta tese.

<sup>236</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 66. No original: “*spiritibus sacrificet et ydolis fidem adhibeat*”.

<sup>237</sup> A associação da prática da magia com a idolatria ou com os sacrifícios aos ídolos pode ser rastreada desde os penitenciais, passando pela literatura normativa e inquisitorial, até os debates teológicos que eventualmente vincularam a magia à heresia. Ver no Capítulo 2 desta tese.

<sup>238</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 66. No original: “*[Iudei (...)] nullatenus operantur, quia per adventum Christi donum amiserunt, nec possunt in celis collocari testante Domino*”.

<sup>239</sup> Ver, por exemplo, o entendimento de Isidoro de Sevilha a respeito das artes que se tornaram proibidas apenas após a chegada de Cristo (nas notas 39-41 das páginas 29-30 do Capítulo 1).

<sup>240</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 66. No original: “*Tamen virtute sanctorum Dei nominum coguntur venire spiritus, set quia Iudei non signantur signo Domini, scilicet crucis et fidei, nolunt spiritus veraciter eis respondere*”.

“ainda que três tipos de homens trabalhem por meio dessa arte mágica, *não deve se acreditar que o nome ‘mago’ deva implicar algo ruim*”.<sup>241</sup> Sem recorrer necessariamente a um vocabulário religioso, é definido ainda que “a arte mágica é a arte dos ditos ‘magos’, o que quer dizer ‘sábios’”,<sup>242</sup> sendo, portanto, o sábio (*homo sapiens*) aquele que através da ciência dos sábios (*sciencia sapientum*) “conhece todo o presente, passado e futuro”.<sup>243</sup> Como visto anteriormente, o enquadramento da “magia” (dito de forma ampla) como uma *ars* ou *scientia* dos sábios (*sapiens, sapientes*) é outro elemento comum à história dos movimentos intelectuais que buscaram estabelecer nichos de legitimidade e de autorização para essas crenças ou práticas eventualmente vistas com suspeita pelos olhares mais conservadores.<sup>244</sup>

Para além das instruções que visam levar o leitor-praticante até a presença de Deus e das narrativas que enfatizam o caráter cristão da arte ensinada no Livro jurado, o pretense alinhamento desse manual à ortodoxia ainda aparece, sem contradição, nas suas performances em relação aos espíritos de natureza eventualmente maléfica ou perigosa. Sabemos que são recorrentes as suspeitas a respeito dos rituais que prescrevem o desenho de círculos, do chamamento dos demônios e das performances como o sufumigar e o ajoelhar-se.<sup>245</sup> O *Liber iuratus*, no entanto, consegue se utilizar de todos esses recursos, mas ainda dentro de uma lógica de adoração e de respeito a Deus.

Em diferentes momentos do manual é enfatizada a ambivalência moral dos anjos passíveis de serem chamados à Terra para ajudar o operador nos seus trabalhos. No terceiro tratado, por exemplo, é explicado que o devoto precisa ser cuidadoso e diligente (*diligens*) quando realiza essas operações e que não deve ser “ignorante a respeito dos poderes dos espíritos e das suas malícias”.<sup>246</sup> Várias medidas devem ser tomadas em relação a isso, sendo a primeira delas o recurso ao círculo mágico. O autor do *Liber iuratus* explica que o praticante deve ser muito perspicaz ou sagaz (*sagacissimum*) quando estabelece esse espaço “porque ali está a defesa do operador”<sup>247</sup> em relação à possível ludibriação dos anjos. No quinto tratado, quando é feita uma retomada dos principais pontos abordados ao longo da obra, é detalhado o seguinte, em direção ao operador, a respeito dos anjos bons (*angeli boni*): “tu deves estar fora

---

<sup>241</sup> Ibid. No original: “*Et quamvis per hanc artem magicam trium hominum genera operentur, non credendum est, quod in hoc nomine ‘magus’ debeat malum includi*”. Grifo nosso.

<sup>242</sup> Ibid. No original: “*Sic ars magica a ‘magos’ dicitur, quod est ‘sapiens’*”.

<sup>243</sup> Ibid. No original: “*sciuntur omnia presenciam, preterita et futura*”.

<sup>244</sup> Esse entendimento pode ser encontrado, por exemplo, durante os séculos XII e XIII, em João de Sevilha, Miguel Escoto, Roger Bacon e Alberto Magno. Ver, respectivamente, a nota 68 da página 36; a nota 97 da página 42; a nota 14 da página 46; e a nota 139 da página 48 do Capítulo 1 desta tese.

<sup>245</sup> A exemplo do entendimento do *Speculum astronomie*, tratam-se de recursos que deveriam ser interpretados como sinais de adoração aos demônios. Ver mais no Capítulo 1 desta tese.

<sup>246</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 66. No original: “*ignoranti virtutes spirituum et eorum malicias*”.

<sup>247</sup> Ibid. No original: “*quia ibi iacet tuicio operantis*”.

do círculo, e eles devem aparecer dentro do círculo”.<sup>248</sup> Quando são chamados os espíritos mais perigosos, é ensinado que o operador deve ficar dentro de um segundo círculo (*infra alium circulum*), e a respeito precisamente dos anjos terrestres, os mais perigosos, é explicado que “o círculo destes (...) fica distante do círculo do mestre por nove pés”.<sup>249</sup> Nestes casos, o operador ainda deve trazer consigo instrumentos como um bastão (*virgam*) e espadas (*enses*), que remetem simbolicamente à autoridade ao poder.

Sophie Page está correta ao dizer que círculos funcionam como “zonas de segurança”<sup>250</sup> para seus operadores. Mas não se trata apenas disso: as fronteiras desse espaço, desenhadas no chão a partir dos nomes de anjos ou dos nomes de Deus, também funcionam como uma barreira que separa o mundo espiritual do terreno, ou, dito de forma ampla, o sagrado do profano. É por isso que em parte significativa dos rituais do Livro jurado, o praticante deve se deter no círculo — cuidadosamente construído ao longo de vários dias — quando não está na igreja, além de, eventualmente, dormir dentro dele.<sup>251</sup>

Dentro do círculo, o operador deve se comportar de maneira adequada à performance religiosa ou devocional. A prescrição de orações, genuflexões e sacrifícios aparece de forma frequente no *Liber iuratus*. Em um ritual necessário à invocação dos anjos celestiais, por exemplo, é orientado que o operador purifique o espaço ritual com incenso (*suffumigando circulum*) à medida que chama pelos anjos (*nominabis angelos*) com os quais pretende trabalhar. O objetivo dessa sufumigação é agradar esses espíritos, de modo a fazê-los “pacificados, tolerantes e aplacados”.<sup>252</sup> Em outra operação, dedicada aos espíritos aéreos, também encontramos referências à sufumigação agradável (*meo placati suffumigio*) aos espíritos e até orientações para que o operador se ajoelhe (*Tunc flexis genibus...*) em certos momentos. A observância desse tipo de performance, se analisada isoladamente, poderia justificar as acusações tradicionais de culto aos demônios.<sup>253</sup> No entanto, sob um olhar mais detalhado, percebemos que apesar da recorrência de algumas ofertas feitas aos demônios — no primeiro caso anteriormente mencionado, por exemplo, é orientado que o operador coloque pérolas (*margaritas*) junto ao incenso para agradar os espíritos — de modo geral, a principal autoridade invocada nesses rituais continua sendo a de Deus. Quanto à adoração

---

<sup>248</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 149. No original: “*et tu debes stare extra circulum, et ipsi debent apparere infra circulum*”.

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 143. No original: “*circulus eorum (...) distet a circulo magistri per 9 pedes*”.

<sup>250</sup> PAGE, S. “The Medieval Magic”... *op. cit.* p. 49. No original: “[*magic circles (...) as*] *zones of safety*”.

<sup>251</sup> Ver notas 220 e 223 *cf. supra*.

<sup>252</sup> *Liber iuratus... op. cit.* p. 120. No original: “*pacificati, patientes et placati*”.

<sup>253</sup> Ver, por exemplo, o que escreveram os inquisidores Bernardo Gui e Nicolau Eimérico a respeito da servidão dos magos e sobre como ela difere de outros tipos de servidão. No Capítulo 2 desta tese, ver a discussão nas páginas 105 e 114.



última, também se restringe ao Senhor, uma vez que a forma de se dirigir aos anjos, à medida que os dias dos rituais avançam, se transforma: do esforço para agradá-los surgem, gradualmente, falas mais imperativas que evocam um poder delegado de Deus para tanto.

Os anjos aprazidos com incenso e pérolas, por exemplo, são invocados sem que se esqueça de que isso só é possível pela intercessão última do Senhor (*intercedente Domino faciatis*). No dia seguinte, no momento da *ligacio* (que quer dizer prisão ou amarração dos espíritos), o operador se dirige de forma mais firme a essas entidades. Depois de pronunciados *nomina ignota* (*Ya, Ya, Ya, Laaaa, Adonay*, etc.), o operador deve ordenar: “que vós obedeçais meus pedidos, [pois] eu vos conjuro pelo poder que tomo de Deus”.<sup>254</sup> Em ocasião da *aplacatio* (ou apaziguamento) é dito o seguinte: “Vós, anjos boníssimos, potentíssimos e fiéis (...) que obediente e humildemente estão ligados ao governo dos céus (...) de maneira benevolente (...) desçam até aqui embaixo nos círculos, fechados”.<sup>255</sup> A oração é encerrada com o operador enfatizando que todos os anjos são submetidos e obedientes a Deus (*subduntur et obediunt*) — o qual, em outras palavras, acaba sendo a fonte da sua autoridade. Já a sufumigação aos espíritos do ar, anteriormente mencionada, é seguida do comando: “com a minha sufumigação agradável, que o furor amedrontador do Senhor e o fogo que devora os fogos vos pacifique”.<sup>256</sup> A prática do ajoelhar-se, nesse caso, é seguida de uma oração que começa com *Unde tu, Domine*, o que quer dizer que é em direção a Deus que o operador faz esse gesto. Essa performance é necessária para, em outro dia, provocar ou chamar os demônios (*demones excitabit*) em Seu nome: “A mais alta e divina majestade vos conquista, [então] que venham a mim, obrigados”.<sup>257</sup>

Isso significa que no Livro jurado a prática da invocação dos demônios — uma preocupação central e frequentemente atribuída aos magos por parte dos seus perseguidores — deve ser entendida dentro de uma lógica de adoração a Deus. Isso porque o operador não poderia, sozinho, obrigar e forçar esses espíritos a nada: ele precisaria de um poder que lhe fosse delegado, o qual viria, em última instância, de Deus. E para que essa autoridade lhe fosse cedida, era preciso que se submetesse a um regime devocional estrito, de purificações e abstinências. Nesse sentido, até mesmo uma obra eventualmente classificada como

---

<sup>254</sup> *Liber iuratus...* op. cit. p. 122. No original: “*Vos meis petitionibus obedire et coniuro atque virtute Dei precipio*”.

<sup>255</sup> Ibid. p. 123. No original: “*Vos, angeli benignissimi, potentissimi ac fideles (...) qui obediencie ac humilitatis vinculo gubernamen celorum (...) in forma benivola (...) hic infra circulos hic circumscriptos (...) descendere*”.

<sup>256</sup> Ibid. p. 133. No original: “*meo placati suffumigio, timor furoris Domini et ignis ignem devorans vos pacificet*”.

<sup>257</sup> Ibid. p. 134. No original: “*Summa ac divina maiestas vos convincat, que vos venire constringat*”.

“explicitamente demoníaca”,<sup>258</sup> como o *Liber iuratus*, pode ser entendida, sob seus próprios parâmetros, como um exemplo de legitimidade e de ortodoxia. Nesse sentido, o Livro jurado, que em mais de um momento se apresenta como réplica aos argumentos da *ecclesia*, nos revela a pluralidade que as dimensões do religioso ou do devocional podem encontrar na Idade Média.

\* \* \*

Com o objetivo de ter uma visão ampla a respeito daquilo que eventualmente foi classificado como “magia” na Idade Média, no último capítulo desta tese se pretendeu recorrer aos testemunhos dos perseguidos sobre suas próprias crenças e práticas, a despeito do que eventualmente lhe impuseram seus críticos ou opositores. Para isso, se recorreu a dois manuais, classificados como “mágicos” por diferentes razões.

O primeiro deles, a *Ars notoria*, foi assim enquadrado por parte dos seus adversários. Partidários das opiniões de Tomás de Aquino, por exemplo, interpretaram como uma forma de comunicação oculta ou dissimulada em direção aos demônios os rituais da Arte notória, os quais frequentemente envolviam, por um lado, demoradas orações com palavras estranhas e, por outro, longas e solitárias meditações junto a símbolos e desenhos cujo sentido não estava sempre claro. Mas se levarmos em conta as explicações dos próprios praticantes, chegamos à conclusão de que as práticas ensinadas nesse manual, por sua vez, teriam sido delegadas por Deus a um anjo que as entregou a Salomão, e dele, em uma longa lista de sucessores, chegou aos seus praticantes medievais. Dito de forma ampla, o manual da *Ars notoria* se coloca como uma obra capaz de fazer seu leitor-praticante receber, por meio de uma infusão vinda dos céus, o conhecimento de todas as coisas humanas e divinas, lícitas e até mesmo as ilícitas. O texto se cala, no entanto, a respeito de se tratar de magia: o termo não aparece em nenhum momento do tratado.

As ambições da Arte notória nos dizem muito a respeito do seu público-leitor: a ênfase que o tratado dedica à infusão das ciências liberais, ensinadas tradicionalmente no contexto escolar, letrado, quiçá universitário, é um dos indícios de que seus operadores pertenceram a este meio. Concomitante aos seus interesses intelectuais, a *Ars notoria* ainda prescreve um

---

<sup>258</sup> O conceito é empregado por Katelyn Mesler, por exemplo. Trata-se, no entanto, de um enquadramento problemático, pois as categorias de magia “demoníaca” ou “angélica” — como parece ter sido possível demonstrar até aqui — correspondem a classificações permeáveis e oscilantes. Ver, respectivamente: MESLER, K. “The *Liber iuratus*...” *op. cit.* p. 134. No original: “[the Sworn Book is also a work of] explicit demonic magic”; FANGER, C. (Ed.). *Conjuring Spirits...* *op. cit.* p. ix.

regime severo de ascese: exige práticas diárias de orações, jejum, abstinência e caridade para tornar o seu praticante capaz de receber essa infusão divina. Embora seja uma obra de caráter religioso, devocional e pretensamente ortodoxa, parece ser possível compreendê-la como parte de um movimento mais amplo, místico ou contemplativo, que aparece em outros lugares e em outras narrativas para além da “magia”.

A forma como o homem é retratado em relação à divindade e ao cosmos é paradoxal: ora são enfatizadas sua linhagem divina, sua semelhança com o Criador e sua proximidade natural com os anjos; já em outros momentos, são salientados seu caráter pecador e profano e seu lugar de submissão em relação aos espíritos que Deus envia para ajudar com a infusão das *scientias*. Em resumo, o leitor-praticante da *Ars notoria* é potencialmente digno das benesses divinas, mas deve se esforçar para isso: o caminho que acaba tomando para chegar ao reino dos céus (ou para fazer com que ele venha até si) é o da submissão, da súplica e da fala moderada em relação aos espíritos que acaba por invocar. Nesse aspecto, ele diverge frontalmente, em diversos momentos, do outro manual analisado neste capítulo, a saber, o *Liber iuratus*.

O Livro jurado, supostamente compilado e organizado por Honório de Tebas, também é classificado pelos historiadores como uma obra de magia. Há, neste caso, uma razão significativa para esse enquadramento: a arte ensinada no manual se coloca literalmente como uma *ars magica* ou *artem magicam*; e seus praticantes, como *magos* ou *magi*. Trata-se de uma obra mais autoconsciente do seu aspecto transgressor. Isso fica particularmente evidente no seu Prólogo, que, ao retratar a Igreja como uma instituição corrompida, os operadores da magia como injustamente perseguidos e a estratégia do segredo como uma tática de sobrevivência, nos aponta para uma narrativa alternativa a respeito da perseguição, abordada sob o viés dos perseguidores em outros momentos desta tese.

Há divergência também da cosmografia apresentada no *Liber iuratus* com aquela tradicionalmente ensinada pela *ecclesia*: os anjos não são vistos da mesma forma, e tampouco a maneira com que se dá a relação entre esses seres e os homens na Terra é a mesma. Moralmente ambivalentes, esses espíritos poderiam provocar tanto o bem quanto o mal a respeito das coisas humanas. Isso não quer dizer que não há preocupação, por parte dos magos, a respeito dos mandamentos de Deus: o esforço para se manter fiel a uma pretensa ortodoxia faz, inclusive, com que partes do Livro jurado sejam excluídas por atentarem à fé cristã. E mesmo quando os espíritos fossem invocados para causar o mal, isso aconteceria sob uma autoridade divina, especialmente delegada ao mago pelo Criador. Apesar de seu caráter transgressor mais acentuado, o Livro jurado se esforça para ser entendido como uma obra

cristã: um espaço significativo do tratado é dedicado a levar o praticante até a presença de Deus e de toda a corte celestial — o que, segundo a Igreja, seria possível apenas depois morte.

Em resumo, a análise da *Ars notoria* e do *Liber iuratus* nos aponta para testemunhos privilegiados a respeito daquilo que pode ser enquadrado, às vezes genericamente, como “magia”. São narrativas que nos fornecem uma visão mais completa a respeito das crenças e práticas que frequentemente são compreendidas apenas sob o viés dos seus críticos. De forma ampla, esses documentos ainda sinalizam para a diversidade e para a pluralidade das expressões devocionais ou religiosas no contexto medieval.

## CONCLUSÃO<sup>259</sup>

Essa tese pretendeu investigar a magia na Idade Média. Não teve por objeto as mulheres, o sabá, os tribunais civis ou as execuções públicas nas fogueiras, temas que normalmente são evocados, inclusive por historiadores, quando o assunto são as práticas mágicas no medievo. Essa investigação se debruçou sobre a magia atribuída ou praticada sobretudo por homens que sabiam ler e escrever e que eram, ao que tudo indica, clérigos. Estes — como as mulheres acusadas de bruxaria a partir do século XV — também foram investigados pelos inquisidores, porém, inquisidores que agiam sob mandato papal e que trataram do envolvimento da magia como um problema interno da Igreja, de ordem eclesiástica. Estamos falando, em outras palavras, de membros da Igreja que foram investigados por outros membros da Igreja em razão dos seus supostos envolvimento com a magia.

O envolvimento da inquisição com essas práticas mágicas, apesar de constituir um estágio importante na história da perseguição da magia, não inaugurou a preocupação da Igreja a respeito dos clérigos magos. Ao contrário, essa foi uma inquietação antiga, e pode ser identificada pelo menos desde os penitenciais da Alta Idade Média, que prescreviam correções tanto aos leigos quanto aos sacerdotes que se envolviam com essas artes, principalmente como variações do *maleficium*. Os erros destes sacerdotes, é preciso notar, acarretavam em punições mais pesadas.

Depois disso, na literatura normativa dos *Decretos* de Ivo de Chartres ou Graciano, por exemplo, permaneceram as preocupações a respeito dos sacerdotes praticantes de magia, seja enquanto formas de malefício ou adivinhação. Continuam as condenações desses envolvimento, independente das intenções desses clérigos. Mesmo que pretendessem descobrir os bens roubados de uma igreja ou até mesmo escolher o bispo em uma eleição. Segundo o entendimento da ortodoxia, independente das motivações dos operadores, as adivinhações continuariam sendo artes que pressupunham o envolvimento dos demônios que, espertos como eram, convenciam seus praticantes que essas operações não tinham nada de mau.

Os primeiros inquisidores não estiveram preocupados com os clérigos praticantes de magia. Para que esse tipo de desvio fosse submetido à jurisdição inquisitorial, o estatuto da magia precisou passar por uma transformação: uma vez que os inquisidores eram inquisidores

---

<sup>259</sup> A conclusão geral pretende retomar e resumir as conclusões parciais que podem ser encontradas sempre no final de cada capítulo desta tese.

da depravação *herética*, sua esfera de atuação se limitava àquilo que era considerado heresia. Uma vez que o envolvimento com o malefício ou as adivinhações passou a ser considerado também um tipo de comportamento herético, os clérigos magos, agora sim, se tornaram um problema dos inquisidores. Também nos tratados inquisitoriais podemos encontrar evidências de uma preocupação especialmente dirigida aos letrados e aos sacerdotes: Bernardo Gui, por exemplo, garantiu que o envolvimento de qualquer pessoa com essas artes era um problema. Quando se tratava de um homem devoto ou “instruído nas letras”, no entanto, isso era pior e precisava ser corrigido com punições mais pesadas. Anos mais tarde, Nicolau Eimérico reafirmou o problema da magia letrada ao assumir que, em razão das suas investigações, leu diversos livros de magia antes de queimá-los.

O esforço da ortodoxia em corrigir ou punir esses desvios frequentemente se colocou em termos metafóricos e simbólicos. Sobretudo nos termos de uma ameaça que afetava o corpo e o coletivo da Cristandade, a magia muitas vezes foi retratada como uma arte mentirosa por apresentar-se como divina e legítima — encontramos aí alguns indícios do entendimento dos perseguidos a partir dos enquadramentos dos perseguidores. Seus praticantes, recorrentemente foram entendidos como equivalentes aos lobos ou as raposas que ameaçam o rebanho das ovelhas de Cristo. Às vezes, conseguiriam infectá-lo de dentro para fora: é bastante sugestiva a passagem da bula *Super illius specula* que afirma que muitos dos operadores das artes mágicas eram cristãos “apenas no nome”.

Quando deixamos de lado a literatura normativa e nos debruçamos especificamente a um conjunto de processos inquisitoriais da primeira metade do século XIV, movidos em razão do crime do malefício, vemos que há trânsito e circulação de informações entre esses dois *corpora* de documentos. Dentre os investigados pelos inquisidores que agiram sob autorização dos papas João XXII e Bento XII, conseguimos identificar que estes eram, na sua grande maioria, homens. Quase todos clérigos, distribuídos proporcionalmente entre regulares e seculares. A respeito do lugar que ocuparam na hierarquia eclesiástica, houve diversidade: monges foram acusados de se envolver com o malefício, mas também abades de mosteiros e também bispos e arcebispos. Mais de uma referência atesta explicitamente para a formação letrada desses acusados. Recorrentemente encontramos imputações a respeito de supostas perversões ou deturpações dos sacramentos que deveriam administrar, para maus propósitos.

Um aspecto significativo desses processos é que eles se desenvolveram como uma consequência da reputação ou literalmente da *infamia* dos acusados de se envolver com outros clérigos ou até mesmo com os leigos para a prática do malefício. Nessas referências encontramos um aparente paradoxo: se por um lado é dito, de forma recorrente, que esses

operadores se associavam e operavam esses rituais de forma colaborativa ou coletiva, por outro lado, também encontramos indícios de que haveria uma preocupação com o segredo ou com uma não publicização dessas práticas. A confissão dos clérigos de Toulouse que aponta para uma preocupação quanto ao fato de um deles ser falante ou fofoqueiro (*loquax*) é particularmente indicativa sobre esse aspecto.

Em resumo, a partir desse recorte documental, que corresponde aos testemunhos dos perseguidores da magia, podemos apontar duas conclusões — e ambas convergem para indicar os limites da categoria conceitual de “submundo clerical” proposta por Richard Kieckhefer:

- 1) A preocupação a respeito dos clérigos praticantes de magia foi uma preocupação constantemente evocada na literatura normativa da Igreja. Em outras palavras, a existência de sacerdotes envolvidos com adivinhações ou com a prática de malefícios não configurou motivo de surpresa ao olhar ortodoxo ao longo do medievo.
- 2) Como consequência dessa tradição normativa, o problema da magia, sob a jurisdição dos inquisidores, pelo menos nas primeiras décadas do século XIV, correspondeu a um problema interno da Igreja. Dito de outra maneira, foi uma questão de ordem eclesiástica em que membros da Igreja (inquisidores) investigavam outros membros da Igreja (reputados de se envolver com o *maleficium* e com as outras artes a ele associadas).

O que pode ser concluído, por sua vez, a partir dos testemunhos daqueles que deliberadamente ou alegadamente foram adeptos das práticas mágicas ou, pelo menos, de alguma forma de magia?

Na Alta Idade Média, sobretudo em razão da influência dos escritos de Agostinho de Hipona ou Isidoro de Sevilha, a *magia* foi frequentemente encarada como algo negativo. Muitas vezes foi associada, por um lado, à adivinhação que era feita a partir da observação dos astros, atribuída aos “matemáticos”, e por outro, também vinculada à idolatria e à adoração das estrelas ou aos espíritos dessas estrelas. Esse entendimento começou a mudar a partir dos séculos XII e XIII com o movimento das traduções que trouxe ao Ocidente latino tratados originalmente escritos em grego, hebraico ou árabe. Do contato com essa literatura, desenvolveu-se uma “nova” ideia de naturalismo — que Tulio Gregory qualifica como uma “nova experiência” e que representou uma nova forma de ver e lidar com a natureza e com o universo. Sob essa perspectiva naturalista, o estudo da natureza passou a identificar entre a vida terrena e os movimentos celestiais, toda uma cadeia de influências, de causas e

consequências, em resumo, de conexões. Isso fez com que essas conexões, até então vistas com reservas ou com suspeitas, passassem a ser encaradas — pelo menos por alguns intelectuais — sob um vocabulário científico, como objeto de *scientia*, sobretudo da “física”. Disso surgiu a magia “natural”.

Houve diversos esforços para enquadrar a magia natural como um ramo legítimo do conhecimento. Dentre os principais argumentos podemos identificar a ideia de que essa magia não pressupunha nenhum tipo de manipulação com as forças espirituais, apenas com as naturais. Nesse sentido, pretensamente divorciada de qualquer influência demoníaca, a manipulação, por exemplo, de amuletos, talismãs ou a feitura de *ymagines* seria caracterizada como uma prática absolutamente legítima e isenta de qualquer perigo. Dentre outras autoridades, podemos apontar para Alberto Magno, que foi partidário desse entendimento e escreveu diversos tratados sobre o assunto.

Nem sempre, porém, o esforço para autorizar as práticas consideradas “mágicas” pela ortodoxia repercutia, necessariamente, na tentativa de limpar o nome da magia. Miguel Escoto, por exemplo, advogou pela legitimidade dos julgamentos (ou dos *judicia*) a partir da observação as estrelas, argumentando inclusive que seria uma arte útil à *ecclesia*. Roger Bacon, crítico dos posicionamentos dos Pais da Igreja e de Graciano que condenavam como *magica* saberes legítimos e científicos, enfatizou que havia confusão entre a verdadeira ciência e a magia. Tanto para Bacon como para Escoto, no entanto, o vocábulo “magia” continuava sendo reservado às práticas que desafiavam os mandamentos divinos.

Também no caso dos manuais mais explicitamente devocionais, encontramos, senão uma crítica deliberada à noção de “magia”, pelo menos um silenciamento a respeito dessa palavra. É o caso da *Ars notoria*, criticado por autores como Tomás de Aquino e condenada até mesmo na sua versão pretensamente melhorada, chamada *Liber visionum*. A *Arte notória*, dentre outras pretensões, prometia ao seu leitor ou operador ser possível alcançar o domínio de todas as artes ou ciências humanas, fossem elas — e isso é dito explicitamente — lícitas ou ilícitas. A infusão desses saberes ocorreria após um regime severo de orações em que eram pronunciados nomes intraduzíveis e também realizada uma série de meditações a partir de desenhos ou sinais também sem um significado literal. Sob a interpretação ortodoxa, essa seria uma forma dissimulada de chamar pelos demônios e assumir compromissos com eles. A explicação do manual, no entanto, vai na direção contrária: tratava-se de uma arte de origem divina, entregue primeiro a Salomão por um anjo e reservada apenas aos homens muito santos. Quanto às invocações, eram dirigidas apenas aos seres angélicos que atuariam novamente como intermediários de Deus no mundo terreno. Dentre outros nomes elogiosos,



as benesses dessas práticas eram chamadas de “sacramentos”. Apesar de como a *Arte notória* foi enquadrada pelos seus opositores contemporâneos — e também pelos historiadores, e neste caso de forma pouco acurada, ao nosso ver —, em nenhum momento ela se coloca como uma arte mágica ou situa seus operadores como magos.

Em outro manual, bastante influenciado pela *Ars notoria*, vemos um movimento diverso. No *Liber iuratus*, por sua vez, um tratado mais autoconsciente do seu caráter transgressor, vemos críticas deliberadas à Igreja que é retratada como inimiga dos magos e influenciada pelos demônios a partir do momento em que, nas suas condenações, atribui a esses magos coisas mentirosas. O confronto com a *ecclesia* aparece em mais de um momento do texto, como quando, por exemplo, é explicado a respeito da natureza dos anjos que são chamados nos rituais ali prescritos: a Igreja estaria errada quando disse que alguns deles seriam espíritos maus, pois na verdade, não seriam nem bons nem maus, mas moralmente ambivalentes. Dentre as pretensões do tratado, encontramos receitas para provocar tempestades, amaldiçoar inimigos, provocar o amor nas mulheres e encontrar tesouros escondidos. E ainda que as operações ali ensinadas correspondam literalmente a uma *artem magicam*, nada disso impede essas práticas se coloquem também como legítimas, autorizadas e até ortodoxas. Uma parte significativa do manual é dedicada à visão de Deus ainda em vida, que também ocorreria a partir de um regime diário de orações, cumprimento de penitências e isolamento; e mesmo a respeito do contato com os demônios é explicado que a submissão desses espíritos só se daria em virtude do poder divino que seria emprestado ao mago.

Dentre as pretensões da *Ars notoria* e do *Liber iuratus* há instruções para, dentre outros interesses, adivinhar o futuro, encontrar ladrões, manipular a vontade e o comportamento das outras pessoas e até provocar certos fenômenos da natureza. Essas e muitas outras possibilidades são apontadas e reconhecidas também na literatura normativa, sobretudo nos manuais dos inquisidores. Disso podemos concluir que há trânsito e circulação, entre os testemunhos de perseguidores e perseguidos, no que toca às pretensas capacidades dos magos. Essas confluências podem ser encontradas não apenas de maneira ampla, na longa duração dessas narrativas, mas sobretudo de maneira específica, a saber, no *Midi* ou no sul da França nas primeiras décadas do século XIV — localização especial e cronológica dos documentos da Parte II desta tese.

Por fim, a partir dos relatos dos perseguidos, também podemos apontar ao menos duas conclusões. Ambas corroboram o entendimento que houve proximidade, no medievo, das práticas “mágicas” com o exercício sacerdotal ou devocional.

- 1) O esforço da legitimação daquilo que foi chamado pejorativamente de “magia” pela literatura normativa ou pela teologia, não repercutiu, necessariamente, com a atribuição de um sentido positivo ao vocábulo *magia* e suas variações. Outras vezes, diferente disso, podemos identificar uma ressignificação dessa palavra, que vinculou às práticas “mágicas” um significado honorável, legítimo e autorizado.
- 2) Sobretudo nos manuais de práticas mais devocionais, percebemos que essas operações — a despeito do que foi imputado pelos perseguidores — se apresentaram não apenas como conciliáveis com a fé cristã, mas eventualmente como exemplos de ortodoxia. Eventualmente, seus praticantes foram retratados como moralmente superiores e sua expressão “religiosa” mais legítima do que a dos membros da *ecclesia*.

O “mago” medieval foi, sobretudo, aquele que, com o objetivo de chegar mais próximo de Deus ou de entender e lidar com o mundo que o cercava, acabou desafiando os limites impostos pela Igreja que, antes dele, pretendia representar a Deus e as coisas de Deus no mundo dos homens. Optando as vezes pela conciliação, outras vezes pela explícita rebelião com essa instituição, sua luta nos mostra, por um lado, a complexidade e a diversidade do fenômeno intelectual e religioso do medievo. Por outro, de forma mais ampla, nos aponta para uma das muitas formas que o homem encontrou para lidar com numinoso, com o sombrio ou, em resumo, com o desconhecido.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Documentação primária

#### Coleções

Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi. *Mineralium libri quinque*. In: Idem. *Opera Omnia*. Ed. Augusti Borgnet. t. 15. Parisiis: 1890.

BOUREAU, A. *Le Pape et les Sorciers: Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V. Borghese 348)*. Roma: École française de Rome, 2004.

Burchardi Vormatiensis Episcopi. *Decretorum libri viginti*. In: *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 140.

*Corpus iurus canonici, Pars secunda. Decretalium collectiones*. Ed. Emil Ludwig Richter und Emil Friedberg. Leipzig, 1881. *Bibliotheca Augustana* (Hochschule Augsburg: University of Applied Sciences). Disponível em: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre\\_5t21.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_5t21.html). Acesso em 4 ago. 2019.

*Consilium Lateranense IV*. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Ed. J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, 1973. p. 21. Disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215,\\_Concilium\\_Lateranense\\_III,\\_Documenta,\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215,_Concilium_Lateranense_III,_Documenta,_LT.pdf). Acesso em Acesso em 6 ago. 2019

COULON, A. (Ed.). *Lettres Secrètes et Curiales du Pape Jean XXII*. v. 1. Paris: Fontemoin & Cie, 1913.

*Decretum Gratiani*. Patrologia Latina. Ed. J.-P. Migne. t. 187. Lutetiae Parisiorum: 1861.

*Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*. v. 1. Ed. H. J. Schmitz. Mainz: Franz Kirchheim, 1883.

*Die Bussbücher und das Kanonische Bussverfahren*. v. 2. Ed. H. J. Schmitz. Düsseldorf: L. Schwann, 1898.

DOUAIS, M.-J.-C. Les hérétiques du Midi au XIIIe siècle. Cinq pièces inédites. *Annales du Midi*. t. 3, n. 11, 1891. pp. 367-379.

*Quod super nonnullis*. In: *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum*. t. 3. ed. F. Gaude. Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et H. Dalmazzo Editoribus. 1858. p. 663.

*Glossa ordinaria. Liber Exodus*. In: *Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 113. Parisiis: Garnier Fratres, 1879.

Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis. *De Legibus*. In: Idem. *Opera Omnia*. t. 1. Parisiis: Andream Pralard. 1674. pp. 18-101.

\_\_\_\_\_. *De Universo*. In: *Opera Omnia*. t. 1. Parisiis: Andream Pralard. 1674. pp. 593-1074.

HANSEN, J. (Ed.). *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung in Mittelalter*. v. 1. Bonn: Carl Georgi Universitäts-Buchdruckerei und Verlag, 1901.

Joannis Saresberiensis Episcopi Cartonensis. *Policratici sive De Nvgis Cvrialivm et Vestigiis Philosophorvm. Libri VIII*. In: *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 199. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1855.

Helinandi Frigidi Montis Monachi... *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 212. Parisiis: 1865.

Joannis Saresberiensis Episcopi Cartonensis. *Policratici sive De Nvgis Cvrialivm et Vestigiis Philosophorvm. Libri VIII*. In: *Opera Omnia*. Ed. J.-P. Migne. *Patrologia Latina*. t. 199. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1855.

KORS, A.; PETERS, E. *Witchcraft in Europe (400-1700): A documentary history*. 2. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

LEA, H. E. (Ed.). *Materials Toward a History of Witchcraft*. v. 1. London; New York: University of Pennsylvania Press, 1957.

LEVACK, B. *The Witchcraft Sourcebook*. New York; London: Routledge, 2004.

MCNEILL, J.; GAMER, H. (Ed.). *Medieval Handbooks of Penance. A translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents*. New York: Columbia University Press, 1990.

*Monvmenta Germaniae Historica. Die Deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters (500-1500)*. Ed. Karl Mantitius. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1958.

PETERS, E. (Ed.). *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in translation*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1980.

Rabani Mauri. *Commentaria in Exodum*. In: *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 108. Lutetiae Parisorum, 1851.

Reginonis abbatis Prumiensis. *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*. Ed. F. G. A. Wassersleben. Lipsiae: G. Engelmann, 1840. pp. 354-355.

RODENBERG, C. (Ed.). *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*. t. 1. Berolini: Weidmannos, 1883.

RUST, L. Bulas inquisitoriais: *Ad abolendam* (1184) e *Vergentis in senium* (1199). *Revista de História*. n. 166, 2012. pp. 129-161.

Sancti Isidori Hispalensis Episcopi. *Etymologiarum Libri XX. Opera omnia*. Ed. Faustino Arevalo. t. 3. 1878.

Sancti Ivonis Cartonensis Episcopi. *Decreti pars undecima*. In: *Opera Omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 161. Lutetiae Parisorum, 1855.

S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi. *De divinatione daemonum liber unus*. In: *Opera omnia. Patrologia Latina*. Ed. J.-P. Migne. t. 6. 1865.

*Sexti Decretalium*. In: *Corpus Juris Canonici* (1582). Disponível em: *UCLA Digital Library Program*. <http://digital.library.ucla.edu/canonlaw>. Acesso em 27 jul 2019.

*Super illius specula*. In: *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. t. 4. Taurinensis editio. Augustae Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et H. Dalmazzo Editoribus, 1859. p. 316.

VIDAL, J.-M (Org.). *Bullaire de l'Inquisition Française au XIV<sup>e</sup> siècle et jusqu'a la fin du Grand Schisme*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1913.

### **Edições de obras individuais**

Adelardo di Bath. *L'identico e il diverso. De eodem et diverso*. Ed. Armando Bisanti e Pietro Palmeri. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2014.

Albertus Magnus. *Book of Minerals*. Ed. Dorothy Wyckoff. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Albertus Magnus. *Speculum Astronomiae*. Ed. Paola Zambelli et al. In: *The Speculum Astronomiae and its Enigma: Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Dordrech et al: Kluwer Academic Publishers. 1992.

Augustine. *De Doctrina Christiana*. Ed. R. P. H. Green. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Bernardo Guidonis. *Practica inquisitionis heretice pravitatis*. Ed. C. Douais. Paris: Alphonse Picard, 1886.

BRAGANÇA JÚNIOR, A. A.; BIRRO, R. M. O Corrector sive medicus (ou Corrector Burchardi, ou ainda De poenitentia, c. 1000-1025) de Burcardo de Worms (c. 965-1025): Apresentação e tradução dos capítulos 1-4, além das “Instruções” de penitência 001 a 095. *Signum*. v. 17, n. 1, 2016. pp. 266-309.

*Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*. Ed. H. Singer. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1902.

Hugo de São Vitor. *Didascalicon. Da arte de ler*. Trad. Antonio Machioni. 2. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

*Ille humani generis*. In: FEARNES, J. (Ed.). *Ketzer und Ketzerbekämpfung im Hochmittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. pp. 73-74

Liber Iuratus Honorii. *A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*. Ed. Gosta Hedegard. Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia, 48. Stockholm; Sweden: Almqvist & Wiksell International, 2002.

Nicolai Eymerici Ordinis Praed. *Directorium inquisitorum (cum commentariis Francisci Pegñæ, in hac postrema editione iterum emendatum, & auctum, & multis litteris Apostolicis*

*locupletatum*). Romae: in ædibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium, 1587. Disponível em: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_YFZHoAk8v2QC](https://archive.org/details/bub_gb_YFZHoAk8v2QC). Acesso em 18 fev. 2019.

PETERSON, J. (Ed.). *The Sworn Book of Honorius*. Liber iuratus Honorii. Lake Forth: Ibis Press, 2016.

*Picatrix*. The Latin Version of the Ghāyat al-Ḥakīm. Ed. David Pingree. London: The Warburg Institute; University of London, 1986.

Sancti Augustine. *Confessionum Libri Tredecim*. Ed. Karl von Raumer. Gütersloh, Druck und Verlag von c. Bertelsmann, 1876.

Sancti Aurelii Augustini Episcopi. *De civitate Dei*. Ed. B. Dombart. v. 1. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1908.

Santo Agostinho. *A Cidade de Deus*. Ed. J. Dias Pereira. 2. ed. v. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

Santo Agostinho. *A Doutrina Cristã*. Ed. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

Santo Agostinho. *Confissões*. Ed. Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2017.

*The Etymologies of Isidore of Seville*. Ed. A. Barney; W. J. Lewis; J. A. Beach; O. Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

The *Liber Introductorius* of Michael Scot. Ed. Glenn Michael Edwards (Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy). University of Southern California. 1978.

The *Opus Majus* of Roger Bacon. Ed. J. H. Bridges. v. 1. Oxford: Clarendon Press, 1897.

VÉRONÈSE, J. *L'Ars Notoria au Moyen Age. Introduction et Édition Critique*. Firenze: Sismel, Edizioni del Galluzzo. 2007.

VIDAL, J.-M. Le sire de Pathermay et l'Inquisition (1323-1325). *Comité des travaux historiques et scientifiques. Bulletin historique et philologique*. v. 1. n. 3-4. Paris: Imprimerie Nationale, 1903. pp. 414-434.

William of Conches, *Philosophia Mundi (Liber primus)*. The Latin Library. Disponível em <https://www.thelatinlibrary.com/wmconchesphil.html>. Acesso em 21 mai. 2019.

Zanchini Vgolini. *De Haereticis*. Romae apud haeredes Antonij Bladij impressores Camerales, 1568.

## **2. Obras de referência**

BAILEY, M. *Historical Dictionary of Witchcraft*. Lanham et al: Scarecrow Press, 2003.

BROM, G. *Guide aux Archives du Vatican*. 2. ed. Rome: Loescher (W. Regenberg), 1911.

DAVIDSON, G. *A Dictionary of Angels. Including the Fallen Angels*. New York: The Free Press, 1967.

GOLDEN, R. M. (Ed.). *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2006.

HANEGRAAFF, W. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006.

NAZ, R. (Ed.). *Dictionnaire de droit canonique*. v. 7. Paris: Letouzey et Ané, 1958.

SCHWAB, M. *Vocabulaire de l'angéologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Imprimerie Nationale, 1897.

### 3. Historiografia

ADAMSON, P. *Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

ALBE, E. *Autour de Jean XXII: Hugues Géraud, évêque de Cahors. L'affaire des poisons et envoûtements en 1317*. Cahors: J. Girma; Toulouse: E. Privat, 1904.

ALEMPARTE, J. F. *La escuela de nigromancia de Toledo. Anuario de estudios medievales*. v. 13, 1983. pp. 205-268.

ALMEIDA, A. P. J.; ZANIN, A. G. C.; OLIVEIRA, T. *Escolas de Paris e o Renascimento do século XII no Ocidente. Anais do VIII Congresso Internacional de História e XXII Semana de História. Universidade Estadual de Maringá*. 2017. pp. 452-458. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2017/trabalhos/3667.pdf>. Acesso em 24 dez. 2019.

AMES, C. C. *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans and Christianity in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

BAILEY, M. *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2013.

BAILEY, Michael D. "From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages". *Speculum*, v. 76, n. 4, 2001. pp. 960-990.

BAILEY, M. *Magic and Superstition in Europe*. Lanham et. all.: Rowan & Littlefield, 2007.

BAILEY, M. *The Age of Magicians: Periodization on the History of European Magic. Magic, Ritual, and Witchcraft*. v. 3, n. 1, 2008. pp. 1-28.

BERINGER, W. "How Waldensians Became Witches: Heretics and Their Journey to Other World". In: POCS, E.; KLANICZAY, G. (Ed.). *Communicating with the Spirit. Christian Demonology and Popular Mythology*. v. 1. Budapest and New York: Central European University Press, 2005. pp. 155-192.

BOGLIONI, P. L'Église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë. *Théologiques*, v. 8, n. 1, 2000, pp. 37-66.

BOLOGNE, Jean Claude. *Da chama à fogueira: Magia e Superstição na Idade Média*. Trad. Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média*. Trad. Maria da Luz Veloso. Lisboa: Edições 70, 1985.

BOUDET, J.-P. *Entre Science et Nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006.

BOUDET, J.-P.; DESCAMPS, J.-P. "Pouvoir des Mots et Brevets Magiques". In: BÉRIOU, N. et al (Org.). *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2014. pp. 381-408.

BOUDET, J.-P. "La genèse médiévale de la chasse aux sorcières: jalons en vue d'une relecture". In: NABERT, N. (Org.). *Le mal et le diable: Leurs figures à la fin du Moyen Age, Nathalie Nabert*. Paris: Beauchesne, 1996. pp. 35-52.

\_\_\_\_\_. Les Condamnations de la Magie à Paris en 1398. *Mabilon*, t. 12, 2001. pp. 121-157.

\_\_\_\_\_. Magie théurgique, angélogie et vision béatifique dans le Liber sacratus sive juratus attribué à Honorius de Thèbes. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*. t. 114, n. 2, 2002. pp. 851-890.

BOUDET, J.-P.; THÉRY, J. Le procès de Jean XXII contre l'archevêque d'Aix Robert de Mauvoisin (1317–1318): astrologie, arts prohibés et politique. *Cahiers de Fanjeaux. Jean XXII et le Midi*. n. 45, 2012. pp. 159-235.

BOUDET, J.-P.; VÈRONESE, J. "Le Secret dans la Magie Rituelle Médiévale". In: BOUDET, J.-P. et. al. *La Magie au Moyen Âge*. Firenze: Sismel; Edizioni del Galluzzo, 2016. pp. 3-51.

BOUDET, J.-P.; WEILL-PAROT, N. Être historien des sciences et de la magie aujourd'hui: apports et limites des sciences sociales. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 38<sup>e</sup> congrès. Être historien du Moyen Age au XXI<sup>e</sup> siècle. Île de France, 2007. pp. 199-228.

BOUREAU, A. Droit et théologie au XIII<sup>e</sup> siècle. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 47, n. 6, 1992. pp. 1463-1488.

\_\_\_\_\_. Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval. *Annales*. a. 57, n. 6. 2002. pp. 1463-1488.

\_\_\_\_\_. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

BROECKX, E. Bullaire de l'Inquisition Française au XIV<sup>e</sup> siècle, J. M. Vidal (Review). In: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. v. 15, n. 1, 1914. p. 353.



BUENO, I. *Definire l'Eresia: Inquisizione, teologia e politica pontificia al tempo di Jacques Fournier*. Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 2016.

BURNETT, C. "Talismans: magic as science? Necromancy among the Seven Liberal Arts". In: Idem. *Magic and Divination in the Middle Ages. Texts and techniques in the Islamic and Christian World*. Hampshire: Variorum, 1996. pp. 1-15.

\_\_\_\_\_. "Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis" and Qusta ibn Luqa's *De differentia spiritus et animae*: a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum? *Mediaevalia*, n. 7-8, 1995. pp. 221-267.

CAMACHO, V. M. Reflexões sobre as normativas relacionadas à pregação no IV Concílio de Latrão. *Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Saberes e práticas científicas*. 28 jul. a 1 ago. 2014. pp. 1-9 Disponível em: [http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399513064\\_ARQUIVO\\_Pregacao noIVConciliodoLatraoANPUHRJ.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399513064_ARQUIVO_Pregacao%20noIVConciliodoLatraoANPUHRJ.pdf). Acesso em 25 set. 2019.

CANDIDO, M. R. *A Feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital; FAPERJ, 2004.

CHIFFOLEAU, J. "Ecclesia de occultis non iudicat"? L'Église, le secret, l'occulte du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. *Micrologus*, XIV (Il Secreto), 2006. pp. 359-481.

CLARK, S. *Pensando com Demônios. A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

COHN, N. *Los Demonios Familiares de Europa*. Trad. Oscar Cortés Conde. Madrid: Alianza, 1980.

CORVI, A (Ed.). *Il processo di Bonifacio VIII: studio critico*. Roma: Officina Grafica Bodoni, 1948.

COSTE, J. (Ed.). *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311). Édition critique, introductions et notes*. Roma: L'Erma di Bretschneider. 1995

DA SILVA, C. G. *Solver o débito divino: dízimos, jurisdições e espaços de autoridade (séculos XII-XIII)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2016. pp. 68-75. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/325488>. Acesso em 06 fev. 2020.

DAVIES, O. *Grimoires: A History of Magic Books*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

DEANE, J. K. "Lawyer popes, Mendicant Preachers and New Inquisitorial Procedures". In: Idem. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham et al: Rowman & Littlefield, 2011. pp. 87-122.

DELUMEAU, J. *História do Medo no Ocidente (1300-1800)*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DEVUN, L. “Alchemy in Theory and Practice”. In: Idem. *Prophecy, Alchemy, and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 2009. pp. 52-79.

ELLIOT, D. “On Angelic Disembodiment and the Incredible Purity of Demons”. In: Idem. *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1999. pp. 127-156.

FANGER, C. “Plundering the Egyptian Treasure: John the Monk’s *Book of Visions* and its Relation to the *Ars Notoria* of Solomon”. In: Idem (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. pp. 216-249.

FONTOURA, O. A Inquisição como Instituição na Idade Média. *Brathair*. v. 17, n. 1, 2017. pp. 210-221.

FORBES, R. J. *Studies in Ancient Technology*. v. 9. Leiden: Brill, 1964.

FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. 3. ed. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU, 2002.

GINZBURG, C. *Historia Nocturna*. Trad. Alberto Clavería Ibáñez. Barcelona: Muchnik, 1991.

GINZBURG, C. O Inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*. Trad. Jônatas Batista Neto. v. 1, n. 21, 1991. pp. 9-20.

GIRALT, S. Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230- c. 1310). *Clio & Crimen*. n. 8, 2011, pp. 14-72.

GOSLING, J. Mad, Drunk or Asleep? Aristotle’s Akratic. *Phronesis*, 38, n. 1, 1993: pp. 98-104.

GREGORY, T. “La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle”. In: MURDOCH, J. E.; SYLLA, E. D. *The Cultural Context of the Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages*. Dordrecht; Boston: D. Reidel, 1973. pp. 193-218.

GRÉVIN, B.; VÉRONÈSE, J. Les caractères magiques au Moyen Âge (XIIe-XIVe siècle). *Bibliothèque de l’École des Chartres*. t. 162, n. 2, 2004. pp. 305-379.

GUERRERO, J. R. Un Repaso a la Alquimia del Midi Francés en el Siglo XIV (Parte I). *Azogue*. n. 7, 2013, pp. 75-141.

HACKETT, J. “Roger Bacon: His Life, Career and Works”. In: Idem. *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*. Leiden et al: Brill, 1997. pp. 9-23.

HARMENING, D. Anthropologie historique ou herméneutique littéraire? Une critique ethnographique des sources médiévales. Trad. Lucile Depoorter. *Ethnologie française*, t. 27, n. 4. 1997. pp. 445-56.

HARVEY, M. "Papal Witchcraft: The Charges against Benedict XIII". In: BAKER, D. (Ed.). *Sanctity and Secularity: The Church and the World*. Oxford: Blackwell, 1973. pp. 109-16.

IRIBARREN, I. Consensus et dissidence à la cour papale d'Avignon. Le cas de la controverse sur la vision béatifique. *Revue des sciences religieuses*. v. 82, n. 1. 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rsr/699>. Acesso em 19 de mar. 2019.

\_\_\_\_\_. From black magic to heresy: A doctrinal leap in the Pontificate of John XXII. *The American Society of Church History*. v. 76, n. 1, 2007. pp. 32-60.

IRWIN, R. "Islamic witchcraft and magic". In: GOLDEN, R. M. (Ed.). *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*. 4 v. Oxford et al: Abc-Clio, 2006. pp. 569-573.

JOHNSON, C. Bullaire de l'Inquisition Française au XIVE siècle par J.-M. Vidal (Review). *The English Historical Review*, v. 29, n. 114, 1914. pp. 356-8.

JONES, W. R. Political Uses of Sorcery in Medieval Europe. *The Historian*, n. 34, 1972. pp. 670-87.

KALLENSTRUP, L. N.; TOIVO, R. M. "Approaches to Magic, Heresy and Witchcraft in Time, Space and Faith". In: Idem (Eds.). *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe: Heresy, Magic and Witchcraft*. London et al: Palgrave Macmillan, 2017. pp. 1-13.

KELLY, H. A. Inquisition and the Prosecution of Heresy: Misconceptions and Abuses. *Church History*, v. 58, n. 4, 1989. pp. 439-451.

KIECKHEFER, R. "Angel Magic and the Cult of Angels in the Later Middle Ages". In: KALLENSTRUP, L. N.; TOIVO, R. M. (Eds.). *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe: Heresy, Magic and Witchcraft*. London et al: Palgrave Macmillan, 2017. pp. 71-110.

KIECKHEFER, R. *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1976.

\_\_\_\_\_. *Magic in the Middle Ages*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. "The Devil's Contemplatives: The *Liber Iuratus*, the *Liber Visionum* and the Christian Appropriation of Jewish Occultism". In: FANGER, C. (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. pp. 250-265.

\_\_\_\_\_. "The First Wave of Trials for Diabolical Witchcraft". In: LEVACK, B. (Ed.). *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2013. pp. 160-179.

\_\_\_\_\_. The holy and unholy: sainthood, witchcraft and magic in late medieval Europe. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 24, n. 3, 1994. pp. 355-385.

\_\_\_\_\_. The specific rationality of medieval magic. *American Historical Review*. n. 99, 1994. pp. 813-36.

KLAASSEN, F. "English Manuscripts of Magic, 1300-1500: A Preliminary Survey". In: FANGER, C. (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. pp. 3-31.

\_\_\_\_\_. Learning and masculinity in manuscripts of ritual magic of the Later Middle Ages and Renaissance. *The Sixteenth Century Journal*. v. 38, n. 1, 2007. pp. 49-76.

\_\_\_\_\_. *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013.

LANG, B. *Unlocked Books: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008.

LE GOFF, J. *Os Intelectuais da Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LEMAY, R. Le Centiloquium du Pseudo-Ptolémée chez quelques grands scolastiques du treizième siècle: Robert Grosseteste, Albert le Grand, Guillaume d'Auvergne. *Scientiarum historia*. n. 90, v. 2, 2003. pp. 133-146.

LEVACK, B. "The Medieval Foundations of Witch-Hunting". In: Idem. *The Witchcraft Sourcebook* (Ed.). New York; London: Routledge, 2004. pp. 31-68.

MCMANUS, B. The Consilia and Quaestiones of Oldradus de Ponte. *Bulletin of Medieval Canon Law*. n. 23, 1999. pp. 85-113.

MANDOSIO, J.-M. Problèmes et controverses: à propos de quelques publications récentes sur la magie au Moyen Âge et à la Renaissance. *Aries*, n. 7, 2007, pp. 207-225.

MCKEON, R. "The organization of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Centuries". In: MURDOCH, J. E.; SYLLA, E. D. (Ed.). *The Cultural Context of the Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages*. Dordrecht; Boston: D. Reidel, 1973. pp. 151-192.

MESLER, K. "The *Liber iuratus Honorii* and the Christian Reception of Angel Magic". In: FANGER, C. (Ed.). *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2010. pp. 113-151.

MORIN, A. "*Sicut cancer, amplius serperet in occulto*. La herejía oculta en el derecho bajomedieval y tempranomoderno". In: DELL'ECINE, E. et al. (Org.). *Artificios Pasados: Nociones del derecho medieval*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2017. pp. 209-244.

MANITIUS, K. Magie und Rhetorik bei Anselm von Besate. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. n. 12, 1956. pp. 52-72.

MATHIESEN, R. "A Thirteenth-century Ritual to Attain the Beatific Vision from the Sworn Book of Honorius of Thebes". In: FANGER, C. (Ed.). *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1998. pp. 143-162.

MOLLAT, G. Bullaire de l'inquisition française au XIVe siècle et jusqu'à la fin du Grand Schisme, J.-M. Vidal. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 4, n. 23, 1913. pp. 589-90.

NOGUEIRA, C. R. F. *Bruxaria e História: As práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Bruxaria: Da identificação do Inimigo à diabolização de seus agentes* (Tese apresentada ao Concurso de Livre Docência na Disciplina de História Medieval). Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 1993.

NOLD, P. "Thomas Braunceston O.M./O.P.". In: PRÜGL, T.; SCHLOSSER, M. *Kirchenbild und Spiritualität: Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben in Mittlealter*. Paderborn: Schöningh, 2007. pp. 179-195.

OSTORERO, M; ANHEIM, E. Le diable en procès. *Médiévales*, v. 44, 2003. pp. 1-10.

OSTORERO, M. Itinéraire d'un inquisiteur gâté: Ponce Feugeyron, les juifs et le sabbat des sorciers. *Médiévales*. n. 43, 2002. pp. 103-118.

PANELLA, A. Bullaire de l'Inquisition Française au XIVe siècle, J. M. Vidal; L'Inquisition au Dauphiné, Jean Marx (Review). In: *Archivio Storico Italiano*, v. 74, n. 3/4 (283/4), 1916. pp. 222-225.

PAGE, S. "The Medieval Magic". In: DAVIES, O. (Ed.). *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic*. Oxford: Oxford University Press, 2017. pp. 29-64.

\_\_\_\_\_. Magic and the Pursuit of Wisdom: The "familiar" spirit in the *Liber Theysolius*. *La Crónica*. v. 36, n. 1, 2007. pp. 41-70.

\_\_\_\_\_. *Magic in the Cloister: Pious Motives, Illicit Interests, and Occult Approaches to the Medieval Universe*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2013.

PAGE, S.; RIDER, C. (Eds.). *The Routledge History of Medieval Magic*. London; New York: Routledge, 2019.

PARAVY, P. À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436). *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*. t. 91, n. 1, 1979. pp. 333-379.

PETERS, E. et al. (Org.). *Witchcraft and Magic in Europe (Volume 3: The Middle Ages)*. London: The Athlone Press, 2002.

PETERS, E. *The Magician, the Witch and the Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978.

PIRON, S. Avignon sous Jean XXII, l'Eldorado des théologiens. *Cahiers de Fanjeux*, n. 45. Jean XXII et le Midi. 2012. pp. 357-391. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00978926>. Acesso em 4 fev. 2020.

PIRON, S. Un cahier de travail de l'inquisiteur Jean de Beaune. *Oliviana*. n. 2, 2006. pp. 1-11. Disponível em: <http://journals.openedition.org/oliviana/26>. Acesso em 25 out. 2019.

PROVOST, A. *Domus Diaboli. Un évêque en procès au temps de Philippe le Bel*. Paris: Belin, 2010.

PRUDLO, D. (Org.). *A Companion to Heresy Inquisitions*. Leiden; Boston: Brill, 2019.

RASHED, R. "The reception of Arabic alchemy in the West". In: Idem (Ed.). *Encyclopedia of the History of Arabic Science*. v. 3. London; New York: Routledge, 1996. pp. 886-902.

ROLLO-KOSTER, J. *Avignon and its Papacy (1309-1417). Popes, institutions and society*. Lanham et al: Rowman & Littlefield, 2015.

RUSSEL, J. *Lucifer: El Diablo en la Edad Media*. Trad. Rufo Salcedo. Barcelona: Laertes, 1984.

\_\_\_\_\_. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1972.

RUTKIN, H. D. *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca. 1250-1800*. Cham: Springer, 2019.

SILVEIRA, A. D. Saber em movimento na obra andaluza *Gāyat al-hakīm*, o *Picatrix*: problematização e propostas. *Diálogos Mediterrânicos*. v. 9, 2015. pp. 169-188.

SILVEIRA, A. D. Temporalidade, Historicidade e Presença em uma Análise do Prólogo do *Picatrix* (séc. XIII). *História da Historiografia*. n. 22, dez. 2016. pp. 185-201.

SCHMITT, C. B.; KNOX, D. *Pseudo-Aristoteles latinus: A Guide to Latin Works Falsely Attributed to Aristotle before 1500*. London: Warburg Institute; University of London, 1985.

SCHMITT, J.-C. "Feitiçaria". In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (Org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. 1. Trad. Hilário Franco Júnior (Coord.). Bauru: EDUSC, 2006. pp. 423-434.

SKEMER, D. C. *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2006.

TEIXEIRA, I. Antropologia Histórica e Antropologia Escolástica na obra de Alain Boureau. *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*. v. 8, 2014. pp. 1-13.

\_\_\_\_\_. O Intelectual na Idade Média: divergências historiográficas e proposta de análise. *Diálogos Mediterrânicos*. n. 7, 2014. pp. 155-173. Disponível em <http://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/114>. Acesso em 24 mar 2020.

THÉRY-ASTRUC, J. “*Atrocitas/Enormitas*. “Esbozo para una historia de la categoría de ‘enormidad’ o ‘crimen enorme’ de la Edad Media a la época moderna”. In: DELL’ECINE, E. et al. (Org.). *Artificios Pasados: Nociones del derecho medieval*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2017. pp. 83-150.

\_\_\_\_\_. “Excès”, “affaires d’enquête” e gouvernement de l’Église (v. 1150-1350). Les procédures de la papauté contre les prélats “criminels”: première approche (Annexe 1). In: GILLI, P. (Ed.). *La Pathologie du Pouvoir: vices, crimes et délits des gouvernants: Antiquité, Moyen Âge, époque moderne*. Leiden; Boston: Brill, 2016. pp. 164-236.

\_\_\_\_\_. “Fama: La opinión pública como presunción legal. Apreciaciones sobre la revolución medieval de lo inquisitorio (siglos XII-XIV)”. In: DELL’ELICINE, E.; MICAELI, P.; MORIN, A. (Org.). *De Jure: Nuevas lecturas sobre derecho medieval*. Buenos Aires: Ad-Hoc, 2009. pp. 201-243.

\_\_\_\_\_. *Inquisitionis Negocia: Les procédures criminelles de la papauté contre les prélats, d’Innocent III à Benoît XII (1198-1342). Première approche: aperçu sur les sources de la pratique*. Mémoire remis à l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Rome: École française de Rome, 2004.

\_\_\_\_\_. *Le livre des sentences de l’inquisiteur Bernard Gui. Extraits choisis, traduits e présentés*. Paris: CNRS Éditions, 2010.

THOMAS, K. “The Magic of the Medieval Church”. In: IDEM. *Religion and the Decline of Magic*. London et. all.: Penguin, 1991. pp. 27-57.

THORNDIKE, L. *A History of Magic and Experimental Science: Twelfth and Thirteenth centuries*. v. 2. London: MacMillan, 1923.

\_\_\_\_\_. *A History of Magic and Experimental Science: Fourteenth and Fifteenth centuries*. v. 3. New York: Columbia University Press, 1934.

\_\_\_\_\_. The Latin Pseudo-Aristotle and Medieval Occult Science. *The Journal of English and Germanic Philology*. v. 21, n. 2. 1992. pp. 229-258.

TUCZAY, C. “Trance Prophets and Diviners in the Middle Ages”. In: POCS, E.; KLANICZAY (Ed.). *Communicating with the Spirits. Christian Demonology and Popular Mythology*. v. 1. Budapest and New York: Central European University Press, 2005. pp. 215-234.

VALLERANI, M. Modelos de verdad: Las pruebas en los procesos inquisitorios. In: DELL’ELICINE, E.; MICAELI, P.; MORIN, A. (Org.). *De Jure: Nuevas lecturas sobre derecho medieval*. Buenos Aires: Ad-Hoc, 2009. pp. 245-267.

VALLIÈRE, L. Les lettres pontificales du XIVe siècle: histoire de leur édition et questionnements actuels. *Lusitania Sacra*. n. 22, 2010. pp. 25-43.

VEENSTRA, J. “Honorius and the Sigil of God: The *Liber iuratus* in Berengario Ganell’s *Summa sacre magice*”. In: FANGER, C. (Ed.). *Invoking Angels: Theurgic Ideas and*

*Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2010. pp. 151-192.

VÉRONÈSE, J. La notion d’“auteur-magicien” à la fin du Moyen Âge: Le cas de l’ermite Pelagius de Majorque († v. 1480). *Médiévales*, n. 51, 2007. pp. 1-19.

\_\_\_\_\_. “La parole efficace dans la magie rituelle médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)”. In: BÉRIOU, N. et al. (Org.). *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2014. pp. 409-433.

WATSON, L. C. *Magic in Ancient Greece and Rome*. London et al: Bloomsbury Academic, 2019.

WEILL-PAROT, N. “Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries): ‘Astrological Images’ and the Concept of ‘Addressative Magic’”. In: BREMMER, J.; VEENSTRA, J. (Ed.). *The Metamorphosis of Magic: from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Leuven et al: Peeters, 2002. pp. 167-188.

\_\_\_\_\_. Causalité Astrale et “Science des Images” au Moyen Age: Eléments de Réflexion. *Revue d'Histoire des Sciences*. t. 52, n. 2, 1999. pp. 207-240.

WEISHEIPL, J. “The Life and Works of St. Albert the Great”. In: Idem (Org.). *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays, 1980*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980. pp. 12-51.

WILLIAMS, S. Esotericism, Marvels and the medieval Aristotle. *Micrologus*, n. XIV (Il Secreto), 2016. pp. 171-191.

ZAMBELLI, P. “Theories on astrology and magic (1348-1586) in recent interpretations”. In: Idem. *Astrology and Magic from Medieval Latin and Islamic World to Renaissance Europe: Theories and Approaches*. Burlington; Farnham: Variorum, 2012. pp. 1-23.

ZIKA, C. “The Witch of Endor Before Witch Trials”. In: KALLENSTRUP, L. N.; TOIVO, R. M. (Eds.). *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe: Heresy, Magic and Witchcraft*. London et al: Palgrave Macmillan, 2017. pp. 167-192.