

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE CRISTIANISMO E MAGIA NOS ESTUDOS MEDIEVAIS

CONSIDERATIONS ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN CHRISTIANITY AND MAGIC IN MEDIEVAL STUDIES

WILLIAN VIDAL REIS*

Resumo: Este artigo procura estabelecer algumas questões e apontamentos importantes a respeito do tema da magia na Idade Média. Para tanto, é necessário situar o debate presente acerca da definição do conceito, considerando os seus problemas e a sua aplicação, nos estudos históricos. Desse modo, buscaremos discutir alguns aspectos do desenvolvimento das abordagens acerca deste fenômeno na Antropologia, área na qual os primeiros estudos sobre o tema se realizaram, bem como em perspectivas mais recentes, presentes na historiografia, que trata do estudo do tema do período referido.

Palavras-chave: Cristianismo, Igreja Católica, Magia.

Abstract: This article aims to locate some information about important issues of the subject of magic in the Middle Ages. For this, it is necessary to know the discussion on the definition of the concept, its problems and its application in historical studies. In this way, we are going to discuss the development of approaches on this phenomenon in Anthropology, area in which the first studies on the subject were conducted, as well as in more recent perspectives present in the historiography that deals with the study of the theme in the mentioned period.

Keywords: Catholic Church, Christianity, Magic.

A magia entre Antropologia e a História

A discussão sobre o conceito de Magia é muito cara e problemática para as ciências humanas. Para que não haja aqui uma discussão muito densa e extensa, buscaremos discutir alguns aspectos do desenvolvimento das abordagens acerca deste fenômeno na Antropologia, área na qual os primeiros estudos sobre o tema foram realizados, e nas perspectivas mais recentes presentes na historiografia, mais precisamente nas questões referentes ao estudo da

Artigo recebido em 03 de setembro de 2017 e aprovado para publicação em 18 de setembro de 2017.

* Graduando em História na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq. (email: willian_reis9@hotmail.com)

Idade Média. Assim, é necessário situar o debate presente acerca da definição do conceito, considerando os seus problemas e a sua aplicação nos estudos históricos.

O estudo da magia ganha relevância nas ciências humanas a partir do século XIX e início do XX. Sociólogos e antropólogos desenvolveram interesse no tema dentro e fora da Europa e legaram ferramentas e métodos que foram adotados posteriormente por historiadores. Dessas figuras, o primeiro é Edward Burnett Tylor (1832-1917) que, em seu *Primitive Culture* (1871), forneceu um quadro de desenvolvimento da organização social dos níveis “baixos” aos “altos” de civilização. A trajetória da magia é construída aí como a de um desenvolvimento mental que se move para uma forma cada vez mais civilizada de religião.

A formulação de maior impacto, com efeito, foi a de James George Frazer, em seu *Golden Bough* (1890), o qual, tributário de Tylor, colocou a magia em uma trajetória rumo à ciência real. Desse modo, o pensamento mágico é tido como o primeiro modo de entender e lidar com o mundo natural, cedendo espaço em seguida à religião e, esta, posteriormente, à ciência, no processo de explicação e entendimento do mundo visível.

Para Frazer, as práticas mágicas são destinadas a produzir efeito por meio de duas leis ditas da simpatia: lei da similaridade e lei da contiguidade. Elas se formulam do seguinte modo, respectivamente: o semelhante produz o semelhante; e as coisas que estiveram em contato, mesmo que não estejam mais, continuam a agir sobre as outras como se o contato ainda persistisse. Assim, “a parte está para o todo assim como a imagem está para a coisa representada”¹. Marcel Mauss coloca que, para Frazer, a simpatia é a característica necessária e suficiente da magia. A então definição da escola antropológica tendeu a absorver a magia na magia simpática².

Outra tentativa de definir a magia é realizada por Émile Durkheim, no intuito de traçar-lhe uma distinção frente à religião. Para esse autor, embora admitidas sob título individual pelos seus membros, a religião se constitui de crenças comuns, o que inclui a prática, também comum, dos ritos. A fé comum liga os indivíduos que a compõem. Assim, uma sociedade cujos membros compartilham a concepção do mundo sagrado em relação ao profano, traduzindo tal concepção comum em práticas idênticas, é entendida por Durkheim como Igreja. A magia, mesmo que difundida largamente entre muitos povos, não se mostra da mesma forma orgânica que a religião. Não há uma ligação do mago com os indivíduos que o

¹ MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 50.

² *Ibidem*, p. 50.

consultam de modo a compor um mesmo corpo moral, formado por praticantes de um mesmo culto comum. O mago tem clientela, as relações se comparam à de um médico com seu paciente. Mesmo as sociedades mágicas formadas não tinham em suas associações nada de indispensável ao funcionamento da magia. Desse modo, o autor buscou traçar uma diferença por meio do aspecto social dessas práticas³. Além disso, Durkheim contrapõe a ideia de Frazer, segundo a qual a religião havia derivado da magia, afirmando que é, antes, por influência de ideias religiosas que se constituíram os preceitos sob os quais repousa a arte do mágico e é apenas por extensão secundária que eles foram aplicados a relações puramente leigas⁴.

Marcel Mauss define a magia como um fenômeno social. Mas esta só tem parentesco, por um lado, com a religião, e, por outro, com as técnicas e com a ciência. Assim como as técnicas, a magia se individualizava e especializava rumo a determinadas finalidades, próximas às da primeira. E, enquanto a religião se prende à metafísica e se absorve na criação de imagens ideais, a magia “escapa por mil fissuras da vida mística, onde vai buscar suas forças, para misturar-se a vida leiga e servi-la”.⁵ O trabalho do autor não se define como apenas um estudo da magia, mas também das representações coletivas, que busca demonstrar como um fenômeno coletivo pode assumir formas individuais.

Essas concepções antropológicas e sociológicas são criticadas por Bronislaw Malinowski, que contrapõe as ideias evolucionistas e as teses de Frazer, segundo as quais a magia era uma associação de ideias, colocando-a como portadora de uma função social, ou seja, a de empregar meios sobrenaturais para fins empíricos⁶. Mary Douglas aponta que a maioria desses autores muitas vezes cometia determinados equívocos na compreensão dos sistemas sociais analisados. A autora afirma, portanto, que na religião primitiva existe também uma relação lassa entre rito e efeito mágico. Mesmo que a possibilidade da intervenção mágica seja sempre presente, não se deve pensar que os rituais primitivos têm por objetivo principal uma intervenção mágica. O sacerdote não é, nas sociedades primitivas, um fazedor de milagres. Essa concepção, para a autora, seria “subproduto recente de um velho preconceito”.⁷

³ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 77-78.

⁴ *Ibidem*, p. 433.

⁵ MAUSS, Marcel. *Op. cit.*, p. 174.

⁶ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004, p. 20-21.

⁷ DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu*. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 77.

Essas conceituações, no entanto, foram formuladas basicamente para o estudo de “sociedades primitivas”, o que as confronta com um problema metodológico quanto ao estudo da magia na História, uma vez que as sociedades estudadas eram dotadas de um tempo sincrônico, suas especificidades não servem para o estudo da magia em geral em outros tempos e espaços. As concepções de mundo por meio das quais se desenvolvem processos sociais nos quais a magia está presente são diversas, conforme as circunstâncias culturais e temporais⁸.

Sendo “magia” um termo difícil de definir, resta ao historiador buscar meios para estudá-la em sua pluralidade de manifestações. Nas sociedades antigas e modernas, o termo foi utilizado para condenar determinadas categorias e suas práticas correspondentes. A ciência e a religião são categorias também relacionadas à magia. Frente a alguns estudos passados, os historiadores têm preferido estudar magia por meio do entendimento dos próprios praticantes, clientes e perseguidores, em períodos e lugares específicos, ao invés de aplicar definições desenvolvidas posteriormente de acordo com outro padrão de racionalidade, ou seja, um padrão extrínseco. Esses historiadores se afastam de uma concepção teleológica, construída nos séculos XVIII e XIX, que abordava o fenômeno da magia como precursor da religião e da ciência. Assim, as pesquisas se voltam aos significados de “magia” ao longo do tempo, culturas e estratos sociais. A definição variável de magia, nessa perspectiva, não é um obstáculo à pesquisa, mas é ela própria seu objeto.⁹

Desse modo, uma nova safra de pesquisas aponta para o estudo do desenvolvimento do conceito de magia, bem como sua importância no meio social e cultural da época, por meio de suas representações, a maioria delas presente em fontes eclesiásticas, mas também fontes como, por exemplo, a produção literária medieval, são fecundas para a reflexão sobre o tema. Nesse contexto, um debate fora travado em torno da metodologia de análise histórica da magia na Idade Média; essa discussão pode ser representada por duas tendências importantes.

A primeira tem como principal representante o trabalho de Keith Thomas, *Religião e o Declínio da Magia*, de 1971, no qual existe um capítulo dedicado à “magia da Igreja Medieval”. Nesse capítulo, o autor argumenta que um dos modos encontrados pela Igreja Católica para a conversão dos pagãos foi oferecer-lhes “magia cristã”, a qual seria percebida em rituais sagrados e suas práticas concretas. Embora a Igreja como instituição não alegasse

⁸ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Op. cit.*, p. 24.

⁹ COLLINS, David J. Magic in the Middle Ages: History and Historiography. *History Compass*, Washington, v. 9/5, s/n, p. 410-422, 2011, p. 410.

ter poder de realizar milagres, angariava prestígio a partir dos feitos dessa natureza praticados por seus membros. No começo do capítulo referido, Thomas utiliza como exemplo a *Legenda Áurea*, uma compilação de Vidas de Santos realizada por Jacopo de Varazze (c. 1228-1298), no século XIII, para corroborar seu argumento de que a Igreja se valia de milagres mágicos para legitimar-se como detentora do “monopólio da verdade”, uma vez que nela se encontravam diversos escritos de feitos maravilhosos de milagres operados por servidores do Deus cristão¹⁰.

Segundo Rider, as “[...] perspectivas [exemplificadas na obra de Keith Thomas] se provaram controversas – particularmente no uso da palavra ‘magia’ [...] para descrever práticas que eram muitas vezes sancionadas pelo clero medieval”.¹¹ Admite-se, no entanto, que Thomas contribui para a reflexão acerca da tênue separação conceitual entre magia e religião, principalmente no tocante à religiosidade popular, que fora um dado problemático tanto para historiadores modernos quanto para os clérigos medievais.

Uma segunda interpretação sobre as práticas mágicas no medievo pode ser representada por Richard Kieckhefer, em seu livro *A Magia na Idade Média*, no qual discute a necessidade de se estudar a concepção corrente no período sobre o que se entenderia por magia, mesmo entendendo que as definições são produzidas, muitas vezes, por “intelectuais”, ou seja, filósofos e teólogos. Nesse livro, a noção de “magia” é utilizada para tratar do que os intelectuais do período pensariam de tal forma, quer como magia natural ou demoníaca. Desse modo, o que distingue fundamentalmente o que é mágico é o tipo de poder invocado: caso se baseie na atuação divina ou nos poderes manifestos da Natureza, não é mágico; se recorre ao auxílio de demônios ou poderes ocultos da natureza, é mágico.¹² Em diálogo com Jean-Claude Schmitt, Catherine Rider argumenta que, na Idade Média, as definições entre magia e religião eram arbitradas pelo clero. As profecias presentes na *Legenda Áurea*, por exemplo, não eram interpretadas como provenientes da magia por serem respaldadas em intervenções divinas¹³.

Quando pensaram sobre os limites da magia e da religião, os homens do clero também tiveram de confrontar um assunto mais profundo: quem tinha o direito de oferecer adivinhações ou curas religiosas? Quando as pessoas afirmavam prever o futuro, os clérigos estavam reivindicando a autoridade e o conhecimento para fazê-lo

¹⁰ THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia*. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 35.

¹¹ RIDER, Catherine. *Magia e Religião na Inglaterra Medieval*. São Paulo: Madras, 2014, p. 15.

¹² KIECKHEFER, Richard. *A Magia na Idade Média*. Lisboa: Temas e Debates, 2002, p. 40.

¹³ RIDER, Catherine. *Op. cit.*, p. 58-59.

corretamente – de que eles poderiam revelar o futuro conhecido apenas por Deus e garantir que não estavam se comunicando com demônios. De forma semelhante, se alguém afirmasse que suas rezas eram capazes de curar, isso também era uma reivindicação de conhecimentos religiosos especiais e *status*. Homens do clero estavam preocupados com isso; sem a autoridade da Igreja, tais pessoas poderiam estar enganadas e adaptar rituais cristãos de forma inaceitável e mágica. Portanto, quando eles condenavam a adivinhação e a cura mágica, faziam-no em parte por que queriam reservar a autoridade de cura e previsão do futuro para as pessoas sancionadas pela Igreja, as quais poderiam confiar que agiriam de maneira responsável.¹⁴

Uma ressalva referente à produção do discurso cristão acerca do paganismo é feita por Hilário Franco Júnior, ao se permitir ver na Idade Média uma mitologia a ser explorada e estudada. Esse autor argumenta que, se foi possível haver, por exemplo, uma transformação das cerimônias de sacrifícios pagãos em oferendas cristãs, é pelo fato de haver, entre ambas, uma estrutura comum. Os dados míticos podiam ser inseridos no cristianismo medieval porque este era, também, uma mitologia. A visão mítica era um denominador comum entre o cristianismo medieval e paganismos europeus da época. As oposições ideológicas, sociais e econômicas não impossibilitavam a comunicação, mas construíam discursos diferentes, que dificultam ao historiador a percepção daquele processo sincrético.

Como todos os mitos de uma mesma cultura interagem, formam uma mitologia, conjunto complexo e articulado, as várias mitologias de um mesmo quadro espaço-temporal tendem a formar redes intercomunicantes. Por essa razão toda mitologia se amplia constantemente, agrega novas narrativas. Não há especificamente, como já disse, uma "criatividade mitológica do cristianismo", e sim uma fecundidade inerente às características do relato mítico. Isso colocava a cultura erudita diante de uma situação paradoxal, pois se de um lado ela temia a ampliação de um universo narrativo que fugia de seu controle, de outro ela própria produzia e incorporava constantemente novos relatos. Quer dizer, o processo de fusão mítica, de sincretismo de várias mitologias no Ocidente medieval, não deve ser colocado no campo da história institucional, da história da Igreja, mas no da história da cultura e das mentalidades.¹⁵

Portanto, nota-se que a existência de certa divisão conceitual entre magia e religião na Idade Média é, muitas vezes, uma disputa pela legitimidade dos saberes e das práticas. Embora, com frequência, as crenças populares se sincretizassem com as oficiais, incorporando, na prática, elementos identificáveis como mágicos, as representações que o clero fazia deixavam claras as intenções de diferenciá-las entre si, o que se vislumbra não somente nas produções intelectuais das universidades medievais, mas também em material utilizado em pregações por membros do clero. Assim, deve-se atentar para o tipo de discurso

¹⁴ RIDER, Catherine. *Op. cit.*, p. 59.

¹⁵ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 51.

produzido pelos intelectuais eclesiásticos na tentativa de arbitrar sobre a magia, mas também ter um olhar crítico no que tange às correspondências práticas entre religião e magia na cultura popular, como ressalta Franco Júnior.

A Idade Média e as representações cristãs da magia

O início da magia medieval é associado convencionalmente à cristianização do Império Romano. O processo de conversão “pagã”, acompanhado do desenvolvimento de uma tradição intelectual cristã cujas raízes remontam ao pensamento Grego e Romano, corresponde a um ajuste das estruturas sociais e políticas, bem como das crenças e práticas cotidianas. A demonização das outras religiões do mediterrâneo pelo cristianismo é um dado que separa a noção medieval e antiga de magia. A adoração de outras entidades que não o Deus cristão foi vista, a partir de então, como demoníaca; a invocação de espíritos e deuses, atividade frequente na magia antiga, foi considerada idolatria. Para os cristãos, o fato de os pagãos poderem praticar adivinhação ou curar doenças provinha da ajuda de seus deuses; contudo, para os cristãos as divindades pagãs eram demônios. Segundo Agostinho de Hipona (354-430), as artes mágicas haviam sido criadas pelos demônios, que as ensinaram aos humanos. Também a adivinhação fora condenada por intelectuais como Isidoro de Sevilha (c. 560-636).¹⁶

O conflito entre cristãos e pagãos se assentava nas diferentes noções de magia e do respectivo lugar na sociedade de uns e outros. Os pagãos que se opunham à magia diziam que esta era secreta e antissocial, além de agir contra a sociedade no interior dela mesma, e afirmavam que deveria ser extirpada. Para eles, não importava os deuses venerados, desde que sua invocação não servisse a fins malignos; quem o fizesse estaria praticando uma atividade mágica e religiosa, ao mesmo tempo; esses domínios não eram distintos. Já para os cristãos, a magia era repreensível por ser obra de demônios, espíritos malignos que, mesmo sujeitos ao poder de Deus, eram apresentados como deuses e objetos de veneração. Embora os cristãos primitivos não pudessem condenar o secretismo, por conta da condição de suas atividades, condenavam a invocação de falsos deuses de modo geral. A veneração de deuses pagãos, com efeito, estando ligada à magia, não gozava do *status* de religião autêntica. Ao fazer tal distinção, esses cristãos produziram uma divisão nunca antes feita entre religião e magia, e

¹⁶ KIECKHEFER, Richard. Op. cit., p. 37.

que era, com efeito, compreendida com maior facilidade apenas pelos próprios cristãos.¹⁷ Para a maioria dos teólogos, até o século XII, essa era a definição de magia.

A oposição à magia também vinha do fato de que esta era entendida como uma alternativa às orações cristãs, o que era visto como outro modo de lidar com as adversidades. Muitos dos pastores destinados a trabalhar em um processo de universalização da religião mesclaram aos dogmas preceitos provindos de crenças de povos aos quais lhes cabia evangelizar. Assim, formas particulares de exercício da religiosidade, diferentes das estabelecidas pelos cânones da instituição, se desenvolveram. Suas características eram variantes de local a local, bem como em relação à maior ou menor tolerância dos diferentes setores clericais.

Essa permanência das práticas e crenças no cotidiano medieval alimentaram historiadores e antropólogos, os quais pensaram em sobrevivências de áreas de paganismo à margem do cristianismo oficial, contrapostas a ele. No entanto, Rita de Cássia Mendes Pereira afirma que, longe de ter persistido durante a Idade Média, manifestações homogêneas e coerentes de paganismo, há de se reconhecer que as diversas formas de expressão da religiosidade entre os leigos estavam longe de ser anticristãs: as próprias crenças pagãs, nesse contexto, estavam integradas à perspectiva cristã. Essa relação fora facilitada por crenças comuns ao fundo de cultura tradicional e ao cristianismo. No que tange à solução de problemas cotidianos, os poderes dos clérigos estavam em concorrência com os poderes reivindicados por especialistas da magia. A Igreja enfatizava a superioridade de suas fórmulas e representações em contraponto às práticas e agentes mágicos, associados ao paganismo. Os feitos dos cristãos eram mediados por Deus, enquanto nas práticas de magia isso era papel de demônios¹⁸.

Apenas a partir do século XII a noção de magia, corrente entre os intelectuais da Igreja, modificara-se. Na Europa latina, do século XIII, ocorrem dois processos paralelos e relacionados: de um lado um interesse crescente por assuntos mágico-astrológicos surgido por parte das elites, sobre o assunto do ocultismo; por outro lado, há uma crescente preocupação em relação à magia e à presença do demônio, que é perceptível em escritos teológicos e filosóficos. Até então, os intelectuais haviam apenas colocado como superstições rurais fórmulas e rituais de raiz cristã, mas também determinadas práticas de “magia inferior”, como

¹⁷ KIECKHEFER, Richard. *Op. cit.*, p. 72.

¹⁸ Cf. PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Linguagem, saberes e mediação sobrenatural: magia, clerezia e intervenção sobre a natureza no cotidiano e nas representações do Ocidente Medieval. *Acta Scientiarum*. Maringá, v. 34, n. 1, p. 51-60, jan.-jun. 2012, p. 54-55.

a feitiçaria. Com as traduções latinas de textos mágico-astrológicos realizadas, em grande parte, na Península Ibérica, nos séculos XII e XIII, acompanhados de demais saberes greco-arábicos, houve uma recuperação da magia “superior”, de tradição escrita, o que ocupou a mente de intelectuais vinculados às universidades, os quais agiram no sentido de “filtrá-las”, integrando-as à alta cultura quando lícitos, ou, quando não, rebatendo-os por meio da fé e da razão.

Desse modo, durante o século XIII, teólogos e filósofos naturais – especialmente os ligados à Universidade de Paris, como Guillermo de Auvernia, Alberto Magno e Tomás de Aquino – se preocuparam em distinguir entre dois tipos de magia de tradição escrita: a primeira forma, compatível com a religião e com a ciência, fora denominada “magia natural”; a outra, chamada de necromancia, é a magia ritual, cerimonial ou “destinativa”, é dirigida ao domínio de espíritos, que eram sempre associados aos demônios pelos escolásticos, com a intenção de servir-se de seus poderes. A primeira se aproxima da ciência por buscar desvendar os mecanismos ocultos do conhecimento racional da natureza. A segunda, por sua vez, se aproxima mais da religião, por pretender obter ajuda de seres sobrenaturais por meio de ritos, e por isso é combatida pela Igreja¹⁹; o que diferencia as duas é a causalidade delas. Sebastià Giralt diz que, sem entrar no espinhoso debate sobre o conceito de “magia”, reconhece que esta se distingue do conhecimento natural pelas causas que se atribuem aos procedimentos: são ocultas, sendo naturais ou sobrenaturais. Além disso, determinados recursos podem ser considerados mágicos ou não de acordo com os autores que os analisam.

Mesmo com o advento das novas reflexões por conta dos intelectuais medievais acerca da magia, a partir do século XII, percebe-se que a literatura e as produções escritas dos clérigos medievais ainda possuíam influência das concepções dos autores cristãos primitivos. Esses autores reconheciam toda magia como regidas com base na confiança de demônios e isso se mostra em passagens da Bíblia, inclusive em abundância em livros como Atos dos Apóstolos.

Na *Legenda Áurea* encontram-se historietas diversas em que aparecem mágicos superados por cristãos. Na história de São Pedro, Apóstolo, conta-se que este é confrontado com Simão, o Mago, e que, mais de uma vez, o desmascara ao enfrentar sua feitiçaria em

¹⁹ GIRALT, Sebastià. Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230 – c. 1310. *Clio & Crimen*, Biscaia, s/v, n. 8, p. 14-72, 2011, p. 17. Disponível em: <www.durango-udala.net/portaldurango/p_86_final_Contenedor_5.jsp?seccion=s_fdes_d4_v1.jsp&contenido=16653&tipo=6&nivel=1400&layout=p_86_final_Co>. (Acesso em setembro de 2016).

nome de Deus, inclusive na presença de Nero, o imperador de Roma, argumentando que no mago estavam presentes duas substâncias, a do homem e a do diabo.²⁰ Na legenda de São Jorge, um mágico busca utilizar feitiços, mas estes não funcionam no santo, o que fez com que primeiro se arrependesse e imediatamente buscasse a conversão.²¹

Desse modo, conclui-se que estudar a magia através de uma perspectiva histórica é ter consciência de que esta é passível de atribuição de significados diversos a depender de seus atores e de quem a conceitua. Essa pluralidade semântica se percebe na Idade Média não somente em uma análise diacrônica, mas também em uma perspectiva sincrônica, principalmente em fontes eclesiásticas. Com efeito, se até o século XII a visão que associa a prática mágica à intervenção demoníaca é hegemônica no seio do pensamento teológico e filosófico cristão, a partir desse período ocorrem modificações no pensamento intelectual referente à magia. Esse novo significado, no entanto, não suplanta o anterior, que continua a participar da composição das produções clericais de outra natureza, como os *exempla* e demais materiais relacionados à pregação. Ao historiador, resta ter cautela na análise das representações dos praticantes de magia, bem como ter um olhar atento quanto às intenções dessas conceituações no espaço e no tempo, entendendo não somente as formulações cristãs como dados, mas também procurando identificar as ambiguidades presentes nas práticas religiosas, principalmente no que tange à cultura e religiosidade populares.

Referências bibliográficas

Livros:

- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu. Lisboa: Edições 70, s/d.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- KIECKHEFER, Richard. *A Magia na Idade Média*. Lisboa: Temas e Debates, 2002.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004.
- RIDER, Catherine. *Magia e Religião na Inglaterra Medieval*. São Paulo: Madras, 2014.
- THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia*. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea*. Vidas de Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Periódicos:

- COLLINS, David J. Magic in the Middle Ages: History and Historiography. *History Compass*, Washington, v. 9/5, s/n, p. 410-422, 2011.

²⁰ VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea*. Vidas de Santos. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 500-512.

²¹ *Ibidem*, p. 365-370.

GIRALT, Sebastià. Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230 – c. 1310. *Clio & Crimen*, Biscaia, s/v, n. 8, p. 14-72, 2011, p. 17. Disponível em:

www.durango-udala.net/portalDurango/p_86_final_Contenedor_5.jsp?seccion=s_fdes_d4_v1.jsp&contenido=16653&tipo=6&nivel=1400&layout=p_86_final_Co>. (Acesso em setembro de 2016).

PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Linguagem, saberes e mediação sobrenatural: magia, clerezia e intervenção sobre a natureza no cotidiano e nas representações do Ocidente Medieval. *Acta Scientiarum*. Maringá, v. 34, n. 1, p. 51-60, jan.-jun. 2012.

Capítulos:

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 47-181.