

## MAGIA NATURAL E MAGIA DEMONÍACA: O ENTRECruzAMENTO DE RELIGIÃO E MAGIA NO PENSAMENTO RENASCENTISTA

Adriana Vidotte\*

Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior\*\*

**RESUMO:** O presente artigo busca fazer uma reflexão sobre as principais personagens e vertentes da magia renascentista, além de tentar compreender de que maneira o complexo mágico hermético-cabalista foi apropriado pelo chamado “mago cristão” como ferramenta para se obter a *renovatio* espiritual, tendo como exemplos Pico della Mirandola, Johannes Trithemius e Cornelius Agrippa. Ideia importante nesse contexto é a de que o Criador teria deixado sinais ocultos de sua presença na Natureza, e que uma vez desvendados ofertariam uma comunhão direta entre o homem e Deus. A magia seria a ferramenta perfeita para descobrir essa gramática oculta no Livro da Natureza, de acordo com o *magus christianus*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Magia; Religião; Cristianismo; Renascimento

## NATURAL MAGIC AND DEMONIC MAGIC: THE INTERSECTION OF RELIGION AND MAGIC IN RENAISSANCE THOUGHT

**ABSTRACT:** This article aims to reflect on the main characters and aspects of Renaissance magic, and try to understand how the magical complex Hermetic-Cabbalist was appropriated by the so-called "Christian magician" as a tool to achieve the spiritual *renovatio*, using as examples Pico della Mirandola, Johannes Trithemius and Cornelius Agrippa. Important idea in this context is that the Creator would have left traces of their presence hidden in nature, and that once unfolded offered a direct communion between man and God. The magic would be the perfect tool to discover this hidden grammar in the Book of Nature, according to the *magus christianus*.

**KEY-WORDS:** Magic; Religion; Christianity; Renaissance

Émile Durkheim (1996, p. 34) disse que a religião é o mecanismo pelo qual o homem consegue lidar com o Sagrado e o Profano e assim obter novas forças para enfrentar seu cotidiano, enfim, obter a *renovatio* espiritual. No chamado *Rinascimento* se conheceu uma aproximação entre o dogma católico e as correntes esotéricas durante seu retorno à sabedoria da Antiguidade, o que resultou numa amálgama mágico-

---

\* Doutora em História pela UNESP-Assis. Professora da Faculdade de História da UFG. Coordenadora do Laboratório de Estudos Medievais – LEME – Núcleo UFG. Coordenadora da Rede Goiana de Pesquisa em História Antiga e História Medieval. Pesquisadora associada dos grupos de pesquisa Península Ibérica: da antiguidade à Reconquista e Vivarium. [adrianaavidotte@gmail.com](mailto:adrianaavidotte@gmail.com)

\*\* Mestre e Doutorando em História e Culturas Políticas/UFMG. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais – FAPEMIG. Pesquisador do Laboratório de Estudos Medievais – LEME. Codiretor do Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR. [kirjy@gmail.com](mailto:kirjy@gmail.com)

religiosa. Pretendemos apresentar um panorama do que foi compreendido como magia durante esse período e de que forma ela se aproximou da religião. Um elemento importante para compreender o pensamento mágico em prática nessa conjuntura foi a ideia de que havia uma mensagem oculta da divindade em sua obra, a Natureza, gerando um interesse por desvendar os sinais ocultos da divindade, dando origem a uma economia do segredo.

Durante os séculos XIV e XV houve um *boom* do chamado esoterismo ocidental na Europa. Oriundo da chegada do saber árabe e bizantino na Europa ocidental, tendo como porta de acesso principal a Itália (KIECKHEFER, 1989, p. 145-146), ele permeou-se por toda a sociedade européia, fragmentando-se ou unindo-se a saberes locais, e sendo reapropriado. Apesar de ter atingido primeiramente o público letrado, também foi sorvido pelos estamentos populares e influenciou profundamente uma das correntes intelectuais mais importantes da história do ocidente: o humanismo. A magia que resultou desse processo, segundo Garin (1994), tem raízes profundas na Alta Idade Média, uma vez que a literatura mágica dos séculos XV e XVI estaria numa mesma tradição que aquela surgida no século XII, esta fruto do crescimento da cultura filosófica ocidental. Mais uma vez fica claro que nesse momento nomeado de *Rinascimento*, não ocorre uma ruptura com a herança medieval, mas sim uma mistura das dúvidas e certezas medievais e renascentistas.

A discussão corrente envolve o caráter dessa magia. Embalados por uma parte da discussão antropológica acerca desse objeto, alguns autores do século XIX e começo do XX a viram como um prenúncio da técnica, ou seja, o pensamento mágico nada mais seria que um antecessor da ciência. A alquimia e a astronomia teriam flertado com a prática da observação analítica, preparando essa ferramenta para a utilização científica. A ciência estaria um passo além da magia, pois ela havia retirado o véu do mundo, em outras palavras, ela o teria desencantado. Essa percepção foi influenciada pelas concepções evolucionistas, como no caso de James Frazer e seu *Golden Bough* (1890), onde foi traçada uma linha evolutiva na qual a magia antecedia a religião, que era sucedida pela ciência, o que era entendido como um sinal claro do progresso da humanidade rumo ao racionalismo.

A literatura mais recente discorda dessa visão. Garin (1994) lembra que os historiadores costumam separar a magia em duas categorias: as técnicas que precederam a ciência, nos moldes modernos, e aquela entendida como fruto das reminiscências das

religiões antigas. Essa dicotomia constituiria um equívoco, pois, para aqueles homens, os aspectos técnicos e espirituais da magia só possuíam eficácia se operados conjuntamente. Enquanto na ciência o aspecto técnico (experimento) é um fim em si, na magia o aspecto experimental é ferramenta de fundamentação da hipótese mágica.

Outro ponto em que cabem esclarecimentos é o que trata da aparente confusão sobre duas figuras muito importantes no contexto da discussão sobre a magia que ocorreu nesse período. Trata-se da feiticeira e do *magus*. Mas, para que se compreendam os pontos de encontro e de divergência entre essas personagens, se faz necessário tratar primeiramente das modalidades de magia correntes naquele momento.

O pensamento mágico daquela época foi embalado pela chamada *magia naturalis*. Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) define a magia natural de forma muito eloquente em seu *De Occulta Philosophia*:

A magia é uma faculdade de maravilhosa virtude, cheia dos mais altos mistérios, contendo a mais profunda contemplação de coisas as mais secretas, juntamente com a natureza, poder, qualidade, substância e virtudes delas, bem como o conhecimento de toda a natureza, e ela nos instrui com respeito à concordância e a discordância das coisas entre si; pelas quais ela produz seus efeitos maravilhosos, unindo as virtudes das coisas através da aplicação de cada uma às outras, e a seus objetos inferiores apropriados, juntando-os e entrelaçando-os completamente pelos poderes e virtudes dos corpos superiores. Esta é a ciência principal e mais perfeita, aquele tipo mais sagrado e sublime de Filosofia, e finalmente, a mais absoluta perfeição de toda a mais excelente Filosofia. (AGRIPPA, 1651.)<sup>1</sup>

Essa visão parte da concepção de que as artes mágicas teriam como ancestral a *magia* dos persas antigos, cuja significação seria a sabedoria universal, não apenas uma ciência ou uma teoria explicativa das coisas, mas o ápice do saber do mundo. Conforme Pico della Mirandola (1463-1464) e Agrippa, essa seria a forma mais elevada de filosofia (CLARK, 2006, p. 287). Clark descreve assim o funcionamento da magia natural:

---

<sup>1</sup> Magick is a faculty of wonderfull vertue, full of most high mysteries, containing the most profound Contemplation of most secret things, together with the nature, power, quality, substance, and vertues thereof, as also the knowledge of whole nature, and it doth instruct us concerning the differing, and agreement of things amongst themselves, whence it produceth its wonderfull effects, by uniting the vertues of things through the application of them one to the other, and to their inferior sutable subjects, joyning and knitting them together thoroughly by the powers, and vertues of the superior Bodies. This is the most perfect and chief Science, that sacred and sublimer kind of Phylosophy [philosophy], and lastly the most absolute perfection of all most excellent Philosophy.

---

As influências desciam do mundo angelical ou intelectual dos espíritos (aquelas substâncias imateriais que dispensam e administram todas as coisas) ao mundo estelar e planetário dos céus que por sua vez, governava o comportamento das coisas terrestres e suas transformações físicas. O “mágico” era, conseqüentemente, alguém que buscava ascender a um conhecimento desses poderes superiores e assim acentuar suas realizações normais utilizando-o artificialmente para produzir efeitos maravilhosos. No nível mais alto, a magia tornava-se tanto um ato de iluminação mística como uma obra de ciência; nisto, o mágico buscava um papel de tipo sacerdotal e seus prodígios competiam com os milagres da religião. (CLARK, 2006, p. 289)

Como pode deduzir-se do trecho acima, a magia natural estaria grandemente ocupada com os astros e as relações de simpatia e antipatia entre os seres e elementos existentes na natureza, numa reprodução da máxima hermética: “o que está acima é igual o que está abaixo” (CLARK, 2006, p. 290), implicando na reciprocidade entre as esferas da *matéria* e do *spiritus*, o que remeteria a ideia da lei da contigüidade apresentada por Frazer e aprimorada por Durkheim (1996) através do conceito de “mimetismo mágico”.<sup>2</sup>

Conforme Kieckhefer (1989), a astrologia não seria tão próxima da magia como se pode supor à primeira vista. O saber astrológico tentaria descobrir qual astro estava em proeminência em determinado dia ou hora, e assim determinar qual influência planetária era exercida naquele momento. Essa é a base de funcionamento do “mapa astral”, por exemplo. De posse da data e da hora do nascimento de um indivíduo, o astrólogo tentaria calcular e mapear as influências que determinariam o destino desse sujeito. O que pode se notar é que a astrologia é muito mais cálculo e matemática do que magia, além do que ela parte do princípio que o homem nada pode realizar contra a inexorável influência astral, restando-lhe apenas tentar prever por quais caminhos será conduzido, numa postura totalmente passiva. Kieckhefer (1989) diz que a magia medievo-renascentista, influenciada pelos saberes árabe, bizantino e judeu, buscava atuar sobre essa influência astral, e não sofrer seus efeitos, de maneira passiva. Dessa forma, o que esse autor vê ser utilizado em larga escala naquele momento não é meramente uma astrologia, mas sim uma magia astral. Não queremos com isso diminuir a importância da astrologia naquele momento, mas apenas ponderá-la.

---

<sup>2</sup> Compreende-se como mimetismo mágico o conjunto das relações simpáticas, que englobariam a lei da contigüidade, ou seja, as coisas que entram em contato permanecem unidas, mesmo à distância, agindo uma sobre a outra; e a lei da similaridade, segundo a qual o semelhante produz o semelhante, isto é, o efeito se assemelha a causa que o produziu. Sendo assim, haveria três formas de magia: a de contágio, a imitativa e a antipatia, onde contrário age sobre contrário. Ver: DURKHEIM, 1996.

Grande influência para o pensamento mágico renascentista foi o resgate do hermetismo, da obra do sábio egípcio Hermes Trismegistus. Com a tradução do *Corpus Hermeticum* por Marsílio Ficino (1433-1499), concluída em 1463, essa tradição adquire caráter proeminente entre os *magi*. A mensagem dela é simples: o *Poimandres*, epifania da divindade maior, desce ao mundo para instruir Hermes nos mistérios da Criação. Dessa forma, ele fica sabendo que o *Noûs* Pai criou ao *Noûs* Demiurgo e este os Sete Planetas governadores, e por fim, os seres inferiores foram obra desses últimos. O Homem foi criação direta do *Noûs* Pai e desejou também ele ser um demiurgo. O Criador lhe permite essa graça, e *Noûs* Demiurgo e Planetas dividem com o Homem a potência criativa. Após esse momento, o Homem parte ao encontro da Natureza, por esta possuir em si a mesma fagulha de divindade que o ser humano também possuía. Porém, no trajeto, atravessa as esferas dos planetas e agrega a si uma fração de cada um. Por isso passa a portar a armadura das esferas, o corpo físico, e estar também sujeito a ação dos planetas por deles comungar em substância, compreendendo-se isso como a *Fortuna*. O *Poimandres* relembra a Hermes que este possui a fagulha da divindade em si, e que a armadura das esferas era uma benção e não um estorvo, pois tornava o homem um duplo. Dessa forma, ele poderia agir tanto em um nível terreno, quanto em um nível celeste. Para acessar tais capacidades bastava reconhecer a divindade em si e, para tanto, seria necessário conhecer a divindade do *Noûs* Pai; mas, como aquele que engendra não possui necessidade de ser visto, o único meio de acessá-lo seria por meio da contemplação de sua obra: a Natureza (TRISMEGISTO, 2001).

Era corrente a ideia de que o Criador teria deixado indícios de sua presença em suas obras, as virtudes ocultas das coisas naturais, e que aquele que os descobrisse poderia encontrá-lo. O hermetismo, assim como a Cabala, buscava construir uma gramática funcional para instrumentalizar essa mensagem oculta por Deus em sua criação. Tudo que almejava é descobrir a mensagem divina cifrada no Livro da Natureza, para assim poder se aproximar dele. Essa ideia de uma mensagem divina oculta na Criação fomentou entre os *magi* um desejo pelo segredo. Kieckhefer (1989, p.140) e Rossi (2001, p. 45) defenderam a ideia de que a criação de línguas mágicas artificiais e a adoção de línguas tidas como mágicas, seriam estratégias para salvaguardar um tipo de conhecimento que possuía poder ainda que em latência. Mais do que isso, a busca e o uso desses artifícios foi fruto do esforço pelo deciframento da virtude oculta da Criação, a porta de acesso a Deus.

Haveria ainda outra possibilidade de magia, uma alternativa que visaria, de forma mais clara, a mesma *renovatio* proporcionada pelo culto da Igreja, que seria a chamada Alta Magia ou Magia Cerimonial. De fato, o operador desta forma de magia ainda se envolveria com efeitos práticos, mas estes seriam mais efeitos colaterais que objetivos motores do ato mágico; seus fins seriam mais claramente espirituais do que físicos. A magia se tornaria claramente uma forma de buscar um caminho até o Deus criador, e, isso só seria possível se o mago conhecesse e dominasse a linguagem oculta de Deus presente no livro da natureza.

Exemplos da magia cerimonial seriam a criptografia mágica, praticada por Johannes Trithemius (1462-1516), e a magia angélica de Agrippa. Thomas Erastus admite que seria possível um homem recorrer a anjos bons, para que por meio destes ele pudesse realizar feitos que excederiam suas capacidades naturais, e que isso não incorreria em pecado (CLARK, 2006, p. 368). Agrippa afirmou a necessidade de se conhecer ritos que possibilitassem lidar com os anjos de forma apropriada. Trithemius criou uma técnica linguística mágica para ser aplicada nos trabalhos envolvendo os seres angelicais na transmissão de mensagens secretas através de longas distâncias. Podemos elencar aqui ainda a Cabala, saber mágico judeu que acreditava que as palavras do hebraico possuíam poder de magia, uma vez que estavam imbuídas da presença de Deus. Haveria nela ainda palavras especiais, como IHUH e IHSUH, que por meio delas Deus poderia agir através do homem, realizando verdadeiras maravilhas (ZICA, 1976).

Apesar de evocar anjos, o abade Trithemius lidava primordialmente com a criptografia mágica. Ele poderia utilizar os anjos planetários como mensageiros, mas a sua atenção estava voltada para o mecanismo de se codificar, e assim resguardar as informações importantes não só para os assuntos particulares, como também para os interesses do Estado. Apesar das aplicações práticas de seu método, ele nasce do desejo de construir uma ponte para a divindade por meio da mensagem secreta divina contida na Natureza, sendo para tanto necessário dominar sua linguagem do segredo.

Existiria uma bifurcação nesse caminho. A magia poderia ser utilizada não apenas para a obtenção do contato com esse Deus-criador que espalhou bondade por sua obra, como pretendia a magia cerimonial. A gramática oculta da natureza também poderia ser utilizada para comerciar com o próprio anti-deus durkheimiano, ou seja, Satã. A chamada magia demoníaca ou demonomagia pretendia utilizar essa linguagem

natural mágica para realizar os prodígios da magia natural, porém por intermédio dos seres demoníacos (CLARK, 2006, p. 332). De fato, ela pode ser compreendida, em termos, como um arremedo da magia natural, da mesma forma que as ações demoníacas seriam arremedos dos feitos divinos.

Francisco Bethencourt (2004, p. 163), apesar de sua intenção em tratar de um *Homo Magus* geral, se concentra numa interessante reflexão sobre a feiticeira. Estudando o caso português, ele constrói um cenário no qual o homem se sentiria inseguro, devido aos perigos que lhe ofereciam os elementos e os espíritos, e desconfiado diante das opressões, traições, feitiçarias e acusações oriundas dos ódios e invejas que campeavam entre aqueles homens. Agravando essa situação a presença divina se distanciava, devido às dificuldades em conquistar suas benesses (BETHENCOURT, 2004, p. 175). Dessa forma, num ambiente instável e perigoso, e diante de um Deus distante, a presença demoníaca no cotidiano humano cresce a ponto do Demônio se tornar o “Príncipe deste Mundo”, sendo a ele que muitos recorreriam nos séculos sobre os quais nos debruçamos.

Apesar de sua presença constante no nosso mundo, os demônios viveriam em um mundo à parte. A despeito dos inúmeros relatos da ação demoníaca, eles seriam finitos em número, e não se incluía entre suas habilidades a onipresença. A sociedade infernal se organizaria em conformidade com a realidade humana, o que remeteria ao conceito durkheimiano da modelação das classificações religiosas pela organização social. Elemento central para o procedimento da invocação demoníaca era o fogo. Isso provavelmente se deve a uma relação entre fogo, demônios e inferno, remetendo ao mimetismo mágico durkheimiano. A invocação demoníaca incorria em riscos para o próprio operador, pois se o ritual de invocação ou de proteção fosse mal realizado os demônios estariam fora de controle, podendo causar loucura e agressões físicas, seja por divertimento ou por raiva de terem sido importunados. As melhores armas de proteção eram os círculos, signos-saimãos e unguentos. Vale lembrar que a invocação demoníaca seria extremamente extenuante para o invocador (BETHENCOURT, 2004, p. 179-182). Ainda segundo Bethencourt,

A invocação de demônios era feita normalmente no campo, ao ar livre e de noite (entre as dez e meia-noite de uma sexta-feira, quarta-feira ou segunda-feira, nessa ordem), não só por se tratar de um espaço e de um tempo propícios, mas também porque a invocação no espaço doméstico, mesmo com a utilização dos ritos de proteção, podia

---

revelar-se perigosa para os moradores mais indefesos.  
(BETHENCOURT, 2004, p. 182)

A aparição demoníaca geralmente se dava sob a forma de vozes, zunidos, redemoinhos de vento e vapores de enxofre. Costumava também utilizar de figuração zoomórfica, sendo a figura do bode negro a mais frequente, além de ratos, cobras e corvos. Quando as aparições eram antropomórficas, sua natureza demoníaca era revelada por alguma deformidade<sup>3</sup>, como pés de cabra, pés de pato, mãos anormalmente longas ou por unhas compridas, ou pela presença da cor negra, na pele ou nas vestes (BETHENCOURT, 2004, p. 182-184).

Ponto alto desse processo, a relação entre homem e demônio ocorria segundo os mesmos moldes que entre homem e santo; imperava uma relação de trocas simbólicas, marcada pelo “dou para que dê”. Ela seria fruto de uma sociedade onde o direito funcionava como regulador onipresente e onipotente das relações sociais, na análise de Bethencourt (2004, p. 185-188). Nesse universo de trocas simbólicas, o poder de sedução e convencimento dos demônios os deixava em uma situação de proeminência em relação aos homens. Nesse contexto surgia a tentação demoníaca, que prometia coisas como riqueza, saber e poder, e geralmente operava por meio da sedução erótica. O pacto demoníaco, que não era tácito, seguia os moldes notariais do contrato escrito. Ainda sobre este tema, afirma-se que

A consagração do pacto com o demônio consiste, na maior parte das vezes, em dar um pedaço de carne do corpo ou em dar sangue de um membro (a mão esquerda ou o pé esquerdo), sangue esse que era chupado pelo diabo ou aproveitado por ele para redigir um termo escrito de concerto. Os sinais do corpo (situados nos membros) testemunham os sacrifícios diabólicos, embora certos defeitos físicos possam igualmente servir de prova. (BETHENCOURT, 2004, p. 188)

Por meio desse instrumento de posse, o Demônio se sentia no direito de exigir obediência cega a seus caprichos, castigando severamente aqueles que o desobedeciam ou tentavam quebrar o contrato. Para realizar os desejos da contraparte do contrato, exigia em troca oferendas e agrados. Essa situação de submissão é que caracteriza a feiticeira; ao contrário do *magus* que controla os espíritos conforme sua vontade, ela é

---

<sup>3</sup> Podemos considerar tal elemento como uma alusão aos deuses pagãos, num esforço da Igreja para demonizá-los.

mais escrava do que senhora. Mesmo para ter seus desejos realizados, ela deve humilhar-se, para que sempre fique claro quem é vassalo e quem é suserano.

Porém a magia demoníaca não possuiria apenas uma faceta de submissão. Segundo Kieckhefer (1989, p. 152) havia uma forma dessa magia semelhante a *magia caerimonialis*, que seria a necromancia. Prática que possui alusões documentais desde o século XI, para os pensadores medievais, a conjuração de mortos seria uma arte demoníaca, uma vez que seria impossível aos mortos que voltassem ao mundo dos vivos. O que aconteceria é que os demônios agiriam em nome dos falecidos. Dessa forma, no medievo e no renascimento, a necromancia passou a englobar a conjuração e comércio com demônios, ainda que não aparecesse menção aos mortos. A prática necromantica se tornou a magia demoníaca em sua forma mais explícita.

A maior quantidade de acusações de práticas necromanticas recaía sobre o *clericus*. Segundo Kieckhefer (1989, p. 153), ao menos em inglês, este termo se referiria a duas categorias distintas: o clérigo ordenado e o empregado de escritório.<sup>4</sup> O clérigo seria todo aquele que foi ordenado, ainda que para funções inferiores como porteiro ou acólito. No princípio, tais funções possuíam atribuições específicas, mas, com o passar do tempo se tornaram apenas degraus de uma escada que ascendia ao sacerdócio, ainda que não fosse completamente trilhada. Uma ordenação de nível baixo também estaria disponível aos universitários medievais. Já o *clerk* seria o sujeito não ordenado que ajudava o clérigo em várias questões práticas e litúrgicas. Esses clérigos não frequentavam seminários, pois tais estabelecimentos eram raros, sendo então preparados pelos padres paroquiais. Eram eles que ensinavam os ritos necessários para que o bispo os ordenasse. A única exigência era o conhecimento de rudimentos de latim, do ritual e da doutrina. Porém era muito comum que pessoas se ordenassem sem cumprir esses requisitos. Dessa forma, fica patente o despreparo na formação desses clérigos, o que futuramente se tornaria um dos alvos do ataque dos reformistas protestantes.

Uma das muitas ordens menores passíveis de serem obtidas era a de exorcista. Quando ordenado, o sujeito recebia o “Livro dos Exorcismos”. Ainda que nunca precisasse, este sacerdote estava apto para lidar com os demônios. E, segundo Kieckhefer, exorcizar é o mesmo que comandar os demônios. Para o autor, a soma das práticas de exorcismo, esse saber exclusivo das formas de lidar com os espíritos dos mortos e dos demônios, o contato com a magia astral árabe e o relaxamento da regra

---

<sup>4</sup> Em inglês, *clerk*.

eclesiástica, teriam colaborado para construir um “submundo clérigo” (KIECKHEFER, 1989, p. 165). Lembrando que a necromancia exigia que o operador dominasse o latim, bem como seus ritos, na maioria em registro escrito (KIECKHEFER, 1989, p. 155-156), pode-se incluir não só os padres, como também os monges e os freis, pois estes possuiriam formações semelhantes, que possibilitariam as práticas necromanticas.

Vinculada ao segredo como as demais formas de magia, a necromancia aparentemente não conheceu nenhuma maneira de formação de grupos, como confrarias, ainda que houvesse o contato entre o discípulo e o mestre. Seriam práticas necromanticas

batizar imagens, defumar a cabeça de uma pessoa morta, adjurar um demônio por meio do nome de um demônio maior, inscrever caracteres e sinais, invocar nomes estranhos, misturar os nomes dos santos para formar perversões das orações, defumar com incenso e aloés ou outros aromáticos, incinerar os corpos de pássaros e animais, lançar sal no fogo, e muito mais. (KIECKHEFER, 1989, p. 157)

De acordo com Kieckhefer (1989, p. 158), a necromancia se caracterizaria por perseguir três objetivos: afetar a mente e a vontade de pessoas, animais e espíritos; criar ilusões, como por exemplo, “levantar os mortos”; e discernir coisas secretas no passado, presente e futuro. Essa seria a divinação demoníaca.

Os principais instrumentos mágicos do necromante eram os círculos mágicos, as conjurações e os sacrifícios (KIECKHEFER, 1989, p. 159). Os sacrifícios e os rituais necromanticos possuiriam uma natureza simpática. Apesar de seu uso recorrente, a carne ou qualquer outro elemento de origem animal não possuía exclusividade, tendo-se relatos inclusive de ofertas de mel e vegetais. A construção e utilização de imagens tinham função simpática: deveria agir sobre o alvo do ritual produzindo o mesmo efeito que se realizava na figura. Novamente remetemos ao mimetismo mágico durkheimiano. Uma vez que se quisesse reverter o efeito do encantamento, bastava reverter o ritual: se houvesse algo enterrado, isto deveria ser desenterrado, e assim por diante.

Ainda sobre o ritual necromantico, era recomendada com veemência a prática do ascetismo, pois ela prepararia o operador tanto para o conjuro em si, como também para a sua defesa. Eram comuns entre os necromantes catálogos de espíritos, que apresentavam a forma, poderes e atributos destes seres (KIECKHEFER, 1989, p. 170). Quanto a estes, eles seriam um conjunto de espíritos elementais e astrais, além de anjos caídos. É interessante que, segundo Kieckhefer (1989, p. 165), necromante e inquisidor

acreditariam que o poder do ritual é exterior, ou seja, reside em sua correta execução, independentemente assim de das disposições interiores do operador.

Apesar das semelhanças entre o necromante e a feiticeira, haveria uma diferença fundamental. Enquanto ela esta submetida aos demônios, pelo pacto, e só realiza seus intentos por meio da barganha, o necromante impõe sua vontade. Segundo Kieckhefer (1989, p. 161), “A conjuração usualmente gira em torno de um ou outro verbo imperativo para “comando”: o necromante fala aos espíritos com a ordem, “Eu adjuro você” ou “Eu conjuro você” para aparecer e realizar alguma proeza.”

O que se percebe é que assim como a *magia caerimonialis*, a necromancia é o exercício da vontade, o que aproximaria o necromante do exorcista. Porém, diversamente deste que pretende expulsar os demônios, o praticante da necromancia pretendia dominar aos seres demoníacos, para que estes o servissem. Ambos frequentemente fariam uso dos nomes, pessoas, objetos e palavras sacralizadas pela crença cristã positiva. A Santíssima Trindade aparecia com frequência nas invocações, na figura do Deus Criador e de Jesus, seja como Verbo instrumento da Criação ou como o Juiz do último dia. Os anjos, santos e o *Tetragrammaton* também apareciam; chegou-se mesmo a utilizar o nome de demônios mais poderosos para coagir os mais fracos. Quando o necromante recorre a Deus para comandar os espíritos inferiores é porque considera seus objetivos dignos da aprovação divina. Vale frisar que esse raciocínio é fruto de uma leitura distorcida do dogma cristão (KIECKHEFER, 1989, p. 167-168). Em última análise, o necromante seria o inverso do *magus*, mas não sua antítese. Eles são facetas opostas de uma mesma coisa.

Aqueles indivíduos envolvidos com a chamada *magia naturalis* viam com desprezo as artes da bruxaria e da feitiçaria. Agrippa e Girolamo Cardano (1501-1576) buscaram demonstrar de várias formas que a bruxaria seria uma fraude e um equívoco. O que eles pretendiam esclarecer é que todos os efeitos de bruxaria poderiam ser demonstrados pela magia natural e assim desmascarados. Coisas como o *Sabbath* seriam apenas delírios oníricos provocados por unguentos e afins (CLARK, 2006, p. 314-315). Dessa forma eles percebiam uma clara divisão entre bruxaria e magia natural, pois uma estaria a serviço das forças nefastas do engodo e a outra sob a égide de Deus. Entretanto, do ponto de vista externo a que deve se ater o historiador, vale lembrar que a região limítrofe entre a *magia caerimonialis* e a *magia diabolica* é por demais tênue. Tanto o mago cerimonial quanto o demonomago se valem das mesmas ferramentas e

lêem o mundo da mesma forma (SELIGMAN, 2002, p. 250), sendo a grande diferença apenas os seres com quem lidam.

Tanto Faustus quanto Paracelsus partiram do mesmo princípio básico e até certo ponto buscaram as mesmas coisas. Por isso, não raro eram confundidos e perseguidos de forma semelhante, como foi o caso de Johann Weyer (1515-1588), em seu *De Praestigis Daemonum* (1563), onde ela iguala feiticeiras e magos, tendo estes pecado ao tentar realizar ações para além do natural, o que implicaria necessariamente no recurso às forças demoníacas (CLARK, 2006, p. 269). Clark (2006, p. 323) considera a magia natural como algo oposto à magia diabólica, mas em dado momento de sua obra ele diz que, á época era poderosa a ideia de que Lúcifer seria o mais poderoso mago natural. A *magia naturalis* não foi um ramo mágico oposto à *magia diabólica*, de fato a segunda foi uma possibilidade da primeira. As vias cerimonial e diabólica, necromancia ou feitiçaria, são possibilidades interpretativas da magia natural, por isso essas proximidades de meios e ferramentas entre o mago cerimonial e o mago diabólico, eles seriam os dois lados de uma mesma coisa.

A obra mágica de Pico della Mirandola foi um dos momentos de maior lucidez nesse encontro entre magia e religião. Segundo ele, a magia natural de cunho hermético era pia e importante, mas só se fazia eficaz se atuasse em conjunto com a Cabala prática. Na vigésima sexta de suas 900 Teses, ele afirmou que “A magia natural usa apenas causas intermediárias, as estrelas. A cabala pura se dirige imediatamente à causa primeira, ao próprio Deus. Realiza, portanto, trabalhos que magia natural nenhuma pode fazer” (YATES, 1995, p. 115).

Ele prossegue afirmando que a arte cabalística “invoca anjos, arcanjos, os dez sefirots (que são os nomes ou forças de Deus), e o próprio Deus, recorrendo-se a alguns processos semelhantes aos mágicos e, particularmente, à força do sagrado idioma hebraico” (YATES, 1995, p. 100). E, o mais interessante, ela não busca produzir milagres, até porque tais seriam impossíveis ao homem (YATES, 1995, p. 113), mas encurtar o caminho até a divindade.

Dessa forma, por meio dessa magia hermético-cabalista, o *magus* superaria até os anjos, pois não dependeria da intermediação destes para atingir ao Criador, bastava conhecer a gramática das virtudes ocultas da Criação, e poderia realizar algo proibido aos seres angelicais: a união com Deus (GORDON, 2006, p. 54). A magia de Pico della Mirandola pretendia promover o casamento entre os céus e a terra.

### Considerações finais

A magia renascentista deve ser percebida como um objeto complexo, multifacetado. Olhares estanques, que a considerem apenas como precursora da ciência experimental ou como negação de um cristianismo desgastado por questões temporais, tendem a não perceber as implicações do pensamento mágico no ambiente sócio-político no qual o humanismo e o *rinascimento* se inserem. É inegável que tais aspectos são pertinentes a uma boa análise do tema, porém, não se deve perder de vista que esse retorno aos *magi* “gentios” foi uma tentativa de recuperar uma suposta verdadeira essência do cristianismo. Sábios da Antiguidade como Zoroastro e Hermes Trismegistus foram apropriados por homens como Ficino, Pico e Agrippa como *priscus theologus*, ou seja, anunciadores na Antiguidade de um cristianismo ainda vindouro. Dessa forma, o recurso à magia pelos homens renascentistas, foi uma alternativa para renovar o dogma cristão, e nunca negá-lo ou substituí-lo. A magia apenas forneceria ao cristão pio o caminho oculto para a comunhão com Deus, contido no Livro da Natureza.

### REFERÊNCIAS

AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius. **Three books of occult philosophy**. London : Printed by R.W. for Gregory Moule, 1651.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feiticeiras, advinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna**. São Paulo: Edusp, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

GARIN, Eugénio. **Idade média e renascimento**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994

GORDON, Bruce. The renaissance angel. In: MARSHALL, Peter & WALSHAM, Alexandra (Org.). **Angels in the early modern world**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KIECKHEFER, Richard. **Magic in the Middle Ages**. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1989.

SELIGMAN, Kurt. **Magia, sobrenatural e religião**. Lisboa: Edições 70, 2002.

---

TRISMEGISTO, Hermes. **Corpus hermeticum: discurso de iniciação; A tábua de esmeralda**. São Paulo: Ed. Hemus, 2001.

YATES, Frances Amelia. **Giordano Bruno e a tradição hermética**. São Paulo: Cultrix, 1995.

ZICA, Charles. Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Vol. 39. (1976).

Recebido em: 07/09/2011

Aprovado em: 22/09/2011