



Linguagem, saberes e mediação sobrenatural: magia, clerezia e intervenção sobre a natureza no cotidiano e nas representações do Ocidente Medieval

Rita de Cássia Mendes Pereira

Departamento de História, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Estrada do Bem Querer, Km 04, Cx. Postal 95, 45083-900, Vitória da Conquista, Bahia, Brasil. E-mail: ricamepe@hotmail.com

RESUMO. A leitura de documentos de origem eclesiástica produzidos durante a Idade Média proporciona a impressão muito clara da presença, no cotidiano dos homens do Ocidente, de inúmeras categorias de mediadores entre o mundo natural e as forças sobrenaturais. De um lado, usando como recurso diversas formas de exercício das artes divinatórias e técnicas de manipulação de elementos da natureza, encontravam-se os magos, especialistas pretensamente dotados de saberes especiais. Às suas ações, o discurso eclesiástico buscou, durante toda a Idade Média, opor o conhecimento e as realizações dos 'verdadeiros' agentes do sagrado, aqueles que, organizados em uma *ordo* à parte do restante da sociedade, a *ordo clericorum*, desfrutavam do privilégio do acesso à leitura e escrita do latim. O conceito de *clerezia* com o qual a Igreja Cristã pretendeu qualificar os seus membros trazia implícito um valor cultural que os unificava e distinguia dos primeiros. Entretanto, aos olhos da população, os agentes mágicos, tanto quanto os clérigos, estavam dotados de saberes especializados que lhes facultavam o exercício de poderes estranhos aos comuns dos mortais e lhes possibilitavam controlar forças impessoais capazes de modificar o rumo dos acontecimentos. É nosso propósito discutir a relação entre linguagem, saberes e mediação sobrenatural nas representações correntes sobre agentes mágicos e clérigos na Idade Média.

Palavras-chave: clérigos, magia, linguagem, saber.

Language, knowledge, and mystical mediation: magic, clergy and intervention on the nature in the quotidian and representations in Medieval West

ABSTRACT. The Reading of documents of ecclesiastical source produced during Middle Ages provides the very clear percept of the presence of various categories of mediators between the natural world and mystical forces, in the daily routine of the western men. On the one hand, there were the wizards, expert supposedly endowed with special knowledge, who used as a resource various forms of exercise of divinatory arts and techniques of manipulation of elements of nature. During Middle Ages the ecclesiastical discourse searched opposing to their actions the knowledge and the achievements of the 'true' agents of sacred one, those who were organized in an *ordo* apart of the rest of society, *ordoclericorum*, enjoyed the privilege of access to the reading and writing of Latin. The concept of the clergy with which the Christian Church intended to qualify their members brought implicitly a cultural value which unified and distinguished them from the first ones. However, in the eyes of the people, the magical agents, as much as the clergies were endowed with specialized knowledge which granted to them the exercise of strange powers to the common mortals and made it possible for them controlling impersonal forces capable of altering the course of events. It is our intention to discuss the relationship between language, knowledge, and mystical Mediation in the current representations of magical agents and clergies in Middle Ages.

Keyword: clergies, magic, language, knowledge.

Introdução

Da Alta Idade Média ao início da Idade Moderna, várias correntes de interpretação do texto sagrado conviveram no interior da instituição eclesiástica. Diferentes tendências teológicas estiveram na origem de uma ampla variedade de movimentos religiosos e suscitaram iniciativas de reforma dos comportamentos e das estruturas organizacionais da

Igreja. As formas diferenciadas de tratamento em relação aos diversos temas com os quais a Igreja teve de se defrontar são reveladores de uma hierarquia eclesiástica extremamente criativa na tarefa de produção e difusão da doutrina.

Essa hierarquia eclesiástica se define como uma *ordo* à parte do restante da sociedade, a *ordo clericorum*, pensada inicialmente em oposição ao laicado, e busca

permanentemente expandir os seus tentáculos pelas diversas categorias sociais. Mas a categoria que se designa pela idéia de *ordo clericorum* se caracteriza por uma heterogeneidade de gênero de vida e por graus diversos de proximidade em relação aos ensinamentos e práticas defendidas pelas sucessivas correntes de pensamento que dominaram o centro do poder eclesiástico durante a Idade Média. Dela participam inúmeras categorias de clérigos, encarregados de divulgar os cânones produzidos nos grandes centros de elaboração cultural. Ambígua e polissêmica, a expressão é usada para designar um grupo heterogêneo do ponto de vista das relações específicas que cada um de seus membros, ou cada uma de suas categorias internas, mantinha com os meios de produção e com os produtores diretos, do ponto de vista da natureza da experiência espiritual dos seus ministros ou da maior ou menor participação de cada um na direção da organização eclesiástica.

O conceito de clerezia trazia implícito um valor cultural que unificava os seus membros e os distinguia do restante da população, embora muitos dos indivíduos pertencentes à *ordo clericorum* guardassem enormes diferenças quanto ao nível de formação intelectual ou, o que para a Idade Média tinha o mesmo significado, quanto à maior ou menor proximidade com o latim do texto sagrado. Pastores designados a trabalhar em um processo de universalização da religião cristã, esses indivíduos mesclaram aos dogmas preceitos construídos nos grandes centros de elaboração intelectual da Igreja as tradições próprias aos grupos geográficos, étnicos e sociais dos quais se originavam e recriaram, continuamente, fórmulas e mecanismos de aproximação para com os povos a quem estavam encarregados de evangelizar. Amplos setores do monacato e muitos clérigos rurais demonstraram um grau elevado de tolerância em relação às tradições culturais e religiosas, valores e costumes impregnados na vida cotidiana desses povos. E, privilegiando-se dos momentos de afrouxamento das pressões disciplinares da Igreja, ou dos poderes a ela associados, esses costumes, cujas origens devem ser buscadas nas sociedades anteriores à expansão cristã, chegaram mesmo a influenciar os usos e o comportamento de indivíduos pertencentes às categorias clericais.

Formas particulares de exercício de uma religiosidade qualitativamente diferente daquilo que estava estabelecido nos cânones produzidos pela camada eclesiástica dirigente puderam ser amplamente demonstradas para os diferentes meios

sociais e para as variadas regiões da Cristandade, a despeito das constantes preleções e sanções eclesiásticas no sentido de coibi-las. Suas características puderam variar, do princípio ao fim da Idade Média, de região para região e em conformidade com a maior ou menor tolerância – e mesmo conviência – dos diferentes setores clericais. Sua renitência pode ser comprovada pelo afinco com que, ainda no início da Idade Moderna, os representantes da Igreja se empenhavam nas tentativas de eliminação de variadas crenças e práticas estranhas ao que era apregoado pelos homens da Igreja.

Sobre a permanência dessas crenças e práticas no cotidiano dos homens do medievo chegaram-nos importantes testemunhos e impressões que contaminaram estudiosos dos dois últimos séculos e alimentaram, entre historiadores e antropólogos, a tese da sobrevivência, durante todo o período medieval, de amplas áreas de paganismo à margem do cristianismo oficial e em contraposição a ele. Giordano (1983), por exemplo, argumenta em favor da persistência de uma população majoritariamente pagã, muitas vezes alheia, e por vezes mesmo avessa, às orientações dos clérigos, o que teria representado um real e efetivo obstáculo à expansão do cristianismo nos moldes pretendidos pelos centros de elaboração intelectual e de poder da Igreja.

De fato, as investigações empreendidas nas últimas décadas sobre a natureza e os limites das diferentes formas de religiosidade que tiveram expressão na Idade Média possibilitaram identificar, particularmente nos documentos de origem eclesiástica, inúmeras referências a crenças e práticas estranhas ao que era recomendado pelo cristianismo oficial e que se difundiram principalmente no seio das camadas leigas da população. Mas esses elementos se constituem tão somente em fragmentos esparsos, freqüentemente dissociados das tradições culturais e dos ritos que lhes deram origem. Como argumenta Augé (1994a, p. 45),

[...] se parece inegável a extensão do paganismo na Europa antes do cristianismo e a relativa homogeneidade dos seus princípios, nada permite afirmar, entretanto, a sua reconstrução, na Idade Média, como uma religião pagã homogênea.

O conjunto de crenças e práticas religiosas, variáveis no tempo e conforme as regiões, que a ciência dos séculos XIX e XX escolheu designar como paganismo, jamais esteve estruturado como um sistema religioso coerente, com características e agentes facilmente identificáveis. Pelo contrário, ainda que devamos considerar os limites do processo de cristianização durante a Idade Média, como

sugere Jean Delumeau (1973), é necessário reconhecer que as diversas formas de expressão religiosa das camadas leigas da população estavam longe de ser anticristãs. Como tem demonstrado Caro Baroja, entre as comunidades tradicionais, nas quais se identificam formas diferenciadas de leitura e vivência do cristianismo, as crenças, as práticas e os ritos originários de um fundo pagão haviam já perdido o seu código interpretativo e encontravam-se perfeitamente integrados à perspectiva cristã (CARO BAROJA, 1975, p. 221).

As variadas formas de exercício da religiosidade foram denunciadas pelos documentos eclesiásticos como sintomas da precariedade da absorção de certos princípios caros ao cristianismo (particularmente no que se refere à sua ética e aos sinais exteriores de fé). De fato, elas eram resultantes de uma combinação específica entre os elementos originários de um fundo patrimonial de cultura e a ação de clérigos de diferentes níveis de formação cultural que atuaram no sentido da expansão cristã. Essa complexa relação foi grandemente facilitada por algumas crenças comuns a esse fundo de cultura tradicional e o sistema religioso dominante – por exemplo, a crença na indissociabilidade entre sagrado e profano, entre material e espiritual. A mediação entre o mundo das práticas cotidianas e os poderes existentes no plano da sobrenatureza caberia a indivíduos dotados de saberes e artes especiais. Para este papel, reivindicam-se os próprios membros do clero, continuamente reafirmados nos cânones eclesiásticos como os verdadeiros guardiões do sagrado. Mas nas lacunas deixadas por eles, ineficazes que eram na solução de inúmeras demandas de ordem material e espiritual apresentadas pelas suas coletividades, prolifera uma infinidade de categorias de especialistas nas artes mágicas: magos, adivinhos, encantadores e feiticeros, “[...] agentes quiçá mais eficazes no trato com as forças invisíveis [...]”, como argumenta Nogueira (1995, p. 12).

Unificava-os, aos clérigos e aos agentes mágicos, o acúmulo de saberes especializados, o exercício de poderes estranhos aos comuns dos mortais, o controle de forças impessoais capazes de modificar o rumo dos acontecimentos. Entre as suas ações verifica-se, como argumenta Roy (1988, p. 75), “[...] uma diferença de registro, e não de natureza”.

Na Idade Média, o cristianismo oficial e as variadas formas de exercício da religiosidade que estão em estreita correlação com ele e, ocasionalmente, a ele contrapostas encontram-se unificados por uma concepção do mundo que aproxima as noções de natureza e de sobrenatureza, que aponta para a ausência de limites entre esses dois

elementos, e que fundamenta a crença na possibilidade de intervenção sobrenatural sobre o mundo terreno. Decorre daí, como salienta Caro Baroja ([19--], p. 35), que:

[...] não só os ritos religiosos estavam o mais das vezes ligados aos atos mágicos, mas também cada tipo de crença tinha a sua magia particular.

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

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

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

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

Enfim, o uso de objetos mágicos e propiciatórios para a solução de problemas cotidianos foi não somente aceito, mas esteve perfeitamente integrado às práticas correntes dos clérigos. Os dirigentes eclesiásticos argumentaram continuamente sobre a validade do uso de relíquias e de símbolos aos quais se atribuía um poder sobrenatural, desde que necessariamente subordinados às fórmulas cristãs de consagração:

Os teólogos sustentavam que não era superstição portar um pedaço de papel ou uma medalha com versículos do evangelho, ou o sinal da cruz, desde que não se empregassem símbolos não cristãos (THOMAS, 1991, p. 39).

Além disso, a Igreja procurou reivindicar, muitas vezes em vão, para os seus representantes, o monopólio da escolha e do uso desses objetos.

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

Frequentemente utilizados para a solução de problemas cotidianos, os poderes mágicos dos clérigos, estavam, como salienta Mair (1969), em franca concorrência com os poderes reivindicados pelos especialistas da magia:

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

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

As ‘ações mágicas’ atribuídas aos santos são, assim, na verdade, demonstrativas do grande poder da Igreja, de seu pretense monopólio do direito de conferir a graça divina aos mortais comuns. Apoiada neste suposto monopólio da intermediação com o mundo do divino e, portanto, no monopólio sobre o discurso religioso implícito nessa exclusividade, a Igreja buscou se diferenciar em relação às crenças e práticas religiosas concorrentes e de expandir o seu controle sobre elas ao tempo em que, utilizando-se

de recursos que ultrapassam o campo de atividades que nós compreendemos como religiosas, exerceu um eminente domínio sobre as diversas formas ‘cultas’ de expressão artísticas e literárias, ampliou os seus tentáculos sobre as várias estruturas de poder e de organização social; fundamentou o seu direito de intromissão sobre os assuntos da vida privada dos indivíduos e consagrou-se como a grande liderança política e ideológica do processo de expansão do Ocidente.

Na sua ânsia de explicar a história e de ordenar o mundo, a Igreja buscou reservar aos seus representantes o privilégio do conhecimento da gramática e da escrita da única língua capaz de expressar as verdades religiosas inerentes ao discurso cristão: o latim, língua universal e erudita, adequava-se com perfeição ao caráter especial do texto sacro e do ritual.

Língua da memória em uma sociedade em que memória e verdade encontram-se estreitamente relacionadas, o latim fez-se a língua das liturgias, das missas, das distribuições dos sacramentos, da recitação dos ofícios, dos discursos elaborados por uma elite culta para uma massa majoritariamente analfabeta, a quem cumpria impressionar. Era, portanto, da língua latina que os clérigos deveriam se utilizar para o cumprimento de suas funções essenciais. As línguas vernáculas, línguas de expressão oral dos diversos povos que habitam o Ocidente cristão, encontram aí, nas fórmulas de expressão do discurso religioso, um espaço diminuto, limitado à pregação oral destinada aos leigos.

Em uma sociedade na qual, pelo menos até o século XIII, quando se registra um aumento significativo da taxa de alfabetização, 90% da população vivia, segundo Chaunu (1993), alheia à expressão e transmissão escrita do conhecimento, o latim, língua erudita e elitista, era um importante instrumento de segregação. O seu conhecimento era um dos elementos identificadores do grupo seletivo ao qual Verger chamou de homens de saber. Distingue-os a intimidade com a leitura e escrita da língua latina, embora os seus conhecimentos de gramática lhes facultasse, também, a expressão oral e escrita em língua vernácula (VERGER, 1999).

As fronteiras estavam muito bem definidas: os leigos eram pensados como *illitterati* em oposição aos *litterati*, aos que haviam estudado as letras, que sabiam o latim, embora sempre tivesse existido leigos que sabiam ler e escrever¹ e, inversamente, inúmeros exemplos de clérigos ignorantes do latim. A despeito dos inquestionáveis registros de que uma parcela considerável dos indivíduos incluídos na

¹“Ler e escrever eram aptidões que só uma minoria da população possuía, embora, essa minoria fosse grande no caso dos homens urbanos [...]”, como salienta Burke (2000, p. 179). Entretanto, como destaca Verger (1999), foi somente nos séculos finais da Idade Média que a noção de *litteratus* tendeu a dissociar-se das categorias clericais.

ordem dos clérigos era praticamente iletrada, ser clérigo na Idade Média significava, como argumenta Verger (1999, p. 248-249), “[...] o domínio da escrita e do latim, o conhecimento das disciplinas fundamentais da cultura erudita, a posse de livros”. Representantes de uma cultura essencialmente livresca, os clérigos detinham, em privilégio, a ciência das palavras.

Estabelecia-se, idealmente, um abismo cultural entre clérigos e leigos que, particularmente após a Reforma Gregoriana, se expressou também, como salienta Chaunu (1993, p. 54-56), “[...] por uma disparidade de comportamento entre aqueles que se pretendiam cumpridores de uma ascese sexual completa e os outros”.

Portador de quase toda a herança disponível da Antigüidade pagã ou cristã, o latim foi cultivado em sua pureza nas escolas e universidades e afirmou-se na posição privilegiada de língua do ensino de todas as disciplinas escolares. Quase tudo aquilo que o Ocidente possuía no fim da Idade Média em matéria de gramática, de filosofia, de ciência (ciências naturais, matemática, astronomia, cosmologia etc.), de direito, de medicina, de história, era tudo ainda em latim.

Enfim, particularmente a partir do renascimento carolíngio, o latim afirmou-se como a língua oficial do governo papal, dos tribunais e das práticas administrativas e tornou-se língua internacional, assim como era internacional a instituição que lhe garantia o monopólio sobre a escrita.

No final da Idade Média, as línguas vernáculas, línguas de expressão cotidiana de amplos setores do povo e da aristocracia, passaram a ser valorizadas como elementos de identidade étnica e territorial. Transformaram-se, pouco a pouco, em línguas da escrita, apropriadas aos negócios, à administração, às ações de governo. Algumas, em particular, afirmaram-se, até mesmo, como línguas literárias. Mas continuaram excluídas dos procedimentos escolares e de produção de conhecimento:

A despeito de tudo, o estatuto da língua vernácula mantinha-se discutível e sua dignidade contestada. Os gramáticos presumiam ignorar sua existência, pelo menos até o século XV [...] A redação ou a tradução em língua vernácula de obras religiosas, a começar pela própria Bíblia, ainda que não fosse completamente desconhecida ou proibida, não era praticada sem muita parcimônia e suscitava facilmente a desconfiança da Igreja, sobretudo quando os autores eram também leigos. Até o final da Idade Média, pouquíssimas obras originais haviam sido produzidas em língua vernácula nas disciplinas de cultura erudita [...] Mesmo as disciplinas mais recentes e mais específicas da

cultura medieval, tal como o direito canônico e a escolástica, permaneceram exclusivamente latinas (VERGER, 1999, p. 24-26).

Ainda que afrontada pelas novas realidades políticas e culturais que concederam legitimidade cultural às línguas vernáculas, a língua latina, cuidadosamente sustentada pela Igreja e pela escola, permaneceu, pelo menos até o início da Idade Moderna, como elemento definidor de fronteiras culturais e continuou a ser amplamente utilizada pelo menos no seio da elite culta do clero.

A Idade Média caracterizou-se, assim, por um cisma lingüístico que mesmo o expressivo progresso no uso das línguas vernáculas do final da Idade Média não contribuiu para eliminar². A essa *diglossie* estudiosos dos séculos XIX e XX pretenderam associar a existência de dois sistemas culturais distintos: uma cultura erudita, clerical, que se expressa em latim, e uma cultura popular, expressa em língua vernácula, que os especialistas em folclore pretenderam ter descoberto os indícios nos contos, lendas e canções, transmitidas oralmente no seio da população européia.

Essa ‘cultura popular’ toma uma infinidade de formas, em consonância com a época, com os grupos sociais e étnicos, de idade e de gênero que lhe servem de base e com as comunidades, urbanas ou rurais, nas quais é possível identificá-la. Mas é evidente a importância que assumem, nos estudos de história cultural que ocuparam os historiadores das últimas décadas do século XX, certas formas privilegiadas de expressão dessa ‘cultura popular’, particularmente algumas fórmulas de expressão religiosa como as heresias e as práticas de feitiçaria. Esses estudos buscaram, fundamentalmente, identificar as fontes dessa ‘cultura popular’, elucidar as suas características e a sua ‘função social’. Vemos afirmar-se, inicialmente, o seu caráter tradicional, e mesmo reacionário, e a sua quase dependência em relação à oralidade como meio de comunicação. A expressão ‘tradição oral popular’ parece, a princípio, adequar-se com naturalidade a esse setor da cultura dentro do qual deve-se considerar as diversas formas de mediação sobrenatural associadas ao domínio do *magicus*.

As práticas de magia sobreviveram em estreita relação com a história mesma dos movimentos de conversão e com os momentos de reforma da organização institucional da Igreja, não como um sistema estruturado de crenças e ritos oposto ao

²Para Verger, pelo contrário, pode-se até mesmo sustentar que o que ocorreu foi, antes, um reforço da *diglossie* medieval: “[...] essa foi transportada para o próprio coração das disciplinas escolares e das práticas, tanto orais quanto escritas, da vida política, jurídica e administrativa” (VERGER, 1999, p. 32).

cristianismo oficial, mas modificadas por ele, a ele também impondo transformações.

Os documentos de origem eclesiástica destinados à divulgação restrita nos meios clericais - as bulas papais, os decretais, os tratados de teologia - bem como aqueles destinados à difusão da doutrina em mais larga escala - como os sermões e os *exempla* - revelam os vários modelos de interpretação e ação por parte dos pensadores da Igreja frente às manifestações culturais e religiosas originárias de antigas tradições. A Igreja Cristã do Ocidente, cujos modelos culturais mais evidentes são aqueles do Antigo e do Novo Testamento, demonstrou sempre uma resistência às mudanças na doutrina. Mas uma análise diacrônica do seu pensamento e das suas ações frente às permanências de elementos originários de sistemas religiosos pré-cristãos revelam mudanças significativas no julgamento de crenças e práticas religiosas não oficiais.

Ao longo da Idade Média, as práticas mágicas e as crenças que lhes davam sustentação foram resolutamente condenadas pela Igreja pelas supostas origem e natureza demoníacas. A essas práticas e aos seus agentes, como às manifestações de um maravilhoso neutro (os fenômenos englobados pela idéia de *mirabilis*) os pensadores eclesiásticos buscaram contrapor as ações e os agentes de um sobrenatural divino, definidos pela idéia de *miraculosos*.

As práticas de intervenção mágica se afirmaram, desde os primeiros séculos de expansão cristã, como objeto de especial preocupação por parte das autoridades eclesiásticas. Mas as constantes alusões à sua existência, nos penitenciais, nos tratados de demonologia, nas descrições de processos judiciais e nas considerações gerais sobre o paganismo, documentos produzidos sob a ótica da cultura clerical hegemônica, são indicativos de sua permanência e de sua importância no cotidiano e nas representações culturais dos povos do Ocidente.

A magia, como forma de mediação sobrenatural destinada à explicação e enfrentamento dos problemas cotidianos, é intrínseca à lógica social e mental do medievo e abrange ações que nós designaríamos hoje como científicas. Reivindicando-se única intermediária das relações com o divino, a Igreja afirma-se como depositária de poderes sobrenaturais, que se manifestam, por exemplo, na sagração e no uso de relíquias cristãs. Mas a tarefa de difusão da doutrina cristã implicou, não raras vezes, no recurso, por parte dos mediadores oficiais do sagrado, a práticas heterodoxas de mediação sobrenatural, para as quais concorriam mesmo a conjuração e a intervenção dos demônios. Exercidas por clérigos e relatadas em vidas de santos, as

práticas de magia podem entrar, assim, como salienta Augé (1994b), com plena oficialidade na representação que a religião oferece do mundo. Aos teóricos da Igreja Cristã durante a Idade Média coube a tarefa de justificar essa magia eclesiástica, de situá-la dentro do horizonte dogmático do cristianismo oficial, de delimitar as suas origens, os seus campos de ação, seus objetivos e seus efeitos.

Mas a presença da magia na vida cotidiana dos homens da Idade Média ultrapassa os limites do que era permitido, ou pelo menos aceito, pela Igreja como um recurso de intervenção sobre a realidade sob o controle dos clérigos. As fontes cristãs reconheceram e denunciaram continuamente a manutenção e divulgação de práticas religiosas e de valores estranhos aos cânones apregoados pela direção da Igreja e que comprometiam as pretensões eclesiásticas de monopólio da relação com o plano do sagrado. Aos membros da hierarquia eclesiástica era imposto que fossem denunciadas as práticas de mediação sobrenatural cujas experiências deveriam ser excluídas do universo conceitual da religião e que precisariam ser reprimidas ou enquadradas.

Importava, sobretudo, aos representantes do cristianismo oficial, as práticas de magia exercidas por indivíduos alheios aos fóruns de formação e expressão da cultura clerical: os inúmeros magos, feiticeiros e encantadores, agentes privilegiados de solução dos problemas cotidianos que atingiam os homens da Idade Média. Usando como recurso diversas formas de exercício das artes divinatórias e técnicas de manipulação de elementos da natureza, eles foram os principais encarregados da manutenção da crença nos fenômenos mágicos. Ao poder técnico-mágico desses indivíduos, especialistas pretensamente dotados de saberes especiais, e às suas ações, o discurso eclesiástico buscou, durante toda a Idade Média, opor as realizações dos verdadeiros agentes do sagrado: os santos e clérigos. O mago é, na concepção da Igreja medieval, como explicita Caro Baroja, o realizador de falsos milagres, o anti-santo, o ator principal de uma farsa encenada sob o patrocínio do demônio, que à Igreja caberia renegar e combater.

Entre os especialistas nas artes mágicas situavam-se os indivíduos encarregados da solução dos problemas físicos que assediavam uma população praticamente desassistida de médicos profissionais e mesmo de uma ciência médica. Na ausência do que nós chamaríamos de serviços médicos ortodoxos, numerosas espécies de agentes mágicos cumpriam uma função terapêutica (ou taumatúrgica), essencial nas casas miseráveis dos setores rurais como urbanos, nos castelos e casas aristocráticas.

Ao lado da medicina erudita (e das categorias profissionais indispensáveis à boa atuação dos médicos) floresce, ali, uma medicina paralela, baseada em uma arte empírica e alicerçada em um forte componente religioso. Nas casas nobiliárquicas, como nas casas populares do campo e da cidade, prestam atendimento aos doentes religiosos, astrólogos e curandeiros de toda espécie e, em um universo em que as possibilidades de atuação ‘profissional’ ofertadas às mulheres estão normalmente circunscritas aos assuntos da vida privada, pelas curandeiras e parteiras.

Os especialistas nessa *ars medica* paralela à dos médicos produziram, a partir da observação e manipulação de elementos da natureza, inúmeras receitas de unguentos, chás e remédios voltadas para a cura de doenças dos mais diversos tipos. Ao mesmo tempo herdadas e aprendidas, esses saberes e técnicas necessários à intervenção sobre o corpo humano, no sentido de desviar o curso da natureza e evitar a vitória da morte, foram normalmente preservados, ampliados e difundidos entre indivíduos pertencentes a um mesmo círculo familiar ou comunitário.

Transmitidas oralmente ou por escrito, em livros de família, as receitas de comidas, bebidas, filtros e unguentos traziam orientações para a manipulação e aplicação de substâncias materiais; mas, frequentemente, indicavam, também, pela necessidade de associação das técnicas de aplicação dessas substâncias com certas fórmulas devocionais, com sortilégios verbais e técnicas divinatórias, incluindo-se as fórmulas de decifração de sonhos e de visões extáticas.

A intimidade com esse tipo de prática médica implicava, pois, aos olhos dos homens da Idade Média, uma evidente capacidade de mediação com forças e poderes extraterrenos e constituía-se em uma prerrogativa dos indivíduos associados ao domínio do sobrenatural que o pensamento eclesiástico definiu como *magicus*. Exercido em favor do restabelecimento da saúde das pessoas, este tipo de magia entra com plena oficialidade no cotidiano e nas representações mentais dos homens do período. Entretanto, talvez pelo caráter hermético dos conhecimentos inerentes às suas práticas e pelo poder de intervenção sobre a natureza humana decorrente desses conhecimentos, os agentes dessa medicina tradicional foram, frequentemente, acusados da execução de ações destinadas a provocar a morte, a doença ou a impotência sexual de indivíduos. Nas parteiras e nos curandeiros, os indivíduos e comunidades encontraram, muitas vezes, explicação para muitos dos fenômenos da vida cotidiana que, pela estranheza ou repetição, escapavam à sua compreensão. Acreditava-se, como

ressalta Delumeau (1989), que algumas pessoas possuíam um poder extraordinário e que conheciam funestas receitas capazes de provocar doenças ou mesmo a morte de pessoas.

A crença na possibilidade de execução de ações de natureza maléfica, o ódio e o desprezo por aqueles a quem se acusava do exercício de uma magia destinada à efetivação dessas ações, foram alimentados pela opinião popular e tornaram-se objeto de inúmeras referências nos penitenciais, em disposições legais e em processos penais. As acusações mais frequentes apontam para as ações destinadas a comprometer a saúde física e mesmo a arrebatá-la a vida de pessoas, como os sortilégios, a confecção de imagens e o envenenamento.

Com mais frequência do que a historiografia contemporânea tentou demonstrar, vários homens figuraram nos processos de acusação de atos maléficos; mas as mulheres constituem, sem dúvida, a maioria dos acusados. Sobre as mulheres, a quem cabia o mérito da assistência aos doentes, às parturientes e aos recém-nascidos, pairava a suspeita de que os seus conhecimentos e habilidades poderiam ser utilizados para a efetivação de crimes contra a natureza, contra a natureza humana em particular. Atuando na fronteira entre a vida e a morte, a elas sobrevinha, muitas vezes, o ônus das acusações da prática de aborto e infanticídio, como da morte e inutilização de homens e mulheres.

Para esta visão contribuem os inúmeros relatos do exercício de uma magia erótica ou amatória voltada para a reprodução de fórmulas mágicas destinadas à solução de problemas e à realização de desejos ligados ao amor e à sexualidade. Como salienta Nogueira (1995, p. 34),

[...] a feitiçaria européia está ligada à magia amatória ou erótica, desenvolvida a partir da Grécia, ou, melhor dizendo, às operações mágicas vinculadas aos desejos e paixões amorosas.

Enfim, acresce à imagem trivial da feiticeira européia do período medieval, uma outra, segundo Nogueira (1995, p. 34), “[...] subproduto da sua intervenção como praticante da magia e mediadora amorosa e exigida pela própria dinâmica do mundo passional”. Trata-se da sua intervenção como envenenadora e perfumista.

Definidas e qualificadas pelas fontes clericais do medievo como ‘artimanha de mulheres’, as várias práticas de confecção de filtros, perfumes e principalmente venenos, destinados a subordinar e afrontar a natureza masculina, se reproduzem nas fontes da Idade Média. A cultura dos clérigos, durante a Idade Média, condenou resolutamente as várias práticas de magia sustentadas e difundidas pela

porção mais frágil da humanidade: as mulheres, mais sujeitas às influências e aos desígnios do demônio.

Aos seus agentes, os teóricos da Igreja procuraram negar qualquer relação com o plano do sagrado e particularmente desde o século XIII esteve implícita, nas representações clericais sobre a magia, a idéia de uma mediação sobrenatural para a qual concorria a ação ruínosa dos demônios. Subordinadas ao julgamento da teologia e da justiça eclesiástica, as diferentes formas de exercício da magia receberam o estigma de uma atividade normalmente associada à influência demoníaca. Para a cultura clerical, as práticas de magia estavam em contraposição às orientações e desígnios da instituição responsável pela difusão da ‘verdadeira religião’. A sua sobrevivência foi freqüentemente associada à ignorância de grupos sociais e culturais inferiores (e, por isso mesmo, potencialmente perigosos). Nas expressões utilizadas para caracterizar o meio social dos agentes mágicos e de sua clientela, visualiza-se a idéia corrente de que as práticas de magia eram exercidas e acreditadas, principalmente, por ‘rústicos e ignorantes’. A essa tese apegou-se a ciência do século XIX, com irresistíveis influências sobre o nosso século. Com ela, sedimentou-se o uso de expressões como *superstitiones*, *paganiae*, idolatria, *rustici* e *idiotae*, recorrentes nos textos medievais, para definir (e, ao mesmo tempo, qualificar) as práticas religiosas divergentes e os indivíduos a elas associadas.

Limitados ao mesmo tipo de fontes que orientara as primeiras elaborações sobre a magia, folcloristas, sociólogos, antropólogos e historiadores deste século insistiram em afirmar a natureza aldeã das práticas de magia e exibiram um vocabulário crivado de pré-conceitos quando se tratava de caracterizar as atividades e personagens a elas relacionadas. Os termos e caracterizações aplicados aos fenômenos mágicos – como superstição, ignorância e mesmo paganismos – provêm, em sua quase totalidade, dos relatos constantes dos processos contra os agentes da magia, dos manuais de inquisidores e dos tratados eclesiásticos, nos quais os atos mágicos e os seus agentes estão confrontados com os medos, as angústias e ambições dos dirigentes da Igreja oficial. A perenidade do uso dessas expressões escamoteia a real capacidade de inserção das práticas de magia nos diferentes meios sociais e culturais e denuncia a parcialidade dos testemunhos que fundamentam as diversas construções teóricas sobre a magia e os seus praticantes. Em verdade, rivalizando com os dirigentes eclesiásticos, muitos desses personagens avançaram para além dos limites das aldeias camponesas. Os próprios registros eclesiásticos nos informam sobre um envolvimento significativo de

elementos das camadas dirigentes da sociedade, inclusive da sua facção clerical, nas práticas de magia.

Os estudos desenvolvidos por Caro Baroja demonstram como, a despeito dos esforços de uniformização do pensamento empreendidos pela Igreja, esses indivíduos eram, ainda nos últimos séculos da Idade Média, uma constante no cenário cotidiano das cortes nobiliárquicas da Europa. Nos processos que se avolumam no final do período, visualiza-se a participação, na condição de agentes, intermediários ou clientes, de pessoas pertencentes às categorias superiores da sociedade feudal em práticas de necromancia, na confecção ou encomenda de feitiços e na efetivação de prestígios diabólicos, mesmo quando, a partir do século XIII, uma associação mais evidente começa a se estabelecer entre estas práticas mágicas e a ação demoníaca.

Chama particular atenção a participação de clérigos, mesmo aqueles de elevado nível de formação intelectual, em fatos relacionados ao exercício da magia, seja como clientes, seja como agentes diretos da execução de práticas mágicas. Os cânones eclesiásticos buscaram estabelecer diferenças, no julgamento e definição das punições, entre os membros da aristocracia clerical que acreditavam na eficiência das fórmulas mágicas, que as estudavam e que traduziam para o latim os seus poucos registros escritos, enfim, ‘que se deixam tentar pelo mundo secreto’, e os representantes da magia popular.

Os poderes eclesiásticos reconheceram, muitas vezes, as diferenças de propósitos e as fronteiras entre aqueles que, adeptos de uma ‘magia natural’, estavam interessados tão somente na aquisição de *sciencia* e os que, afastados dos dogmas e preceitos cristãos, tornavam-se adeptos da ‘magia diabólica’. Mas, nem por isso amenizaram suas críticas e proibições às práticas de qualquer natureza: “[...] os teólogos católicos recomendavam que não se estudasse a primeira para não cair tentado na prática da segunda” (CARO BAROJA, 1992, p. 48). Inúmeros debates e concílios foram realizados e ações foram implementadas visando a proibição das práticas de magia nos meios clericais. Mas os vários processos e punições envolvendo clérigos e escolares por prática de astrologia ou necromancia provam a ineficácia do discurso e das ações eclesiásticas.

Os agentes mágicos, bem como aquela infinita parcela da população que com eles se relacionava, nos privaram de uma contribuição mais eficaz para a caracterização das suas atividades e do universo religioso dentro do qual puderam exercer, mais ou menos abertamente, as suas funções. As suas impressões e experiências estiveram normalmente

subordinadas ao controle e julgamento dos agentes de produção e difusão da cultura clerical ou relegadas ao plano da oralidade. Como salienta Caro Baroja ([19--], p. 16. grifos do autor),

[...] no conjunto das informações que possuímos sobre a magia e a bruxaria, o maior número refere-se àqueles ‘que acreditam nas bruxas’ e não àqueles que ‘se julgam a si mesmo bruxos ou bruxas’.

Debruçados sobre a tarefa de elucidação dos caracteres e dos mecanismos de sobrevivência das crenças e práticas relativas à magia, historiadores, folcloristas e etnólogos dos séculos XIX e XX estiveram fortemente limitados às representações e às opiniões sobre a magia, produzidas nos ‘estratos superiores de cultura’. Das fontes eclesiásticas, eles herdaram uma série de preconceitos na elucidação e apreciação dessas experiências religiosas divergentes, de sua natureza e de suas funções, como de suas relações com o cristianismo em vias de expansão. Herdaram também a tendência a associar, em um mesmo conjunto, práticas de magia, práticas divinatórias e cultos animistas. Essa indefinição conceitual, danosa à compreensão global sobre as práticas de magia no Ocidente Medieval subjaz à maior parte dos estudos contemporâneos sobre a magia. Magos, astrólogos, necromantes, prestidigitadores, ilusionistas, feiticeiras e bruxas emergem indistintamente desses estudos sem uma maior precisão quanto ao significado e conteúdo específico dessas expressões.

Amplamente combatidas pela instituição eclesiástica, as crenças e as formas variadas de culto que, na concepção de Delumeau (1973, p 202) “[...] o cristianismo dissimulou mais do que suprimiu” foram submetidas, ao longo da Idade Média, a um inexorável processo de assimilação ao cristianismo oficial, ou pelo menos de reinterpretção à luz dos seus dogmas. Como salienta Eliade (1984, p. 253),

Após a sua conversão, mesmo superficial, as inúmeras tradições étnicas e religiosas, bem como as mitologias locais, foram homologadas, isto é, incorporadas na mesma ‘história santa’ e expressas na mesma linguagem, a da fé e da mitologia cristãs [...] As mesmas formas e variantes do legado pagão foram sistematizadas num mesmo corpus mítico ritual externamente cristianizado.

Essa incorporação das formas e variantes do legado pagão ao sistema mítico-ritual do cristianismo efetivou-se com a colaboração dos setores laicos da população e, em especial, das massas agrárias, cada vez mais propensas a se reconhecerem como cristãs.

As relações entre a religião oficial e o fundo mais antigo de religiosidade, sobre o qual a Igreja buscou sobrepor suas verdades e seus ritos, apontam para a existência de movimentos de mão dupla. Por um lado, elas indicam uma clara dissociação entre o mundo dos *literati* e o dos *iliterati*, do latim e dos falares vulgares, do sistema de escrita e da oralidade; por outro lado, elas se alimentam de uma certa ambivalência na representação do universo. Em um campo e outro da vida religiosa, essa ambivalência se expressa nos relatos de milagres, nas narrativas de fenômenos maravilhosos e na recorrência a práticas de magia e pressupõe a existência de indivíduos que, por poderes, saberes e ‘artes especiais’, se dedicam ao trabalho de mediação entre o mundo terreno e o sobrenatural.

Considerações finais

A magia insere-se, de forma legítima, na vida cotidiana da maioria dos homens de uma sociedade reticente e frequentemente desobediente às ordens emanadas das autoridades eclesiásticas. A sua permanência esteve amparada nas diversas crenças e práticas religiosas que – disfarçadas, obliteradas, condenadas pelas diferentes discursos e formas de interpretação e pelas ações evangelizadoras de uma Igreja que se pretendia única – sobreviveram, durante toda a Idade Média, mais ou menos à margem, mais ou menos integradas, ao projeto de evangelização. Sobreviveram em estreita relação com a história mesma dos movimentos de conversão e com os momentos de reforma da organização institucional da Igreja, não como um sistema estruturado de crenças e ritos oposto ao cristianismo oficial, mas modificadas por ele, a ele também impondo transformações. Sobreviveram, portanto, à custa de um contínuo processo de interação entre culturas que, indubitavelmente, contribuiu para afrontar a profundidade do processo de cristianização.

Referências

- AUGÉ, M. Feiticeira. In: AUGÉ, M. **Enciclopédia Enaudi**: Religião-Rito. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1994a. v. 30.
- AUGÉ, M. Magia. In: AUGÉ, M. **Enciclopédia Enaudi**: Religião-Rito. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1994b. v. 30.
- BURKE, P. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CARO BAROJA, J. Arquetipos e modelos en relacion con la Historia de la Brujería. **Brujologia Congreso de San Sebastian**. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1975.

- CARO BAROJA, J. **As bruxas e o seu mundo**. Lisboa: Veja, [19--].
- CARO BAROJA, J. **Vidas mágicas e inquisição**. Madrid: Istmo, 1992.
- CHAUNU, P. **O tempo das Reformas (1250-1550): a crise da Cristandade**. Lisboa: Edições 70, 1993.
- DELUMEAU, J. **El catolicismo de Lutero a Voltaire**. Barcelona: Nueva Clio, 1973.
- DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ELIADE, M. **História das crenças e das idéias religiosas III: de Maomé à Idade das Reformas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- GIORDANO, O. **Religiosidad popular en la Edad Media**. Madrid: Gredos, 1983.
- MAIR, L. **La brujería en los pueblos primitivos actuales**. Madrid: Guadarrama, 1969.
- NOGUEIRA, C. R. F. **O nascimento da bruxaria**. São Paulo: Imaginário, 1995.
- ROY, B. L'illusion comme art liberal: interprétation du secretum philosophorum (XIIIe S.). In: OLLIER, M.-L. (Org.). **Masques et déguisements dans la littérature médiévale**. Québec: Le Vrin / PUM, 1988. p. 75-81
- THOMAS, K. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VERGER, J. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1999.

Received on January 31, 2012.

Accepted on March 9, 2012.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.