

humanitas

Vol. L - Vol. I

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HVMANITAS

VOL. L • TOMO I
MCMXCVIII

1.ª PARTE DA MISCELÂNEA EM HONRA
DO DOUTOR JOSÉ GERALDES FREIRE



A NECROMANCIA NA IDADE MÉDIA

JOSÉ MATTOSO

Universidade Nova de Lisboa

Entre os textos mais reveladores que encontrei nas minhas pesquisas sobre o mundo dos mortos e a sua relação com as crenças medievais acerca do Invisível, encontra-se uma passagem das *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, em boa hora editadas por Isabel Cepeda (1982) e estudadas por Mário Martins (1972). Revelou-me uma explicação extremamente interessante de tais crenças e mostrou-me a sua antiguidade. Levou-me a fazer uma série de leituras cujos resultados queria dedicar ao R. P. Doutor José Geraldês Freire, que com tanto afincado e erudição estudou a produção literária dos Padres de Dume. Com efeito, como se verá em seguida, o problema da magia em geral e da necromancia em particular, de que fala o referido texto das *Vidas e Paixões dos Apóstolos*, está intimamente relacionado com a heresia priscilianista, e por meio desta ligação, com a cultura do Noroeste peninsular no fim do mundo antigo, especialmente estudada pelo homenageado deste volume.

O passo citado merece uma transcrição integral. Insere-se num dos momentos cruciais da longa discussão do Apóstolo S. Pedro com Simão o Mago, que constitui uma parte substancial da extensa vida do Príncipe dos Apóstolos tal como a contam as *Vidas e Paixões dos Apóstolos*.

«E outras muitas maravilhas fez e faz assi que os homees se maravilham por estas cousas que faz. E esto faz el por tal que tenham que el é o gram deus, ca eu [Aquila] e Niceta lhe rogámos algũa vez que nos dissesse como podia fazer aquesto pela arte dos encantamentos e qual era a natura desta cousa. E contou-no-lo assi Simom come a homees que eramos mui seus privados e disse-nos:

‘Eu esconjurei ãa alma, ãa vez, de uu moço que matara outro e fizi-a vir a mi, e per aquela faço eu todo aquelo que faço’. E eu lhe disse a el: ‘A alma há poder de fazer aquestas cousas?’ E el me disse: ‘E esto quero eu que vós sabades que a alma do homem o segundo logar tem depôs Deus dêz que é saída do corpo do homem e logo sabe as cousas que ham de viinr e por ende a chamam com encantamentos os que sabem a arte da nigromancia’. ‘E eu respondi-lhe outra vez’ - disse Niceta -: ‘E pois as almas daqueles que outrem mata como se nom vingam daqueles que os matam?’ E el respondeo e disse: ‘Nom vos acordades do que vos disse, des que sae do corpo, já sabe as cousas que ham de viinr?’ E eu disse: ‘Bem me lembra’. E disse entom Simom: ‘Por ende, logo tanto que sae do corpo, sabe logo o juizo que há d’haver e o que cada ã polas cousas que aqui faz há de sofrer mui maas penas. E por ende, nom se querem vingar daqueles que os matam, ca elas outrossi polo mal que aqui fazerom andam em pena e elas sabem outrossi que ao dia do Juizo haverám de sofrer mui mais fortes penas, e de mais os angios que as tõem em guarda nom as leixam sair pera fazerem nem ãa cousa. E eu disse-lhe: ‘E pois, se os angios que as tõe em guarda nom as leixam sair pera fazerem nem ãa cousa, pois como ouvem as almas os encantadores quando as chamam os encantadores e võe a eles? E disse-nos Simom: ‘Quando elas querem viinr nom as leixam os angios mais, des que os angios que as guardam som esconjurados pelo seu maior, logo ham escusança, e dizem que, por força que lhes fazem aqueles que os esconjuram, as leixam por ende viinr. Ca nom pecam aqueles que a cousa fazem per força, mais nós os encantadores que lhe fazemos fazer» (*Vidas e Paixões dos Apóstolos*, ed. I. V. Cepeda, 1982, vol. I, pp. 162-163).

Lendo este texto com um pouco de atenção, logo verificamos que o seu Autor se refere a uma questão altamente controvertida na Igreja dos séculos IV a VI, isto é, a possibilidade de as almas dos mortos contactarem com os vivos. A maneira como a expõe pressupõe crenças bastante diferentes daquelas que se impuseram no Ocidente desde que se fixou a doutrina escolástica acerca do Purgatório e acerca do Juízo particular imediatamente depois da morte. Exprime também uma crença acerca da efectividade dos poderes mágicos de quem os utiliza, e explica essa efectividade por meio da intervenção das almas de certos mortos - aqui neste caso, a alma de um jovem assassinado - a que certos indivíduos - os magos - têm acesso. Há, pois, todo um mundo de questões encerradas neste passo de uma grande compilação hagiográfica que tomou forma na segunda metade do século XIII, foi copiada num códice português em 1442-1443 e impresso em 1505.

Como mostrou M. Martins (1972, pp. 191-192) e como veremos em breve, trata-se de uma tradução praticamente literal de um apócrifo grego dos fins do século III ou princípio do século IV, por intermédio da sua tradução latina por Rufino de Aquileia (m. 410). Dado o facto de a doutrina escolástica acerca do Purgatório ter ganhado uma autoridade oficial pelo menos desde o fim do século XII, pode parecer, numa primeira aproximação, que o redactor do texto medieval se limitou a traduzir mecanicamente o texto latino, sem se dar conta das contradições do seu sentido doutrinal com o ensino oficial da Igreja, então solidamente estabilizado. O que veremos a seguir demonstra que a questão não é assim tão simples. As crenças antigas acerca da comunicação entre vivos e mortos não se desvaneceram facilmente; perduraram durante séculos no seio da Igreja. A doutrina oficial impôs-se com dificuldade, e mesmo entre os clérigos cultos havia, até ao fim da Idade Média, noções pouco claras ou contraditórias acerca do mundo dos mortos.

Vejamos, em primeiro lugar, alguns problemas acerca da transmissão textual. O manuscrito usado para a edição crítica do texto, foi copiado, como vimos, em 1442-1443, em Alcobaça, mas é cópia, provavelmente fiel, de uma versão portuguesa que data, decerto, da época de D. Dinis, ou seja, pelo menos do princípio do século XIV (Cepeda, 1982, I, p. xli). A sua difusão pode ser medida pelo facto de o texto ter sido impresso com poucas modificações por Valentim Fernandes em 1505, sob o patrocínio da rainha D. Leonor. O apoio oficial que a obra teve não podia deixar de credibilizar as doutrinas que veiculava. As investigações de M. Martins mostraram que se tratava da tradução portuguesa de uma grande compilação hagiográfica latina realizada pelo clérigo Bernardo de Brihuega sob as ordens e a orientação de Afonso X, o Sábio, embora tenha desaparecido o original do seu livro 2º, que continha precisamente a vida de S. Pedro e que de facto só existe em português. Estamos, portanto, perante uma obra redigida na segunda metade do século XIII, por um clérigo de uma cultura excepcional patrocinado pelo próprio rei de Castela, uma das personagens mais eruditas do mundo medieval. Não se pode admitir a sua ignorância acerca da posição oficial da Igreja, apesar de nessa altura as opiniões comuns dos teólogos acerca do Purgatório e do mundo dos mortos serem ainda recentes (J. Le Goff, 1981, pp. 319-386). Também não se pode deixar de notar que o texto se manteve praticamente sem modificações na tradução portuguesa, nas suas sucessivas cópias e na edição impressa.

Bernardo de Brihuega utilizou, de facto, muitos textos apócrifos do fim do mundo antigo. Aquele de que se serviu para traçar uma grande parte da vida de S. Pedro é chamado por ele próprio *Livro do Caminho* ou *Livro da Carreira de S. Clemente*. Trata-se de uma espécie de romance hagiográfico em que S. Clemente, discípulo de S. Pedro e seu terceiro sucessor, conta as suas aventuras na primeira pessoa. Redigido em grego, como dissemos, por um desconhecido, no fim do século III ou princípio do século seguinte, foi traduzido por Rufino de Aquileia no fim do século IV ou no princípio do século V com o título de *Recognitiones*, e teve um imenso sucesso no mundo ocidental. A tradução latina foi publicada por Migne no vol. I da Patrologia Graeca.

Ao contrário do que fez noutras ocasiões (M. Martins, 1972, pp. 160, 163, 193, etc.), Bernardo de Brihuega seguiu aqui com grande fidelidade o texto de Rufino, procedendo a uma tradução praticamente literal. Uma das poucas alterações de sentido aparece quando no português se diz «a alma [...] des que é saída do corpo do homem [...]», o que corresponde ao latim «anima hominis, cum exuta fuerit a corporis sui tenebris». Omite-se, assim, a referência à doutrina neo-platónica subjacente, segundo a qual, o homem, ao morrer, se despoja de um corpo de trevas e liberta a alma que sobe até as regiões da luz. De menos importância é a repetida tradução do verbo «evocare» por «ouvir», o que enfraquece o sentido do poder do mago, ou a referência à vontade das almas sujeitas aos anjos («non permittitur eis ab angelis huc venire aut facere quod volunt») que se atenua em: «os anjos que as tee em guarda nom as leixam sair pera fazerem nem ùa cousa».

Há, finalmente, um passo de sentido ambíguo no latim, que o tradutor parece ter compreendido mal. O autor-tradutor, ao dizer: «Quando elas querem viinr nom as leixam os angios, mais, des que os angios que as guardam som escusados pelo seu maior, logo ham escusança e dizem que por força que lhes fazem aqueles que os esconjuram, as leixam por ende viinr», interpreta o latim: «Ipsis [...] animabus venire volentibus non indulgens, cum vero hi qui praesunt angeli adjurati fuerint per maiorem suum, excusationem habent nostrae, qui eos adjuramus, violentiae, ut permittant exire animas quas evocamus». Trata-se realmente de um texto obscuro. A sua ambiguidade resulta da dificuldade em identificar o misterioso «maior suum» a quem os anjos têm de obedecer. O texto português pressupõe, decerto, que se trata de Deus ou, mais provavelmente, de S. Miguel, o «Príncipe da milícia celeste». Todavia, é possível que o «maior suum» não seja o chefe dos anjos, mas o próprio Simão, que reivindicava o nome *Stans*, ou seja, aquele que não sofria corrupção, por a sua «carne»

possuir tal virtude que podia durar eternamente (PG, I, col. 1251); além disso, no princípio da passagem aqui comentada, Simão chama-se a si próprio «gram deus», «*summum Deus*» (ib., 1252). Atribuir-se-ia, assim, uma autoridade sobre os próprios anjos. Mas pode também tratar-se de uma referência implícita à doutrina segundo a qual o mundo dos anjos e demónios, para onde vão também as almas humanas, se situa nos ares, num espaço intermediário entre a Terra e o Céu, onde só Deus habita. O «maior» seria então um poder não identificado que presidiria a todos os espíritos situados nessa região, e que o mago podia impedir de exercer a sua autoridade normal, sobrepondo-se assim ao curso normal da actuação dos espíritos intermédios (ver V. Flint, 1991, pp. 87-199).

Estas pequenas diferenças, que remetem para crenças mais precisas, relacionadas com uma cosmologia e uma antropologia de facto já abandonadas no século XIII, não impedem, porém, a fidelidade genérica ao conjunto do texto, e sobretudo a ideia de que a magia mais poderosa era aquela que conseguia pôr ao serviço do necromante a alma de alguém morto de morte violenta. As almas dos assassinados ou suicidas possuíam, portanto, poderes especiais, que os magos podiam pôr ao seu próprio serviço. Para o que nos interessa neste momento, basta acrescentar que o facto de tal doutrina ser atribuída a Simão o Mago não significa que fosse considerada falsa pelo seu autor. Com efeito, nas longas discussões subsequentes, que o Pseudo-Clemente expõe e Bernardo de Brihuega transmite, S. Pedro reconhece o poder dos magos, e explica apenas que eles agem instigados pelo demónio mas com a permissão de Deus (*Recognitiones*, Livro III, n. 52: PG, I, col. 1304-1305; *Vidas e paixões*, cap. 32: ed. Cepeda, p. 165). Apesar das doutrinas de S. Agostinho, que referiremos em seguida, e da nova cosmologia instaurada pela divisão do espaço invisível em quatro compartimentos estanques - o Céu, o Purgatório, o Inferno e o Limbo -, ou seja de uma classificação das almas e dos espíritos superiores que exclui o poder directo dos necromantes, feiticeiros ou bruxas sobre as almas humanas, o clérigo de Brihuega continuava a acreditar em doutrinas que os teólogos se esforçavam por negar. De contrário teria alterado mais profundamente a sua tradução.

De facto as crenças no poder da magia em geral e da necromancia em particular estavam profundamente arraigadas nos meios populares durante o fim do Império. Tendo embora sofrido uma evolução durante os séculos seguintes, continuavam a sustentar uma grande quantidade de práticas religiosas ou supersticiosas. Em matéria como estas, as fronteiras da ortodoxia doutrinal

foram durante muito tempo indefinidas, e as dos rituais não litúrgicos, mas permitidos, eram ainda mais flutuantes. Provavelmente só começaram a tornar-se mais claras desde que o ensino religioso se fixou nos catecismos pós-tridentinos, quando os párocos passaram a dispôr de uma orientação simples e bem definida para a orientação dos fiéis. Merece a pena examinar mais de perto a íntima ligação da magia em geral com a necromancia em particular e a sua enorme difusão durante os séculos IV e seguintes, mesmo em meios cristãos. Embora a evolução doutrinal leve a atribuir os poderes decorrentes da sua prática directamente ao demónio, parecem-me muito significativos da persistência de crenças muito mais antigas aqueles testemunhos em que essa relação não existe necessariamente. Trata-se então do prolongamento de uma cosmologia que a nova repartição do Invisível não conseguiu destruir facilmente.

De facto, a magia estava profundamente espalhada e arraigada na Antiguidade clássica. Fazia parte da vida religiosa normal, apesar de ser olhada com desconfiança e de ser censurada pelos autores de formação filosófica, que viam nela uma forma irracional da relação com os poderes sobrenaturais (cf. E. O. James, 1972, pp. 67-73; A.-M. Tupet, 1980, pp. 2591-2592; D. E. Aune, 1980, pp. 1510-1523; G. Luck, 1995). Um dos autores mais característicos desta atitude é Plínio o Velho que na sua *História natural* (livro 30, cap. 4-5) fala das *magicas vanitates* e da magia como sinónimo de «impostura». De facto, a maioria dos autores que procuram distinguir a magia da religião acentuam o seu carácter de «forma degradada e dessocializada da religião», para usar a expressão com que M. Augé (1994, p. 14) resume o pensamento de M. Mauss e H. Hubert. Esta característica essencial é também reconhecida por J. Z. Smith, que a define como «uma forma de desvio religioso em que os objectivos individuais ou sociais se consideram como uma alternativa dos que são normalmente sancionados pela instituição religiosa dominante» (cit. por D. E. Aune, 1980, p. 1515). Não admira, por isso, que a magia fosse perseguida não só pelas autoridades religiosas, mas também pelas civis, ainda antes de o catolicismo se ter tornado a religião oficial do Império. De facto Suetónio afirma que o imperador Augusto mandou queimar os livros dos adivinhos (*fatidicorum*), apesar de a adivinhação ser constantemente praticada em público e na vida quotidiana. Apuleio diz que era proibida pela Lei das Doze Tábuas. Depois de 314, os imperadores cristãos Constâncio, Valente e Valentiniano promulgaram leis contra os *haruspices*, *hariolos*, *vates*, *magi* e *malefici*, que mais tarde foram recolhidas com outras prescrições análogas no *Código de Teodósio*, como veremos mais adiante a propósito do Priscilianismo (ver também os textos cit. por V. Flint, 1994, pp.

13-17; cf. D. E. Aune, 1980, p. 1518).

Convém, todavia, ter uma ideia mais precisa dos factos. Durante os séculos II a V depois de Cristo, assiste-se a uma crescente popularidade das práticas de magia, provavelmente em virtude do carácter mais sistemático, oficial e racional do culto imperial instaurado por Augusto, e da maneira como ele procura integrar os outros cultos e a veneração dos deuses tradicionais, fazendo dele como que a sua cúpula. Com efeito, a institucionalização que este esforço representa, tanto no ritual como na teologia, leva a rejeitar para o nível da *superstitio* as formas populares das práticas tradicionais, ecléticas, incoerentes, desordenadas e alheias a qualquer justificação doutrinal. A simultânea propagação do estoicismo nas classes superiores, com a severidade dos seus princípios morais e racionais, contribui também para a dessocialização e a degradação das práticas habituais da religião popular, da superstição e da magia. Por outro lado, a intensificação da religião dos mistérios importados do Oriente, mas interpretados a partir dos costumes tradicionais, incentiva a proliferação de toda a espécie de rituais de grande sucesso, mas considerados mágicos, supersticiosos ou mesmo aberrantes pelas autoridades oficiais e pelos sacerdotes encarregados do culto imperial. Ao mesmo tempo, as correntes do pensamento filosófico de origem grega ou oriental, como o pitagorismo, o neo-platonismo e outras, tentam racionalizar de várias formas as crenças e o comportamento religioso, justificando adaptações de todo o género e originando inúmeras variantes no plano da religião não-oficial. Daí a aparente (ou real) intensificação da magia e a crescente oposição oficial às suas formas anti-sociais, sobretudo às mais extremas, isto é à magia maléfica (cf. P. Brown, 1972). De facto, a magia sempre incluíra práticas de quatro categorias principais: protectoras ou apotropaicas, amatórias ou tendentes à aquisição de poderes especiais, divinatórias e malélicas (T. Hopfner, cit. por D. E. Aune, 1980, pp. 1517-1518); como é evidente, a magia maléfica sempre foi considerada perigosamente anti-social. A proliferação de práticas que eram ou se consideravam malélicas suscitava medidas repressivas mais radicais e opiniões condenatórias mais expressas.

A necromancia toma, assim, um relevo especial. Com efeito, ela liga-se de uma maneira muito precisa com o medo que as almas inquietas suscitam no mundo antigo. Como vimos, Simão o Mago não invocava um morto qualquer, mas a alma de um jovem assassinado. Ora todos aqueles que faleciam de morte violenta (excepto em combate) e sobretudo aqueles que não podiam beneficiar dos rituais com que se devia acompanhar a sua passagem ao mundo dos mortos, para nele entrarem pacificamente, se tornavam uma ameaça para os vivos, ater-

rorizando-os durante a noite, destruindo as colheitas, provocando desastres e perturbações de toda a ordem (cf. J. Prieur, 1986, pp. 13-18; J.-P. Néraudeau, 1987, pp. 195-208). Era, de resto, por isso que, segundo Apuleio os mortos ou *lemures* se dividiam em *lares*, *larvae* e *manes*, conforme eram benéficos, maléficis ou incertos (*De gen. Socr.*, 15, cit. por J. Guillén, 1980, p. 50). Como nunca se sabia se os rituais fúnebres tinham sido verdadeiramente eficazes para assegurar o repouso eterno dos defuntos, era necessário celebrar todos os anos as *lemuriae* ou festas em honra dos defuntos, nos dias 9, 11 e 13 de Maio, pois se acreditava que as almas dos antepassados vinham nessa altura visitar as casas em que tinham habitado e era necessário afastá-las com ritos e dons amáveis (ib. p. 89). As *larvae*, ou espectros e fantasmas, porém, eram especialmente perigosas porque correspondiam às almas dos que tinham morrido violentamente; por isso se queriam vingar dos vivos. A elas se atribuía também o poder de se introduzirem no corpo de pessoas vivas, tornando-os «possessos», como acontece com um personagem dos *Menecmos* de Plauto. Na *Mostellaria* do mesmo autor aparece em cena o servo Tranio que explica por que razão fica «assombrada» uma casa cujo dono tinha assassinado um homem para o roubar e ali o tinha enterrado (cit. ib., p. 91).

Os poderes atribuídos aos espíritos das vítimas de violência eram, portanto, ao mesmo tempo maiores e mais perigosos. Não admira que a necromancia fosse considerada, por isso mesmo, uma prática especialmente anti-social. Correspondia a uma espécie de alargamento do campo de acção das almas nefastas.

Encontram-se ecos não só destas crenças mas também de uma quase obsessão pelo mundo dos espíritos nos escritos apócrifos dos primeiros séculos da Igreja e em inúmeras práticas espontâneas não só entre os pagãos da cidade e do campo mas também entre os próprios cristãos. Para além das numerosas variantes que se encontram entre as suas formulações, destaca-se uma crença generalizada no mundo dos espíritos, situado entre as regiões superiores, a que Deus preside, e as regiões inferiores, habitadas pelos homens. Esta região intermediária ou sub-lunar, povoada por espíritos maléficis, benéficos ou neutros, é aquela que as almas dos recém defuntos têm de atravessar para poderem alcançar a mansão dos antepassados e gozarem do repouso eterno, numa longa viagem cheia de perigos e de ameaças. Mas esta crença não exclui necessariamente outra, decerto mais antiga, que situa o mundo dos mortos nas profundezas da terra e os considera como sombras errantes nesse lugar triste e obscuro, nem a inclusão dos génios dos heróis no convívio glorioso e feliz com os deuses. As

diversas teorias filosóficas acerca dos génios e dos *daimones* tentaram dar conta destas crenças, explicando-as, racionalizando-as e ou interpretando-as, sem, obviamente, as superarem e sem, muito menos, alterarem substancialmente as práticas rituais, religiosas, supersticiosas ou mágicas que delas decorriam (F. E. Brenk, 1986, pp. 2068-2145).

Os primeiros Padres da Igreja, normalmente imbuídos da mentalidade estóica (P. Brown, 1989, pp. 229-241; E. Rebillard, 1994, pp. 9-50) combatem, obviamente, estas práticas, sobretudo aquelas que traduzem a capacidade de o homem poder intervir no mundo dos espíritos. Admitem apenas a eficácia da oração, que se dirige a Deus e lhe pede a sua intervenção directa ou por meio dos espíritos benéficos. Mas as práticas de natureza mágica não desaparecem, de modo algum, da vida da Igreja, e são mesmo protegidas pelo clero, sobretudo quando se supõem combater os espíritos maléficos que se identificam cada vez mais com os «demónios» (D. E. Aune, 1980, pp. 1507-1557). Com efeito, ao atribuir aos espíritos maléficos todas as acções sobrenaturais que o vulgo considerava obra dos deuses, dos génios ou de qualquer outro espírito sub-lunar, os Padres colocavam no campo inimigo de Deus (que para eles era necessariamente o do culto dos ídolos) tudo aquilo que os filósofos pagãos ou o vulgo atribuíam aos *daimones*. Esta categoria de seres sobrenaturais, que para eles era normalmente indiferenciada ou ambivalente, passava, assim, a designar, para os cristãos, não só os espíritos malfazejos dos antigos, mas também os génios e todas as forças invisíveis personificadas a que eles atribuíam a inspiração de uma grande parte do comportamento humano. Entre eles estavam, como seres particularmente temíveis, as *laruae*, mas a categoria genérica dos demónios acabou por se sobrepor à antiga terminologia pagã, estendendo a todos eles os aspectos mais tenebrosos de alguns, para mais facilmente combater, na acção pastoral, todas as religiões pagãs, e reduzir a obra demoníaca as curas ou outros benefícios por elas atribuídos à acção dos génios, *daimones* e deuses. Toda a controvérsia entre Pedro e Simão o Mago, tal como é imaginada nas *Recognitiones*, repousa sobre estes pressupostos. O combate dos Padres da Igreja contra o paganismo, igualmente.

Na esteira dos pensadores pagãos que depreciavam a actuação dos espíritos (cf. F. Brenk, 1986, pp. 2085-2091), Santo Agostinho expõe também uma doutrina de grande cepticismo acerca de uma efectiva actuação dos mortos no mundo dos vivos, e consequentemente acerca da pretensa objectividade dos poderes dos necromantes. Admitindo, embora, a sinceridade de relatos de pessoas fidedignas acerca da intervenção dos mortos para advertirem determina-

das pessoas, considera-os resultado de um trabalho da imaginação, através de representações subjectivas que ocorrem nos sonhos ou visões; para salvaguardar o carácter positivo que estas eventualmente teriam, julga que podiam ser suscitadas pelos anjos, com a permissão divina (*De cura*, nn. 12, 13 e 15: ed. e trad. Combes, pp. 490-503). Quanto às almas dos mortos, nega em absoluto a possibilidade de contactarem com os vivos. «Se as almas dos mortos, diz ele, se interessassem com as questões deste mundo, a minha santa mãe, ou outras pessoas, não me deixariam uma só noite, ela que me seguiu por terra e por mar para viver comigo. Longe de mim julgar que a sua felicidade a tornou tão cruel que deixasse de me consolar nas tristezas e angústias deste filho que foi o seu único amor e que ela não quis nunca ver infeliz [...]». Se os nossos mortos nos deixaram, como podem tratar das nossas coisas? Se não tratam delas, que mortos poderiam saber o que fazemos ou sofremos? O mortos não podem, pois, intervir no mundo. Se pudessem, tê-lo-iam feito os patriarcas do Antigo Testamento. A preocupação com as coisas deste mundo impediria o seu repouso, a eles que se libertaram dos sofrimentos do mundo (ib., n. 16: ed. Combes, p. 503). Procurando avançar um pouco mais, Santo Agostinho declara que os mortos só podem saber o que se passa na terra pelas informações dos defuntos que a eles se reúnem depois da sua morte, e que Deus lhes permite transmitir-lhes. Também podem recebê-las dos anjos, porque eles tanto podem estar presentes na morada dos mortos como na dos vivos (ib., n. 18: ed. Combes, p. 509). As convicções de Agostinho estendem-se mesmo às intervenções dos Mártires, a quem são referidas acções concretas em favor dos homens, como a que se atribuía a S. Felix em favor dos habitantes de Nola para os libertar do cerco dos bárbaros. Nesse caso tratar-se-ia de um puro efeito do poder divino. Não sabe se nesse caso os mártires estão pessoalmente presentes ou se intervêm apenas pelo poder da intercessão, por obra de Deus ou por intermédio dos anjos (ib., nn. 19-20: ed. Combes, pp. 511-515).

Seja como for, Santo Agostinho não acredita na possibilidade de os mortos intervirem no mundo. O seu cepticismo leva-o, portanto, a interpretar da seguinte maneira a aparição do espectro do profeta Samuel, invocado pela pitonisa de Endor, mencionada na Bíblia, no *Livro I dos Reis*, 28, 15, o qual, segundo o mesmo texto, teria predito acontecimentos futuros. Alguns, diz ele, negam que tenha sido o próprio profeta Samuel, porque a sua alma de justo não podia obedecer à encantação mágica; tratar-se-ia de facto de um espírito perverso sujeito a tais práticas e que teria tomado a aparência do Profeta Samuel: «quamvis nunulli non ipsum fuisse qui potuisset magicis artibus evocari sed aliquem

spiritum tam malis operibus congruentem illius existiment similitudinem figurasse» (ib. n. 18; ed. Combes, p. 509). Esta última possibilidade parece negar tudo quanto dissera até aqui. A verdade, porém, é que apenas reforça, demonizando-a, a interpretação dos antigos: as almas que obedecem aos necromantes não são se identificam apenas com os espectros que inquietam os vivos (as *larvae*), são almas condenadas ao inferno e por isso sujeitas ao poder dos demónios. Santo Agostinho não o diz expressamente, mas a dedução é lógica e não deixaria de se invocar a sua autoridade para reforçar a doutrina acerca dos quatro lugares do mundo invisível que prevaleceu a partir do século XII. Da factio noutra obra sua, o *De diversis questionibus ad Simplicianum* II, 3, resolve a mesma questão admitindo que o «espírito imundo» que possuía a pitonisa de Endor pudesse ter evocado a própria alma de Samuel com autorização da vontade divina, ou que ele aparecesse sob a forma de um fantasma ou de uma ilusão imaginária produzida por arte diabólica (cf. V. Zangara, 1990, p. 195-196). De qualquer maneira Santo Agostinho faz intervir o demónio. A relutância em admitir as aparições dos mortos, mesmo dos mártires, transparece também noutras obras de Agostinho, embora tenha havido alguma evolução no seu pensamento (ver toda a obra de V. Zangara, 1990).

A reserva de Santo Agostinho teve menos sucesso nos meios populares cristãos do que os relatos dos Apócrifos, que são mais sensíveis aos poderes dos mágicos do que ao seu carácter demoníaco. De facto nestes escritos encontram-se frequentes alusões à magia, sempre que os personagens em causa praticam algo de extraordinário (G. Poupon, cit. por J. M. Prieur, 1995, vol. I, p. 178). Este facto vem confirmar a intensidade das preocupações correntes do mundo pagão e cristão pelas actividades mágicas e de uma maneira particular pela magia maléfica.

Podemos observá-lo expressamente na Península Ibérica, como mostra, entre outros factos, a acusação lançada sobre Prisciliano de praticar a magia negra (*maleficia*), principal razão pela qual foi, na verdade, segundo Sulpício Severo, condenado à morte. Estão relacionadas com isso as acusações de organizar muitas vezes reuniões nocturnas, e a associação das suas doutrinas às dos maniqueus, igualmente conotadas com cultos mágicos. O relevo dado a estas acusações é confirmado pelo facto de os próprios Priscilianistas se procurarem distanciar de tais crenças, condenando também a magia e o maniqueísmo (*Tractatus* I, p. 24 e *Tractatus* II, p. 39 cit. por J. Cabrera, 1983, p. 87, nota 241, p. 88, nota 248 e p. 89, notas 252 e 255). O tribunal imperial que julgou Prisciliano em Tréveris baseava-se, sem dúvida, nas várias leis que depois fo-

ram reunidas no *Código de Teodósio*, livro IX, causa 16, entre as quais figuram uma de Constâncio de 357 e outra dos imperadores Valentiniano e Valente de 364. Não faltam notícias de outras medidas persecutórias contra as actividades da magia negra por parte das autoridades civis (cf. J. Cabrera, 1983, p. 88, notas 247, 248 e 250). Como é evidente, também os Padres da Igreja (Tertuliano, Cipriano, Jerónimo, Agostinho) e os concílios condenaram severamente tais práticas. Juliana Cabrera, na sua excelente tese de doutoramento sobre o Priscilianismo, cita os cânones dos concílios de Ancira em 314 e de Laodiceia de meados do século IV (*ib.*, p. 89, nota 251). Na Hispânia, encontram-se disposições semelhantes nos concílios de Elvira do princípio do século IV (c. 6) e de Braga de 572 (c. 71 a 74 dos *Capitula Martini*, extraídos dos concílios orientais) (ed. J. Vives, 1963, pp. 3 e 103).

Não admira, por isso, que S. Jerónimo, na sua carta a Ctesifonte (c. 415) acentue especialmente o crime de magia, como característica principal do Priscilianismo (A. Ferreira, 1993b, pp. 309-332, sobretudo p. 313 e 328-329), como aconteceria mais tarde com as detalhadas acusações do Papa S. Leão, que seguiu de perto um libelo enviado por Toríbio de Astorga (*Epistola* 15, cit. *ibid.*, p. 315; ver os comentários de J. Cabrera, 1983, pp. 208-214, sobretudo, acerca da astrologia e do uso de escritos apócrifos, pp. 211-212). É esta íntima conotação do Priscilianismo com a prática da magia, finalmente, que explica a sua associação à figura de Simão o Mago, como se o heresiarca hispânico fosse o seu mais representativo herdeiro e sucessor. Disso o acusa S. Jerónimo na mesma carta e Vicente de Lérins no *Commonitorium* (24, 10, cit. por A. Ferreira, 1995, p. 181). Esta acusação está muito provavelmente relacionada com a censura igualmente feita aos Priscilianistas de atribuírem grande autoridade aos livros apócrifos, como dizem os mesmos Jerónimo e Vicente de Lérins (*ib.*, p. 180-188). Reencontramos, assim, a atenção prestada por estes livros aos espíritos do mundo sub-lunar e à prática da magia.

A tradição do combate entre os cristãos e os magos prolonga-se durante séculos. Um dos seus indícios mais claros encontra-se nas *passiones* dos mártires. Nestes textos, é extremamente frequente que os prefeitos que julgam os mártires e os condenam à morte os acusem da prática da magia ou de *maleficia*, ou se refira a mesma acusação por parte do povo. Com efeito, se percorremos o *Passionarium Hispanicum* encontramos este verdadeiro tópico nas de Acisclo e Vitória (n. 9 e 13: ed. Fábrega, pp. 15, 16), de Romano de Antioquia (n. 10: ed. cit., pp. 20-21), de Clemente (n. 6: ed. cit., p. 42), de Facundo e Primitivo (n. 4 e 13: ed. cit., pp. 40 e 52), de Eugénio (n. 2: ed. cit. p. 83), de Comba ou

Columba (n. 7: ed. cit., p. 117), de Julião (n. 22, 25, 27, etc.: ed. cit. p. 128-138), de Facundo e Primitivo (n. 13-14: ed. cit., p. 52), de Inês (n. 8, 11, 16, etc.: ed. cit., pp. 178-179). Além disso, o combate que os mártires travam com as autoridades romanas que os condenam aparece também nestas ou noutras *passiones* associado a polémicas ou ordálias contra magos pagãos: Facundo e Primitivo queimam todos os seus livros e convertem o feiticeiro que tentara envenená-los (n. 13-13: ed. cit., p. 52); Eugénio submete-se vitoriosamente à prova do fogo, ao passo que o mago que se lhe opunha só escapa ao mesmo fogo, a que o povo o lança, por intervenção do mesmo santo (n. 6-8: ed. cit., pp. 85-86); S. Tiago consegue converter o mago Hermógenes com um dos seus discípulos (n. 2-7: pp. 111-112).

O editor destes textos, A. Fábrega Grau, considera a maioria deles redigidos depois do século IX ou X, com excepção dos de Romano e de Comba ou Columba (cf. C. García Rodríguez, 1966, pp. 215 e 189; para os restantes ver *ib.*, respectivamente, pp. 223, 170, 101, 210, 174, 245), a que se deve acrescentar, decerto, a de Julião e Basilissa. Todos estes se podem atribuir ao século VII (M. Díaz y Díaz, 1965, pp. 519-521). Quer isto dizer que o problema dos poderes sobrenaturais legítimos ou ilegítimos continuou, até ao século X, a preocupar intensamente os cristãos de todos os grupos sociais, mas sobretudo os de meios populares, depois do completo triunfo do cristianismo sobre os cultos pagãos. Ou melhor, segundo interpreta Valerie Flint (1994), a magia pagã tinha dado lugar a uma certa magia cristã, benéfica, salutar e segura. Era o triunfo da magia branca, baseada em exorcismos, bênçãos, gestos rituais, em artes curativas, numa certa astrologia, no uso de relíquias, etc., sobre a persistente e detestada magia negra.

Esta oposição entre o permitido e o interdito explica também a polarização das tradições acerca da magia maléfica em torno da figura de Simão o Mago, personagem central das *Recognitiones* do Pseudo-Clemente. De facto, já Justino e Ireneu tinham considerado este personagem, mencionado nos *Actos dos Apóstolos*, como um mago especialmente abominável e pai de todas as heresias. Mais tarde, Eusébio de Cesareia cita estes dois Padres na sua *Historia ecclesiastica* (II, 1, 11-13; II, 14: ed. e trad. G. Bardy, 1952, I, pp. 51, 66-70) para o considerar como autor de prodígios mágicos por arte dos demónios, para se fazer venerar como deus. A mesma concentração de acusações aparece também em Hipólito de Roma, nas *Constituições dos Padres Apostólicos*, no Pseudo-Tertuliano (*Adversus omnes haereses*, séc. III), em Arnóbio (princ. do séc. IV), em Filástrio de Bréscia (383-391), em Agostinho (*De haeresibus*), em Epifânio de Salamina (315-403) e, como já vimos, em Jerónimo e em Vicente de Lérins,

justamente a propósito de Prisciliano (autores e textos cits. por A. Ferreiro, 1993b, pp. 314-315; Id., 1995, pp. 181; Arnóbio cit. por V. Flint, 1994, p. 343). Todavia, estas censuras só contribuem para tornar Simão um personagem ainda mais lendário e fascinante. Os seus poderes apresentam-se como os mais fantásticos, e embora toda a literatura que os descreve os atribua ao poder do demónio, eram considerados poderes efectivos. Nas *Recognitiones* é o próprio Simão que os descreve. A Idade Média, ao rodear a sua figura de uma aura maligna, perpetua também o fascínio que exercia sobre uma sociedade fortemente propensa a admirar tudo o que era sobrenatural. No século XIV ainda se apresenta o seu retrato da seguinte maneira.

«Ca eu posso fazer que os que me quiserem prender nom me vejam nem eu que lhes nom apareça se nom quiser e, se quiser que me vejam, logo me vejam, e, se quiser fugir, furarei os montes e passarei pelas penas assi come pelo chão, e, se me leixar cair de cima de ãu monte a fundo vinrei a terra que me nom fará nem ãu mal [...]e, ainda que mui fortemente seja liado, eu per mim meesmo me desliarei e liarei todos aqueles que me liarem, e, se sever ençarrado em ãu carcer, farei que se abra el per si meesmo, e farei as imagens que hajam almas, de guisa que tal que esmem aqueles que as virem que som homẽes, e farei novas arvores nacer a sa hora, e farei outrossi nacer hortas a sa hora, e eu meesmo me deitarei em no fogo e nom arderei, e mudo a minha face quando quero, de guisa tal que, se eu quero, podem-me conhecer os homẽes, se nom, nom, ca lhes farei eu veer que hei duas faces [...]; e, quando me quiser, far-me-ei ovelha ou cabra, e farei aos moços pequenos que tenham barbas, e andarei eu voando pelo ar quando quiser, e amostrarei muito ouro, e farei reis, e des ii, tolh'os-ei, e farei a todo o poboo que me ore como deus e que me ofereçam e que me honrem come a deus, e fazer-m'am imagem assi come a deus e assi me oraróm» (*Vidas e paixões dos Apóstolos*, cap. 32: ed. Cepeda, vol. I, pp.159-160).

Ora a enumeração dos fantásticos poderes de Simão aparece também noutros apócrifos como a *Passio Sanctorum apostolorum Petri et Pauli* atribuída a Marcelo, os *Acta Petri* e as *Homiliae* do Pseudo-Clemente (cf. V. Flint, 1994, pp. 338-344), que foram também traduzidos ou resumidos por Bernardo de Brihuega (M. Martins, 1972, pp. 185-190, 217-228). Entre o século IV ou V, em que foram redigidos ou traduzidos, e o século XIV, muito se falou de Simão o Mago, como se verifica, por exemplo, em passagens de Aldhelm (640-709) e de Aelfric (955-1020) (cits. por V. Flint, 1994, pp. 81 e 272). O recenseamento dos textos da literatura medieval em que ele aparece como personagem simbólica dos poderes ocultos não sancionados pela Igreja daria uma abundante co-

lheita e seria extremamente significativo. Não admira que Alberto Ferreiro se proponha desenvolver um projecto de investigação com este tema (A. Ferreiro, 1993b, p. 314, nota 18).

É possível, porém, que no século XI se tenha alterado o sentido atribuído à personalidade de Simão o Mago. Nessa época, os adeptos da reforma gregoriana passaram a usar a palavra «simonia» como uma das suas grandes armas de combate. Com base no texto dos *Actos dos Apóstolos*, 8, 18-23, passou a designar a prática da aquisição de poderes sacramentais ou de funções eclesiásticas em troca de bens materiais. Esta alteração de sentido acentuava implicitamente o princípio de que só a Igreja podia transmitir poderes sobrenaturais e de que eles estavam intimamente unidos ao poder de conferir os sacramentos. A partir daí, acentuou-se a tendência já esboçada por muitos Padres da Igreja para atribuírem directamente à acção do demónio quaisquer poderes extraordinários não sancionados pelas autoridades eclesiásticas. A figura de Simão como protótipo do feiticeiro excepcionalmente poderoso foi-se esbatendo, mas a prática da magia não diminuiu. Esta alteração foi apenas mais um passo para a remeter para o âmbito das práticas associadas.

Não desapareceu, porém, a crença na efectividade da acção mágica. Atribuiu-se às mulheres, sobretudo às velhas, o conhecimento de práticas encantatórias, rezas e mezinhas ocultas capazes de produzirem curas, afastarem os maus espíritos, captarem o afecto, concitarem a boa sorte. A figura da *vetula*, que chamou a atenção dos teólogos do século XIII embaraçados em definir a natureza dos seus poderes representa uma crença absolutamente generalizada, apesar de dificilmente conciliável com os princípios da teologia escolástica. Era, porém, uma forma benigna da feitiçaria (J. Agrimi e Ch. Crisciani, 1992, pp. 224-261). Aquela que os teólogos definem mais facilmente é a que consideram maléfica e que atribuem sem hesitação às maquinações do diabo.

Nem tudo, porém, é assim tão simples. Com efeito permanece insidiosamente uma crença não necessariamente negativa acerca das capacidades sobrenaturais dos necromantes, que traduz frequentemente um certo fascínio. A atitude clerical transparece claramente num texto que representa a posição normal das autoridades civis, como é o título 23 da *Setena Partida* de Afonso X, o Sábio, que trata «De los agoreros, e de los sorteros, e de los otros adevinos, e de los fechizeros, e de los truhanes» (ed. G. López, 1555, pp. 73v-74r). Com efeito, o texto começa por uma justificação da «astronomia», uma das sete artes liberais, que:

«non es defendida de usar a los que son maestros, e la entienden verdaderamente: porque los juzzios, e los asmamientos que se dan por esta arte, son catados por el curso natural de las planetas, e de las otras estrellas fueron tomadas, de los libros de Ptolomeo, e de los otros sabidores que se trabajaron de esta sciencia. Mas de los otros que non son ende sabidores non devem obrar por ella, como quier que se devem trabajar de aprender, e de estudiar en los libros de los sabios» (ib., lei 1)

Há, porém, outro tipo de adivinhação condenável, dos

«agoreros, e de los sorteros, e de los fechizeros, que catan agujeros de aves, o de estornudos, o de palabras a que llaman proverbios, o echan suertes: o catan en agua, o en cristal, o en espejo, o en espada, o en outra coza luziente, o fazen fechuras de metal, o de outra cosa qualquier, o adivinan en cabeça de ome muerto, o de bestia o en palma de niño: o de mujer virgen. E estos truhanes, e todos los otros semejantes dellos (porque son omes dañosos, e enganadores, e nascen de sus fechos muy grandes males a la tierra) defendemos que ningun dellos non moren en nuestro señorio, non use y destas cosas» (ib.).

Estas formas de feitiçaria distinguem-se claramente da necromancia:

«Necromantia dizen en latin, a un saber estraño que es para encantar espíritus malos, e por que de los omes que se trabajan a fazer esto, viene muy grand daño a la tierra, e señaladamente a los que creen, e les demandan alguna cosa en esta razon, acaesciendoles muchas ocasiones por el espanto que resciben andando de noche, buscando estas cosas a tales en los lugares estraños: de manera que algunos dellos mueren, o fincan locos, o desmemoriados: por ende defendemos que ningun non sea osado de se trabajar, nin de usar de tal enemiga como esta [...] Otrosi defendemos que ninguno non sea osado de fazer ymagines de cera, nin de metal, nin otros fechizos para enamorar los omes com las mujeres, nin para departir el amor que algunos oviessen entre si. E aun defendemos, que ninguno non sea osado de dar yervas, nin brevaje a algund ome, nin a muger por razon de enamoramiento porque acaesce a las vegadas que destes brevajes vienen a muerte los omes que los toman, e han muy grandes enfermedades de que fincan ocasionados para siempre» (ib., lei 2).

As penas para com os feitiçeiros (*agoreros*, *sorteros* e outros *baratadores*) são severas: os juiz pode condená-los à morte e exilar os que os acolhem. Não devem, todavia confundir-se com os que usam as suas artes para beneficio dos outros. Por isso o legislador acrescenta:

«Pero los que fiziessen encantamiento, o otras cosas, com entencion buena: assi como sacar demonios de los cuerpos de los omes o para desligar a

los que fuessen marido, e muger, que non pudiessen convenir, o para desatar nuve, que echasse granizo, o niebla, por que non corrompiesse los frutos, o para matar lagosta, o pulgon que daña al pan, o las viñas, o por alguna outra razon provechosa semeiante destas, non deve aver pena: ante dezimos que deve recibir gualardon por ello» (ib., lei 3).

A condenação genérica da magia não abrange, portanto, a astrologia (aqui chamada astronomia) nem os encantamentos que trazem a harmonia entre os sexos, afastam os cataclismos naturais ou proporcionam a cura de enfermidades. Mais ainda. Ao enunciar as razões por que se reprovam tais práticas não se refere nenhum poder diabólico, mas o facto de poderem causar certos danos. Dir-se-ia que se censuram sobretudo os que não dominam suficientemente estes poderes perigosos, e que por isso os usam sem discernimento. O comentador do século XVI, Gregorio López não se esquece de observar que S. Tomás de Aquino reprova tais encantamentos; Bártolo, porém, diz que eles não devem ser punidos pela lei civil e cita outras autoridades de onde se deduz que o rigor das autoridades eclesiásticas não obstava a uma generalizada tolerância para com a prática da feitiçaria considerada benéfica.

A tentação de praticar a necromancia, muitas vezes considerada como sinónimo de feitiçaria em geral, era grande. É o que se depreende das virtudes atribuídas por Afonso X, no seu *Lapidario*, à pedra chamada *abarquid* que corresponde ao quinto grau do signo de Touro: quando uma mulher a traz consigo, acende violento desejo por parte do homem que dela se aproxima. E acrescenta que os indianos «que trabajan mucho del arte de nigromancia, obran mucho com esta piedra» (n. 35: ed. M. Brey Mariño, 1980, p.42). Mas a identificação com a magia negra é também habitual. Para combater as suas perigosas ameaças podem-se usar duas outras pedras, a *querc* e a *militaz* (nn. 49, 160: ib., pp. 52, 135). A relação da magia com o Oriente leva os clérigos cultos do Norte a dar crédito a inúmeras lendas e narrativas acerca de a prática da necromancia em Toledo, onde a cultura cristã se misturava com a ciência árabe (J. Ferreiro Alemparte, 1983).

Entre muitos outros exemplos possíveis do interesse causado pela necromancia nos séculos XIII e XIV, além dos que Ferreiro Alemparte recolheu para o cenário toledano, pode-se apontar um dos contos do *Decameron* em que um médico ingénuo acredita piamente nos poderes de necromante que um condescido de Bolonha dizia ter aprendido de Miguel Escoto, e que consistiam em obter tudo o que desejassem, incluindo a companhia de belas mulheres, suntuosos banquetes e riquezas sem conta (VII, 9: trad. M. Hernández Esteban, 1994, p. 934) e sobretudo num outro da mesma colecção em que um apaixonado

do contrata um necromante para cumprir o capricho da sua amada de ter em Janeiro um jardim tão frondoso e verdejante como se estivesse em Maio (IX.5: trad. cit., pp. 1074-1078). Como se vê em nenhum destes casos se trata propriamente de magia maléfica, nem se recorre aos mortos. No primeiro, transmitia-se uma convicção generalizada acerca das experiências e conhecimentos de Miguel Escoto, que, de facto, tinha deixado memória da sua presença na corte de Frederico II da Sicília, e que, apesar de condenar a necromancia se interessou vivamente pela magia (L. Thorndike, 1929, vol. II, pp. 307-337). No segundo, pode-se fazer notar o sucesso da fantasiosa narrativa, pois foi adaptado por Chaucer nos *Contos de Cantuária*; aqui o prodígio era mais extraordinário, porque consistia em fazer desaparecer todos os penhascos e rochedos da costa da Bretanha; mas o feiticeiro não se classifica como necromante, mas como «mago», «astrólogo» ou mesmo «filósofo», e o livro por onde ele aprendia é considerado de «magia branca» (V, 5: trad. P. Guardia Massó, pp. 342-353). Chaucer foi, de facto um autor que se interessou vivamente pela astrologia (ib., «Introducción», p. 20). O uso pouco exacto do conceito de «necromancia» por parte de Boccaccio explica-se, decerto pelo carácter pitoresco, alegre e despreocupado dos seus contos: tratava-se de dar uma pincelada mais atraente a duas narrativas, uma delas em que a magia aparece como um logro, e outra em que a ficção é demasiado evidente para se perceber o seu carácter simbólico. Não se tomava a sério nem a magia negra nem as censuras do clero que a incluíam nas artes diabólicas. Ao evitar a palavra, Chaucer quis retirar qualquer aspecto maléfico ou demoníaco aos prodígios; sem ser menos fantasista, quis insinuar que a astrologia conferia poderes incalculáveis.

Assim, do secular e intenso combate da Igreja contra a magia, e sobretudo contra a magia negra, não resultou a descrença no poder sobrenatural dos necromantes. Mesmo quando deixou de haver lugar para as almas inquietas, susceptíveis de serem invocadas por quem tinha poder para isso, isto é, quando os teólogos, seguindo Santo Agostinho, acabaram por encerrar essas almas no Purgatório, a gente do povo não deixou nunca de acreditar nelas. Os próprios clérigos contribuíram para sustentar a crença, transmitindo ideias antigas que não se preocupavam muito em conjugar com a teologia que se aprendia nas Universidades. Se é verdade que os Priscilianistas introduziram no seu culto práticas mágicas, aquilo de que as autoridades oficiais não lhes perdoaram não foi propriamente isso, mas o pretenderem socializar o que já tinha sido remetido para a área do privado.

Bibliografia

- AFONSO X, O SÁBIO: ver BREY MARIÑO, María e LÓPEZ, Gregorio.
- AGOSTINHO, Santo: ver COMBES, G.
- AGRIMI, Jole, Chiara CRISCIANI (1992): «Immagini e ruoli della vetula, tra sapere medico e antropologia religiosa (secoli XIII-XV)», in A. Vauchez, A. Paravicini-Bagliani (eds.), *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, Palermo, Sellerio ed., pp. 224-261.
- AUGÉ, Marc, 1994: «Magia», in *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional, vol. 30, pp. 11-27 (trad. do original italiano).
- AUNE, David E., 1980: «Magic in Early Christianity», in H. Temporini e W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, vol. XXIII. 2, pp. 1507-1557.
- BARDY, Gustave (ed. e trad.), 1952: *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, vol. I, Paris, Les éd. du Cerf (Sources chrétiennes, n. 31).
- BOCCACCIO, Giovanni: ver HERNÁNDEZ ESTEBAN, María.
- BREY MARIÑO, María, 1980: *Alfonso X, rey de Castilla, Lapidario*, 2ª. Ed., Madrid, ed. Castalia.
- BROWN, Peter, 1972: *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, London.
- ID., 1989: «Antiguidade tardia», in Ph. Ariès e G. Duby (ed.) *História da vida privada*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. I, pp. 225-300 (trad. do original francês).
- BRENK, Frederick E., S.J., 1986: «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», in H. Temporini e W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, XVI.3, pp. 2068-2145
- CABRERA, Juliana, 1983: *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galicia antigua*, Granada, Universidad.
- CEPEDA, Isabel Vilares (ed.), 1982: *Vidas e paixões dos Apóstolos*, 2 vols., Lisboa, I.N.I.C.
- CHAUCER, Geoffrey: ver GUARDIA MASSÓ, Pedro.
- CLEMENTE, Pseudo, *Recognitiones*, in Migne (ed.), *Patrologia graeca*, vol. I., cols. 1207-1454.
- COMBES, G. (ed. e trad.), 1948: «De cura gerenda pro mortuis», in *Oeuvres de Saint Augustin*, 2, 1ère série: *Opuscles*, II, *Problèmes moraux*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 455-523.
- CRISCIANI, Chiara; ver AGRIMI, Jole, CRISCIANI, Chiara.

- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., 1965: «Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico», in *Miscelánea Ferotin*, Barcelona, pp. 515-528.
- EUSÉBIO DE CESAREIA: ver BARDY, Gustave.
- FÁBREGA GRAU, Ángel (ed.), 1955: *Pasionario hispánico* (siglos VII-XI), 2 vols., Madrid-Barcelona (os textos são editados no vol. II).
- FERREIRO, Alberto, 1993a: «Sexual Depravity, Doctrinal Error, and Character Assassination in the Fourth Century: Jerome against the Priscillianists», in *Studia patristica*, 28 (1993), pp. 29-38.
- ID., 1993b: «Jerome's polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133, 4)», in *Revue des études augustiniennes*, 39 (1993), pp. 309-332.
- ID., 1995: «Simon Magus and Priscillian in the *Commonitorium* of Vicent of Lérins», in *Vigilae Christianae*, 49, 2 (1995), pp. 180-188.
- ID., 1997: «Ediciones y publicaciones sobre apócrifos aparecidas durante los últimos diez años», in *Anuario de Historia de la Iglesia*, 6 (1997), pp. 269-274.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime, 1983: «La escuela de nigromancia de Toledo», in *Anuario de estudios medievales*, 13 (1983), pp. 205-268.
- FLINT, Valerie I. J., 1994: *The Rise of Magic in Medieval Europe*, Princeton, N. J., Princeton Univ. Press.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen, 1966: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, C.S.I.C., Instituto Enrique Flórez.
- GUARDIA MASSÓ, Pedro (trad.), 1997: *Geoffrey Chaucer, Cuentos de Canterbury*, 4ª. Ed., Madrid, Catedra.
- GUILLEN, José, 1980: *Urbs roma. Vida y costumbres de los romanos. III: Religión y ejército*, Salamanca, ed. Sígueme.
- HERNÁNDEZ ESTEBAN, María (trad.), 1994: *Giovanni Boccaccio, Decamerón*, Madrid, Cátedra.
- JAMES, E. O., 1972: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid, ed. Cristiandad (trad. do orig. inglês).
- LE GOFF, Jacques, 1981: *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard.
- LÓPEZ, Gregorio, 1555: *Las Siete Partidas glosadas* por el licenciado Gregorio López, Salamanca, Andrea de Portonariis (ed. facsimilada de Madrid, 1985).
- LUCK, Georg, 1995: *Arcana mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo grieco y romano*, Madrid, Gredos (trad. do original inglês de 1985).
- MARTINS, Mário, 1972: *Estudos de cultura medieval*, vol. II, Braga, ed. Magnificat.
- NASCIMENTO, Aires A., 1993: «Lenda dos feitos e paixões dos santos mártires», in G. Lanciani e G. Tavani (ed.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa, ed. Caminho, pp. 384-386.

- NÉRAUDAU, Jean-Pierre, 1987: «La loi, la coutume et le chagrin. Réflexions sur la mort des enfants», in F. Hinard (ed.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Actes du colloque de Caen, 20-22 novembre 1985, Caen, Université, pp. 195-208.
- Passionarium hispanicum*: ver FÁBREGA GRAU, Angel.
- POUPON, G., 1981: «L'accusation de magie dans les Actes apocryphes», in F. Bovon (ed.), *Les actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, pp. 69- 80.
- PRIEUR, J. M., 1986: *La mort dans l'antiquité romaine*, La Guerche-de-Bretagne, Ouest-France.
- ID., (ed.), 1995: *Actes d'André*, Tournhout (= *Corpus christianorum. Apocrypha*, vol. 7).
- REBILLARD, Éric, 1994: *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e. et V^e. Siècles*, École Française de Rome.
- Recognitiones*: ver CLEMENTE, Pseudo.
- THORNDIKE, Lynn, 1929, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era*, 2 vols., 2d. printing, New York, Macmillan.
- TUPET, Anne-Marie, 1986: «Rites magiques dans l'Antiquité romaine», in H. Temporini e W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, vol. XVI. 3, pp. 2591-2675.
- SAXER, Victor, 1980: *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne.
- SMITH, Jonathan Z., 1978: «Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity», in H. Temporini e W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, vol. XVI. 1, pp. 425-439.
- VEYNE, Paul, 1989: «O Império romano», in Ph. Ariès e G. Duby (ed.) *História da vida privada*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. I, pp. 19-223 (trad. do original francês).
- Vidas e Paixões dos Apóstolos*: ver CEPEDA, Isabel.
- VIVES, José (ed.), 1963: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, Instituto Enrique Flórez.
- ZANGARA, Vincenza, 1990: *Exeuntes de corpore. Discussioni sulle apparizioni dei morti in epoca agostiniana*, Firenze, Leo S. Olschki.