

Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

A Arte do Segredo

: esoterismo, sigilo e dissimulação política nos séculos XV e XVI

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Historia da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais
como requisito parcial para a obtenção do título de
Doutor em História

Linha de Pesquisa: História e Culturas Políticas

Orientadora: Professora Doutora Adriana Vidotte

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal de Minas Gerais

2014



Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Adriana Vidotte - Orientadora (História – UFMG).
Prof. Dr. Nicholas Weill-Parot (História – Université Paris-Est Créteil).
Prof. Dr. André Luiz Pereira Miatello (História – UFMG).
Prof. Dr. Juan Pablo Bubello (História – UBA/UNLP)
Prof^a. Dr^a. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho (História – UnB).
Prof. Dr. Leandro Duarte Rust (História – UFMT).
Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi (História – UFMG).
Prof^a. Dr^a. Renata Cristina de Souza Nascimento (História – UFG)

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), cuja bolsa de doutorado possibilitou não apenas a minha dedicação exclusiva à pesquisa, como também minha participação em eventos muito importantes nessa empreitada, bem como a realização do estágio sanduíche na *Université Paris-Est Créteil*, fundamental para a realização desse trabalho.

Agradeço aos amigos: Professora Mestre Letícia Dias Schirm, Professor Mestre Aléssio Alonso, Professor Mestre Felipe Augusto Ribeiro e Professor Doutor Carlile Lanzieri Júnior, pelas boas ideias que me deram e pela paciência que tiveram em ouvir as minhas;

Agradeço ao bom amigo Professor Mestre Leonardo Breno Martins, pelas infindáveis horas discutindo teorias acerca dos estudos sobre religião, como também pela importante amizade e companheirismo nas dificuldades dessa empreitada.

Agradeço ao Laboratório de Estudos Medievais (LEME), núcleo UFMG, pela oportunidade que me deram para apresentar meu trabalho e pelas contribuições que recebi.

Agradeço a prestatividade, agilidade e cordialidade dos funcionários da *Library of Congress* dos Estados Unidos da América e da *Bibliothèque Nationale de France*, qualidades que facilitaram meu acesso ao material necessário para a realização desse trabalho.

Agradeço ao meu bom amigo Iván Elvira pelo convite para participar de sua bem sucedida empreitada no *Studia Hermetica Journal*, bem como do curso *Mascaras del Mago II*, no qual não só pude conhecer-lhe e a sua amável esposa Ana, bem como tive a

oportunidade de discutir com pesquisadores do mais alto nível. Além de conhecer sua belíssima Granada...

Agradeço ao Professor Doutor Carlos Gilly, não apenas pelas suas histórias deliciosas, mas também pelo domingo despendido discutindo questões interessantíssimas sobre o abade Johannes Trithemius, bem como pelas importantes sugestões bibliográficas que ele me ofereceu.

Agradeço ao amigo Juliano Nunes Caldeira e sua esposa Vicky Fischer por toda a ajuda durante o processo de obtenção do visto para a estadia na França, bem como na difícil procura por um lar temporário em Paris.

Agradeço a Julien e Natasha Tardiff que nos proveram de um teto em Paris, além de um ocasional reforço orçamentário como *nounou* do pequeno Louis.

Agradeço à *Université Paris-Est Créteil*, especialmente as senhoras Martine Dauzier e Joana Belo, pela boa acolhida na instituição, onde tive acesso a todos os recursos necessários à minha pesquisa em Paris.

Agradeço ao Professor Doutor Julien Véronèse pela generosidade e gentileza não apenas em responder meus contatos, bem como pelo material enviado.

Agradeço ao Professor Doutor Jean-Marc Mandosio pela presteza e gentileza em discutir meu trabalho, e principalmente por me apresentar às questões acerca do *Secretum Secretorum*.

Agradeço ao Professor Doutor Jean-Pierre Brach pela cordialidade e interesse em discutir meu trabalho, e, principalmente pelas sugestões para pensar o segredo como virtude oculta da palavra, bem como as reflexões acerca das relações entre criptografia e o esoterismo.

Agradeço ao Professor Doutor Jean François Dubost pela disponibilidade e a profundidade da discussão acerca do meu trabalho, principalmente no âmbito da

História política. Suas contribuições para pensar a dissimulação no cenário político dos séculos XV e XVI foram de fundamental importância.

Agradeço aos Professores Doutor Wouter Jacobus Hanegraaff e Doutor Marco Pasi pela acolhida que recebi no evento da ESSWE em Gotemburgo, bem como pela disponibilidade para o diálogo e para o auxílio. Agradeço especialmente ao Professor Doutor Peter Forshaw e sua esposa Punita Miranda, pela prestatividade em apresentar-me materiais e ferramentas para auxiliar minha pesquisa, bem como pelo interesse em meus esforços de pesquisador.

Agradeço a Professora Doutora Renata Cristina de Souza Nascimento pela cordialidade e generosidade em participar da minha banca, bem como por todo auxílio prestado durante essa jornada.

Agradeço ao Professor Doutor José Antônio Dabdab Trbuldi pela gentileza e presteza em participar da minha banca, bem como pela importante participação que teve em minha formação acadêmica.

Agradeço ao Professor Doutor Leandro Duarte Rust pela generosidade e presteza em compor a minha banca, bem como pela oportunidade de fazer um amigo nessa jornada acadêmica, um que sempre esteve ao meu lado, ainda que nos momentos mais incertos.

Agradeço a Professora Doutora Maria Filomena Pinto da Costa Coelho pela gentileza e amabilidade em participar da minha banca, mas igualmente pelas observações perspicazes quando do meu exame de qualificação.

Agradeço ao Professor Doutor André Luis Pereira Miatello pela presteza em participar da minha banca, como também pelas importantes sugestões e observações quando do meu exame de qualificação, além de todas as oportunidades que me ofertou na unidade do LEME sob sua direção.

Agradeço ao Professor Doutor Juan Pablo Bubello não apenas por participar da minha banca, mas pelas oportunidades que ele me ofereceu. Seja as participações no *Interescuelas* ou o convite para codirigir o CEEO-UNASUR, do qual tenho muita honra e orgulho, o Professor Bubello tem um papel importante na minha trajetória acadêmica. Além disso, sou grato por mais esse amigo que pude fazer nessa jornada, ao qual já convenci estatisticamente que Pelé é melhor que Maradona.

Agradeço ao Professor Doutor Nicholas Weill-Parot que aceitou me receber sob sua tutela durante meu estágio sanduíche, apesar de todos os contratempos burocráticos surgidos no caminho. Sua participação na realização dessa pesquisa foi fundamental seja pelos contatos que ele proporcionou com outros pesquisadores, seja pelas imprescindíveis sugestões bibliográficas ou pelo olhar preciso ao ajudar na moldagem da minha tese. Sempre serei grato pela sua participação nessa jornada e pelo delicioso almoço que ele ofereceu a mim e a minha esposa.

Agradeço imensamente a Professora Doutora Adriana Vidotte pela oportunidade de trabalharmos juntos por todos esses anos, por ter continuado acreditando no meu trabalho, por todas as vezes que me encorajou diante de desafios que pareciam maiores do que eu e por todas as portas que abriu para mim. Espero ter retribuído todo seu esforço e confiança ao longo desses anos e que nossa parceria não se encerre aqui.

Reservo um agradecimento especial à minha mãe, meu pai e minhas irmãs Priscilla e Kátia, por todo apoio e respaldo que me deram durante essa difícil jornada, bem como pela compreensão por uma ausência que tem se arrastado por alguns anos.

Agradeço a Muryell, minha selvagem cadela de guerra, companheira fiel e paciente em todas as horas de leitura e nas aulas de francês.

Agradeço a minha esposa, Walquíria; que compartilhou comigo cada lágrima e cada sorriso dessa jornada. Ela foi a pessoa que me deu força quando fraquejei, me encorajou

quando tive medo e que não me permitiu desistir. Essa é uma vitória tão minha quanto dela.

E, finalmente, ao bom Deus, que sempre me abriu uma janela quando as portas pareciam todas fechadas.

RESUMO

Discutiremos no presente trabalho o papel da comunicação secreta no palco da ação política entre os séculos XV e XVI, dialogando com o começo do século XVII. Tendo como *corpus* documental principal as obras de Johannes Trithemius e Giambattista della Porta, refletiremos sobre como suas propostas de comunicação cifrada de natureza esotérica contribuíram para o cenário político deste período, pensando principalmente em sua relação com a dissimulação, prática comum nas relações daquele período. O que defendemos nesse trabalho é que tanto Trithemius quanto Della Porta buscaram oferecer uma ferramenta capaz de proteger tanto a quem serve quanto a quem é servido, trazendo, portanto uma forma de lidar com os caprichos da *Fortuna* e os instáveis humores dos príncipes, laicos ou eclesiásticos. Tal ferramenta foi a comunicação secreta, cujas cifras foram fruto de uma percepção esotérica tanto da linguagem quanto do universo.

PALAVRAS CHAVE: Esoterismo, Segredo, Dissimulação.

ABSTRACT

We will discuss in this work the role of secret communication on the stage of political action between the XV and XVI centuries, dialoguing with the beginning of the XVII century. Having as main documentary *corpus* the works of Johannes Trithemius and Giambattista della Porta, we will reflect on how their proposals for encrypted communication of esoteric nature contributed to the political landscape of this period, thinking mainly in its relation to dissimulation, common practice in the social associations of that period. What we sustain in this work is that both Trithemius as Della Porta sought to provide a tool to protect both who serves as well who is served, bringing thus a way to deal with the vagaries of *Fortune* and the unstable moods of princes, secular or ecclesiastics. This tool was the secret communication, whose cyphers were the result of an esoteric perception of both the language and the universe.

KEY WORDS: Esoterism, Secret, Dissimulation.

RÉSUMÉ

Nous discuterons dans le présent travail le rôle de la communication secrète sur la scène de l'action politique entre les XVe et XVIe siècles, en dialoguant avec le début du XVIIe siècle. Le principal corpus documentaire sont les travaux de Johannes Trithème et Giambattista della Porta, nous réfléchirons sur la façon dont leurs propositions de communication cryptée de une nature ésotérique ont contribué au paysage politique de cette période, en pensant essentiellement dans son rapport à la dissimulation, une pratique courante dans les relations humaines de cette période. Ce que nous soutenons dans ce travail est que tant Trithème comme Della Porta ont cherché à fournir un outil pour protéger à la fois celui qui sert comme celui qui est servi, apportant ainsi un moyen de faire face aux aléas de la *Fortune* et les humeurs instables des princes, laïque ou ecclésiastiques. Cet outil était la communication secrète, dont les chiffres sont le résultat d'une perception ésotérique de la langue et de l'univers.

MOTS CLÉS: Ésotérisme, Secret, Dissimulation.

Aprendi a amar o segredo. Parece ser a única coisa que pode tornar nossa vida misteriosa ou maravilhosa. A coisa mais vulgar nos parece deliciosa se alguém a esconde de nós. (WILDE, Oscar. *O Retrato de Dorian Gray*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2003: 9-10)

**Dedico este trabalho à minha esposa, Walquíria:
para que você nunca se esqueça de nossos dias e noites sob o
céu de Paris...**

Sumário

Introdução.....	15
Sobre os homens e o segredo: um olhar sobre Johannes Trithemius e Giambattista della Porta.....	18
a) Johannes Trithemius (1462-1512).....	18
b) Giambattista della Porta (1535 ou 1540 - 1615).....	20
Às voltas com textos secretos: sobre as fontes analisadas neste trabalho.....	22
Segredo desvelado: um panorama sobre a reflexão historiográfica acerca do tema.....	24
Esclarecimentos teóricos.....	36
a) Sobre a História do Esoterismo.....	36
b) Para pensar o Humanismo e o Renascimento.....	39
Plano geral da tese.....	54
 Capítulo 1: Concepção do Segredo.....	58
1.1. Sobre a natureza do Segredo: uma discussão conceitual.....	58
1.2. O que é o segredo: um diálogo com as fontes.....	66
1.3. Artífice do segredo: sobre a qualidade de homens aptos a lidar com o segredo.....	94
 Capítulo 2: O segredo enquanto técnica mágica.....	109
2.1. Entre anjos do segredo e alfabetos misteriosos: a arte da comunicação secreta conforme Johannes Trithemius.....	109
2.1.1. Anjos, bois e papagaios: a escrita secreta na <i>Steganographia</i> de Trithemius.....	110
2.1.2 – Uma comunicação secreta livre dos erros da fé: um olhar sobre a <i>Polygraphia</i>	133
2.1.3 – O abade Trithemius e a <i>ars magica</i>	181
2.1.4 - Sobre a natureza dos espíritos aéreos anjos: criados por Deus, bons e ruins, cabe ao homem estar preparado para lidar com os certos.....	201
2.2 - Segredo natural, segredo das palavras: a comunicação secreta em Giambattista della Porta.....	221
2.2.1 – A escrita secreta por meio dos simples.....	222

2.2.2 – A comunicação secreta entre tintas invisíveis e cifras indecifráveis.....	225
2.3 – Tudo que é secreto desmaterializa-se no ar... ou não: O segredo como virtude oculta das palavras.....	267
 Capítulo 3 – As práticas de Segredo: secretários, comunicação secreta e dissimulação.....	283
3.1 – A imagem da política nos tratados de comunicação secreta.....	283
3.2 – Secretários, magos e comunicação secreta.....	305
3.2.1 – Secretum Secretorum: esoterismo, poder e as cortes medievais.....	305
3.2.2 – Entre a poeira dos arquivos, a tinta na pluma e o segredo do príncipe: o reinado de um "soberano mudo"	315
3.3 – Dissimulação e comunicação secreta.....	353
 Considerações Finais ou Julgando Um Livro Pela Capa.....	377
 Referências Bibliográficas.....	391

+ Introdução

Já tem algum tempo que eu venho me debruçando sobre a obra do abade alemão Johannes Trithemius. O interesse pelo esoterismo é algo que carrego desde sempre, mas que durante minha graduação em História encontrou foco e alguma profundidade quando da produção da minha dissertação de mestrado. Na verdade, o trabalho que surgiu nesses anos dedicados a construção de minha tese de doutoramento representa, em muitos níveis, uma continuidade desse esforço e desse interesse, mas certamente algo a mais também. Quando comecei minha trajetória de pesquisa tinha como grande motor da minha curiosidade a importância do pensamento esotérico durante os séculos XV e XVI, sempre foco de grandes controvérsias. Naquela época enxergava os documentos com um olhar puramente guiado pela busca da forma como o esoterismo teria contribuído para que o "homem pudesse construir sua própria face", tomando a liberdade de retornar à concepção clássica de Pico della Mirandola. Contudo, ao lidar com os documentos percebi que a política estava sempre presente naquelas páginas, bem como a preocupação em atrair a atenção das figuras tidas como expoentes políticos daquela época.

A partir de então, passei a me questionar sobre o que teria gerado tamanho interesse de imperadores, príncipes e até mesmo de papas no conhecimento esotérico. Queria entender o que os esoteristas tinham a ofertar de tão único e especial que fez com que os homens que portavam coroas e cetros de poder se preocupassem em proteger, acolher e investir nas buscas destes homens que dedicavam suas vidas à compreensão das engrenagens secretas que moviam o universo. Tanto em Trithemius quanto em Giambattista Della Porta, como em muitos outros autores da época, o conhecimento esotérico ofertado aos potentados assumia uma forma comum, técnicas de sigilo que buscavam proteger o segredo destes senhores de povos e terras.

Nesse ponto minha pesquisa tomou novo rumo. Se antes estava preocupado sobre a maneira através da qual o esoterismo teria contribuído para a construção de uma nova identidade para o homem, agora eu me via diante de um elemento mais elementar do tecido social humano. Desde a Antiguidade o segredo é algo que fascina os homens,

que ajuda a organizá-los socialmente, que move as engrenagens das interações humanas. Seja no Egito Antigo, na Grécia do Período Clássico ou na Europa vitoriana iremos encontrar demonstrações da importância do segredo para a vivência entre os homens. E essa importância só aumentou na medida em que se concretizou a realidade de um espaço de ação humano dividido entre as ideias das esferas pública e privada.

Nossa sociedade tem nas relações de sigilo e de segredo pilares elementares de sua organização, haja visto que são inclusive salvaguardadas por diversos mecanismos jurídicos. Os governos consolidaram extensas e complexas redes institucionais cujo único objetivo é desvelar o segredo de outros governos, sejam eles amigos ou inimigos. Num mundo cada vez mais interligado graças à rede mundial de computadores, estamos cada vez mais marcados pela tensão entre o desejo de tornar público o segredo alheio e de ocultar os nossos mistérios. Protegemos tais informações sob senhas e códigos computacionais criptografados, cadeados virtuais que buscam consolidar a ancestral hierarquização entre "aqueles que podem saber" e "aqueles que não podem saber". Construimos toda uma indústria do entretenimento em cima da tensão entre o público e o privado, entre o limiar do secreto e do desvelado. Compramos revistas para descobrir os segredos alheios, os compartilhamos por meio de redes sociais e *apps* em nossos *notebooks*, *smartphones* e *tablets*; até mesmo pagamos e consumimos programas televisivos cujo único objetivo é dar uma espiadinha no segredo alheio. A nossa fascinação pelo segredo é tamanha que até samba enredo ele já virou, basta lembrarmos do tema que levou a Unidos da Tijuca ao título do carnaval carioca de 2010. Afinal, como disse o sambista: *O seu olhar, vou iludir/A tentação é descobrir...*

Os heróis dos nossos tempos já são espiões imbatíveis, vigilantes cuja ação é protegida pelas trevas da noite, sempre atuando em conjunto ou através do segredo. A máscara tem um papel ímpar, protege tanto a identidade do grande herói quanto a do vilão, demonstrando o perene perigo do segredo ser desvelado ou empregado por aqueles a quem ele deveria ser interdito. Vivemos ainda sob os efeitos de escândalos políticos cuja ação central foi tornar público algo que deveria manter-se protegidamente privado, como foi o caso do WikiLeaks. Nossos já mencionados cadeados virtuais refletem o nosso medo diário que nossos segredos virtuais sejam publicizados pelos *hackers*, os piratas dos mares virtuais, o que faria com que perdêssemos para sempre o controle sobre nossa privacidade, como ocorre nos casos de *porn revenge*. O que percebemos é que quanto mais esfumadas se tornam as fronteiras entre público e o

privado, mais crucial se tornam as relações entre sigilo e segredo nas sociedades humanas.

Existe, contudo, um tipo de segredo que nunca sai de moda. No ano de 2006 o mundo foi atingido por um grande fenômeno literário. A australiana Rhonda Byrne lançava um livro sob o sugestivo título de *O Segredo*. Em uma de suas folhas de rosto ele citava o famoso adágio esotérico, atribuído a Hermes Trismegistos e sua Sagrada Tábua de Esmeraldas, como na música de Jorge Ben Jor: *O que está acima é como o que está abaixo. O que está dentro é como o que está fora*. A autora prometia revelar o "segredo dos segredos", o conhecimento que teria tornado vitoriosas personagens como Platão, Shakespeare, Newton, Beethoven, Lincoln, Edison e Einstein. Ela trazia para cada um que se dispusesse a ler sua obra a chave que desvenda o mistério do Universo, fazendo esse indivíduo capaz de tornar realidade qualquer um de seus sonhos. Ela não derrubava a muralha entre "aqueles que podem saber" e "aqueles que não podem saber", uma vez que o segredo só é poderoso enquanto for secreto, um elemento de distinção para quem o possui. Ela ofertava uma forma menos árdua e penosa de passar de um grupo para outro. O sucesso mundial que a proposta de Byrne de tornar acessível essa *prisca theologia* da vitória obteve, gerando traduções de seu livro em vários idiomas e mesmo um filme, dão bem a dimensão do fascínio que o segredo esotérico ainda exerce sobre nós. Ainda ansiamos por descobrir essa sabedoria esotérica que nos tornaria membros de uma elite de eleitos, ou melhor de iniciados, acima dos demais mortais. A internet está repleta de um sem fim de provas irrefutáveis de que nossos destinos são secretamente controlados por sociedades secretas que não poupam recursos e sacrifícios para cumprir sua agenda secreta, no mais absoluto segredo. O poder que a posse do segredo oferta nos é muito sedutor, da mesma forma que também seduziu os homens do século XV e XVI.

Nosso trabalho discute exatamente esse interesse na aplicação política da possibilidade de controle dessa economia do segredo e do sigilo que as técnicas esotéricas de comunicação secreta proporcionava. As propostas de comunicação cifrada apresentadas por Johannes Trithemius e Giambattista della Porta traziam consigo a possibilidade de criação de um espaço de ação política que poderia fazer a balança pender para o lado de quem o dominasse. A habilidade de ocultar uma informação relativa ao governo do príncipe colocava o seu portador numa posição privilegiada, uma vez que enquanto permanecesse o segredo ele era alvo do interesse tanto de quem lhe

confiou o segredo quanto de quem desejava descobri-lo. A tensão entre público e secreto possibilitada pela comunicação secreta criava uma "cidadela do segredo" cujo dono das chaves de seus portões se via a salvo das intempéries da *Fortuna* e dos jogos de intriga das cortes. Protegido por um escudo de cifras, ele era capaz de recuperar a capacidade analítica acerca do contexto, a fim de poder tomar a decisão que melhor atendesse seus interesses. Todas as fontes analisadas nesse trabalho tinham essa qualidade comum de ofertar as chaves desse espaço capaz de proteger tanto quem servia quanto quem comandava o palácio. O que nossa pesquisa revelou foi que se tanto Trithemius quanto Della Porta buscavam a atenção de imperadores e príncipes ao mostrarem-se como mestres dessa comunicação secreta de cunho esotérico, capaz de tornar o segredo uma ferramenta de ação política, foi porque no palco da política dos séculos XV e XVI manter o segredo sob as rédeas firmes do sigilo era um dos diferenciais do "príncipe perfeito".

- Sobre os homens e o segredo: um olhar sobre Johannes Trithemius e Giambattista della Porta

Com o objetivo de contribuir com a familiarização dos leitores com as discussões que serão apresentadas ao longo desse trabalho, trazemos uma breve síntese das biografias dos autores das principais fontes que guiaram nossas reflexões acerca das relações entre política, esoterismo e segredo nos séculos XV e XVI europeus.

a) Johannes Trithemius (1462-1512)

Nascido no vale do rio Mosela no ano de 1462, Johannes Zeller de Heidenberg desde muito jovem mostrou-se inclinado à busca por conhecimento. Tal anseio o teria colocado em colisão com o seu padrasto, lembrando que Johannes ficou órfão de pai muito cedo (COULIANO, 1987: 164). Sua vida foi descrita por seus biógrafos com a mesma tinta das lendas, no caso daquelas de uma natureza mágica. Assim, quando criança um anjo lhe teria surgido em sonhos, após um período de mortificação corporal em protesto às negativas do padrasto em patrocinar lhe os estudos, e pedido que escolhesse entre duas tabuletas, uma coberta de inscrições e outra de figuras pintadas. Apesar de ter escolhido àquela que continha as inscrições, o anjo lhe avisou que Deus

havia lhe dado os prêmios contidos em cada placa, que seriam a capacidade de apreender todo o conhecimento contido nas Sagradas Escrituras, porém o segundo permaneceu em segredo. Couliano (1987: 164-165) especulou que a dádiva desconhecida, aquela oriunda da placa coberta por imagens e símbolos seria na verdade o pleno domínio das técnicas mnemônicas. Seguindo a análise do autor, as capacidades com as quais Johannes havia sido agraciado seriam empregadas na empreitada que teria guiado sua vida: a busca por todo o conhecimento disponível no mundo. Lembrando que esse esforço de Trithemius por conhecimento teve também outra grande consequência, a reconstrução da biblioteca do monastério de Sponheim, famosa pelo tamanho e pela riqueza de seu acervo.

Seu tio paterno, Peter Heindenberg, patrocinou os estudos de Johannes, primeiro com um padre local, e depois em sua *peregrinatio academica*, quando ele viajou pela Holanda e por territórios alemães, até atingir Heildenberg, onde teve seu primeiro contato com o *Studium Generale* (MCLEAN, 1982). Nesse período Johannes se colocou em contato com o humanismo alemão por meio das amizades formadas com seus grandes expoentes, como Johann Von Dalberg (1455-1503), Conrad Celtis (1459-1508), Jacob Wimpfeling (1450-1528) e Johannes Reuchlin (1455-1522). Foi um momento no qual Johannes também se viu envolvido com agremiações de cunho intelectual, como quando ajudou a fundar a Sociedade Renana de Literatura (BRANN, 1999: 5).

A vida de Johannes, conforme nos foi legada, manteve sempre uma aura mágica, de forma a parecer com uma lenda. Em janeiro de 1482 tem-se talvez o mais marcante desses elementos biográficos. Johannes viajava com um amigo, cujo nome não foi transmitido à história, para Trithenheim à época do natal, quando a nossa personagem resolveu que eles deveriam visitar o monastério beneditino de St. Martin, situado em Sponheim. Após realizar essa visita, quando já haviam retomado o caminho a Trithenheim, teriam sido atacados por uma violenta nevasca, que os obrigando a retornar a St. Martin, em busca de abrigo. Como já havia se encantado com aquele estilo de vida, e tendo interpretado a nevasca como um sinal divino, Trithemius decidiu ficar e dedicar-se à vida monástica. Um ano após o ocorrido, Johannes Trithemius, nome adotado em homenagem à sua cidade natal, já havia se tornado abade, com apenas vinte e três anos de idade.

Os seus biógrafos exaltaram sobremaneira sua capacidade como abade. Em apenas oito anos ele teria sido capaz de reerguer o monastério, que jazia em ruínas, além

de fazer com que a Regra de São Bento vigorasse de forma inquestionável. Ainda amparado pela Regra, Trithemius pode perseguir seus interesses particulares. Como a Regra exige a presença de uma biblioteca no monastério e a prática da leitura por parte dos monges, Trithemius restaurou e ampliou a biblioteca de St. Martin. Por volta de 1483, ano em que Trithemius foi eleito abade, essa biblioteca contava com cerca de quarenta e oito volumes, em 1502 o número de obras havia atingido mil seiscentos e quarenta e seis, e em 1505 já havia chegado a aproximadamente dois mil volumes. Esses números fizeram com que a biblioteca montada pelo abade se tornasse ponto de peregrinação para os humanistas que visitavam as terras germânicas (BRANN, 1999: 6).

A paixão de Trithemius por sua biblioteca e seu acervo fez germinar a revolta no coração dos monges sob sua responsabilidade. O ano de 1505 foi um ponto de mudanças na vida do abade. Seus monges começaram a se insurgir e questionar sua autoridade, amparados no argumento de que ele não era um mestre adequado, uma vez que havia se permitido dominar pela paixão pelos livros e pela sua biblioteca de St. Martin, submetendo-os assim a trabalhos e esforços inadequados. A crise foi tão aguda que Joaquim de Brandenburgo (1484-1535), eleitor-margrave¹ do Palatinado, viu-se obrigado a interferir, e convidou Trithemius a juntar-se a ele em uma assembleia de príncipes, que se realizou no mesmo ano de 1505, na cidade de Colônia. O ano de 1506 foi para Trithemius mais um período de *peregrinatio academica*, passando boa parte em Berlim, na qualidade de convidado de Joaquim. Uma vez que havia sido obrigado a renunciar ao cargo de abade de St. Martin, ainda em 1506 ele foi chamado a tornar-se abade no mosteiro de St. Jacob, em Wurzburg, onde permaneceu até sua morte, no ano de 1516 (BRANN, 1999: 8).

b) Giambattista della Porta (c.1535 - 1615)

Giambattista della Porta foi natural de Nápoles, cidade na qual permaneceu a maior parte de sua vida. De acordo com H. Daragon (1913: I-II. In: DELLA PORTA), editor da edição francesa de 1913 do *Magiae Naturalis* conforme a edição de 1631 da mesma obra, Della Porta teria sido criado por um de seus tios, cuja erudição o possibilitou perceber os dotes intelectuais de seus sobrinhos. Giambattista e seu irmão

Giau Vincenzo della Porta puderam viajar pela Europa, a fim de saciar sua fome por saber. Dessa forma visitaram bibliotecas e universidades pela França, Itália, Espanha, Portugal, Inglaterra e pelos reinos germânicos. Daragon afirmou que Della Porta nutria um gosto especial pelas formas de saber tidas como pouco ortodoxas, como a astrologia. Esse interesse aliado às qualidades de Della Porta teria possibilitado que ele terminasse os três primeiros tomos de seu *Magiae Naturalis* antes mesmo de completar a idade de vinte anos.

Após finalizar um período de *peregrinatio academica* e retornar à Nápoles, Della Porta participou da fundação da *Académie des Oziozi*, onde somente eram admitidos os homens mais devotados ao trabalho intelectual. Após alguns anos ele mesmo fundaria um grupo dessa natureza, a *Accademia dei Segreti* (DARAGON. 1913: II-III. In. DELLA PORTA). Porém, o grupo de Della Porta acabou atraindo atenções indesejadas. Tanto o nome quanto as reuniões realizadas em uma caverna acabaram gerando muita repercussão negativa, inclusive havendo boatos de que Della Porta seria capaz de fazer previsões acerca do futuro, às quais teria acertado quase em sua totalidade. Não demorou assim que fosse convocado a comparecer em Roma, a fim de apresentar sua defesa, lembrando que se configurava como heresia naquele momento histórico o uso de meios esotéricos para a previsão do futuro.

Della Porta afirmou em Roma perante o papa que as acusações contra ele lançadas não passariam de calúnias, nascidas da inveja causada pela sua vasta ciência. Apesar do papa ter acatado sua argumentação, o napolitano não deixou de sofrer sanções vindas de Roma. Ele deveria tornar definitivo o então provisório fechamento de sua *Accademia dei Segreti*, além de agradecer ao papa com uma comédia escrita exclusivamente em sua homenagem (DARAGON. 1913: IV. In. DELLA PORTA), uma vez que o napolitano já seria famoso por sua produção dramática.

Giambattista devotou-se profundamente à compreensão das engrenagens que moveriam o mundo natural, apresentando várias ideias inovadoras no trato empírico para com o mundo da experiência sensível durante o século XVI, como por exemplo, a câmara escura, e um grande número de experimentos óticos, envolvendo espelhos côncavos, convexos, planos, sendo que também se atribui a ele a invenção do microscópio (DARAGON. 1913: II-III. In. DELLA PORTA). Porém deve-se considerar

¹ Vêm do alemão *Markgraf*, ou seja, conde de marca. Acabou sendo traduzido para as línguas latinas como marquês. Era o título nobiliárquico dado aos soberanos fronteiriços ao Sacro Império Romano-

que Della Porta viveu em uma época onde as fronteiras entre pensamento científico e magia eram esfumadas, sendo assim as ideias de uma e de outra se entrelaçavam no complexo ambiente intelectual dos séculos XV e XVI (GARIN, 1994).

Giambattista della Porta possui uma produção literária considerável, e também bem diversificada, como por exemplo: *Phytognomonica* (Nápoles, 1583), *De humana physiognomia libri IV* (Nápoles, 1586), *De refractione optices* (Nápoles, 1593), *De coelesti physiognomonica* (Nápoles, 1601, m-4º), *De distillationibus libri IX* (Rome, 1603), (DARAGON, 1913 : V-VI. In: DELLA PORTA). Some-se a isso a sua produção teatral, que possuiu grande sucesso, e que seria algo em torno de catorze comédias em prosa, duas tragédias – uma intitulada *Ulysses* e outra de nome *George* – e uma tragicomédia, intitulada *Penélope*. *L'Arte del Ricordare* serve como bom exemplo do interesse de Della Porta pela dramaturgia, uma vez que seria um tratado de como se aplicar técnicas mnemônicas para que os atores dominassem suas falas. Sua produção dramática conheceu um maior fôlego entre 1560 e 1570, onde apenas suas obras "não-dramáticas" não foram enviadas para as prensas (THORNDYKE, 1934). No ano de 1726 suas comédias foram reunidas e publicadas em quatro volumes, em sua cidade natal (DARAGON, 1913: VI. In: DELLA PORTA).

- Às voltas com textos secretos: sobre as fontes analisadas neste trabalho

Consideramos pertinente trazer alguns esclarecimentos acerca do *corpus* documental a partir do qual realizamos a presente investigação. O conjunto documental principal é formado pela *Steganographie: Ars per occultam Scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certu*² e pela *Polygraphiae libri sex, Ioannis Trithemii Abbatis Peapolitani, quondam Spanheimensis, ad Maximilianum Caesarem*³, obras compostas por Trithemius; e pelo *Magiae naturalis, sive de miraculis rerum naturalium libri IIII*⁴ e pelo *De Furtivis Literarum Notis vulgo De Ziferis – Libri III*⁵. Adotamos traduções em inglês e francês de algumas dessas obras, conforme pode ser percebido na

Germânico.

² A primeira edição impressa conhecida data de 1606.

³ A primeira edição impressa conhecida data de 1518.

⁴ A primeira edição impressa conhecida data de 1558.

⁵ A primeira edição impressa conhecida data de 1563.

bibliografia ao fim do trabalho, mas não com a intenção de substituir os originais em latim, mas como ferramentas de suporte ao trabalho de crítica textual.

Ainda no tocante a escolha dessas traduções, optou-se por obras amplamente adotadas pelo meio acadêmico, com reconhecida fidelidade aos seus originais. No caso específico da obra *Magiae naturalis*, trabalhamos com a reedição da segunda tradução em língua francesa dessa obra, sendo a primeira edição francesa de 1620 e a segunda de 1631. Apontamos que H. Daragon, o "livreiro-editor" dessa edição da obra, excluiu a carta dedicatória ao príncipe Filipe II, bem como a introdução aos leitores, presentes no original em latim. Creio que deve ter se tratado de uma iniciativa de "marketing", pois tendo em vista as propagandas ao fim da obra de outros livros por ele produzidos, sua tipografia parece ser "especializada em literatura esotérica". Logo, as frações mais mundanas da obra original, com uma clara intenção política, poderiam prejudicar os interesses comerciais do *Monsieur* Daragon.

Buscando ampliar as possibilidades da discussão realizada nesse trabalho dialogamos com outras fontes a fim de obter interlocução, principalmente nos temas referentes à política. Apenas citaremos algumas mais importantes como o *O Príncipe* (1513) de Nicolau Maquiavel, a *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* (1589) de Tommaso Garzoni, e, por fim, a *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté fausement soupçonnez de magie* (1625) e o *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639), ambos de Gabriel Naudé.

As fontes com as quais trabalhamos, à exceção da tradução de Adam McLean, foram obtidas através da internet. Hoje a rede mundial de computadores possibilita que os pesquisadores tenham acesso aos mais diversos fundos de documentos necessitando de um baixo investimento para tanto. Com isso ampliam-se as possibilidades de pesquisa, como também se promove uma democratização no acesso a tais recursos. Ainda que a expansão digital traga todos esses benefícios, lembramos que ela também inspira cuidados. Por isso tratamos de trabalhar com fontes digitalizadas a partir de sites confiáveis, como o administrado pela *Bayerische StaatsBibliothek*, e referendados por outros pesquisadores. Quanto à especificidade dessas fontes digitalizadas, somente vemos necessidade de um apontamento, relativo à cópia da *Polygraphia* com a qual trabalhamos. A edição latina, de 1518, não apresentou numeração em suas páginas, sendo assim, visando facilitar o trabalho de organização das citações, decidimos adotar

a numeração do arquivo PDF (*portable document format*⁶) para referenciar os extratos desse documento utilizados no presente trabalho. Indicamos também que cada página do documento em latim é equivalente a duas páginas do documento em francês, ainda que nesta versão cada página equivalha a duas folhas.

Quanto ao uso de imagens o único apontamento que fazemos é quanto ao *De Ziferis*. Utilizamos imagens das edições em latim de 1563 e 1606 tendo como critério de seleção a melhor qualidade e inteligibilidade de cada imagem, visando facilitar para o leitor a compreensão das discussões que fazemos a partir dos símbolos e gravuras adotados por Giambattista della Porta em seus esforços de comunicação secreta. O uso alternado das imagens de uma e de outra edição não afeta de forma alguma a confiabilidade das análises, uma vez que as representações são rigorosamente as mesmas, variando apenas a qualidade estética e a nitidez de caso para caso.

Buscamos compreender com a mesma clareza e empenho todos os elementos textuais presentes nas fontes, a fim de não criar obstáculos para a análise. Contudo, nos raros casos em que um termo permaneceu de pouca compreensão, buscamos representá-lo da maneira mais fidedigna neste trabalho, a fim de possibilitar ao leitor percorrer seus próprios caminhos analíticos. Por fim, assumimos toda e qualquer responsabilidade acerca das traduções para a língua portuguesa presentes neste trabalho, dado que são todas de nossa autoria. Nesse esforço de tradução buscamos sempre aliar a qualidade técnica com o apuro estilístico, portanto pedimos desculpas antecipadas por qualquer falha de estilo que possa ter escapado às nossas revisões textuais.

- Segredo desvelado: um panorama sobre a reflexão historiográfica acerca dos temas tratados neste trabalho

Ainda que lidemos com autores e um *corpus* documental relativamente bem conhecido, o diálogo proposto nesse trabalho entre História do Esoterismo e História Política encontra ainda pouca interlocução direta na historiografia especializada. É fato recorrente que encontremos discussões acerca de um ou de outro aspecto em relação aos autores e trabalhos aqui analisados. Logo, iremos apresentar uma breve síntese das discussões que nos precederam, no intuito de não apenas apontar nossos diálogos com a

⁶ Documento de formato portátil.

historiografia pré-existente, mas também de ressaltar as nossas contribuições à reflexão acerca dessa problemática.

Na década de 1930, a historiadora e professora na Universidade de Columbia, Nova York, Lynn Thorndyke publicou sua monumental obra *History of magic and experimental Science*, um trabalho em milhares de páginas distribuídas em seis tomos, cujo folego e profundidade lembravam o esforço de James George Frazer em seu *O Ramo de Ouro*. Começando por Plínio e sua *História Natural* e encerrando nos textos do século XVI, Thorndyke buscou construir uma compilação crítica de toda a dita história da magia, num esforço pioneiro e fundamental no mapeamento e delimitação dos sujeitos e *corpus* documentais referentes ao tema, mostrando-se útil até os dias de hoje. Como obra de seu tempo, todo o esforço de Thorndyke foi marcado pela ideia de que a magia seria uma espécie de precursora da ciência, ou melhor, o pensamento mágico teria sido a pedra basilar para o surgimento do pensamento científico, como o nome da obra indica. Thorndike inseria-se num movimento mais amplo, profundamente influenciado pela então jovem ciência da antropologia, que acreditava num evolucionismo do pensamento humano, indo do pensamento religioso ao pensamento científico, tendo no pensamento mágico seu estágio intermediário. As obras de Johannes Trithemius e Giambattista della Porta não ficariam excluídas do colossal esforço de Thorndike.

No quarto tomo, referente aos volumes III e IV, chamado *Fourteenth and Fifteenth Centuries*, mais especificamente no capítulo cinquenta e quatro, intitulado *Alchemy through the Fifteenth Century*, Thorndike fez sua primeira referência a Trithemius. A historiadora apenas apontou alguns casos nos quais bispos e homens próximos ao abade teriam perdido verdadeiras fortunas em investimentos acerca da alquimia, tudo isso retratado por Trithemius em seus *Annales Hirsauensis*, possivelmente sendo a raiz de sua ojeriza pela alquimia. Depois, no capítulo sessenta, intitulado *Magic in dispute, II: Jacques Lfèvre D'Étaples, Reuchlin, Trithemius*, ele tornou a tratar do abade. Numa breve descrição do alemão, ela se refere ao mesmo como adepto da magia natural, sendo sua obra como *baseada parcialmente na sabedoria popular do passado, parcialmente sobre a [sua] vaidade pessoal e o [seu] gênio desordenado*⁷ (THORNDIKE, 1934: 525).

⁷ *based partly on the lore of the past, partly upon personal vanity and disordered genius*

No sexto volume da obra, intitulado *The Sixteenth Century*, Thorndike abordou a obra de Giambattista della Porta no capítulo quarenta e três, intitulado *Natural philosophy and natural magic*. A imagem que Thorndike pintou de Della Porta foi a de um homem que estava entre a magia natural e o experimento científico, na verdade misturando ambas ideias em sua obra. A aplicação das ideias de contiguidade e continuidade mágicas, ou seja, a concepção de que um elemento poderia agir sobre outro através de sua dis/semelhança, mesmo à distância, e a ideia de contágio, ou seja, que a qualidade oculta de um dado corpo poderia atuar em outro corpo pelo simples contato, teriam sido empregadas por Della Porta através de viés científico, o que refletiria mais o olhar evolucionista de Thorndike do que aquilo que pode ser obtido por meio da análise das fontes. Já o abade Trithemius retornou no capítulo quarenta e quatro, intitulado *Mystic philosophy: words and numbers*, onde Thorndike se concentrou nas obras do abade como obras acerca principalmente de magia, acentuando a *Steganographia* e o *De Septem Secundeis*, bem como a polêmica na qual o abade se viu envolvido após as acusações de demonomagia que partiram de Bovillus.

Em 1948, Kurt Seligmann publicou seu *Magic, supernaturalism and religion*⁸ objetivando apresentar uma síntese sobre a presença da magia na história humana, partindo da Mesopotâmia até atingir o século XVIII, tempo que ele via marcado por seus vampiros, maçons e iluministas. Admitindo a influência de pensadores como o célebre James George Frazer, Seligmann buscou situar-se num meio termo entre a obra de erudição e o trabalho de divulgação. Ele pretendia apresentar um trabalho sobre a história da magia que conseguisse manter um diálogo com os especialistas, mas que interessasse ao grande público. Com isso desejava combater um tipo de literatura sobre a magia que ele considerava divulgadora de erros e de valor questionável. Somemos a esse esforço seu declarado olhar de artista, preocupando-se então com *o valor estético da magia e com a sua influência na imaginação criadora do homem* (SELIGMANN, 2002: 7).

No capítulo de seu livro intitulado *Retratos*, Seligmann se pôs a pensar a personagem do mago, explicitamente aquele associado ao universo do humanismo dos séculos XV e XVI. Ele apresentou algumas ideias inovadoras, bebidas em Thorndyke, como a reapropriação do pensamento mágico da Antiguidade que fora preservado no

⁸ Foi publicada em língua portuguesa em 2002: SELIGMANN, Kurt – *Magia, sobrenatural e religião*. Lisboa: Edições 70, 2002.

mundo árabe e também a ambiguidade da magia, dissociando-se de uma tradição que via no ato mágico necessariamente um conluio negro. Por outro lado, trazia ideias tradicionais sobre a conjuntura socioeconômica europeia para aquele recorte temporal, além de perceber como a grande colaboração prestada pelo pensamento mágico ser um "antecessor" do pensamento científico, espelhando um quinhão do evolucionismo de Frazer. Ao tratar de Johannes Trithemius, Seligmann apresentou considerável conhecimento tanto sobre sua biografia quanto sobre sua obra. Contudo, Seligmann cometeu o equívoco de se permitir seduzir pela "lenda mágica" criada sobre Trithemius, pelo próprio abade como também por seus biógrafos. Ele aceita ficção e relato histórico como uma coisa só, da mesma forma que envereda pelos elementos mágicos das obras de Trithemius, sem questionar as demais intenções do abade, principalmente as políticas. Ainda que bem dotado de informação, Seligmann apenas reafirmou a imagem do bom beato que Trithemius criou para si mesmo, dando mais uma mão de verniz na pecha de ignorantes que os detratores do abade receberam de sua própria pena. Além disso, ele afirmou que Paracelso foi discípulo de Trithemius, algo solidamente refutado posteriormente por Noel Brann ⁹, bem como que o abade seria um entusiasta da alquimia, justamente saber que Trithemius atacou de forma clara e direta em sua *Polygraphiae*. Ao tratar de Giambattista della Porta, Seligmann repetiu o bom conhecimento sobre sua biografia maculado pela credulidade excessiva sobre a imagem pintada de si mesmo pelo napolitano. Ao contrário do que fez acerca da obra de Trithemius, Seligmann tratou apenas da *Magiae Naturalis*, se concentrando nos temas relativos à fisionomia e as relações de simpatia que regeriam o universo, recorte possivelmente traçado pelo seu olhar de artista e pela influência de Frazer. Ao fim e ao cabo, ele não acrescentou nada de novo nessa leitura, que soa anedótica e ilustrativa apenas, reforçando seu intuito primeiro de divulgação destes temas.

Em 1958, Daniel Pickering Walker publicou uma obra acerca da magia no Renascimento italiano a partir de um olhar de historiador acadêmico. Tratava-se do livro *Spiritual & demononic magic: from Ficino to Campanella*. A obra foi primeiramente publicada pela série *Studies of the Warburg Library*, instituição na qual Walker ocupou a posição de *Senior Fellow Researcher* e onde atuaria até se aposentar em 1981, ocupando a partir de 1975 a cátedra *History of Classical Tradition*, que fora

⁹ Mais sobre essa discussão em: BRANN, Noel L. *Was Paracelsus a disciple of Trithemius?* *Sixteenth Century Journal*, Vol.10,nº1,(Spring, 1979),70-82.

ocupada pelo próprio Aby Warburg anteriormente. A obra tem como esteio a discussão sobre a magia na obra de Marsilio Ficino, principalmente a importância desse pensamento mágico para a música na obra do italiano, como também as críticas e recepções a este trabalho. Em explícito diálogo com a historiadora inglesa Frances Amelia Yates, Walker apresentou conceitos valiosos, como o da *prisca theologia*, ou seja, a tradição mágica anterior ao cristianismo que, contando com nomes como Hermes Trismegistos e Zaratustra, teria sido uma antecipação da religião cristã. Tais homens prepararam o chão para a sementeira da mensagem do Cristo, que constituía o ápice desse processo como um todo. Assim, os magos dos séculos XV e XVI, numa tacada só, cristianizavam a tradição mágica e magicizavam o cristianismo. Retornar aos autores da *prisca theologia* se tornaria para os magos humanistas um esforço para renovar o cristianismo, o depurando das corrupções que o tempo lhe havia imposto. Na segunda parte de seu livro, onde debateu a relação da magia de Ficino com o pensamento mágico coevo, inclusive apresentando uma teoria esquemático-explicativa para a magia, Walker abordou Trithemius, na seção intitulada *Writers favourable to magic and astrology*. Tratando apenas da *Steganographiae*, Walker se mostra um pouco dividido em reconhecê-la como um tratado de criptografia ou como uma obra de magia angélica. Para ele, o trabalho conteria ambos os elementos, sendo as cifras preponderantes nos dois primeiros capítulos e a magia no terceiro, em realidade, uma forma de telepatia mágica. Ele aponta que disfarçar um tratado de comunicação secreta sob uma forma que renderia acusações de magia negra parece pouco prudente, além de ressaltar a relação de Trithemius e Cornelius Agrippa. Ainda que não o declare de forma enfática e taxativa, Walker viu Trithemius mais como mago do que como mestre de cifras, excluindo de sua discussão obras como o *De Zipheris*, bem como a relação do abade com as cortes germânicas. Walker estava unicamente preocupado com os elementos que ele classificou como mágicos, eliminando os demais de seu escopo.

Também pesquisadora e professora no Warburg Institute, como Daniel P. Walker, Frances Amelia Yates publicou em 1964 o livro *Giordano Bruno and the hermetic tradition*¹⁰, obra paradigmática que por muitos anos foi a referência máxima para se pensar a magia dita humanista. Ainda que hoje a obra se encontre datada e

¹⁰ Publicado em língua portuguesa por: YATES, Frances Amelia – *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

demasiado discutida¹¹, sua contribuição foi fundamental para a ampliação da discussão acadêmica desse tema. O livro de Yates tem como eixo central a influência do hermetismo na obra de Giordano Bruno, concluindo que todas as conquistas ditas científicas de Bruno só foram possíveis graças à influência que Hermes Trismegisto teve em seu pensamento. Yates comungava, portanto, da leitura de que a magia teria sido a precursora da ciência moderna. Contudo, para pensar a obra bruniana, ela tratou de toda a trajetória do hermetismo e da magia até ele, reservando um breve espaço para tratar de Johannes Trithemius no oitavo capítulo intitulado: *A magia renascentista e a ciência*. Yates tratou apenas da *Steganographia* e de forma breve. Retomou as posições de Walker, porém afirmou que se tratava de uma obra de magia angélica cabalística, ainda que houvesse alguma presença de criptografia. Reafirmou a teoria de Walker acerca da magia telepática e apontou o desejo do abade em tomar conhecimento de tudo que acontecia no mundo, inclusive se permitindo o chiste de sugerir que o abade se maravilhariam com os meios modernos de comunicação, como a televisão e o telefone. Assim, Yates fechou-se na imagem de mago atribuída a Trithemius, não tratando dos demais aspectos de sua obra ou mesmo trazendo uma discussão documental mais profunda, sugerindo que o recurso ao abade foi meramente ilustrativo.

O importantíssimo historiador romeno Mircea Eliade, cujos esforços de uma análise quase que universal da História da Religião, bem como de sua morfologia, ainda trazem contribuições poderosas, apesar de sua obra encontrar-se datada e questionada em diversos pontos, não tratou diretamente dos trabalhos de Giambattista della Porta e Johannes Trithemius. Ainda que trate de John Dee (1527-?), admirador confesso de Trithemius, no capítulo XXXVIII, chamado *Religião, magia e tradições herméticas antes e depois das Reformas*, que integrava o terceiro tomo de sua *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*¹², fundamental esforço em se compilar uma História das Religiões, desde a Pré-História aos tempos modernos, um seu discípulo mais próximo tratou das obras de Trithemius e Della Porta. O também romeno Ioan Couliano foi o discípulo mais dileto de Eliade. Trabalharam juntos por muito tempo, inclusive o

¹¹ Para se ter conhecimento de parte dessas críticas, ver: HANEGRAAFF, Wouter J. *Beyond the Yates Paradigm: the Study of Western Esotericism Between Counterculture and New Complexity*. Aries, Vol. 1 (2001), pp. 5-37.

¹² Publicado em língua portuguesa como: ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas: de Maomé à idade das Reformas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.V.3

livro mais conhecido de Couliano, *Eros et magie à la Renaissance*¹³, publicado em 1984, teve um elogioso prefácio escrito por Eliade. A ligação entre ambos, que foram também professores na Universidade de Chicago, teve um fim abrupto. Pouco se sabe ao certo os motivos por de trás desse rompimento, mas a hipótese mais aceita é que Couliano aceitou mal as ligações passadas de Eliade com um grupo fascista romeno. A vida de Couliano teve um final trágico e misterioso: ele foi encontrado morto em um banheiro da universidade. As causas de sua morte nunca foram elucidadas, indo as teorias de envolvimento com grupos de magia negra até assassinato político, rendendo inclusive algumas obras de ficção sobre seu fatídico desfecho.

Retornando ao seu mais famoso trabalho, *Eros et magie à la Renaissance*, Couliano buscou compreender a magia naquele período através das relações entre os conceitos de *eros* e de *inner sense*, também rejeitando a oposição entre a "magia espiritual" de Ficino e a demonomagia atribuída a Trithemius, preferindo uma noção de magia mais abrangente, uma vez que ambas as formas citadas seriam apenas diferentes facetas de um mesmo fenômeno. Ao longo dessa discussão ele apresentou algumas opiniões acerca de Della Porta e Trithemius. A primeira aparição de Della Porta foi uma mera citação para compor um quadro dos indivíduos que não acreditavam que o olhar poderia emitir uma força espiritual capaz de exercer a "Fascinação" sobre outrem, concordando com Leonardo da Vinci e discordando de Cornelius Agrippa. Depois sua concepção de *magiae naturalis* foi descrita como uma simples coletânea de fenômenos naturais exóticos, os quais não necessariamente seriam de natureza espiritual. Couliano classificou a *Steganographia* como um manual de "alta magia", ainda que reconhecesse seu componente criptográfico. No sétimo capítulo deste livro, intitulado *Demonomagic*, Couliano dedicou toda uma seção ao abade Trithemius. Possivelmente influenciado pela obra de Noel L. Brann, Couliano realizou uma reflexão acerca de Trithemius e sua obra que considerava sua biografia, tanto em seu aspecto "mágico" quanto naquele obtido através da inquisição da documentação. Concentrando-se na *Steganographia*, com breves referências à *Polygraphia* e ao *De Septem Secundeis*, Couliano buscou equilibrar a criptografia e a magia na obra de Trithemius. Ele afirmou que os dois primeiros capítulos da *Steganographia* eram simples obras de criptografia, sendo o terceiro dedicado ao mesmo pensamento mágico que embalou o *De Septem Secundeis*. No

¹³ Publicado em língua inglesa por: COULIANO, Ioan P. *Eros and magic in the renaissance*. University Of Chicago Press, 1987.

capítulo 2 do presente trabalho trataremos de realizar uma análise crítica dessa leitura. A grande contribuição de Couliano foi ter buscado pelo equilíbrio ao refletir sobre a imagem do abade Trithemius, ainda que tenha apenas sugerido seus aspectos políticos.

Em 2006, Peter Marshal e Alexandra Walsham organizaram o livro *Angels in the early modern world*. O abade Johannes Trithemius apareceu em dois artigos que compõem essa obra. O primeiro foi aquele intitulado *Migrations of angels in the early modern world*, escrito a quatro mãos pelos organizadores o livro. O abade foi citado juntamente com Ficino e Cornelius Agrippa como exemplos de magos do Renascimento os quais acreditavam que o indivíduo pio e preparado o suficiente poderia invocar essas potências angélicas que habitavam o Empíreo, e, por meio delas obter os conhecimentos dos segredos do cosmos. O outro artigo que discutiu o abade é de autoria de Bruce Gordon e se chama *The Renaissance angel*, no qual ele se propôs a compreender o papel dos anjos na sociedade que ele enquadra como renascentista. Johannes Trithemius e Cornelius Agrippa são recuperados a fim de exemplificar a crença de alguns magos daquele período de que se poderia invocar os anjos a fim de se atuar sobre as relações ocultas que moveriam o universo. Gordon, praticamente sem recorrer a fontes primárias e se pautando quase que exclusivamente em bibliografia secundária, afirma que Trithemius foi, além de abade e exortador monástico, um confesso necromante, vendo essa arte como uma ferramenta poderosa. Ele ainda classificou a *Steganographia* como uma obra primordialmente de magia angélica, desconsiderando a importância da comunicação secreta na mesma. Apesar de contribuições interessantes acerca da magia angélica e do papel desempenhado pelos anjos naquelas sociedades, o artigo acaba soando artificial e um tanto ingênuo quanto as relações daqueles homens com os anjos e com a magia, além de desconsiderar outras dimensões destas relações, como a política.

Em 2007, a historiadora italiana Paola Zambelli publicou seu importante trabalho *White magic, black magic in the European Renaissance*. Apesar de se mostrar crítica quanto à datada relação entre magia e ciência através da qual o esoterismo dos séculos XV e XVI foram historiograficamente tratados, Zambelli tem como objeto claro compreender o papel dessas ideias naquele contexto sócio-religioso específico. Ela considerou que as terras germânicas tiveram uma produção esotérica mais rica do que na França e na Espanha, passível de rivalizar com a Itália. Ela viu Trithemius e Paracelsus como professores de uma magia de tipo mais popular, por conterem mais folclore, receitas e ritos populares, ao contrário da magia que se praticava nas academias

italianas, repleta de elementos recuperados da Antiguidade clássica. Conforme a autora, a formulação da teoria natural da magia, por homens como Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, como uma forma de distinguir seus trabalhos e preocupações daquilo que se entendia como feitiçaria, numa época onde se publicou o *Malleus Maleficarum* e que as feiticeiras eram queimadas em fogueiras. Então, conforme Zambelli, o discurso erudito e elitizado foi uma estratégia para manter tais homens e seus interesses tidos como suspeitos longe dos olhares dos inquisidores. Um bom exemplo disse seriam as modificações que Giambattista della Porta teria feito em seu *Magiae Naturalis* entre sua primeira edição, em 1558, e sua última edição em vida, em 1589. Apesar da rica discussão que Zambelli realizou acerca do abade Trithemius e de sua obra, ela não discutiu suas implicações políticas, o que não soa como descaso, mas apenas como compromisso com o enfoque por ela proposto. Destacamos o "Apêndice I", chamado *Trithemius' bibliography for necromancers*, onde ela transcreve a lista de obras mágicas que Trithemius elencou e comentou brevemente em seu *Antipalus Maleficiorum*.

Autor de *The Abbot Trithemius (1462-1516): the renaissance of monastic humanism*, de *Trithemius and magical theology: a chapter in the controversy over occult studies in Early Modern Europe* e do verbete sobre Johannes Trithemius no *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, acreditamos que Noel L. Brann seja o maior estudioso do abade Johannes Trithemius considerando a pesquisa histórica praticada a partir dos moldes atuais. A primeira obra foi publicada em 1981 e a segunda em 1999. Na primeira obra, Brann realizou um esforço de biografia crítica do abade, analisando as notícias mais antigas de sua vida até a sua morte, além de discutir o papel de Trithemius no movimento de renovação monástica dos reinos germânicos, suas contribuições como historiador e seu papel no "humanismo monástico" que teria ocorrido nas terras alemãs. Em sua segunda obra, Brann dedicou-se a destrinchar a relação de Trithemius com a magia, bem como a forma como sua obra foi recebida e reapropriada depois de sua morte. Continuando seu trabalho amparado por vasto acervo documental, Brann pautou sua análise sobre o pensamento mágico de Trithemius pela busca do abade em construir uma "teologia mágica". Para Brann, Trithemius buscava transformar o *magnum miraculum* hermético em um *magnum miraculum Christianum*, ou seja, ele buscou mostrar a magia como uma forma de se atingir Deus. Para tanto Trithemius distinguiu uma magia baseada em conluios demoníacos da magia pia,

realizada sob os auspícios divinos, que afirmava praticar. Ironicamente seus argumentos contra a magia demoníaca ou demonomagia seriam voltados contra sua própria obra. Brann apontou o interesse de Trithemius em ser próximo aos príncipes-palatinos e ao imperador, elencando uma série de situações e conselhos nos quais o abade buscou atrair o olhar destes homens. Contudo, Brann considerou tal esforço como uma forma de transformar o ideal platônico do rei-filósofo no do príncipe-mago, tendo em Matthias da Hungria o melhor exemplo. Como demonstraremos ao longo do trabalho discordamos desse ponto específico do basilar trabalho de Brann, uma vez que entendemos que o abade buscava subverter as suas relações com o *princeps* através dos laços entre mestre e discípulo, conforme o modelo proposto pelo *Secretum Secretorum*.

Ainda que os trabalhos de Giambattista della Porta e Johannes Trithemius tenham sido majoritariamente lembrados por seus laços com a magia e o esoterismo, houve também oportunidades em que foram abordados unicamente pelo viés da comunicação cifrada. Em seu *Les arts de gouverner*¹⁴, publicado em 1995, Michel Senellart buscou discutir as transformações nas relações com o poder na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, ou seja, a transição do conceito de *Regimen* medieval para o de governo. Na terceira parte de seu livro, intitulada *Segredo*, no segundo capítulo de nome *Arcana Imperii*, ao apresentar seus três desdobramentos possíveis – Mistério, Segredo e Estratagema –, Senellart se referiu aos esforços de criptografia de Trithemius e Della Porta ao tratar da necessidade do secretário em dominar a linguagem cifrada, artifício para lidar com o Segredo de Estado.

Aproveitando a oportunidade de falar sobre a relação que a bibliografia fez entre as fontes tratadas neste trabalho e temas como a criptografia e o segredo, passaremos a dedicar alguma atenção a esta literatura específica. David Khan publicou em 1967 seu livro *The Codebreakers – The story of secret writing*, que pretendia cobrir a história da criptografia desde a Mesopotâmia até a época de sua escrita, tendo inclusive que seu manuscrito ser inspecionado e aprovado pelo governo dos Estados Unidos. Em sua importante obra para a compreensão da comunicação secreta, ao tratar da presença da criptografia na Idade Média, Khan repetiu a ideia de um período que fora envolto pelas trevas da ignorância, rejeitando e abandonando toda a sabedoria da Antiguidade, uma posição hoje muito criticada e já ultrapassada, mas ainda em voga nos anos 1960. Ele

¹⁴ Traduzido em língua portuguesa por: SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.

aponta que a recuperação da criptografia começou pelo mundo árabe, sendo um dos grandes exemplos o *Subh al-a 'sha*, uma obra em quatorze volumes dedicados a preparar o secretário para a realização de suas tarefas, na qual foram dedicadas duas grandes seções às formas de esconder mensagens secretas através de letras.

Durante a Idade Média, a escrita secreta foi intimamente associada à magia, tanto que mesmo ainda hoje por vezes livros tratando de criptografia são colocados na seção de ocultismo das livrarias e a Marinha dos EUA chamou o sistema de criptoanálise empregado durante a 2ª Guerra Mundial pelo codinome *MAGIC*. Kahn afirma que essa proximidade entre a criptografia e a magia vinha da capacidade de ambas em possibilitar a leitura de mensagens ocultas em outro meio, fosse um texto ou as entranhas de um animal. A cabala é um bom exemplo dessa relação entre a compreensão esotérica de que as palavras podem ocultar um segredo que é simultaneamente mágico e linguístico.

Kahn também vinculou o crescimento da importância da criptografia na Europa medieval ao desenvolvimento da diplomacia no mundo ocidental. Esse processo atingiu tal valor, que começaram a se criar chancelarias unicamente dedicadas à comunicação cifrada, bem como houve uma difusão do cargo de "secretário de cifras". Nesse contexto no qual a decifração de uma mensagem poderia mudar os destinos de um reino ou de uma guerra, Kahn destacou Veneza como um dos expoentes no uso político da cifra, tendo em Giovanni Soto¹⁵ um de seus maiores especialistas. Kahn também discutiu a obra de criptografia que a cúria romana encomendou ao famoso humanista Leon Battista Alberti, a quem Khan considera como o "pai da criptologia Ocidental". Ao tratar da obra de Johannes Trithemius, Khan apenas afirmou que o abade "salpicou" aqui e ali elementos relativos à magia e alquimia, concentrando-se unicamente em suas cifras polialfabéticas. Ele entende que a *Polygraphia* foi uma combinação da criptografia de substituição proposta por Júlio César com aquela proposta por Alberti, trazendo como inovação sobre essa a capacidade de fazer a criptagem letra por letra. Apesar dos aportes valiosos quanto aos mecanismos de cifragem em si, o texto de Kahn peca pelo excesso de preocupação com o estilo. A escrita é muito romanceada, muito mais preocupada com o impacto da cena descrita do que com sua verossimilhança histórica, apresentando certas descrições de eventos com pormenores que não dialogam

¹⁵ O mesmo Johannes Sotus a quem Johannes Maria Scotus dedicou a edição de 1563 do *De Furtivis Literarum Notis*, obra de Giambattista della Porta.

com as fontes históricas. Talvez por isso se trate de uma *story of secret writing* e não de uma *history of secret writing*.

Em seu verbete sobre criptografia e esoterismo ocidental no *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Gilles Le Pape apontou a relação entre ambos os elementos através da ideia de que a comunicação entre sagrado e profano deveriam se dar por uma língua especialmente definida para isso, dado a incompatibilidade das línguas profanas para realizar tal tarefa. Le Pape também enfatizou a importância da busca pelo sigilo dos segredos esotéricos, que deveriam manter-se reservados somente àqueles devidamente preparados para tal revelação. Assim, a criptografia de natureza esotérica tinha como função construir uma separação entre os dignos e os indignos de aceder à iluminação esotérica.

Em 1999, Karma Lochrie publicou seu livro chamado *Covert operations: medieval uses of secrecy*. A obra faz uma importante reflexão sobre o segredo praticado no medievo, refletindo sobre sua natureza de existir como relação e sua função hierarquizante e qualificadora, uma vez que é capaz de qualificar os indivíduos entre "aqueles que podem saber" e "aqueles que não podem saber". Apesar de suas importantes contribuições, Lochrie insiste em uma erotização sexualizada do segredo e do sigilo como elemento central dessa relação, que nos soa um tanto forçada. Para a autora haveria três formas de segredo possíveis na Idade Média: a fofoca, reservada às mulheres; o segredo político, reservado aos homens e o segredo homossexual, uma espécie de paródia do segredo feminino. Lochrie entende o segredo como uma forma de dominação masculina sobre o universo feminino, criando uma rede homosocial de poder, da qual somente o homem extrairia prazer. Concordamos que exista uma erotização em algumas relações entre mestre e discípulo, "aquele que sabe e pode saber" e "aquele que não sabe, mas pode saber", mas coloca-la como motor do processo é algo com o qual discordamos.

Jean-Pierre Cavaillé publicou em 2008 seu livro *Dis/Simulations: Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquatto Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*. O objetivo dessa obra é discutir como os mecanismos de simulação e dissimulação, a que ele nomeia dis/simulação, possibilitaram o surgimento de uma cultura política de tipo libertino, ou seja, livre das amarras do moralismo cristão. Não que com isso ela fosse amoral, mas o autor defende que surgia outra forma de moral, diferente daquela pautada pelos preceitos do

cristianismo. Essa moral libertina criaria uma cultura libertina que se espalharia para os diversos setores da experiência humana, não se restringindo apenas ao universo da política. Apontamos como particularmente rica para o presente trabalho as discussões sobre as possibilidades de emprego da dis/simulação como artifício de defesa ou de ataque num ambiente de crescente centralização de poder, marcado pela transição entre o *regimen* medieval e as formas modernas de governo.

Através dessa breve síntese historiográfica apontamos as principais ideias e discussões com as quais manteremos diálogo durante o desenvolvimento de nosso trabalho. Mais do que isso, buscamos mostrar que algumas de nossas fontes ainda não receberam o detalhado esforço analítico que merecem e o qual realizamos, bem como que mesmo aquelas que já receberam mais análises ainda possibilitam novos e produtivos aportes. Apontamos também que o enfoque que propomos, um diálogo entre a História do Esoterismo e a História Política, acerca desse conjunto documental ainda estava por fazer, lacuna que começamos a preencher através do esforço de análise apresentado neste trabalho.

- Esclarecimentos teóricos

Devido à especificidade dos temas aqui trabalhados, acreditamos que certos conceitos devem ser discutidos *à priori*, a fim de não conduzir o leitor a leituras equivocadas, bem como tornar mais clara a nossa própria discussão. Ainda que apresentemos e discutamos outros conceitos ao longo do trabalho, entendemos que estes dois devem ser esclarecidos antes mesmo de adentrarmos em nossa reflexão específica, dada a centralidade que possuem nela.

a) Sobre a História do Esoterismo

No ano de 1992, o historiador francês Antoine Faivre deu mais um passo importante para a demarcação do espaço acadêmico da História do Esoterismo¹⁶ através de sua obra *L'ésotérisme*¹⁷, parte da coleção francesa *Que sais-je?*. Elemento

¹⁶ Processo iniciado com a criação no ano de 1965 na *École Pratique des Hautes Études*, sediada na *Sorbonne*, da cátedra de *História do Esoterismo Cristão*, que em 1979 passaria a chamar-se História das Correntes Esotéricas e Místicas da Europa Moderna e Contemporânea.

¹⁷ Traduzido em língua portuguesa por: *O Esoterismo*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1994.

fundamental para que possamos enquadrar historiograficamente as concepções de Johannes Trithemius e Giambattista della Porta sobre a magia, daremos alguns esclarecimentos sobre o Esoterismo, enquanto objeto de análise acadêmica. Corsetti (2004: 7-8) afirma que o termo esoterismo não pode ter sua criação atribuída a Aristóteles sem incorrer em polêmica, devendo ser considerado mais como uma adição de glosadores posteriores do que um elemento original. O termo *esotericos* teve sua primeira aparição conhecida em Luciano de Samósata, sendo Clemente de Alexandria o primeiro autor a dar-lhe o sentido de algo que deve ser reservado a apenas alguns discípulos escolhidos. Em 1752 o *Dictionnaire universel François et latin* definiu "Esotérico" como

O que é obscuro, escondido e pouco comum. As obras esotéricas dos Antigos não se conseguiam perceber se eles mesmos não dessem a explicação. Estas obras opunham-se àquelas a que eles chamavam exotéricas, que de boa mente explicavam publicamente a todos.
(CORSETTI, 2004: 8)

O substantivo "Esoterismo" surgiu na mesma época que o substantivo "Ocultismo", ou seja, meados do século XIX, tendo ambos na figura do francês Eliphas Levi (1810-1875) seu maior propagador e também o maior responsável por aprofundar a confusão entre ambos. Corsetti (2004: 10) aponta muito acertadamente que o termo "Oculto" possui significados distintos em épocas distintas, sendo mais apropriado buscar compreendê-lo em cada contexto específico. Contudo, ele afirmou que, *de maneira geral, o "ocultismo" podia ser reconhecido como um conjunto de práticas que deviam ser diferenciadas do "esoterismo" propriamente dito, que seria então, o conjunto teórico susceptível de tornar possíveis as referidas práticas*. Corsetti (2004: 14) recorre a Faivre para pensar a relação entre "esoterismo" e "ocultismo". Ao se tratar de "esoterismo" devemos falar em "invocações"; ao tratar de "ocultismo" devemos falar de "evocações". Dessa forma, o "esoterismo" assumia ares de filosofia do "ocultismo", abrangendo este último termo mais a prática e a experimentação.

Geralmente interpretado como referente a um conhecimento secreto, uma disciplina arcana, ou como uma forma de saber que emana de um centro espiritual acessível apenas pelo completo transcendimento (FAIVRE, 1994: 9-11). Faivre e Moss

(1995: 49) identificam um terceiro sentido para o termo "Esoterismo", *se referindo a um grupo diverso de trabalhos, correntes, etc., o qual possui um air de famille e deve ser estudado como uma parte da história das religiões por causa da forma específica que ele assumiu no Ocidente desde o Renascimento*¹⁸. O final do século XV foi adotado como recorte inicial para o conceito construído por Faivre (1994: 12) por se tratar de um período no qual seria possível reconhecer os elementos dos quais trata o autor formando um conjunto homogêneo, obtendo respaldo nos olhares dos homens daquele tempo. O *corpus* documental do esoterismo poderia ser agrupado em três grandes conjuntos, sendo eles a alquimia, a astrologia e a magia – esta no sentido dado pelo Renascimento do século XV–, todas vinculadas a uma aritmosofia, uma ciência dos números (FAIVRE, 1994: 14). O objeto mais específico da história do esoterismo ocidental seriam as chamadas “correntes esotéricas modernas”, com o que concorda Hanegraaff (2008), surgidas no Ocidente latino ao fim do século XV, na opinião de Faivre & Moss (1995: 50). São comumente classificadas como correntes dessa estrutura mágico-religiosa a alquimia, a filosofia oculta, a Cabala, a teosofia, o rosacruzianismo e o hermetismo. Ainda de acordo com Faivre & Moss (1995: 60-61), o esoterismo ocidental é uma forma de pensamento identificável por seis características, sendo que seriam quatro intrínsecas e duas relativas. As intrínsecas são:

- Correspondência: Correspondências simbólicas reais ou irrealis, visíveis ou invisíveis, existiriam por todo o universo, remontando a relação microcosmo/macrocosmo, formando redes de relações simpáticas;
- Natureza Viva: Por possuir múltiplas camadas, sendo então rica em revelações e significados, a Natureza poderia ser manuseada e lida como um livro. Assim sendo, a magia era tanto o conhecimento das redes simpáticas entre as frações da obra natural, bem como as operações concretas que esse conhecimento possibilitava;
- Imaginação e Mediações: Funcionando de forma conjunta com as mediações, a imaginação é vista como um órgão da alma capaz de acessar os diferentes níveis da realidade. Os meios para se desenvolver a gnose, instrumento para interpretar os segredos da Natureza surgiam quando a imaginação e as mediações eram postas a

¹⁸ *as referring to a diverse group of works, currents, etc., which possess an air de famille and which must be studied as a part of the history of religions because of the specific form which it has acquired in the West since the Renaissance.*

funcionar de forma interligada, dando origem a mandalas, espíritos, rituais, formas simbólicas, etc.

- Experiência da Transmutação: Não se trata de transformação, uma vez que não implicava em mudança ontológica. Era a cooperação entre conhecimento, no sentido de gnose, e a imaginação ativa.

Ainda segundo Faivre e Moss (2005: 61-63), seriam estas as duas características relativas do esoterismo ocidental:

- A práxis da concordância: Trata-se da busca para se estabelecer denominadores comuns entre as diversas correntes esotéricas.
- Transmissão: É a ideia de que o conhecimento esotérico só pode ser transmitido entre mestre e discípulo, implicando que o chamado “segundo nascimento”, só poderia ocorrer por meio do sacrifício. Uma das condições para essa transmissão é a filiação a uma tradição que possua integridade e mereça respeito.

Ao tratar das fontes percebemos a presença clara de algumas dessas características que delineiam o esoterismo ocidental, como apontaremos ao longo do trabalho. Sendo assim entendemos que as obras analisadas integram esse cenário mais amplo traçado por historiadores como Faivre, portanto consideramos que o diálogo entre tal conceito e os textos de Trithemius e Della Porta fornece um caminho rico para sua análise em conformidade com os rigores e especificidades típicos da análise historiográfica séria, evitando dessa maneira as armadilhas inerentes ao trato com esoterismo. A partir desse enquadramento conceitual o esoterismo se torna objeto passível de análise historiográfica séria e não campo de defesa de posições ideológicas ou religiosas.

b) Para pensar o Humanismo e o Renascimento

O nosso recorte temporal, o período compreendido entre os séculos XV e XVI, ainda dialogando com algumas discussões do começo do século XVII, impõe alguns desafios e problemáticas historiográficas. O principal deles tem a ver com os equívocos e polêmicas ainda suscitadas ao se empregar termos como "Humanismo", "Humanista"

e "Renascimento". Logo, acreditamos ser de extrema importância esclarecer nosso entendimento de tais termos para uma melhor compreensão da discussão que empreendemos neste trabalho.

Jean Delumeau (1983: 19-20), um dos grandes especialistas no "Renascimento", acreditava que esse termo, principalmente em oposição ao termo Idade Média, era impreciso, uma vez que ele abarcava ideias como as transformações ocorridas na literatura e nas artes plásticas, mas outros fenômenos característicos daquele momento que não se adéquam dentro de tal termo, como a invenção da imprensa e o surgimento da contabilidade de partida dobrada. Porém, Delumeau não encontra outra palavra que possa ser aplicada adequadamente como substituta para "Renascimento" de forma adequada, o que justifica assim a continuação de seu uso. Delumeau (1983: 20) definiu assim o que ele chamou de "Renascimento":

No âmbito de uma História total, significa (e não pode significar outra coisa) a promoção do Ocidente numa época em que a civilização da Europa ultrapassou, de modo decisivo, as civilizações que lhe eram paralelas. No tempo das primeiras cruzadas, a técnica e a cultura de Árabes e de Chineses igualavam, e suplantavam até, a técnica e a cultura dos Ocidentais. Em 1600 já não era assim.

Delumeau (1983: 20) não se ateve a uma periodização muito rígida, tendo como recorte o período entre os séculos XIII e inícios do século XVII, indo da Bretanha a Moscou. Porém, ele reconhece que a Itália foi a vanguarda do Renascimento, sendo a mãe das inovações artísticas, financeiras, militares e culturais. A grande característica do Renascimento seria o dinamismo que ele aplica na Europa, dando resposta a problemas urgentes causados por uma crise que teria se abatido sobre a Europa entre 1320 e 1450. Assim, o Renascimento seria uma fase marcante do progresso que marcaria a história da humanidade, marcha caracterizada por avanços e retrocessos.

Vistas a uma certa distância, a história da Humanidade em geral e, mais especialmente, a da humanidade ocidental parecem menos uma sucessão de crescimentos e de desagregações que uma marcha para diante, entrecortada, é certo, de paragens e regressões; mas paragens e regressões apenas provisórias. É verdade que houve porções de

humanidade localmente falhadas, mas a Humanidade, globalmente considerada, nunca deixou de progredir de século em século, e isso também nos períodos de conjuntura desfavorável. (DELUMEAU, 1983: 21)

O Renascimento também teria sido um momento no qual o homem trocou a coletividade medieval pela ascensão do indivíduo, um esforço para libertar a grandeza contida no homem, porém foi acompanhado por um forte sentimento de solidão e pequenez, sendo plausível afirmar que a melancolia foi uma das grandes características renascentistas. Junto a esse crescimento do indivíduo, a esposa, a criança e a família passaram a ser mais percebidas e respeitadas em sua singularidade, o que teria diminuído a misoginia e aumentado a percepção da fragilidade infantil, ainda que somente em partes (DELUMEAU, 1983: 23). Vemos a conceituação que Delumeau apresentou para o fenômeno renascentista amplamente pautada por reflexões que se encontram discutidas e ultrapassadas. Seu conceito aparece menos construído a partir das experiências dos europeus que vivenciaram o dito "Renascimento" e mais como um contraponto em relação ao Outro, necessariamente oriental. Assim, o "Renascimento" em Delumeau representou mais um capítulo de um milenar embate entre Ocidente e Oriente, ambos conceitos inventados para sustentar a relação de alteridade com esse Oriente que artificialmente passava a amalgamar uma massa heterogênea de povos e culturas¹⁹. Além disso, Delumeau atrelou sua construção conceitual a um ideal de progresso da humanidade, onde sempre haveria melhorias, indicando certo ranço de um pensamento evolucionista, avanço esse que teria a Europa como grande motor, indicando também certo etnocentrismo. Apesar das inegáveis contribuições de Delumeau, não podemos concordar com uma leitura tão reducionista desse período.

Eugenio Gárin (1994: 11), outro clássico dessa temática, percebeu uma continuidade entre o humanismo quatrocentista e os séculos precedentes. Contudo, ele insistiu que o Renascimento foi uma nova forma do homem sentir e pensar, uma nova percepção sua no mundo (GARIN, 1994: 14). Ele afirmou a "cultura humanística" que surgiu na Itália entre os séculos XIV e XV, manifestou-se primeiro no âmbito das "disciplinas morais", para depois concretizar-se em novos métodos educativos quanto a

¹⁹ Mais sobre essa discussão, ver: SAID, Edward W. *O orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

gramática e a retórica, além de atuar na formação dos governantes, através da oferta de uma forma mais refinada de política. Tal processo acima ocorreu de forma não linear, se alternando entre vários elementos, como a filosofia, a ciência, a arte, a moral, a religião e a política. O autor propõe que nesse momento a especulação medieval foi substituída por uma nova maneira de pensar a realidade, trazida pelos homens de ação dos séculos XIV e XVI, entendidos como os artesãos, os humanistas e os artistas. O olhar sobre a realidade partia do predicado da ação sobre ele e não sobre a especulação acerca dele (GARIN, 1996: 10-11). Robert Black (2006: 7) trouxe a crítica de J. Hankins à forma como Eugenio Garin pensou o humanismo e o Renascimento.

Para Garin, o humanismo assinalou as origens do espírito crítico e da liberdade modernos, ambos intelectual e politicamente, na realidade, o verdadeiro nascimento da própria modernidade; não foi um acidente que Garin tenha abraçado as visões de Hans Baron, quem viu o Republicanismo como anunciador da liberdade política moderna e da democracia parlamentarista. Hankins corretamente aponta que as posições de Garin estavam impregnadas com concepções filosóficas e políticas dos séculos XIX e XX, especialmente o idealismo neo-hegeliano de Benedetto Croce e do ministro da educação fascista, Giovanni Gentile, sem mencionar o neo-marxismo do principal teórico italiano, Antonio Gramsci.²⁰

Dessa forma, percebemos que assim como fez Delumeau, o conceito apresentado por Garin refletiu muito mais a ele mesmo do que aquilo que pode ser extraído através do diálogo com as fontes, até certo ponto impondo conceitos e ideias anacrônicas, que estavam em consonância com as questões que ele queria responder em seu tempo, mas não aquelas pertinentes ao passado sobre o qual ele se debruçou.

Douglas Biow (2002: 1), em seu estudo sobre a ideia de profissão durante o "Renascimento", bem como sua realidade prática, buscou uma conceituação para o

²⁰ For Garin, humanism signaled the origins of the modern critical spirit and of liberty, both intellectual and political, indeed, the very birth of modernity itself; it was no accident that Garin embraced the views of Hans Baron, who had seen Renaissance republicanism as the harbinger of modern political liberty and parliamentary democracy. Hankins correctly points out that Garin's views were impregnated with nineteenth-and-twentieth-century philosophical and political preconceptions, especially the neo-Hegelian idealism of Benedetto Croce and of the Fascist minister of education, Giovanni Gentile, not to mention the neo-Marxism of the leading Italian theorist, Antonio Gramsci.

"Humanismo" que se mostra mais construída a partir do diálogo com as fontes do que com uma alteridade, fosse ela geográfica ou temporal. Contudo, ela se mostrou demasiado instrumental, buscando por uma forma sintética capaz de ser operacionalizada e aplicada em sua discussão, mas que não refletia a multiplicidade cultural perceptível no objeto histórico existente sob o rótulo de "Renascimento" ou de "Humanismo".

O Humanismo foi um rico e variado programa educacional e cultural durante o Renascimento italiano, um período que foi de aproximadamente da metade do século XIV até o fim do século XVI, um período emoldurado neste livro pelos capítulos iniciais e finais, da Oração de Coroação de Petrarca (1341) e o Del secretario (1587) de Tasso, respectivamente. De um modo geral, o humanismo foi um programa de estudo dedicado ao reavivamento dos clássicos e da crença de que uma leitura cuidadosa das letras antigas teriam se provado benéficas para a humanidade, eticamente, politicamente e espiritualmente. No senso estrito do termo, os humanistas eram estudantes, eruditos e professores dos studia humanitatis, cujos objetos eram a gramática, a retórica, a poesia, a história e a filosofia moral. Os humanistas não estudavam ou ensinavam estes objetos em uma forma particularmente sistemática, e as fronteiras entre eles estavam frequentemente borradas. Um objeto central e unificante dentro dos studia humanitatis foi a retórica, a arte de falar bem e persuasivamente.²¹

Tendo em mente tais problemas quanto aos conceitos de "Humanismo" e de "Renascimento", é útil dialogar com olhares que os problematizam. B.L. Ullmann (2006: 140-141) apontou que esforços historiográficos renovados revelaram

²¹ *Humanism was a rich and varied educational and cultural program during the Italian Renaissance, a period that ran from approximately the mid-fourteenth to the end of the sixteenth century, a period framed in this book by the opening and closing chapters, on Petrarch's Coronation Oration (1341) and Tasso's Del secretario (1587) respectively. By and large, humanism was a program of study dedicated to the revival of the classics and the belief that a careful reading of ancient letters proved beneficial to humankind, ethically, politically, and spiritually. In the strictest sense of the term, humanists were students, scholars, and teachers of the studia humanitatis, whose subjects were grammar, rhetoric, poetry, history, and moral philosophy. Humanists did not study or teach these subjects in a particularly systematic way, and the boundaries between them were often blurred. One central, unifying subject within the studia humanitatis was rhetoric, the art of speaking well and persuasively.*

renascimentos ainda na Idade Média, como os dos séculos IX e XII, bem como traços medievais em plena Renascença. Enquanto alguns pesquisadores afirmam que não percebem grande diferença entre os dois momentos, existem outros que afirmam que o "reavivamento das letras e do aprendizado" foi subsidiário ou consequência do real Renascimento: o desenvolvimento do comércio, da sociedade burguesa e das cidades, por exemplo. Haveria também um parentesco espiritual com a Idade Média, que uma vez percebido abriria interessantes possibilidades de pesquisa. O ponto de partida de Ullman foi a importância fundamental do reavivamento da literatura e dos clássicos para a formação do Renascimento italiano.

Ullman (2006: 141-142) apontou que devido ao Renascimento ocorrido na França do século X, muitos autores clássicos foram copiados e estavam disponíveis em bibliotecas francesas. O Renascimento do século XII teria se estendido pelo século XIII, sendo acompanhado pela fundação de universidades e das ordens Franciscana e Dominicana. O interesse nos textos da Antiguidade variou de intensidade entre os séculos IX e XIV na França, porém apenas na Itália do século XIV ele manteria constância e força. Para Ullman a peça central na fertilização cruzada entre Itália e França, que teria papel central nas origens do "Humanismo" foi o estabelecimento da corte papal em Avignon em 1309. Com isso centenas de italianos foram para terras francesas, onde puderam encontrar os textos latinos que estavam armazenados nas bibliotecas da França desde o século IX. Assim, para esse pesquisador o papado de Avignon teve um papel central na divulgação da cultura clássica na Itália na mesma intensidade que o concílio de Constança, de 1415, teria para difundir o consequente humanismo italiano. Um exemplo disso seria o próprio Francesco Petrarca (1304-1374). Ele esteve em Paris no ano de 1333 e possivelmente frequentou a biblioteca da Sorbonne, pois ele obteve cópias de dois textos clássicos que constavam no catálogo dessa biblioteca, feito em 1338. Em 1353 ele comprou em Avignon uma cópia da Odisséia em grego, texto que ele nunca chegou a ler, mas que conforme Ullman ajudou a fomentar o interesse do vindouro humanismo pela língua grega.

Apesar de reconhecer a importância do Renascimento francês dos séculos XII e XIII, Ullman (2006: 144-145) afirmou que o "Humanismo italiano" possuiu identidade própria. Com ele os originais dos clássicos começaram a ser lidos e citados, de forma crítica quanto à sua integridade. Petrarca acusou os franceses de possuírem apenas um monte de extratos ao qual chamavam de biblioteca. Giovanni Dominici (1356-1419)

surge como um exemplo desse humanismo francês, uma vez que a maioria de suas citações é de segunda mão ou a partir de uma memória questionável. Já Coluccio Salutati (1331-1406) citaria de forma escrupulosa e diretamente dos originais constantes em sua biblioteca. Para ele só se deveria citar se fosse garantida a máxima acurácia, senão era melhor não citar.

Roberto Weiss (2006: 123-124) dialogou com essa discussão apresentada por Ullman de que o Renascimento italiano seria consequência de movimentos anteriores a ele, ideia com a qual concordou Gombrich (2006: 28). Inclusive ele aponta que mesmo naquele momento se reconhecia que homens como Petrarca e Boccaccio não haviam iniciado o "Humanismo italiano", sendo em verdade continuadores de uma tradição mais antiga, apesar de nenhum dos dois reconhecer isso abertamente. Porém, Coluccio Salutati, sobre quem repousou o manto de Petrarca, procurou mostrar que este teve predecessores, nomeadamente Musattus Patavinus e Gerius Arentinus (1270-1339). Weiss afirma que foi na última parte do século XIII que surgiu um revigorado interesse nos autores antigos, tendo seus trabalhos sido lidos com grande senso crítico, e os exemplos da Antiguidade reinterpretados sob novas luzes. Esse teria sido o pontapé inicial do movimento que se tornaria o humanismo de Petrarca e de seu círculo. Tal movimento teria ocorrido de forma mais ou menos simultânea em vários lugares da Itália – como Pádua, Verona, Vicenza, Veneza, Milão, Bologna, Florença e Nápoles –, e variado de intensidade de lugar para lugar.

Entretanto, a ideia de que o Renascimento italiano integrava parte de um movimento histórico mais amplo nem sempre foi recebida com bons olhos. De acordo com Weiss (2006: 123), mesmo nos séculos XIV e XV, homens como Poggio Bracciolini (1380-1459), Leonardo Bruni (c. 1339-1444), Lorenzo Valla (1407-1457) e Guarino Veronese (1370-1460) não se percebiam como continuadores da tradição medieval, mas sim reavivadores da tradição clássica. Mesmo que seus valores, religião e estilo de vida criassem um abismo intransponível entre eles e a Antiguidade, estes homens colocaram os autores gregos e romanos como guias e fontes para suas vidas. Conforme Gombrich (2006, 29), havia entre Petrarca e seus iguais uma percepção de que a experiência humana na terra deu-se por sucessivas eras, períodos históricos distintos entre si, implicando na percepção de uma degradação progressiva com o passar do tempo. Imbricada nessa ideia estava uma esperança de retorno a uma mítica "época dourada", como Virgílio disse em seu *Eclogue: redeunt Saturnia regna*, ou seja, o reino

de Saturno voltará. De acordo com Black (2006: 1), no século XVI, tanto os reformadores protestantes quanto os contra-reformadores católicos disputavam tanto o direito sobre a herança do "humanismo italiano" quanto se havia algo de bom a ser preservado da Idade Média. Os iluministas do século XVIII abominaram o medievo por compreendê-lo como uma época dominada pela Igreja e pela monarquia, instituições que combatiam vivamente, vendo no "Renascimento italiano" o alvorecer do mundo racional e secular que projetavam para si mesmos. Em seu *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, de 1756, Voltaire (1694-1778) falou em três períodos de felicidade, fincados no passado. Três deles foram aqueles de três governantes poderosos – entendidos como Alexandre Magno, Augusto e Louis XIV –, o quarto foi o do Renascimento, cujo crédito ele deu a uma família de banqueiros, os Medici, que teriam cumprido seu dever para com a humanidade, ao que teria se negado a nobreza e a Igreja. A Era do Homem, recuperando o vocabulário de Vico, teria sido uma "idade de classe média" onde banqueiros teriam favorecido eruditos e artistas. Por sua vez, os românticos viam o "Renascimento" como algo essencialmente pernicioso e destrutivo, uma vez que teria implantado uma divisão no seio da humanidade, antes organizada como um todo coeso "dentro da catedral". Além do que o Renascimento seria pagão, tendo sido criado para a diversão ao invés do serviço (GOMBRICH, 2006: 34-35).

Hegel e sua dialética propuseram uma forma de conciliar os olhares iluminista e romântico sobre o Renascimento. Para ele a história seria um vasto silogismo, um tipo de progressão lógica inevitavelmente demonstrável. Assim, todo o curso da história e do desenvolvimento da mente humana seria parte do processo cósmico. Tudo começaria com a criação do mundo: de rochas passaríamos para plantas, daí para animais e depois para homens. Assim os sucessivos estágios representariam uma ampliação progressiva da consciência do seu próprio espírito. Esse processo envolveria a Antiguidade, a Idade Média e o Renascimento. Porém para Hegel o progresso não seria um processo direto, ele precisaria e se pautaria pelas contradições internas a sua marcha, ideia retomada por Delumeau. Sendo assim, o Renascimento seria o resultado direto das contradições trazidas pelo feudalismo e pela desintegração da Idade Média. Hegel identificou entre estes agentes desintegradores a arte – que voltou o homem para o sensual –, a Antiguidade – que tirou a atenção do homem do céu – e as descobertas geográficas – que trouxe a atenção humana para a Terra. Todo esse movimento teria levado ao alvorecer da Reforma, mas a preocupação com o progresso estaria salva, uma vez que

mesmo a valoração da Idade Média feita pelo Romantismo teria sido concebida como uma "necessidade histórica". Hegel conseguiu fazer com que se cristalizasse a ideia de que cada período cronológico seria dotado de um "Espírito de Época", um *zeitgeist*, o que faria com que o Renascimento deixasse de ser visto como apenas um movimento para reviver certos valores, mas uma era inteiramente nova no progresso da humanidade (GOMBRICH, 2006: 35-37).

Continuadores de um pensamento iluminista, os historiadores do século XIX viram no "Renascimento italiano" a fonte do individualismo moderno, do secularismo e da democracia igualitarista, buscando no passado ideias de seu presente (BLACK, 2006: 1). Acreditamos que o exemplo mais marcante dessa historiografia pode ser visto em *Die kultur der Renaissance in Italien: ein versuch*²², do historiador suíço Jacob Burckhardt, para quem a Renascença foi um novo e distinto período da história da cultura. Ele não queria descrever o período por meio de uma narrativa detalhada, mas por meio de tópicos, retratos da mentalidade daquela época. Assim, buscava descobrir os elementos comuns daquele momento, e para ele o elemento mais marcante certamente teria sido o individualismo, que seria preponderante na Itália entre os séculos XIII e XVI. As peculiares condições políticas da Itália naquele período, não contando com uma estrutura legal unificante, permitiram o surgimento de um novo tipo de individualidade, um de tipo egoísta, que contava somente consigo mesmo e ausente das inibições impostas pelas tradições morais e religiosas. Para Burckhardt, o indivíduo, moderno e secular, teria surgido na Itália renascentista. O historiador Theodor Mommsen comungava de opinião semelhante a essa, entendendo que Petrarca representaria o movimento de uma paisagem medieval e cristã para uma mentalidade secular e moderna. Assim, o individualismo se tornava o elemento central do Renascimento, e o reavivamento da Antiguidade o suporte fundamental para tal movimento. Burckhardt disse que o surgimento do indivíduo moderno estaria ligado à descoberta pelo homem do mundo exterior, por meio da exploração geográfica, a descoberta estética da beleza da natureza, do progresso científico e da descoberta de sua individualidade e personalidade, expressadas de forma literária, através da poesia e da biografia. Burckhardt afirmou também que a individualidade foi um prêmio em uma sociedade baseada na riqueza e na cultura, e menos no nascimento. A imagem pintada

²² Publicado em língua portuguesa por: BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

pelo suíço mostrava que entre os séculos XIII e XVI havia ocorrido uma homogeneidade histórica. Uma vez que é muito difícil se imaginar, ou mesmo impossível, que durante três séculos houvesse homogeneidade de práticas, costumes e pensamentos em toda uma sociedade, desaparecendo qualquer forma de desigualdade, fosse ela social ou de gênero, a imagem construída por Burckhardt deve ser ponderada. Até porque mesmo elementos que ele declarou como exclusivamente renascentistas, teriam marcado presença na Idade Média. Se a Renascença apresentou exemplos ímpares de imoralidade, seria difícil encontrar exemplos que superariam a crueldade e o egoísmo de alguns reis medievais, havendo ainda personagens medievais famosas por sua individualidade, deixando mesmo autobiografias (BLACK, 2006: 2-3). Conforme Gombrich (2006: 38), a obra de Burckhardt atingiu fama na geração seguinte a de seu autor, uma vez que dialogava diretamente com tópicos de grande interesse na "era vitoriana", como a emancipação, a liberação do dogma, a mobilidade social, o individualismo e o liberalismo. Ressaltamos também que o interesse e dedicação de Burckhardt ao "Renascimento italiano" foi um esforço que possuiu a mesma intensidade de seu repúdio às transformações que seu tempo vivenciava. De certa forma, o historiador suíço viu nessa Renascença idealizada um refúgio para a modernidade que tanto lhe incomodava²³.

Gombrich (2006: 39-40) afirma que foi muito natural que a Igreja católica voltasse seus olhos para o Renascimento, que a teria "ridicularizado". O que os historiadores católicos fizeram, no entanto, não foi desacreditar o "Renascimento", mas coloca-lo dentro da esfera da atuação da Igreja. Assim, o "Renascimento" teria seu marco fundamental com São Francisco de Assis e não com Petrarca, uma vez que ele teria louvado a beleza da criação, enfatizado a consciência individual, primeiro entendido o indivíduo. Assim, como afirmaram o francês Sebastier e o alemão Thode, no movimento franciscano é que estariam as origens do "Renascimento". Esse argumento avança e diz que os grandes humanistas não eram pagãos ou mesmo antirreligiosos, muito antes pelo contrário. Surgia um olhar sobre a produção artística, os patronos e as biografias dos humanistas italianos que buscava sublinhar a preocupação e o envolvimento deles com temas religiosos, uma inquietação também

²³ Mais sobre essa discussão acerca da obra de Jacob Burckhardt e as mudanças de seu tempo em: MENDONÇA JÚNIOR, F. P. S. *A Cultura do Renascimento na Itália em Jacob Burckhardt*. Revista Tempo de Conquista, v. 9, p. 1-17, 2011.

sensível quanto à salvação da alma e sobre como evitar deixar como legado uma vida de pecados.

No começo do século XX, surgiu uma leitura sobre o "Renascimento italiano" como a "era dos avanços científicos". Crítica a tal olhar, o que Lynn Thorndike mostrou é que a grande figura de interesse científico no período foi Galileu Galilei, cuja obra principal veio à luz após 1600. Na verdade chega-se a afirmar que os escolásticos, desprezados pelos humanistas, foram melhores cientistas que eles jamais seriam. A.C. Crombie afirmou que o despertar da ciência ocidental teria ocorrido com o movimento franciscano em Oxford, encabeçado por Robert Grosseteste e Roger Bacon que desembocaria nas discussões acerca do ímpeto e da natureza do movimento, enquanto os humanistas estariam presos ao passado. Mesmo a presença de Leonardo não quis dizer muito, uma vez que como *uoma senza lettere*, como ele se apresentou, é controversa o quanto sua trajetória foi devedora das obras humanistas e escolásticas. Para Gombrich tanto a leitura de que todo o avanço científico teve origem medieval ou renascentista é uma visão equivocada. Como demonstraram Francis Yates e Daniel Walker, mesmo um homem como Copérnico, cujas realizações científicas possuem uma conexão íntima com o "Renascimento italiano", sendo ele mesmo um humanista, traduzindo um autor menor do grego para o latim e procurando suas referências nas autoridades clássicas, como Cícero e Plutarco, também teria sido profundamente influenciado por outras tradições, como o hermetismo. Assim, o conhecimento que estes homens teriam buscado recuperar não seria somente do tipo estritamente científico, mas de ordem diversa, inclusive esotérica (GOMBRICH, 2006: 40-41).

Conforme aponta Rebelo (1982: 20-21), a motivação de se estudar os temas do "Renascimento" e do "Humanismo" muitas vezes foram despertadas por questões nascidas das agruras do próprio tempo do pesquisador. Como o interesse de Hans Baron pelo ideário político do humanismo florentino após a Alemanha nazista cercear as liberdades cívicas, ou a transferência do instituto Warburg de Berlin para Londres, onde acolheu muitos pesquisadores cujos trabalhos se debruçaram justamente nas áreas censuradas pelos nazistas, como a influência da tradição judaica no pensamento ocidental e as relações entre cabala e cristianismo. Inclusive o termo "humanismo cívico" foi criação de Hans Baron²⁴, nos anos 1930, dando forma a essa resposta que ele

²⁴ O autor alemão cunhou tal termo num diálogo direto com as pesquisas de Eugenio Garin acerca da *vita civile* ou vida civil, termo de uso frequente nas fontes do *Quattrocento* italiano (REBELO, 1982: 61).

procurava para problemas de seu próprio tempo. O termo "Humanismo", conforme Rebelo (1982: 69), é de formação recente, datando de 1808, quando o alemão F.J. Niethamer o empregou como uma forma de definir uma concepção pedagógica na qual os estudos clássicos tinham importância central. Esse conceito foi posteriormente reapropriado e nele agregados elementos de diversas ideologias, o que pode tornar sua definição uma tarefa complexa. Contudo, o termo "humanista" é mais antigo, tendo aparecido em latim no fim do século XV e em vernáculo em 1490; na França em 1539, na Inglaterra em 1589, na Espanha em 1613 e na Alemanha em 1784.

Conforme Gombrich (2006: 30), as faculdades do "Renascimento italiano" se organizavam de acordo com as formações profissionais, como o direito, a medicina e a teologia, e, todos aqueles que enfatizaram a importância da linguagem se tornariam *umanisti*. Na vida cotidiana, estes homens exerceriam profissões como a de diplomata ou secretário, enfim, exercendo as ocupações onde a habilidade de bem compor uma carta ou um discurso seriam fundamentais. Normalmente eram laicos e não teólogos, sendo um erro pensar o "Humanismo" como um movimento contra a Igreja romana. Os *umanisti* acusavam as "gerações passadas" de terem mantido uma tradição ruim de aprendizado, abandonando a sabedoria clássica. Então, eles teriam se concentrado em cultivar tais autores e seu estilo. Dessa forma, é um equívoco equiparar os termos "humanismo" e *umanista*, uma vez que o "humanismo" foi uma construção do século XIX, que teria uma tendência em exagerar a oposição entre a "Renascença" e os ditos séculos cristãos.

Rebelo (1982: 69-70) apresentou uma definição para os humanistas muito próxima a dos *umanisti* de Gombrich.

Por humanista deve entender-se fundamentalmente o estudioso e cultor das artes humanitatis e litterae humaniores, expressões ciceronianas, cujo sentido indica que o conhecimento dessas letras torna o homem mais humano pelo que elas lhe revelam sobre a sua natureza e condição. Nem sempre se reteve, no entanto, a noção direta do conceito, havendo também a tendência para acentuar os aspectos técnicos e formais que constituíam a base desse novo saber. Esse aspecto beletrístico aflora noutras designações, tais como as que caracterizam o humanista como cultor das politiones litterare e bonae litterae, as quais, aliás, nunca deixavam de emparelhar com as de

liberales artes, liberales disciplinae, liberales litteare, disciplinae humaniores, humanitatis studia, humanarum scientiarum studia, mais expressivas do ideal de nobreza humana a que aspirava o letrado classicizante.

Definir o humanismo renascentista é uma tarefa complexa. Primeiro tem que se ter em conta que ele não foi um movimento homogêneo. Rebelo (1982: 22) o pensa como uma corrente de pensamento que varia em conformidade com aspectos ideológicos, sociais, entre outros. Assim seria mais apropriado falar em "Humanismos" e não "humanismo", uma vez que tal fenômeno conheceu variações em relação às características socioculturais de cada país europeu onde se manifestou. Esses "Humanismos" também estavam irremediavelmente associados ao Renascimento ocorrido no século XIV, sendo mesmo uma das causas deste.

A imagem mais comum do Renascimento, conforme Rebelo, é a de um movimento vigoroso no sentido de descoberta e reabilitação da literatura e do pensamento da Antiguidade. Contudo, o homem "não dorme medieval e acorda moderno". As tendências convivem, e um novo olhar sobre o mundo e sobre o homem surgem dessa tensão.

É evidente que o surto da nova mentalidade não se opera subitamente e em linha reta. O novo e o velho coexistem, muitas vezes, num mesmo indivíduo, sendo através desse mesmo conflito, reflexo das contradições da época, que irão impor-se uma concepção de mundo e um ideal de homem novos, como reconhece até um historiador adverso ao conceito de Renascença (cfr. Johan Huizinga: "The problem of the Renaissance", in Men and Ideas, Nova Iorque, 1959, p.261). (REBELO, 1982: 71)

Gombrich (2006: 41) aponta algo que parece óbvio, mas é frequentemente esquecido: no "mundo real" a ideia de "era" é de difícil aplicação. Essa ideia implica em pensar num período de tempo que seria marcado pela homogeneidade, onde uma mesma mentalidade ou educação seria compartilhada por todos. Porém, num mesmo recorte temporal as pessoas têm diferentes níveis de educação, de espírito partidário, de preferências e de oportunidades. As pessoas pertencem simultaneamente a vários

aspectos de uma mesma sociedade. Além disso, o sujeito pode professar opiniões diferentes ao longo de sua vida, em função de diversas situações. O número de pessoas que possuem uma "percepção de seu próprio tempo" é sempre reduzido. Logo, a pergunta "quem na Renascença seria um homem renascentista?" pode conduzir o historiador a perseguir quimeras e caricaturas. Sendo assim, Gombrich (2006: 41) sugere que o "Renascimento" deveria ser pensado como um movimento e não uma época.

O que eu penso que nós podemos dizer, o que eu desejo esclarecer um pouco, é que o Renascimento não foi tanto uma "Idade" o quanto foi um movimento. Um "movimento" é algo que é proclamado. Ele atrai fanáticos, por um lado, os quais não podem tolerar nada que não pertence a ele e parasitas que vem e vão; há um espectro de intensidade em qualquer movimento assim como há usualmente várias facções ou "alas". Há também oponentes e muitos forasteiros neutros que tem outras preocupações. Eu penso [que] nós podemos mais facilmente descrever o Renascimento como um movimento desse tipo, mas, [é] desnecessário dizer, [que] uma descrição não é uma explicação.²⁵

Dessa forma, o sucesso de um movimento, como o renascentista, dependeria de vários fatores, como moda, prestígio e busca pelo novo. Ainda que o "Renascimento italiano" não tenha sido o primeiro, como já apontamos anteriormente, existe uma diferença entre tentativas locais de se tentar recuperar algum conhecimento da Antiguidade e um esforço sistemático de "recuperar uma época perdida". Isso diferiria o Renascimento italiano dos demais (GOMBRICH, 2006: 49-50).

Black (2006: 3-4) afirma que a concepção de Gombrich, do "Renascimento italiano" como movimento, é confirmada pelas declarações de vários *umanisti* que se viam como parte de um movimento, apresentando um *esprit de corps*. Assim, se não

²⁵ *What I think we can say, what I wanted to clarify a little, is that the Renaissance was not so much as "Age" as it was a movement. A "movement" is something that is proclaimed. It attracts fanatics, on the one hand, who can't tolerate anything that doesn't belong to it and hangers-on who come and go; there is a spectrum of intensity in any movement just as there are usually various factions or "wings". There are also opponents and plenty of neutral outsiders who have other worries. I think we can most effortlessly describe the Renaissance as a movement of this kind, but, needless to say, a description is not an explanation.*

devemos tratar o Renascimento como um período histórico, como pretendeu Burckhardt, tratando-o como um movimento, Black propôs também uma definição para tal termo. Ele entende como movimento, de acordo com o *The shorter Oxford English Dictionary*, como *uma série de ações e esforços por um corpo de pessoas, tendendo mais ou menos "continuamente" em direção a alguma finalidade especial* ²⁶. Assim, o Renascimento como movimento teria uma finalidade clara, o reavivamento dos conhecimentos clássicos, vistos como eclipsados durante a Idade Média. Essa finalidade seria perseguida na medida em que cada seguidor converteria um contemporâneo para sua causa. Assim, Petrarca, o primeiro grande renascentista, teria convertido homens como Boccaccio, e junto homens mais jovens, como Niccolò Niccoli (1364-1437), Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini, e assim por diante. Black afirma que um movimento é o resultado do trabalho de "corpos de pessoas", no caso do Renascimento, tratavam-se dos humanistas, homens que não eram "amantes da humanidade" ou "estavam mais devotados aos homens do que a Deus", mas simplesmente eram os professores e estudantes dos *studia humanitatis*.

Black (2006: 5) lembra a abordagem de Paul Oskar Kristeller sobre o Renascimento, vendo-o não como um mero "reavivamento da Antiguidade", mas um esforço para revigorar as artes, as disciplinas do conhecimento, bebendo de fontes de variados períodos e recortes geográficos. Sendo assim, se as fontes e ideias da Antiguidade greco-latina possuíram grande importância para o movimento do Renascimento, iniciado por volta do século XIV, foram igualmente importantes as ideias vindas do mundo bizantino, do mundo árabe, bem como saberes como o hermetismo, a cabala e o orfismo.

Concordamos com Black (2006: 1), quando ele afirma que o Renascimento, bem como seus "Humanismos", representou um ponto de passagem entre a Idade Média e a época moderna. É nessa chave que iremos tratar os termos "Renascimento" e "Humanismo" nesse trabalho, pensando não em uma época, mas em um movimento que tomou corpo aproximadamente entre os séculos XIV e XVI. Quando nos referirmos ao termo "Humanismo", com todas as armadilhas semânticas que ele acarreta, estaremos pensando no movimento dos *umanisti* ao qual se referiu Gombrich e Black, pois ainda

²⁶ *a series of actions and endeavours by a body of persons, tending more or less 'continuously' towards some special end*

que tenha havido outras iniciativas humanistas anteriores a essa com a qual lidamos, somente esse movimento iniciado pelos italianos possuía auto percepção, sendo a iniciativa mais coesa e madura. Foi com esse movimento de ideias e ações que interagiram tanto Johannes Trithemius quanto Giambattista della Porta, em conformidade com suas especificidades geográficas, temporais e políticas.

- Plano geral da tese

Buscando uma melhor forma de discutir a relação da proposta de comunicação secreta de Trithemius e Della Porta com o cenário político do Ocidente europeu, entre os séculos XV e XVI, dividimos o presente trabalho em três blocos. Ainda que cada bloco traga uma reflexão específica acerca das relações destes homens com o segredo, eles são parte interconectada de uma discussão mais ampla sobre o papel da concepção de segredo do pensamento esotérico para a construção e aplicação das relações de sigilo e de segredo em um ambiente político cada vez mais marcado por uma personalização do poder, que deixava de ser uma atribuição divina para tornar-se objeto da posse principesca. Além disso, eles se inserem na dinâmica das relações de poder nas cortes da época, mediando à relação entre homens tidos naquele momento como poderosos e os indivíduos que gravitavam ao redor destes.

Dessa forma, dividimos o trabalho em conformidade com três aspectos da relação com o segredo que julgamos fundamentais para a compreensão da relação entre as linguagens secretas de natureza esotérica e a dissimulação empregada nas cortes europeias. O primeiro bloco foi dedicado à natureza do segredo. Assim, buscamos discutir a construção conceitual do segredo nas obras analisadas, sempre vislumbrando o diálogo com a discussão bibliográfica pertinente. Ainda investigamos nesse primeiro bloco ideias como a relação dessa concepção de segredo com a Natureza, o Homem e Deus; bem como se a prática do segredo implica em mentira e quem seria o homem apto a lidar com o segredo, e também como preparar tal indivíduo para essa tarefa.

No segundo bloco discutimos os aspectos técnicos do segredo, para tanto nos debruçando sobre as técnicas de sigilo apresentadas em nossas fontes. Logo, realizamos uma detalhada apresentação e um exaustivo exame das propostas de comunicação secreta oferecidas tanto pelo abade Trithemius quanto por Della Porta. É um bloco destinado a deslindar ao leitor o funcionamento prático de tais propostas, entretanto

buscando analisar de que maneira o pensamento esotérico contribuiu na construção de tais mecanismos de segredo. O encerramento fica a cargo de uma discussão sobre a possibilidade de se compreender o segredo como uma virtude oculta das palavras, no sentido que a magia natural da época dava às qualidades ocultas que estariam dispersas por toda a criação.

Apresentadas a natureza e as técnicas de segredo, o último bloco se dedica a pensar seu impacto no mundo da ação política. Para pensar a relação entre política e esoterismo no ambiente das cortes europeias dos séculos XV e XVI, discutimos o papel que o *Secretum Secretorum* teve nesse cenário, uma vez que era um tratado mágico com ambições políticas, muito popular nesse meio. A reflexão gira em torno da aplicação política da dissimulação por meio dos secretários e da linguagem cifrada, cuja manifestação poderia ser percebida mais claramente na dissimulação. Vista por alguns autores como uma prática típica das cortes, a dissimulação atingiria seu efeito ao dissimular o conhecimento do segredo, ação possível graças às técnicas de comunicação secreta. Uma das grandes questões gira em torno da natureza da dissimulação, ou seja, seria ela naturalmente agressiva como pensou Maquiavel ou ela conteria em si potencial defensivo, conforme defendeu Accetto. Outro ponto importante nessa discussão é a capacidade de se empregar a dissimulação, por meio da linguagem secreta, para a construção de um espaço de ação política, onde o dissimulador poderia ocultar o segredo e proteger a si próprio dos caprichos da *Fortuna*, como também da volubilidade dos príncipes. Nesse bloco ainda discutiremos o lugar dessa dissimulação pautada por cifras esotéricas no processo de passagem das práticas políticas medievais para as práticas de "Razão de Estado".

Até o presente momento a pesquisa não nos apresentou uma fonte originalíssima, portanto trabalhamos com um *corpus* documental conhecido, ao menos dos pesquisadores da área. Entretanto gostaríamos de ressaltar que não consideramos que uma "fonte original" seja sinônimo de novas descobertas historiográficas ou de que um *corpus* documental possa ser definitivamente esgotado. Os olhares sobre os conjuntos documentais já conhecidos se renovam a cada mudança nas conjunturas intelectuais nas quais o historiador está inserido, renovando assim as possibilidades de análises das fontes. Um mesmo documento é passível de múltiplos olhares, abrindo assim a possibilidade constante de renovação e de diálogo com os resultados obtidos por outros historiadores. Tudo isso porque a História é uma disciplina viva, que está em

movimento, exigindo de seus praticantes que saiam da inércia, mesmo que para discordar dos caminhos pelos quais o fazer historiográfico se move. O *métier* do historiador guarda um pouco do cenário no qual o próprio historiador se encontra, mantendo assim acesa a chama da renovação, nunca se fechando ao novo. Portanto, nosso retorno a um conjunto conhecido de fontes não implica numa repetição de olhares, mas numa proposta nova de análise, que busca apresentar resultados diferentes daqueles já conhecidos, ainda que com eles mantenha um diálogo saudável. Buscamos ampliar a diversidade de olhares sobre essas fontes, aumentando assim as cores dos esforços para compreender as dinâmicas presentes nos séculos XV e XVI.

Entendemos que Karma Lochrie (1999: 4) apresentou uma alternativa analítica importante para a análise do segredo no período que dialoga com nosso recorte temporal. Tomamos a liberdade de trazer uma síntese desse olhar para ajudar a apontar a direção na qual seguimos.

*Eu estou mais interessada em como, onde e por que a Idade Média manteve segredos do que eu estou em quais segredos ela mantinha. Um dos truques do secretismo é chamar atenção para os supostos segredos como o locus de verdade, mais do que para a operação que os faz parecer ser verdadeiros e as relações sociais que são negociadas através deles.*²⁷

A contribuição desse trabalho ultrapassa as questões mais imediatas sobre a natureza da comunicação secreta em Johannes Trithemius e Giambattista della Porta, ainda que também se dedique a essa importante problemática, para mirar de que forma elas influenciaram e foram influenciadas pelas ações políticas na Europa dos séculos XV e XVI. Este trabalho é um esforço para compreender o impacto do segredo, de cunho esotérico, nas relações de poder desse momento histórico, considerando que como tanto o poder quanto o segredo só existem como relações, eles influenciaram na mesma medida em que foram influenciados. Consideramos que essa discussão sobre o papel do segredo nas relações políticas na Europa desse recorte histórico é mais um dos

²⁷ *I am more interested in how, where, and why the Middle Ages kept secrets than I am in what secrets it kept. For one of the tricks of secrecy is to call our attention to the supposed secrets as the locus of truth, rather than to the operation that make them appear to be truths and the social relationships that are negotiated through them.*

elementos importantes para compreender um fenômeno que transformou a sociedade ocidental e ainda hoje nos afeta: a divisão do espaço de ação em público e privado. Portanto, compreendemos que a análise das relações das propostas de comunicação secreta, de cunho esotérico, apresentadas por Johannes Trithemius e Giambattista della Porta fornece elementos ricos e inovadores para compreendermos os vários movimentos gerados pela transição entre o *regimen* medieval e a Razão de Estado, bem como dos impactos da consolidação das esferas públicas e privadas nas relações sociais humanas.

Convém em certas ocasiões ocultar o que se traz no coração.

Jean-Baptiste Poquelin ou Molière

+ Capítulo 1: Conceção do Segredo

Para compreendermos os esforços de Johannes Trithemius e Giambattista della Porta no campo da comunicação secreta, é importante que se entendam as bases sobre as quais tais sistemas de linguagem cifrada foram construídos. Dessa maneira o passo inicial parte da reflexão a cerca da natureza do segredo dentro das obras desses dois autores. A compreensão dos dois autores sobre o que buscavam proteger lançará luz sobre os mecanismos criados para realizar tal ação.

1.1 – Sobre a natureza do Segredo: uma discussão conceitual

O segredo é uma parte integrante da experiência humana, principalmente se considerarmos as relações dentro de um grupo. Presentes em todos os níveis das interações humanas, as relações que envolvem o segredo se tornam mais complexas à medida que são adicionados sujeitos nessa equação, ou ainda ao ampliarmos o número de indivíduos sob o efeito das consequências da revelação dessa informação secreta. Complexo e melindroso por natureza, o segredo se torna ainda mais delicado e perigoso ao ser abordado como objeto da análise historiográfica.

Enquanto objeto da reflexão do historiador, o segredo realça um dos principais problemas da produção historiográfica: a questão do vocabulário. Delimitar, recortar e eleger os termos mais apropriados para tratar desse tema é uma tarefa difícil, porém fundamental. Não podemos esquecer que o uso da linguagem implica na construção de um discurso, que se não for atentamente observado, pode trair a intenção do historiador, trazendo mais nebulosidade sobre um tema ao qual se pretendeu nas fontes, que permanecesse indecifrável aos olhares indesejados. Em língua inglesa, vemos os autores como Karma Lochrie, Michael Jucker ou Douglas Biow, só para citar alguns, adotar com mais frequência os termos *secret*, *secrecy* e *secretiveness* em seus esforços para a construção de um ferramental léxico para tratar do tema do segredo. De uma forma mais abrangente, a palavra *secret* se aplicaria aquilo que se deseja secreto, *secrecy* ao esforço

em manter esse elemento secreto e *secretiveness* à qualidade de algo ou alguém de manifestar ou exercer o *secrecy*. Em língua portuguesa cremos que a melhor opção é adotar segredo, sigilo e secretismo, respectivamente significando *secret*, *secrecy* e *secretiveness*. Ao contrário do que é possível em língua inglesa, adotar um conjunto lexical que possui o mesmo radical, sugerindo uma mesma origem e assim vinculá-las mais simplesmente a um mesmo objeto; o português exigiu que se abandonasse essa busca por termos de uma mesma origem etimológica, para se adotar uma terminologia que abraçasse a mesma ideia, não comprometendo a discussão teórica. Dessa maneira, daqui por diante, ao utilizarmos o termo segredo estaremos tratando do objeto das práticas de sigilo, tendo como secretismo a qualidade de sigiloso.

Michael Jucker (2006: 275-276) apontou que a relação entre segredo e política possui grande importância não apenas para a sociedade contemporânea, com todos os seus serviços secretos e criptografia computacional, mas também para os chamados "Estados Modernos", tanto no momento de sua fundação quanto para seu funcionamento e manutenção. Essa condição especial do segredo, como peça importante nas relações políticas de um dado período, ampliaria os desafios do historiador ao lidar com o que ele chamou de "problemas históricos". Esses desafios podem ser sintetizados em duas preocupações principais. A primeira delas seria como decodificar algo que foi criado para permanecer secreto, ou melhor, que se desejava secreto para aqueles sujeitos não autorizados a tomar posse de tais informações. A segunda delas seria o risco de que esse esforço de romper o secretismo aconteça guiado apenas pelo ponto de vista do historiador, esquecendo-se da perspectiva das personagens históricas envolvidas nessa questão, como secretários, espiões, embaixadores e líderes políticos.

Apesar da diversidade das possibilidades de emprego e de transmissão do segredo, para o historiador que se vê às voltas com o secreto, o registro escrito é um elemento vital. Ainda que seja possível se romper o sigilo que envolve o segredo oralizado, é uma situação onde o historiador deve receber a autorização para participar do circuito do segredo, mantendo-se perenemente sob o risco de tornar-se apenas mais um refém do detentor do segredo. Isso porque o segredo, nesse caso, lhe é revelado, com todas as implicações problemáticas que decorrem desse cenário. No caso do segredo materializado pela escrita, o historiador pode assumir uma postura de maior independência. Cabe a ele e a seu ferramental técnico retirar do texto o segredo ali

encrustado, ainda que não tenha sido autorizado a participar dessa rede de segredo por seus membros. A condição de intruso traz seus desafios, não raro o historiador se depara com códigos e linguagens que foram construídos e adotados para manter-lhe de fora, porém permiti-lhe um caminhar mais livre pelos labirintos que o sigilo buscou impor aos incautos que perseguem um segredo que não lhes pertence.

Não nos enganemos sobre as capacidades do historiador de que poderia achar os caminhos corretos nesse labirinto sem necessitar de linhas que lhe indicassem a direção certa. Como aponta Jucker (2006: 279), os documentos que chegaram até nossas mãos e que nos permitem desvelar os segredos de outra época, principalmente os políticos, são o resultado de um fracasso. Normalmente trata-se de documentos que foram descobertos pelos adversários de quem os compôs, sendo então lançados para a crítica pública, alimentando acusações de todo tipo, contramedidas hostis em tempos de guerra, protestos das populações e mesmo reprovações morais dos cronistas da época. Podem também ter sido vítimas de falhas técnicas no momento de sua composição, que resultaram em um sigilo mambembe, incapaz de proteger o segredo de forma eficaz, desnudando-o sob os olhares indevidos. Ainda podem ter sido acometidos de acidentes infelizes de toda sorte, como traições e interceptações. A Fortuna é a inimiga natural do segredo. Por último lembramos que o desejo de glória e de adquirir intimidade com os poderosos foi um inimigo constante do segredo, ao menos nos séculos XV e XVI, mas um hábito frequente entre os homens que estavam encarregados do sigilo. Se Maquiavel pode ser um exemplo mais conhecido de um secretário que rompeu o véu do sigilo para se promover, devemos lembrar os casos de Giambattista della Porta e Johannes Trithemius que buscaram publicizar sua maestria no sigilo, logo seu conhecimento do segredo, para se mostrar valiosos a patronos poderosos. Prova do risco que isso implicava está nessas linhas que escrevo agora, que seriam impossíveis sem o desejo desses homens por se fazerem notórios como mestres da arte da comunicação secreta.

Se os descaminhos do segredo são a matéria-prima para os esforços do historiador, Jucker (2006: 275) lembra que havia uma série de esforços naquele período para que o segredo fosse desvendado. Pagavam-se subornos, contratavam-se espões, criaram-se "órgãos de inteligência", bem como os mesmos especialistas em linguagem secreta que cifravam as mensagens também eram empregados em decifrar as mensagens dos adversários. O segredo construía ao seu redor uma rede de poder baseada tanto na sua posse quanto no conhecimento de sua posse. Dessa maneira, o segredo foi e é um fator

de desestabilização tanto para sociedades e comunidades quanto pequenos grupos, como membros do *establishment*, de grupos revolucionários e sociedades secretas, possibilitando que a investigação histórica do segredo político permita a obtenção de informações acerca de sistemas políticos, identidades de grupo, *networks* e prática política de uma forma geral.

Num ambiente onde uma informação tida como secreta pode alterar o equilíbrio das forças, em vários níveis, a posse do segredo passa a ser tão importante quanto o segredo em si. Contudo, uma vez que o intento do sigilo fosse atingido a posse do segredo ou mesmo a participação em sua rede de influências seria pouco ou nada vantajosa. Dito em outras palavras, possuir conhecimento do segredo sem que disso ninguém saiba é inócuo, é algo incapaz de trazer qualquer benefício. Logo, as benesses da posse do segredo nascem da tensão entre aquilo que o sigilo busca e aquilo que é praticado pelo portador do segredo. Ao publicizar a posse da matéria secreta, o segredo é lançado nos holofotes de todos que se interessam em tirar-lhe a casca protetora, entretanto alça seu possuidor a uma posição de prestígio. É ao portador do segredo, e não ao seu "proprietário" original, a quem se lançam todas as tentativas de suborno e sedução. Ele se torna uma espécie de intermediário entre aquele que deseja manter o segredo e aquele que quer desnudá-lo, podendo comerciar com isso da maneira que melhor lhe aprouver. É uma posição poderosa, entretanto igualmente frágil. O segredo somente tem poder enquanto potência. Pelo tempo que se mantiver na escuridão, logo sob ação do sigilo, ele é valioso, ímpar peça de barganha, fiança de alianças e porta para possíveis ganhos. Uma vez deslindado perde imediatamente seu valor, ou melhor, o portador do segredo torna-se inútil. Rejeitado como traidor por quem lhe confiou o segredo, desvalorizado por quem já sabe o que quer, seu poder reside entre os estados de secreto e público. Suas manobras políticas são delicadas, uma vez que para cada véu que retira em sua dança se expõe tanto para a vitória quanto para o fracasso. Biow (2002: 155) chega a afirmar que a função social do sigilo não é ocultar o conhecimento, mas sim o conhecimento destas informações, estando aí o grande manancial para a análise de um dado período histórico. O fato da existência do segredo ser sempre conhecida é ao mesmo tempo sua fonte de riquezas e fracassos.

Esse embate silencioso entre silenciar ou tornar o segredo público tem com a comunicação secreta uma relação rica. A publicidade da posse do segredo, chave do poder do conhecimento secreto, poderia colocar seu portador frente a perigosas

ameaças, porém também poderia render-lhe possibilidades vantajosas. Para lidar com essas tensões positivas e negativas, esse sujeito necessitava de um espaço neutro, dentro do qual ele pudesse analisar sua situação, a fim de tomar a melhor decisão possível. As várias formas de escrita secreta ajudavam a criar esse espaço para a ação do portador do segredo. Uma vez envolto pela escrita cifrada, manifestação do sigilo, o segredo passava a estar vinculado a esse indivíduo, uma vez que somente ele poderia retirá-lo das sombras nas quais o ocultou. Assim, consolidava-se o ponto intermediário entre quem primeiro compartilhou o segredo e aquele que queria conhecê-lo, ainda que lhe fosse negada originalmente essa dignidade. Foi assim que os secretários criaram uma posição de poder, ainda que não possuíssem poder efetivo em suas mãos. Por isso Trithemius e Della Porta ao mesmo tempo em que louvam as "capacidades inigualáveis" de suas obras em proteger o segredo, também se apresentam como um dos únicos capazes de fazer com que a comunicação secreta, na qualidade de mecanismo do sigilo, possa cifrar e decifrar qualquer mensagem. A posse pública do segredo se torna cada vez mais importante ao se perverter o sigilo, que de protetor do segredo passa a ser protetor também do portador do segredo.

Dialogando com Simmel, Kippenberg e Stroumsa apontam para dois elementos que são fundamentais para que se compreenda a dinâmica do segredo. Primeiro, assim como disse Foucault sobre o poder, o segredo é uma relação e só existe enquanto tal; segundo, essa relação só existe quando estão envolvidos ao menos três indivíduos: os dois sujeitos que compartilham e ocultam o segredo e um terceiro sujeito, do qual tal segredo é ocultado. Ousamos ir um pouco além e afirmar que podemos pensar em certa hierarquização nessa relação, uma vez que entre os dois compartilhadores do segredo um deles foi quem compartilhou a informação, dando início a todo o movimento nessa rede do segredo. Assim, se reforça a natureza social do segredo, como parte inerente da vida em grupo.

Entretanto Simmel teria apontado outra característica importante para o funcionamento do segredo. Ele estaria ligado a um processo de individualização do sujeito, bem como a sua habilidade de buscar por ordem dentro dos vários, por vezes conflitantes, grupos sociais dos quais participam os indivíduos. Dessa forma, a relação com o segredo seria uma maneira de o indivíduo manter aquilo que Simmel chamou de *self* transcendental separado dos seus papéis sociais e públicos (KIPPENBERG & STROUMSA, 1995: xiv). Por outro lado, as estratégias de secretismo possuíam outro

papel sociológico, relativos às solidariedades de grupo, dado que eram mais dedicadas a criar coesão entre os sujeitos de um determinado grupo, do que propriamente manter indivíduos estranhos alheios a um conhecimento específico. Kippenberg e Strousa trazem como exemplo a imagem do grupo religioso onde o secretismo é estimulado, como numa cultura do silêncio partilhada por todos os seus membros, ainda que haja pouco ou nada a ser protegido, conteúdos cuja publicização representariam um baixo perigo real ao culto. Uma vez mais a posse do segredo, a publicidade de que se participa de uma rede de sigilo, é mais relevante que o próprio mistério a ser protegido.

Karma Lochrie (1999: 1-2) aponta para uma direção interessante ao tratar das possibilidades analíticas das relações entre segredo e sigilo num dado período histórico, no caso particular da autora a Idade Média. Para a autora as relações entre segredo e sigilo apontam também para as fronteiras do conhecimento de uma dada época, como os segredos da natureza, do bailado entre a vida e a morte, aquele saber que os homens se desdobram com mais afincado para proteger, como disse Sissela Bok. Quando esse tipo de segredo desaparece, Oscar Wilde sugeriu que se deveriam ser criados novos segredos, bem como estratégias de sigilo para protegê-lo, o que tornaria a vida mais misteriosa e maravilhosa.

Recorrendo a David A. Miller e Eve Sedgwick, Lochrie (1999: 2) afirmou que as técnicas de sigilo também podem ser empregadas para estruturar relações de poder das mais diversas naturezas, como aquelas criadas por instituições religiosas, por práticas culturais e mesmo por comportamentos individuais. Nessas conjunturas de atividades de secretismo seria comum que o sigilo operasse conjuntamente com discursos cuja marca de operação é negativa, tendo como objetivos oprimir, excluir e controlar tanto conhecimentos, quanto pessoas e mesmo outros discursos. Por isso mesmo a natureza dos conhecimentos sob a proteção dessas técnicas de sigilo são ricas fontes quanto a uma dada cultura ou um período histórico.

A partir de suas preocupações específicas, Lochrie (1999: 9) apresenta uma definição para o sigilo como um esforço intencional de secretismo que ajuda a estruturar as relações sociais e de poder, sempre mantendo o compromisso dual de compor um conjunto de saberes, discursos ou agentes sociais, ao mesmo tempo em que alija outros do poder. Isso sem desconsiderar que existem várias formas de segredo, cada uma com sua especificidade, com suas próprias implicações sociais e políticas. Assim, a Idade

Média teria iniciado a criação da subjetividade e do poder institucional por meio do binômio formado por segredo e sigilo.

Atendo-se exclusivamente ao segredo que circulava no ambiente medieval, Lochrie (1999: 7-8) o classificou em três categorias: o confessional, o masculino e o feminino. O primeiro tipo de segredo, aquele praticado entre o confessor e o penitente, apresentava uma mecânica diferente do usual, uma vez que o ouvinte é que tentava arrancar o segredo do seu dono e não o contrário. Assim, o confessor tinha que persuadir, e por que não seduzir, o confessante a lhe contar seu segredo pecaminoso, em busca da redenção de suas falhas. Desse jogo entre confessante e confessor, onde a supremacia era masculina graças a figura do padre, é que se criava uma relação de poder. A fofoca medieval, pintada por Lochrie como tipicamente feminina, seria uma paródia do ato confessional. Criava-se entre as mulheres um circuito de segredo e sigilo, que parodiaria o discurso e o controle patriarcal, ao mesmo tempo simulando-o e atuando em paralelo a ele. Surgia assim uma área de poder feminino, ainda que no interior das redes masculinas de poder. Os segredos relativos à sodomia estavam vinculados aos segredos de tipo feminino, numa espécie de emulação deles, ou ainda, uma variante da fofoca. Por último tínhamos o segredo que seria tipicamente masculino, dedicado aos assuntos da política e, conforme Lochrie, à manutenção do controle social patriarcal. Eram segredos que passavam frequentemente pelo registro escrito, implicando assim em certo grau de formação intelectual. Assim, o sigilo medieval teria colaborado ativamente para o funcionamento e a manutenção de regimes masculinos de conhecimento, discurso e poder, responsáveis por excluir e sujeitar tanto homens quanto mulheres.

Evocando Michel de Certeau, Lochrie (1999: 93) afirma que o ato do segredo é um ato social, criador de barreiras entre os indivíduos que sabem e aqueles que não sabem. Ele organiza cerca de si uma rede social estruturada ao redor dos atos de ocultar e revelar, bem como do desejo de descobrir isso que se tornou secreto. Dessa maneira, os esforços de sigilo separam os indivíduos entre "aqueles que sabem" e "aqueles que desejam saber, mas não podem", distribuindo poder entre eles, de acordo como se alocam nessa relação. Nessa estrutura de sigilo, a inteiração entre conhecimento e ignorância emerge poderosa, uma vez que ela e suas mudanças são capazes de transformar as relações humanas. Portanto, o segredo tem profundamente atreladas a si

mesmo e as suas relações estratégicas, as categorias do conhecimento, da ignorância e da autoridade.

Michel de Certeau (*The mystic fable*: 97. *Apud*: LOCHRIE, 1999: 93) afirmou que o sigilo não seria simplesmente algo que escapa ou se revela ao conhecimento, mas é na realidade um jogo entre dois atores. De um lado aquele que quer desvelar o segredo e do outro, aquele que quer mantê-lo secreto. O sigilo, bem como todas as suas técnicas e manifestações, é o diálogo entre aquele "que se supõe querer saber" e aquele outro "que se presume que saiba".

Lochrie (1999: 94) lembra a frase de um chefe ganês: *O que eu sei, que você deveria saber mas não sabe, me faz forte*.²⁸ Para a autora essa frase traz a provocação, a incitação para se descobrir algo, que inclusive já deveria ser sabido. O chefe teria o conhecimento sobre aquilo que deveríamos saber, mas não sabemos, possuindo assim nosso próprio *self*. As formas de sigilo implicadas nesse tipo de relação com o segredo se baseariam exclusivamente na transmissão do conhecimento secreto entre mestre e aluno, condição essa que nos permite apontar a semelhança com a descrição de Faivre do conhecimento esotérico, que tem como uma de suas qualidades a proteção do saber esotérico pela transmissão exclusiva entre mestre e aluno. Sendo assim, o segredo e o sigilo possuem também uma qualidade de esotérico, não raro havendo uma associação direta entre eles.

Na realidade, o segredo precederia ao sigilo, sendo designados culturalmente como tal, somente então sendo criado e posto em ação o aparato a serviço do sigilo. Logo, *A narrativa fictícia do segredo então realiza uma decepção, ou melhor, um chamariz do seu intento ideológico*. (LOCHRIE, 1999: 131)²⁹. Desta forma, o poder do sigilo não está apenas no sistema de domínio que ele cria, mas na consignação de pessoas e coisas à realidade do segredo. Assim, conforme Lochrie (1999: 131-132), torna-se uma tarefa do conhecimento masculino penetrar estes segredos para neutralizar sua ameaça e recuperá-los a fim de serem utilizados na manutenção da ordem patriarcal, social e textual da Idade Média.

Se o segredo só se manifestaria na relação entre, ao menos, três pessoas, sua existência só ocorre na esfera do discurso, como aponta Ross Chambers. Algo somente passa a ser percebido como secreto se houver um discurso que o qualifique como tal.

²⁸ *O [que] eu sei, que você deveria saber mas não sabe, me faz poderoso.*

Dessa maneira, o discurso é o responsável por construir, mas também destruir, o segredo, vitimando igualmente o indivíduo que havia se proclamado seu mestre. Lochrie (1999: 134) apresentou um quadro conforme o qual o sigilo medieval explora o segredo como uma fonte de poder, uma fronteira para o conhecimento permitido e o saber proibido. Deste modo, o sigilo e todas suas manifestações seriam poderosas ferramentas delimitadoras de identidades e saberes, bem como o fiel da balança nas relações de poder.

1.2 – O que é o segredo: um diálogo com as fontes

No ano de 1587, Tommaso Garzoni publicou uma obra chamada *La Piazza Universale di Tutte le Professioni del Mondo*. Tratava-se de uma iniciativa pioneira de realizar uma lista comentada de todas as profissões existentes em seu tempo. No discurso XXII, ao tratar do caso do *professori de' secreti*, Garzoni (1589: 182-184) apresentou uma definição de segredo, pintando-o como algo velado ou oculto, que poderia ser conhecido por muitos, mas revelado a poucos. Esse conhecimento secreto versaria sobre temas como o poder das plantas, a substância do céu, as virtudes das pedras ou mesma a cura de doenças.

Podendo ser grande ou pequeno, em termos de alcance e consequência, diferindo em graus de sigilo em relação ao grande público, o segredo apresentado por Garzoni tinha como uma de suas características principais ser um tipo de conhecimento privilegiado, reservado, capaz de criar a hierarquização entre os que podem e aqueles que não podem ter acesso a ele à qual se referiu Lochrie, atuando como um instrumento dos discursos de poder ativos durante o século XVI. Garzoni também afirmou que sua transmissão somente se daria de iniciado para iniciado, ou melhor, entre mestre e discípulo, reafirmando assim sua condição de instrumento de poder. Essa vinculação da sua transmissão entre mestre e discípulo, que continha uma aura de revelação, dotava-lhe de uma imagem esotérica, condição que Abbrugiati (1989: 248) vinculava a uma realidade altamente influenciada pela presença do sobrenatural. Dessa maneira, o segredo apresentado nas páginas de Garzoni trata das virtudes ocultas dos elementos do mundo sublunar. Todos os efeitos que ele vinculou à natureza do segredo são os

²⁹ *The narrative fiction of secrecy thus performs a deception, or rather, a decoy from its ideological intent.*

mesmos descritos nas várias linhas que os homens dos séculos XV e XVI escreveram para tratar do funcionamento oculto do mundo natural, ou melhor, dos liames ocultos que uniam os seus elementos, colocando-os em marcha. Tanto Trithemius quanto Della Porta apresentaram um olhar semelhante ao de Garzoni ao tratar desse tema. Della Porta (1562: 30) chegou a dizer: *Mas, até o homem agora se atreveu a investigar exatamente [o] natural, portanto, os exploradores não [se] negam [a] abrir os recessos da Natureza, por meio de suas experiências.*³⁰

Havia uma concepção de que a natureza possuía uma natureza dupla, uma conhecida por todos os homens e outra de conhecimento de apenas alguns eleitos. Essa camada oculta guardaria em si os sinais da atividade criadora, vestígios divinos ocultados pelo próprio Criador, na expectativa de serem descobertos pelos olhos devidamente preparados. Esse duplo oculto da natureza era o Segredo do qual falou Garzoni e ao qual se referiu Trithemius (1518: 17) ao tratar da alma humana:

*após esse critério [para a] prática [da] prescrita a arte, como uma pessoa humana consiste de duas naturezas, alma [que] é visível e esmagadora, e a carne permanece visível, tanto quanto prevalece a arte mística seja imitada. Pois, como a alma não é vista, embora tenha sido estabelecida visível no corpo, assim o segredo deve permanecer oculto na mente, e nada seja operado para acalmar, requerer [que a] luz [seja] conduzida, permanecendo em sua oficina de trevas. [...] Este documento peripatético vai conforme as regras, o primeiro para o segundo [como] a mônada entrará no binário.*³¹

Assim, a alma humana funciona como um microcosmo do mundo sublunar, uma vez que era composta de uma natureza dupla, como já preconizavam os textos herméticos, uma visível aos olhos da carne e outro visível somente quando os olhos do espírito estivessem devidamente iluminados. Hermes Trismegistus dizia que tal luz viria da

³⁰ *Sed adeò mens naturalis exactiùs perscrutari ausa est: adeò indagine experientiae solertiore Naturae penetralia aperire non diffitetur, ut audeat non solùm ocyùs, sed.*

³¹ *Norma post haec praescribitur accede~ti artis ad practicam, ut unam hominis personã ex duabus constantem naturis, anima scilicet uisibilia superante, et carne uisibili manente, quantum praeualet arte mystica imitetur. Nam sicuti anima non uidetur, licet in corpore sit constituta uisibili, ita mentis arcanum ut secretum maneatur, et operetur nihil ominus ad placitum, luminis ductum requirit, perdurans in suo ergasterio tenebrarum. [...] Hoc e~m documento Peripateticorum primus rite ad fecundu~et monas intrabit binarium.*

centelha de divindade presente em cada ser humano, que uma vez revelada, iluminaria o caminho até a descoberta da mensagem divina oculta na natureza. São duas naturezas combinantes, ainda que a matéria pudesse nublar a percepção do espiritual. Uma estaria entranhada na outra, a mônada divina que penetra o binário do mundo criado. Quando descreveu regras para o uso de sua *Polygraphia*, Trithemius (1518: 527) declarou claramente que, para além de suas preocupações relativas à comunicação secreta, ela também tratava de temas relativos a medicina, matemática, astronomia, virtudes das pedras, em síntese, das relações entre todas as coisas visíveis e invisíveis. Assim, vinculava essa ideia de uma realidade oculta no mundo visível ao ramo da magia. Della Porta (1562: 46) é um tanto mais explícito nessa relação entre o segredo e as técnicas de sigilo, uma vez que afirma que buscou em seu tratado sobre magia natural ferramentas para a transmissão segura do segredo, na figura de suas técnicas de comunicação secreta e invisível. Isso porque a comunicação secreta seria um espelho do segredo da natureza, ambos compostos em camadas, que somente poderiam ser removidas pelo indivíduo devidamente iniciado (DELLA PORTA, 1562: 134). Se o despreparado tentasse olhar entre as camadas do segredo nada o salvaria da dúvida de se ali estaria revelado o segredo ou apenas mais uma armadilha do sigilo, se do binário saltava a mônada ou uma quimera.

O segredo estaria encrustado na natureza, algo que jazia no fundo de suas entranhas, marcando assim sua qualidade dupla. Isso se manifesta de tal forma no texto de Della Porta (1562: 6) que a grande qualidade do mago é ser capaz de descobrir essas virtudes ocultas e mais do que isso lhes retirar o véu que as torna invisíveis aos homens comuns. O mago é retratado como um laborioso artesão, não porque consegue dar a forma que deseja à natureza, pois essa habilidade pertence unicamente a Deus. O mago se diferencia do homem comum por ser capaz de desvelar o segredo e a partir daí transformar tais qualidades ocultas em importantes ferramentas na busca do homem pela conexão com a divindade.

Antecipando o que diria Garzoni, Della Porta (1562: 8) afirmou que Deus dotou os elementos do mundo natural de qualidades particulares, que variariam em grandeza e alcance, mas que tornariam cada parte do mundo criado única. Dessa forma, essa qualidade secreta se tornaria parte integrante da construção identitária dos seres vivos e elementos dos mundos supra e sublunares. O segredo seria um elemento tão natural na criação, que até os animais seriam capazes de descobri-lo e aplica-lo da forma mais

adequada na busca por solucionar seus problemas. Assim, as cabras da Cândia teriam descoberto uma erva que, quando ingerida, seria capaz de expelir as flechas de seus corpos; as aves marinhas comeriam a segurelha para curar as úlceras em seus bicos; os ursos que comem formigas para se desintoxicarem após ingerirem os frutos da mandrágora ou as panteras que comem excrementos humanos para se curarem do veneno que os caçadores aplicam sobre os pedaços de carne que utilizam como isca.

Uma vez que estes homens percebiam as virtudes ocultas do mundo criado como manifestações do segredo nele contido, para que possamos compreender essa complexa rede na qual o segredo estava inserido é fundamental que se compreenda a natureza e a mecânica destas qualidades ocultas. Luiza Capodieci (2011: 68-69) disse que tais qualidades eram classificadas como ocultas porque suas conexões seriam imperceptíveis aos olhos do corpo físico. Tais ligações se davam horizontalmente, entre um elemento e outro, e verticalmente, entre os elementos e os astros, tudo de forma simultânea e interligada. *Similitudines* e *sympathiae* são as formas de navegar nessa rede de qualidades ocultas que se espalhava pela totalidade da obra do Criador. Das diversas formas que a qualidade oculta poderia se manifestar a mais evidente é a analogia formal, onde, por exemplo, os grãos da romã podem curar as doenças dos dentes por possuírem uma forma que lembra os dentes. Essa seria a base sobre a qual Paracelso teria construído sua medicina: *que os semelhantes sejam curados pelos semelhantes*³².

Para Guido Giglioni (2012: 33-34) essa concepção mágica se baseava na ideia que a economia vital do universo dependeria de uma precisa circulação de conhecimento e vida por todo o cosmo. A física subentendida a essa visão das coisas, tanto em nível culto quanto popular, fazia referência a uma realidade penetrável pelo espírito – elemento descrito de forma ambígua, como feito de matéria pneumática tão rarefeita que havia perdido a resistência e refratariedade, características da matéria tangível – e capaz de responder aos significados da natureza. Pressupunha também a possibilidade de ação simpatética à distância regida pela conexão simbólica, e retornava a imaginação, vista como uma potência capaz de carregar os significados mais abstratos do ser e traduzi-los em um código. Essa materialidade da experiência não se limitava à matéria espiritual (*spiritus*) como também aos campos da alegoria, símbolo e assinaturas que revestiam toda a natureza. Assim, todo homem que lidou com a chamada "magia renascentista" concordou com a concepção de um mundo natural

impregnado de vida, percepção e pulsão. O universo seria como um grande animal, vivo em todas as suas partes. O autor fala em um "monismo vitalista", onde a divindade seria única, sendo ao mesmo tempo ponto de origem e retorno de toda vida e conhecimento no universo, alinhando assim a conexão universal.

Esse animal vivo chamado universo seria animado pelas relações entre *similitudines* e *sympathiae*, cuja dinâmica lhe daria movimento. Assim, a principal correspondência seria entre o homem e o cosmo, lembrando que o ser humano seria um reflexo do universo, logo seria uma micro representação de uma realidade macroscópica e exatamente por meio dessa relação entre microcosmo humano e macrocosmo divino que alguns indivíduos – como Ficino, Pico, Agrippa e Della Porta, por exemplo – buscaram criar um canal de comunicação entre o homem e a divindade, remetendo à tradição hermética. Essa possibilidade de comunicação direta entre Criador e criação não implicava que o universo não fosse hierarquizado, tendo nas relações simpáticas a principal ferramenta desse processo de ordenação. Ficino afirmava que o universo estava dividido entre sete reinos naturais e sete planetas, que se relacionavam entre si. Assim, a Lua se referia às imagens nas pedras e nos metais; Mercúrio estaria relacionado à medicina envolta com as ervas e com as partes de animais; Vênus estaria vinculado aos odores, vapores, póis e unguentos; ao Sol estariam vinculados a palavra, o canto, o gesto e a dança, pois possuíam uma "natureza apolínea"; a imaginação, o movimento e a paixão estavam ligados a Marte; Júpiter se vinculava ao discurso e a decisão racional e a contemplação mais elevada estava vinculada à Saturno. Agrippa, dialogando com esse modelo de um universo pluriarticulado, apresentou uma organização universal baseada em três mundos – elementar, celeste e intelectual – aos quais remeteriam a medicina, a astrologia e a religião, que corresponderiam a magia natural, a magia celeste e a magia cerimonial, respectivamente (GIGLIONI, 2012: 34-35).

A influência dos planetas sobre a matéria somente seria possível uma vez que houvesse um meio através do qual essas influências pudessem viajar dos planetas até o mundo. Existe assim a necessidade de um meio de contato entre os mundos supralunar e sublunar, a fim de que ambos possam dialogar através da rede de simpatias universais. Sem esse meio de contato nem mesmo a ação à distância, por analogia, seria capaz de produzir efeito. Esse meio surge através daquilo que Ficino chamou de matéria

³² *similia similibus curantur.*

espiritual. Para Giglioni (2012: 38-39) uma das principais características da matéria espiritual é a de ser extremamente receptiva às solicitações oriundas tanto da matéria quanto do intelecto. Isso porque o espírito, graças a sua natureza pneumática, teria a capacidade de absorver energia e informação transmitida nos universos sublunar e supralunar. Para Giglioni o espírito tem uma grande afinidade com o elemento aéreo, sendo capaz de se insuflar com as influências que emanavam dos corpos celestes e depois distribuir-lhe ao mundo, dotando-lhe de movimento e vigor. Não gratuitamente Trithemius (1621: 6) dedicou-se aos tratos com os "espíritos aéreos", os quais disse seriam criados pelo próprio Deus para veicular o segredo. Conforme Capodieci (2011: 69) trata-se de uma imagem do mundo como um conjunto orgânico, onde cada parte, independentemente de qual seja, participa e se beneficia dessa atividade supralunar, que em última instância é oriunda do próprio Deus. Della Porta (1562: 5) sintetiza bem essa ideia:

*Qual é então a personagem tão insensata ou tão mal formada pela natureza que, em presença desta matéria que procede dos elementos do céu, das inteligências e finalmente de Deus mesmo, ousará dizer que ele não ressenete nada desta natureza e não sente nada desta majestade divina, cujas obras são tão admiráveis que nós não podemos formar nem pensar nada de mais sublime?*³³

Apesar de toda a importância que Della Porta atribuiu ao aspecto material e sensível das coisas naturais, ele também foi tributário da noção segundo a qual as propriedades de todas as coisas criadas remetem ao seu criador, sendo este Deus. Como todas as coisas engendradas permaneceriam a Ele conectadas, poderiam então servir como elo de conexão entre o Criador e o mundo sensível por ele criado. Essa concepção de relação com o Criador por meio das criações está presente por todo o *Corpus Hermeticum*, obra atribuída ao egípcio Hermes Trismegisto. No hermetismo essa tomada de consciência da permanência do vínculo com a deidade presente nas coisas do mundo natural, bem

³³*Quis est ergo tam demens, tam malè à Natura informatus, ut sic hac ab elementis, caelo intelligentiis, et denique ab ipso Deo veniat, calestem dicat, quod naturam illam non sapiat, et divinam quodammodo maiestatem no redoleat, et quum tanta sit cum eo affinitas, opera efficiat, quibus nil admirabilius, aut fingi, aut cogitari possit?*

como no homem, é o estágio final da transformação que conduziria o homem a seu estado duplo, terrestre e divino, e por isso pastor dos mundos supralunares e sublunares.

Apesar de toda a proximidade com a crença hermética, Della Porta (1562: 5) possuía uma opinião contrastante e fundamental em relação a ela: o mundo e seus componentes foram criados diretamente pelo próprio Deus, e não por uma manifestação de si mesmo feita demiurga. Assim, não somente Deus se tornava a única influência sobre os homens, como também não se interpunha nenhum tipo de deidade entre homens e Deus, criando assim uma relação direta e dotada de certa reciprocidade. Portanto, ele se sentiu confortável para afirmar que *de modo que pela influência dos astros, ele colocou em cada criatura sua forma, plena de vigor e virtude* (DELLA PORTA, 1562: 5) ³⁴. Não havendo nenhum tipo de intermediação entre Deus e sua criação, as formas destas não poderiam vir de outra fonte senão daquele a quem Avicena teria chamado de Doador Universal, lembrando que estas formas é que seriam a fonte das qualidades das coisas, conforme Della Porta. Assim Deus seria o motor de criação de todo o mundo natural, se valendo das estrelas e das inteligências para moldar o universo da matéria conforme sua vontade superior.

Após toda essa caminhada intelectual Della Porta atingia o momento de apresentar os melindres pelos quais o mundo sensível se mantinha em funcionamento. Tudo graças aos anéis de Platão, às correntes de ouro de Homero. O princípio mais elementar do funcionamento e organização do mundo natural seria a ideia de que Deus seria o princípio de todas as coisas, logo, seria por meio Dele que tudo se ordena, se dispõe e se liga.

Eis, portanto a ligação das coisas, sua ordem e sua disposição, servindo à Providência divina, e onde podemos ver que todas essas coisas inferiores que são governadas primeiramente e por ordem, procedem de Deus mesmo e não devem que a Ele sua virtude e sua eficácia. Pois Deus (como disse Macróbio) que é a causa primeira e principal das coisas, e sua fonte mesmo, pela fecundidade de sua majestade criou o entendimento, e aquele a alma, que em parte desenvolve a razão. (DELLA PORTA, 1562: 5) ³⁵

³⁴ *et formam unicuique suam sideres lapsu viribus cumulatâ immisit*

³⁵ *Haec igitur rerum combinatio, haec series et ordo diuinae deseruiens prouidentiae, ut quae reguntur inferiora haec omnia, ab ipso Deo r[sic]imitus seriatim procedant, et operandi virtutem suscipiant. Deus*

Della Porta (1562: 6) prossegue em seu raciocínio, e afirma que Deus, na qualidade de criador de todas as coisas, instituiu que o superior governe o inferior, como uma lei necessária ao funcionamento da natureza. Se nos textos herméticos a hierarquia do mundo criado é reflexo da proximidade com o Criador, distância marcada pela criação diretamente por Deus ou por um de seus intermediários, como o *Noûs* Criador ou os planetas, na obra de Della Porta a relação de superioridade e inferioridade se deu em relação à posse da razão.

Ainda que Della Porta tenha apresentado o motor de todas as operações do mundo natural como sendo o próprio Deus, e que a influência deste se dava por meio dos anéis de Platão, restava explicar como se daria de fato essa relação entre as coisas do mundo natural. Essa explicação residiria nos elementos ou corpos simples, *simplicia corpora* (DELLA PORTA, 1562: 6), como ele mesmo os chamou. Em suas palavras:

*Ora, as sementes de todas as coisas são os elementos, dito de outra maneira os corpos simples, que são o princípio material dos corpos naturais, sujeitos a contínuas mudanças e a agitações contínuas, e que preenchem todo esse mundo sublunar. (DELLA PORTA, 1562: 6)*³⁶

Della Porta (1562: 6-7) recorre a um esquema clássico de representação dos elementos, representando-os em número de quatro, sendo eles fogo, ar, água e terra. Cada um destes elementos possuiriam qualidades próprias, entretanto estariam profundamente entrelaçados, num ciclo ininterrupto de relações simpáticas. O fogo seria o mais puro de todos os elementos, logo também o mais leve, condição que o alçaria aos céus. O ar, também chamado de espírito, seria o elemento cuja natureza seria mais próxima do fogo, ainda que um pouco mais pesado. Quando ele se condensa, se formariam as nuvens e dela viria o próximo elemento a água, sob a forma de chuva. O último elemento, seria também o mais pesado, sólido e impenetrável, encontrando-se

enim (Macrobius ait) qui prima causa, et rerum principes, et origo, suae maiestatis faecunditate mentem creauit, haec autem animam, quae partm rationem, quam diuinis rebus, ut pote caelo, et sempiternis ignibus impartitur:

³⁶ *Rerum haec cunctarum semina elementa, simplicia corpora (nunc autem illegitima, spuria, et adulterina: nam aliis mixta uti magis et minus transmutatur) materiale principium naturalis sunt*

por toda parte, abaixo de tudo. Tratava-se da terra, cuja solidez a tornava imutável, ao contrário dos demais elementos. Della Porta reconhece que todos os elementos do mundo natural se encontram em equilíbrio, porque *a sábia natureza, por uma medida admirável e oportuna, compôs a arquitetura desta máquina* (DELLA PORTA, 1562: 6)

³⁷.

Conforme Della Porta, cada elemento possuiu em si duas qualidades, que podem ser simpáticas ou antipáticas, sendo que as combinações se davam entre as qualidades de quente ou frio, seco ou úmido. Dessa forma, o fogo seria quente e seco, o ar quente e úmido, a terra fria e seca, a água fria e úmida. Dessa maneira as operações combinatórias entre os elementos devem ser realizadas tendo em mente essas relações de simpatia e antipatia, a fim de se obter o efeito desejado. Portanto, *pouco a pouco o fogo se converte em ar pelo calor e o ar em água pela umidade, a água em terra pela frieza, e a terra se junta ao fogo pelo seco: eis, portanto como eles procedem*. (DELLA PORTA, 1562: 7) ³⁸

Della Porta (1562: 6) apresenta a interessante ideia de que o equilíbrio do mundo natural se origina do fato dele estar em eterno movimento, uma vez que os elementos estariam em transformação contínua e ininterrupta. Essa transformação contínua teria como base de funcionamento as relações de simpatia e antipatia entre as qualidades dos elementos: se estes possuísem qualidades comuns a transformação de um elemento em outro se daria com maior facilidade, como na relação entre o fogo e o ar, ambos quentes; agora se possuísem qualidades contrárias tal metamorfose seria mais demorada e complicada, como a água e a terra, onde uma úmida e a outra seca. Essa relação de simpatia entre as quatro qualidades (quente/frio, seco/úmido) dos quatro elementos naturais (fogo, ar, terra e água) seria a base das operações naturais, centrais ao universo da magia natural.

As relações simpáticas seriam tão poderosas que, em alguns casos, a barreira entre a vida e a morte não seriam suficiente para lhes cessar o efeito. Algumas virtudes ocultas somente seriam eficazes em caso do seu portador permanecer vivo, se enfraquecendo profundamente ou mesmo cessando de existir no caso de sua morte. Para

corporis, perpetua vicissitudine alterabilia, et vertibilia agitantur, atque intra ingentes cali fornices ita sunt conglobata, ut totum hunc sublunarem replent mundum.

³⁷ *At natura sagax rato modulo, miraque oportunitate hanc machinam architectata est.*

³⁸ *sic paulatim in aerem vertitur, per calidum, hic in aquam per humidum, aqua in terram per frigidum, et terra igni per siccum coniungitur, et ira prouidissimè gradiuntur:*

Della Porta isso constituía uma razão para que se garantisse o bem estar dos portadores das qualidades ocultas postas em ação por meio da magia natural, uma vez que *se o animal expira, toda a virtude expira com ele* (DELLA PORTA, 1562: 15)³⁹. Tal ideia é particularmente interessante se tivermos em mente os animais, seres aos quais Della Porta atribuiu diversas virtudes ocultas de grande interesse para o ser humano.

Ao considerar que a vida do portador é um elemento dos mais importantes para a garantia de potência da virtude oculta, podemos inferir que Della Porta fez um questionamento ainda que indireto à necromancia. O necromante, ao lidar com os mortos e seu universo, não estaria trabalhando com a face mais fraca da magia natural? E nessa questão podemos embutir outra: não seria o mago mais eficaz que o necromante, uma vez que estaria envolvido com virtudes ocultas em plena potência? Della Porta (1562: 15), ao tratar das qualidades ocultas das partes dos corpos dos animais, disse que *o falecimento ou a corrupção os perverte, e sobretudo os humores naturais morrem com os corrompidos, por meio do qual podemos nos persuadir que as partes vivas trabalham mais vigorosamente e tem virtudes mais eficazes*⁴⁰. Ainda que oblíqua ou mesmo inconsciente, surge uma crítica aos homens envolvidos com as artes dos mortos na mesma medida que exaltava os artistas dos liames do mundo natural, mantendo-se assim também coerentes com a forte influência do cristianismo que era atuante sobre os adeptos da magia natural oriundos nos séculos XV e XVI.

Se as partes são tão atuantes quanto o todo, Della Porta sugeriu diversos usos das partes de animais a fim de mobilizar suas virtudes ocultas para o proveito dos homens, ainda que para isso contradissesse sua concepção de que as partes vivas são mais poderosas que as mortas. Surgia assim a importância dos talismãs, ou seja, objetos cuja função seria impregnar o portador da virtude oculta nele incrustada por meio da presença de um elemento originador de potência. Os olhos de certos animais poderiam se tornar poderosos talismãs, por exemplo: *O olho direito da doninha, encastrado em um anel, libera encantos e feitiçarias que se fazem pelos olhos, como nos explicaremos mais distante. Aquele que portara consigo um olho de lobo ou de um homem será visto com prazer.* (DELLA PORTA, 1562: 17)⁴¹.

³⁹ *in vita supersint animanti enim iam expirante debilitatus, ac elanguescit virtus illa*

⁴⁰ *interitus enim, aut corruptio peruertitea, et praecipuè si naturalis, cum corruptis humoribus emoriuntur: viua longe secus operari sunt solita, viresque luculentiores habent*

⁴¹ *Mustelae oculus dexter in anulo positus, liberat à fascinatione, quae per oculos fit, ut dicemus. Et qui lupi, vel hominis oculum secum detulerit, aegrè non videbitur.*

Della Porta entendia como fundamental ao praticante da magia natural a observação e compreensão dos movimentos e influências do plano supralunar. Uma vez que a esfera dos astros seria central para a transmissão da influência divina até o plano terrestre, o mago deveria compreender de que maneira se daria tal processo se intentasse mobilizar os liames do mundo natural em conformidade com sua vontade. Portanto, a compreensão dos movimentos dos astros e de suas virtudes ocultas seriam de grande importância, sem a qual *a ciência das operações secretas é vã*. (DELLA PORTA, 1562: 23)⁴².

Uma vez considerados os diversos fatores implicados nas relações das virtudes ocultas dos elementos do mundo natural, Della Porta buscou analisar detalhadamente os elementos que seriam os veiculadores imediatos dessas influências, os chamados "corpos simples", uma vez que ele já os havia identificado como as qualidades primordiais dos elementos. Aquilo a que Della Porta se referiu como *simplicia corpora* equivaleria à ideia de princípio, como um princípio químico, por exemplo. De fato, a similitude mais próxima é com a mônada, elemento que não é composto, logo é indivisível, e por isso de difícil análise. Tais "simples" corresponderiam aos princípios ocultos das coisas naturais, por isso se tornaram objeto da reflexão e observação de Della Porta (1562: 18).

Os "simples" tem os mais diversos suportes, como também vetores que garantem sua atuação e eficácia em suas relações no mundo natural, como as ervas e as pérolas (DELLA PORTA, 562: 21). Era fundamental que o operador possuísse o conhecimento de qual "simples" se vincula a qual virtude oculta e em qual sujeito do mundo natural ele se encontraria. Considerando tudo isso, seria necessária ao *magus* a compreensão da maneira correta de operar os "simples", pois para se obter o efeito desejado ele deveria trabalhar em conjunto com outros simples, sendo a operação como um todo afetada pelas características de cada "simples" posto em ação, como por exemplo a velocidade de reação de cada um deles, bem como pelos fatores ambientais e pelos movimentos dos corpos celestes. Conhecer essas idiossincrasias era fundamental no sucesso da operação da magia natural, uma vez que se deveria intervir abrandando ou avivando uma qualidade, como também as retardando ou acelerando, quando preciso (DELLA PORTA, 1562: 25).

⁴² *qui quibus iam ignoratis maxima secretarum operationem scientia perire deprehenditur.*

Operação delicada por natureza, o trato com os "simples" estava resguardado por diversos cuidados essenciais ao seu sucesso, sendo o primeiro deles o cuidado com a especificidade de sua preparação. Apesar de motores da complexa trama simpática que moveria as relações entre as diversas virtudes ocultas, os "simples" também poderiam ter seus efeitos alterados por ela, logo se deveria ter o cuidado de adequar cada operação ao fim desejado, e, para tanto, somente os "simples" apropriados deveriam ser acionados, e da forma mais adequada. Não seria muito prudente dessa forma preparar um composto mais apropriado para se tratar os problemas da cabeça a fim de sanar os males do coração (DELLA PORTA, 1562: 25).

Uma vez que as relações entre as qualidades ocultas das coisas poriam o mundo em movimento, por meio da ação dos *simplicia corpora*, gerando os fenômenos e maravilhas naturais, para que o homem pudesse atuar nessa malha invisível de simpatias, tocando-a tal qual uma *lira de bracchio*, como sugeriu Ficino, seria preciso uma forma de conhecimento capaz de compreender esse universo de simpatias e antipatias secretas, e, mais do que isso, tal saber deveria ser capaz de instrumentalizá-lo. Os homens dos séculos XV e XVI viram na magia esse conhecimento capaz de desvendar o segredo do universo e colocá-lo à disposição de seus desejos. O reavivamento do interesse pela magia nasceu na Florença de Ficino e Pico, quando o primeiro traduziu o *Corpus Hermeticum* e o segundo juntou a Cabala ao conhecimento hermético e a tradição cristã nas suas *Teses* (YATES, 1995). Como um esforço nascido no seio do movimento humanista, buscou-se na Antiguidade uma dignidade para revestir os interesses dos homens do século XV na magia.

A magia teria como uma de suas possíveis origens os persas, conforme teriam contado Porphyrius e Apuleio, mais especificamente a seita persa dos *Maguséens*, ideia atribuída a Suidas, lexicógrafo grego do século X. Ele seguiu identificando os magos entre outros povos da Antiguidade: entre os gregos eles seriam os filósofos; entre os indianos, os gimnosofistas; entre os egípcios, os sacerdotes; entre os cabalistas, os profetas; entre os babilônios e assírios, os caldeus; entre os habitantes da Gália lionesa, os druidas e os bardos, os quais teriam sido conhecidos anteriormente como *semnothes* (DELLA PORTA, 1562: 1). Em sua busca pelas origens da magia nas sociedades humanas, o napolitano apresentou duas ideias interessantes: a primeira é que a magia seria algo inerente ao mundo humano, uma vez que esteve presente em todas as comunidades humanas, ao menos aquelas às quais os homens de sua época haviam já se

debruçado sobre seus vestígios; e a segunda é que ela também estaria ligada a um conjunto muito específico de homens: o formado pelos sábios. Assim, se tornava dentro do pensamento de Della Porta quase que um movimento natural que uma vez constituído um conjunto de homens dedicados à reflexão que estes se voltassem para as questões instigadas pela magia. Essa concepção aparece também em outros autores destacados no Renascimento, como foi o caso de Giordano Bruno (1548-1600) e seu *De Magia*, de 1590:

Antes de tratar da Magia, como de qualquer outro assunto, deve-se da palavra subdividir os seus sentidos: pois existem tantos sentidos da palavra magia quanto tipos de magos. Mago significou, inicialmente, sábio: tais eram os trismegistos entre os egípcios, os druidas na Gália, os gimnosofistas na Índia, os cabalistas entre os hebreus, os magos entre os persas (depois de Zoroastro), os sofistas entre os gregos, os sábios entre os romanos. (BRUNO, 1590: 29-30)

Della Porta (1562: 1) continuou seu esforço em construir essa trajetória da magia apresentando alguns homens que teriam brilhado como estrelas no seio de seus povos graças à posse desse saber mágico, como por exemplo, dentre os persas Zoroastro, filho de Oromase ⁴³, Numa Pompilius entre os romanos, entre os indianos Thespion, Hermes no seio dos gregos, Buda para os babilônios e Abbaris dentre os hiperbóreos. A escolha dos nomes comportou nela mesma um componente que revela certo esforço por construir uma cadeia de eventos que ligasse passado e presente por meio destes homens dedicados ao saber e à magia. Zoroastro, Numa Pompílio, Thespion, Hermes Trismegisto, Buda e Abbaris, formando assim um tipo de irmandade sem votos, unidos pelo único desejo de buscar o conhecimento mais puro e perfeito, para assim, como "estrelas brilhantes", iluminar seus iguais. Della Porta propôs de forma simbólica que através dos tempos estes homens se dedicaram a acender a chama que ilumina os caminhos humanos rumo à iluminação, chama essa cuja luz e calor teriam como

⁴³ Oromase ou Ormazd, numa versão posterior, são sinônimos para Ahura Mazda, "Senhor da sabedoria" em persa antigo. Conforme os ensinamentos de Zaratustra, Ahura Mazda é o responsável por tornar a luz visível, além de utilizá-la em sua glorificação. Numa forma de oposição ao mundo de luz e verdade criados por Ahura Mazda, haveria um "antimundo" de trevas e ilusão, sob a tutela de Arimã (Ahriman) aquele que contraporía o ato de criação de luz por meio de um ato de "anticriação de trevas". Assim,

combustível primordial a magia. Assim, o napolitano se inseria entre tais homens, como aquele que resgatava tal conhecimento às luzes que então iluminavam a Itália. Podemos associar tal esforço intelectual com o que propôs Daniel P. Walker (2000: 23) através de sua *prisca theologia*. Conforme Walker, os magos cristãos percebiam que a mensagem cristã não havia se inaugurado apenas com os textos sagrados, mas mesmo antes. Foi necessário que entre os pensadores gentios germinassem as primeiras ideias cristãs, para que assim se preparasse o solo do espírito humano para a mensagem salvífica definitiva. Dessa forma, homens como Zoroastro, Hermes Trismegistos, Orfeu e Platão teriam sido *priscus theologus*, ou seja, a mensagem cristã teria sido enunciada de suas bocas e escritos ainda que disso não se dessem conta, ou de que tal revelação fosse acessível apenas a um pequeno conjunto de eleitos. Portanto, além de incorporar tais autores e obras, a magia praticada pelos magos cristãos do Renascimento se justificava e exaltava, tudo num único e bem amarrado movimento.

Após identificar as raízes da magia e alguns de seus grandes nomes pela história, o próximo passo dessa "metodologia" de Della Porta é classificá-la. Ao contrário de Giordano Bruno (1590: 29-32) que classificaria posteriormente a magia em oito tipos: magia natural, magia dos prestígios, magia matemática ou filosofia oculta, magia dos desesperados, magia transnatural, metafísica ou teurgia, necromancia, magia venéfica e adivinhação, para Della Porta haveria somente duas formas de magia: a primeira seria conhecida como Goetia (Goëtsia) ou Theurgia⁴⁴, sendo aquela voltada para os encantamentos e relacionamentos com aquilo que ele classificou como "espíritos

conforme Zaratustra, Ahura Mazda personificaria o bem enquanto Ahriman seria a incorporação de todo mal, remetendo ao dualismo característico do zoroastrismo (LURKER, 1993: 6,19-20).

⁴⁴ É interessante lembrarmos que os gregos faziam uma diferença entre goetia e teúrgia. A primeira estava voltada aos espíritos inferiores e seres demoníacos, a segunda voltada ao contato com os deuses. Apesar de Della Porta colocar as duas como iguais, entre os *magi* do Renascimento tal postura não foi um consenso. Muitos viam a teúrgia como algo extremamente positivo, até mesmo como o real objetivo da magia natural. Capodieci (2011: 72-73), ao refletir sobre as distinções entre a goetia e a teurgia, afirma que a grande diferenciação entre espíritos benfazejos e malfazejos era feita nos rituais. A teurgia aparecia ligada a epifanias, já a goetia à invocação demoníaca. A teurgia envolveria ritos pios, sendo uma forma honrada de magia que permitiria a satisfação intelectual da alma através da união divina, conforme Jâmblico. A teurgia seria uma prática de "imortalização" que comportaria o abandono da natureza mortal para unir-se ao deus dispensador de bens. Assim, o ritual teúrgico visa suscitar junto ao praticante um estado extático por meio do qual ele entraria em contato com a divindade. A teurgia teria assim caráter sacerdotal e exigiria integridade moral e piedade sem falha, pois a divindade somente se comunica com a alma pura. Essa purificação somente se completaria com a assistência dos poderes celestes e, finalmente, pela intervenção de Deus. Os magos da Renascença não vão se cansar de evocar esse argumento fornecido pelos teurgos platônicos para defender a legitimidade de suas práticas. Reuchlin em seu *De Verbo Mirifico* afirmou que a teurgia seria uma arte voltada para o preparo e a purificação da alma no intuito de que esta pudesse receber espíritos, supostamente benfazejos, enquanto a goetia seria uma arte

imundos", arte cuja origem repousaria num tipo de curiosidade maldosa voltada para os encantamentos e o conluio com fantasmas, entes que desapareceriam sem deixar o menor vestígio. Quanto à segunda forma de magia, Della Porta a considerou como a "ciência suprema", igualando-a com a filosofia natural. Ele a define como:

Essa magia, dotada de uma considerável potência, abunda em mistérios ocultos, e faz conhecer as coisas que jazem no seio da natureza, com suas qualidades e suas propriedades: é o ápice de toda filosofia. (DELLA PORTA, 1562: 1) ⁴⁵

Para Della Porta (1562: 1) os milagres nada mais seriam do que a completa realização das façanhas possibilitadas pela magia natural, uma vez que aplicada de forma correta e oportuna. Della Porta pontuou sua definição acerca de magia natural com a observação de que tal arte não se coloca acima da natureza, pois na verdade a relação seria inversa: *não creia que os efeitos da magia natural sejam outra coisa que as obras da natureza: a arte é escrava da natureza e se coloca diligentemente a seu serviço. (DELLA PORTA, 1562: 1) ⁴⁶*. Portanto, a magia seria o conjunto de técnicas e saberes pelos quais se prepararia o espírito do indivíduo a absorver a vida do universo. A magia seria assim sistema de práticas que buscavam transformar o espírito individual em um espírito celeste; um exercício ascético que não buscava fazer o indivíduo abandonar o mundo, mas se tornar o mundo.

O *magus* era o indivíduo capaz de empregar corretamente a magia para conseguir fazer com que o segredo contido na Natureza produzisse os efeitos por ele desejados. Isso não implicava que ele alterasse os cursos naturais, muito antes pelo contrário. Como disse Garin (1994: 141), ele era como o servo fiel que conhecendo todos os hábitos de seu mestre, conseguiria tirar disso proveito. O *magus* seria acima de tudo um conhecedor tão profundo dos segredos e dos efeitos da natureza que poderia atuar como seu artesão, o que significaria que ele era um dos poucos indivíduos aptos a lidar com o lado ativo da filosofia natural. Assim:

baixa direcionado ao trato demoníaco, dependendo dos demônios para realizar seus efeitos (ZICA, 1976: 117).

⁴⁵ *Haec plurimae compos potestatis, abditis scatet mysteriis, ac delite scentium rerum contemplationem, qualitatem, proprietatem, ac totius naturae cognitionem elargitur, ut apex, et fastigium totius Philosophiae.*

*Tal personagem pesquisa as causas dos primórdios e dos primeiros elementos das coisas, e expõem aos olhos de todos as riquezas maravilhosas que daí proveem; ele indica a ligação recíproca e a conjunção dos elementos, de onde proveem a fonte das causas e de onde deriva seu fim ou sua morte. (DELLA PORTA, 1562: 2)*⁴⁷

O arranjo que Della Porta fez das áreas de competência fundamentais à ação do *magus* é muito revelador da concepção do autor acerca do conhecimento de sua época. Ele igualou a medicina e a magia, uma vez que teriam uma qualidade fundamental em comum: conhecer aquilo que atrai a alma humana. Além disso, como ele mostraria no decorrer de sua obra, a magia poderia e deveria ser empregada para socorrer os males que afligem o ser humano, uma vez que somente ela seria capaz de lidar com as relações simpáticas que regeriam o universo. Os conhecimentos matemáticos também lhe seriam de grande utilidade, uma vez que as ações do *magus* implicariam em quantificações exatas e na perfeita aplicação dos princípios de proporcionalidade e de relações geométricas. Além disso, caberia ao *magus* conhecer o movimento dos astros, a natureza das pedras, dos seres vivos, das plantas e mesmo dos lugares, a fim de emprega-los conforme sua necessidade, uma vez que não "haveria nada mais impróprio a um artista do que ignorar os instrumentos que emprega". O sujeito que não dominasse tais "disciplinas e ciências" não mereceria a honraria de ser considerado um *magus* (DELLA PORTA, 1562: 2).

Todo esse discurso de Della Porta também tem como elemento de unidade a equalização entre magia e ciência, ideia que era percebida de forma muito peculiar pelos homens dos séculos XV e XVI. Para eles, magia e ciência não eram incompatíveis, uma vez que comungavam de dois elementos constituintes: primeiramente, ambas funcionavam baseadas em princípios racionais, ou seja, seus princípios reguladores possuíam mecanismos comprobatórios amplamente aceitos pela comunidade daqueles que sobre elas se debruçavam (KIEKCHER, 1994) e, em segundo lugar, o termo

⁴⁶ *Unde qui vissuri acceditis, nil aliud Magiae Naturalis opera credatis, quàm naturae opera: ars autem illius est ministra, ac naturae sedulo famulatur.*

⁴⁷ *Iure quidem primùm qui tanta debet maiestate pollere, exactum, et consummatum in Philosophia, rerumq' naturae discretissimum optarem, causas enim principia, et rerum elementa rimatur, mirificas earum dotes depromit, mutuum elementorum nexum, combinationem, unde mixtorum scaturigo et interitus*

scientia denominava uma relação de experiência direta para com o mundo sensível, o que não se restringia apenas ao experimento científico como o compreendemos, mas era um esforço que poderia englobar a técnica, a arte e mesmo a magia (GARIN, 1994). Portanto, se buscava a mais abrangente compreensão do mundo sensível, não se furtando nessa tarefa de se utilizar as mais variadas formas de compreendê-lo; por isso, durante esse período, magia e ciência não possuíam fronteiras claramente definidas, permitindo que se transitasse entre elas.

Della Porta (1562: 2) expressa assim sua concepção do mago como um operário, por ser um trabalhador manual por natureza, e também um sábio, por se dedicar a desvendar os mistérios ocultos da natureza. Coloca-se então que se o indivíduo for um sábio sem artifício ou um artesão ignorante, ele jamais seria capaz de atingir o dominar e bem exercer a magia natural, pois tal arte teria como uma de suas exigências fundamentais a soma perfeita da habilidade do artesão e da ciência do sábio. Essa somatória tão específica de qualidades conduz a uma ideia muito defendida por Della Porta, a de que o mago não pode ser preguiçoso, uma vez que a natureza não deslinda seus segredos aos preguiçosos e muito menos aos ignorantes, se alicerçando na máxima de Epicharmus segundo a qual Deus vende tudo aos homens ao preço do seu trabalho. É interessante considerar que enquanto Trithemius rejeitava a ideia de se utilizar a magia para o enriquecimento material, Della Porta (1562: 2-3) não viu mal algum que o mago buscasse enriquecer para poder dedicar-se ao filosofar, desde que não filosofasse para enriquecer. Ele chega mesmo a afirmar que seria interessante que o mago possuísse bens que lhe permitissem a completa dedicação à sua tarefa.

O *magus* surge, portanto, como o sujeito capaz de operacionalizar os "simples" do mundo natural a fim de obter os efeitos prometidos pela magia natural, somatória do conhecimento sobre as relações simpáticas que regeriam o mundo sublunar, sob influência do mundo supralunar. Essencialmente, o *magus* atuava como um artesão do segredo da natureza, uma vez que conseguia ultrapassar o sigilo instaurado sobre as qualidades ocultas dos seres animados e inanimados, operacionalizando-o para servir como instrumento de seus interesses. Se o segredo pode constituir relações de poder, onde sua posse ou o conhecimento dele são as ferramentas principais, o *magus* seria ator importante nas disputas que se originariam a partir daí.

A figura do *magus* dos séculos XV e XVI ajuda a pensar na relação entre o segredo a Natureza, o homem e o próprio Deus. Em conformidade com as concepções

da magia natural já discutidas, o segredo se manifesta na Natureza através das qualidades ocultas atribuídas a cada elemento da criação. Além de dotar a tudo de uma personalidade própria, tais virtudes ocultas ainda criam uma interligação universal uma vez que dialogam entre si, de forma constante, através de relações de simpatia e antipatia. Logo, o segredo é o elemento que conectaria o mundo natural, através dos liames invisíveis das *similitudines* e *sympathiae*. Contudo, essas qualidades ocultas do mundo natural são atribuições exógenas e não endógenas a ele. Tais virtudes ocultas surgem no momento mesmo do ato criador da divindade e não depois dele. Assim, ao final dos seis dias da criação todas as coisas já estariam imersas na rede de simpatias universais. Portanto, a origem do segredo presente no mundo natural é divina, uma vez que suas qualidades ocultas foram designadas pelo próprio Deus. Mais do que isso, tais *similitudines* e *sympathiae* podem ser organizadas de forma a criar uma via de acesso direto a Criador, uma vez que devidamente descobertas e instrumentalizadas, organizadas numa espécie de gramática do segredo, que forneceria os elementos necessários para se conectar com Deus.

Nesse cenário onde o segredo presente no mundo natural é divino porque criado por Deus, mas também porque permite a ele se conectar, o homem assume uma posição muito interessante. Se por um lado o homem nasceria na ignorância dessa dimensão secreta e divina do mundo ao seu redor, somente ele seria capaz de desvendar tal mistério. Os textos herméticos afirmavam que o homem seria o ser mais digno da criação, isso porque ele poderia ser o pastor tanto do mundo sublunar quanto do mundo supralunar, ao contrário dos deuses-planetários, restritos a esfera celeste. Para tanto bastaria que ele descobrisse em si mesmo a chama de divindade que o *Noûs* Criador havia plantado nele. O *magus* humanista seria essa figura humana capaz de atuar sobre toda a criação divina, por meio de suas qualidades ocultas. É essa posição privilegiada do homem que possibilita que o *magus* exerça seu ofício, que seria revelar os segredos da natureza e os instrumentalizar, como um artesão.

O mago, conhecendo essas coisas, casa o céu e a terra, e daí, como ministro das maravilhas, ele tira e expõem a olho nu os segredos ocultos no seio da natureza, e desvenda esse que ele reconhece ser verdadeiro, para que todos os homens, enamorados da ciência do

operário, o louvem e reverenciem sua onipotência. (DELLA PORTA, 1562: 6)⁴⁸

Por meio da magia natural, bem como da atuação do *magus*, o segredo se revela algo multifacetado. Ele era divino uma vez que derivava diretamente do Criador, além de servir como conexão imediata possível entre Criador e criatura; também era natural, uma vez que não apenas estava semeado pela natureza como também a punha em marcha, através da rede de *similitudines* e *sympathiae*. Entretanto, ele se tornava humano, na medida em que podia ser descoberto e manipulado por homens devidamente preparados para tanto, e, mais do que isso, empregado nas matérias de interesse humano. Essa natureza tripartite do segredo se tornava palpável através das qualidades ocultas, davam-lhe substancialidade.

A escrita foi uma forma bastante eficaz quanto a materializar essa natureza trina do segredo. Por diversas vezes ações humanas a empregavam para ocultar os mistérios sagrados, como no caso da fábula. Della Porta (1563: 15-16) afirmou que filósofos e poetas da Antiguidade, como Mercúrio Trismegistus, Orfeu e Platão usariam fábulas para tratar de "mistérios sagrados", cujo significado não poderia ser profanado por olhos laicos. Um exemplo seria a passagem do *Timaeus* onde Platão descreve como *Phaethon*, a progênie do Sol, chamecou a terra com um raio, fábula que na verdade trataria de um vasto cometa, cuja natureza solar causou um calor insuportável. Assim, relatos míticos ou bíblicos, como no caso de Moisés, são apresentados como fábulas, plenos de sentidos alegóricos. Porém, ele não usa o termo fábula de uma forma pejorativa, como artimanha de engodo, mas como estratégia de sigilo a fim de garantir que o segredo permaneça destinado somente "àqueles que podem saber".

Uma questão interessante considerando os trabalhos de Johannes Trithemius e Giambattista della Porta sobre as técnicas de comunicação secreta versa sobre o status do segredo na escrita destes dois autores. Podemos pensar sua produção intelectual tendo como motor central a preocupação com o segredo e suas implicações ou o segredo seria um elemento a mais no ferramental textual em prol de um objetivo mais amplo? Se tomarmos um cenário mais amplo, ambos os autores tem uma vasta

⁴⁸ *Haec noscens Magus, ut agricola ulmos vitibus, sic ipse caelo terram, vel ut apertius loquar, inferna haec superiorum dotibus, mirificisque virtutibus maritat, et inde arcana, natura gremio penitus latitantia, velutis minister in publicum promit: quaeque assidua exploratione vera noverit, ut omnes cunctorum artificis amore flagrantes, sui conentur omnipotentiam laudare, et venerari.*

produção literária que versa sobre temas não relativos ao segredo ou ao sigilo. No recorte mais específico, a forma como o segredo é focado é muito eloquente. Trithemius, tanto em sua *Steganographia* quanto em sua *Polygraphia*, não se preocupou em apresentar uma definição do que fosse o segredo para ele, ainda que tratasse do segredo impregnado no mundo natural e de comunicação secreta. Della Porta é mais direto quanto ao seu envolvimento com o segredo, bem como suas facetas divina, natural e humana, mas também não conceituou o segredo, apesar de tecer uma longa discussão sobre as virtudes ocultas e sua relação com os *simplicia corpora*. Apesar disso, ambos os autores tratam da importância de se utilizar técnicas que garantam a divisão entre "aqueles que podem saber" e "aqueles que não podem saber", bem como entre os que sabem e os que não sabem. Logo, segredo e sigilo ocupam uma posição central nas obras analisadas.

Para entendermos melhor essa relação com o segredo, a questão deve focar sobre a posição do segredo quanto ao objetivo destas obras. O segredo não aparece entre Trithemius e Della porta como uma finalidade em si mesmo, portanto conjugando todos os esforços simplesmente para desvendá-lo. Em realidade, os autores não intentam retirar definitivamente os véus de sigilo que resguardam o segredo, mas objetivam apresentar formas de se valer desse sigilo para se alcançar seus próprios objetivos. Portanto, o segredo não surge como finalidade máxima, mas como meio poderoso.

Brann (1999: 247) apresenta a discussão de Schneegans e Peuckert conforme a qual Trithemius havia recebido um treinamento intelectual que considerava concretas a existência de forças espirituais no universo, o que Ficino entendeu como *spiritus*, estando elas em posição intermediária em relação ao homem e a deidade, podendo ser manipuladas pelo homem visando objetivos positivos ou negativos, de acordo com a moral cristã. A magia seria a ferramenta pela qual o homem preparado, o *magus*, lidaria nesse mar de influências simpáticas. Brann concorda com Schneegans e Peuckert, quanto a construção do arcabouço mágico do abade, porém discorda de seu objetivo. Enquanto estes autores acreditavam que Trithemius queria utilizar as virtudes ocultas da Natureza para transmitir suas mensagens, Brann afirma que o que ele pretendia era conectar o mundo material com o divino. O real objetivo das linguagens criptográficas mágicas trithemianas foi criar um meio de ligação entre homem e deidade, sendo suas aplicações mundanas recompensas secundárias, e não o motor do esforço. Ao empregar a magia na construção de sua criptografia mágica, o abade pretendia não apenas

fornecer ao cristão um acesso às entranhas da natureza, mas um caminho para este compreender a mensagem que o criador ocultou em sua obra. O abade queria produzir uma ferramenta para lidar com o segredo, com a divindade ocultada na obra natural. Logo, o segredo na obra do abade não era o objeto central, mas a ferramenta definitiva para a realização do *amor-cognitio-fides*, concretizando aquilo que Brann compreendeu como a *theologia magica christiana* construída por Trithemius. Giambattista della Porta também se relacionou da mesma forma com o segredo. Em sua *Magia Naturalis* ele buscou desvendar o sigilo do mundo natural a fim de poder empregar as qualidades ocultas em conformidade com seus interesses, sendo capaz de realizar os prodígios que desejasse. Da mesma forma, em seu *De Zipheris*, o segredo é novamente ferramenta, dessa vez para a proteção de informações valiosas de olhares indesejados. Entretanto, o que une ambos é a intenção de ofertar uma forma segura para que os poderosos de sua época possam transmitir ou guardar seus segredos em segurança. Assim, o segredo, bem como o sigilo, não são o motor da escrita tanto de Trithemius quanto de Della Porta, ainda que ocupem uma posição fundamental, como matéria-prima absoluta de suas obras de comunicação secreta. O real objetivo foi garantir que a natureza tríplice do segredo estivesse plenamente disponível aos interesses dos agentes políticos das relações de poder nos reinos alemães e italianos dos séculos XV e XVI.

Uma última consideração acerca da forma com que o segredo e o sigilo são tratados nas fontes analisadas diz respeito sobre a relação entre o segredo e a verdade, ou melhor, seu envolvimento com a mentira. Se as técnicas de sigilo, como a comunicação secreta, buscavam manter o segredo a salvo de olhares indevidos por meio da ideia de uma mônada que se insere em um binário, a questão é se isso implicaria na criação de alguma forma de falsidade. Dessa forma, pode-se questionar se para se proteger o segredo, ou melhor, a informação real, se criaria uma ilusão de veracidade por meio de uma informação falsa. Portanto, para se guardar um segredo, para que ele permaneça de posse "daqueles que podem saber", seria preciso criar uma mentira, associando assim os esforços do sigilo a um pecado capital⁴⁹?

As acusações de alardearem uma arte da mentira rondaram ambos os autores. A criação de uma mensagem cifrada implicava em inserir a mensagem real no interior de outra, cujo único intento seria confundir o curioso. Essa mensagem resultante do processo criptográfico assumia ares de falsidade, uma vez que a mensagem superficial

que veiculava não correspondia a nenhum conteúdo concreto, sendo mero artifício. Mas, a mensagem criptografada ou as preocupações com as qualidades ocultas universais, implicariam na divulgação de uma inverdade? Para pensar melhor essa indagação é necessário primeiro se pensar no que era tido como mentira. Conforme Jean-Pierre Cavaillé (2008: 14-15) a mentira tem uma natureza dupla. Dessa forma, o mentiroso é necessariamente um homem de coração duplo, ou melhor, de pensamento duplo. Isso porque a verdade que ele pensa, esconde, e a mentira que ele pensa, declara. Até o século XVII a mentira foi pensada a partir de duas categorias do pensamento grego, uma vez que na Grécia clássica ela possuía duas formas: a *eironeia*, a ironia, que consistiria na mentira pela fala; e a *aladzonéia*, a jactância, a mentira pelo excesso. Logo, a mentira para os gregos estava intimamente associada à crítica da *hybris*, o excesso, e a busca incessante pela *sophrosyne*, o equilíbrio, chave para a boa vida. Tomás de Aquino também pensou a mentira a partir desses elementos conceituais. Para ele a ironia e a jactância seriam as duas formas da mentira por excelência, sendo também as duas manifestações mais frequentes da simulação. Entretanto, para Tomás de Aquino a ocultação ou a dissimulação não implicariam em mentira, uma vez somente cobririam a verdade (CAVAILLÉ, 2008: 28).

Assim, o que fosse falado mais próximo da verdade ou de uma forma diferente, mas não contrária a ela, soaria como verdadeiro. A grande preocupação se assentaria em manter a concordância entre o que é pensado como verdade e aquilo que é significado pelas técnicas de sigilo. A equivocidade de sinais torna possível a diversão sem implicar em mentira, podendo assim enganar ou abusar de um inquisidor sem deixar de estar de acordo consigo mesmo. Como exemplo, Cavaillé (2008: 16-17) cita a história na qual *Saint Félix de Nola* respondeu a seus perseguidores que não conhecia este *felix*, uma vez que não estava ele mesmo em uma posição feliz.

A mentira surge, em parte, como o intento claro e objetivo de se gerar o engodo por meio da criação de um conteúdo diferente do original. Nesse sentido, a mentira e as técnicas de sigilo tem um ponto em comum que é buscar a diversão a partir de um conteúdo diferente do original, porém as semelhanças param aí. Enquanto a mentira tenta realizar uma substituição da mensagem real por essa mensagem inventada, como o homem de coração duplo que fala uma coisa e pensa outra, o sigilo deseja inserir a mensagem real dentro da mensagem inventada. Assim, a mentira busca substituir a

⁴⁹ Conforme Êxodo 20:16.

mensagem concreta e o sigilo desejo ocultá-la, dissimulá-la. Se a mentira surge de uma intenção, a do engodo, ela não é um elemento apriorístico do segredo, surgindo da relação do homem com o segredo e o sigilo. Lembrando-se da natureza tríplice do segredo, a mentira se relacionaria unicamente com a faceta humana do segredo.

A ideia de que o segredo é neutro, implicando em mentira ou não em função dos homens que o manipulavam mostrou-se marcante nas fontes. Prova da força dessa ideia nessas obras é a sua sobrevivência em suas traduções, sendo mesmo um dos norteadores dessa recepção. Gabriel de Collange (1561: 23-24), tradutor da *Polygraphia* para o francês, abraçou essa ideia de que se tratava de *certos meios, não menos úteis que danosos, para escrever ocultamente, muito secretamente, e sem nenhuma suspeita, sob as linguagens do mundo* (COLLANGE, 1561: 23) ⁵⁰. Uma vez que os meios não eram mais perigosos do que poderiam ser úteis, a natureza de sua aplicação residia nas mãos de quem o manejasse, reafirmando a neutralidade do segredo.

Conhecendo (aquilo que facilmente todo leitor dela poderá conhecer) quanto mal, perigo, ruína, mortes, homicídios, adultérios, latrocínios, traições e falsidades podem vir a acontecer a uma República, por uma pessoa indiscreta, tendo desta dita ciência, notícia ou inteligência. Pois tudo deste modo que toda pessoa honesta (sem querer abusar) poderá certamente, muito secretamente, e sem nenhuma suspeita, em todas as línguas e lugares, fazer entender a seu Cabalístico, a concepção de sua boa e honesta vontade, tanto para seu assunto privado e particular, que para o público e universal. (COLLANGE, 1561: 24-25) ⁵¹

Uma vez que o perigo do segredo ser aplicado para a falsidade e a traição era oriundo dos interesses de quem o estivesse manipulando e não era uma qualidade nata, surgia a preocupação da relação do segredo com o "homem mau". Collange (1561: 21)

⁵⁰ *certaines moyens, non moins utiles que dommageables, pour écrire occultement, tressecrettement, e sans aucune suspicion, sous langages du monde*

⁵¹ *Cognoissant (ce que facilement tout lecteur d'icelle pourra cognoistre) combien mauix, perils, ruines, meurdres, homicides, adulteres, larrecins, trahisons, e faulsetez peuuent aduenir à une Republique, par une indiscrete personne, ayant de ceste dicte science, notice, ou intelligence. Car tout ainsi que toute honeste personne (n'en voulant abuser) pourra seurement, tres secrettement, e sans aucune suspicion, en toutes langues e places, faire entendre à son Cabalistique, la conception de sa bonne e honeste volonté, tant pour son affaire piué e particulier, que pour le public e uniuersel.*

afirmava que desde a Antiguidade os sábios e filósofos se dedicavam a desvendar e instrumentalizar os segredos da natureza, mas também a buscar formas de evitar que tal conhecimento fosse cair nas mãos dos homens maus, que pela natureza de seus maus costumes iriam dele abusar. Della Porta (1563: 19) replicou a mesma preocupação que Collange compartilhava com os sábios de outrora. Ele apresentou uma forma de comunicação cifrada, baseada no uso de vocábulos estrangeiros, que seria especialmente utilizada por taberneiros e ladrões cujo único intento seria enganar as pessoas mais simples. Della Porta (1563: 25-26, 95) apresentou por diversas vezes ao longo do *De Ziferis* acerca do uso das diversas formas de comunicação secreta tanto pelos amantes e pelos casais adúlteros. Essa preocupação trata do medo de se empregar o segredo para ocultar o sexo proibido, não-normatizado, fosse aquele praticado por casais que estivessem fora do sacramento do matrimônio ou por aqueles casais que o estivessem conspurcando. Por um lado esse temor de Della Porta é em parte reflexo de sua misoginia, uma vez que a mulher aparece pintada em sua obra tanto como fonte de influências perniciosas quanto como mais susceptível a elas, mas também sua preocupação com a manutenção de um ordenamento cristão da sociedade, tendo no "casamento honesto" o fiador de um sexo não pecaminoso, logo não pernicioso ao ordenamento social. Reforça-se a neutralidade original do segredo, uma vez que Della Porta não questiona a sua utilidade, mas também sua susceptibilidade aos maus costumes, uma vez que por si próprio não teria como impedir o seu mau emprego. Assim, a necessidade de se proteger o segredo do homem mau assumia cores mais vivas.

Ao apresentar as qualidades de sua *Polygraphia*, Trithemius (1518: 516) também discutiu essa questão da neutralidade do segredo e dos riscos trazidos pelo homem mau. Ele afirmou que a *Polygraphia* era muito boa entre os homens bons, útil e honesta, porque os segredos destes homens seriam igualmente bons e benéficos ao bem comum. Já os segredos dos homens perversos, seriam um reflexo de seus maus costumes, ameaçando diretamente os interesses do bem comum. Por essa mesma razão seria fundamental que os conhecimentos apresentados na *Polygraphia* permanecessem a salvo do homem mau, sendo somente acessíveis ao homem bom. Durante os esclarecimentos que Trithemius fez em sua *Clavis Polygraphiae* acerca dos métodos apresentados na *Polygraphia*, o exemplo de aplicação do primeiro método é muito eloquente quanto à preocupação no tocante ao homem mau. Trata-se da aplicação do

método onde a mensagem secreta é formada pela primeira letra de cada palavra da frase, e a mensagem a ser enviada refere-se a um amigo que pede que se envie uma mensagem secreta. Entretanto, esse amigo é um homem perverso, e ajuda-lo implicaria em compartilhar de sua perversidade. Então Trithemius (1518: 523-524) sugere que se envie uma mensagem cifrada, entretanto adverte que o conteúdo oculto não seja aquele desejado pelo amigo perverso, mas um alerta ao destinatário da perversidade deste amigo. Assim, o segredo que estava prestes a ser empregado para a concretização da perversidade, pode ser revertido e utilizado como proteção contra os intentos do homem mau, tal a neutralidade do segredo. Podemos também perceber no segredo a potencialidade de constituir um lugar de neutralidade, onde se pode refugiar-se e dali agir sigilosamente em função do movimento que se considere mais acertado.

Assim como Della Porta possuía uma grande preocupação de suas técnicas de segredo serem empregadas para ocultar ações e intenções interditas, como o sexo não-normatizado, Trithemius dispendeu diversas linhas sobre os perigos do homem mau perverter o segredo a favor dos seus costumes iníquos. Ele claramente direcionou sua *Polygraphia* ao grupo de indivíduos que entendia como "pessoas honestas", cujos interesses igualmente honestos não levariam às suas técnicas de comunicação secreta a serem utilizadas em nome da iniquidade e da mentira (TRITHEMIUS, 1561: 7). Porém, somente sua intenção não bastava, pois ele sabia que não tinha controle sobre como sua obra seria recebida, basta lembrar toda a polêmica na qual se envolveu por ocasião da divulgação da *Steganographia*. Uma escrita obscura, acessível somente ao seletivo grupo dos discípulos devidamente iniciados seria a melhor forma de se impedir que olhos perversos caíssem sobre as artes do segredo, podendo lançar a cristandade no caos.

[Porque eu] sei em verdade e estou certo de que todas as coisas são puras, sinceras e naturais, e do mal afastadas para todo estudo. Quantas vezes a palavra precede o mais obscuro, por ela feita razão; [para que] não abusasse da espada da defesa [como] um louco arruinado, quem carrega alma e mente sãs para sua proteção. Nada, contudo, por causa disso está nele contido os males: além disso os perversos através das coisas boas podem abusar no mal. Quem se atreve a condenar esta publicação de ouvido, [se] é consciente de si mesmo e reto, ele nunca realmente entendeu . Ocultos sob segredos enigmáticos: são feitos para que nem os demônios de qualquer modo

*manifestem os segredos das corujas.*⁵² (TRITHEMIUS, 1518: 15-16)

Toda a preocupação de Trithemius não é infundada ou uma preocupação meramente teórica. Quando sua carta a Bostius foi interceptada⁵³, começava a longa série de acusações de demonomagia contra Trithemius, entretanto a primeira delas, feita pelo prior de Guent não foi a mais contundente. No ano de 1504 o abade alemão recebeu a visita de um francês chamado Charles Bovelles (ca.1470-ca.1553), mais conhecido pelo nome latinizado que havia adotado: Carolus Bovillus. O visitante permaneceria em companhia de Trithemius por duas semanas e sua presença havia deixado o abade entusiasmado. Bovillus havia sido discípulo de Jacques Lefèvre d'Etaples (c.1450- 1536) um dos principais nomes na França à época quando o assunto era a magia natural, chegando mesmo a publicar em 1493 o livro *De Magiae Naturali*, obra que deixou sua marca em Trithemius (BRANN, 1999: 89). O abade viu a oportunidade perfeita de submeter o manuscrito de sua *Steganographia* a uma mente cultivada e que, ao menos em teoria, estaria mais aberta aos temas ali discutidos. Entretanto, o desenrolar dos fatos mostraria que Trithemius havia cometido um erro grave de julgamento. Algum tempo depois de Bovillus retornar a França ele escreveu uma carta⁵⁴ a um conhecido em comum, sem o conhecimento de Trithemius, acusando o

⁵² *Scio enim et certus sum omnia esse syncera, pura, naturalia, et ab omni studio superstitionis malae remota. Quotiens autem sermo praecedat obscurior, ea fit ratione; ne gladio defensionis vesanus abuteretur ad interitum, quem animo et mente sanus ad sui defert munimentum. Nihil tamen propterea in eo continetur mali: cum bonis etiam rebus in malum abutantur perversi. Quisquis aurem hanc aeditionem nostram condemnare praesumpserit, ipse sibi est conscius et retis, quod eam numquam veraciter intellexit. Celantur sub aenygmatis mysteria: ne bacuceis fiant bubonum arcana quomodolibet manifesta.*

⁵³ Em vinte e seis de março de 1499, Trithemius escreveu ao monge carmelita Arnoldus Bostius acerca de um livro que estava finalizando. Ele seria composto por quatro volumes, possuindo mais de cem capítulos. O primeiro volume seria dedicado a mais de cem formas de escrita secreta para se transmitir segredos, sem o uso de transposição de letras, e sem o perigo de ser pego, pois a mensagem seria indecifrável aos não iniciados. O segundo livro trataria da transmissão de segredos a longa distância, excedendo os cento e sessenta quilômetros, sem utilizar palavras, escrituras ou mesmo sinais. O terceiro livro trataria de ensinar ao ignorante em latim tal língua em apenas duas horas, de maneira que este a dominasse por completo. O quarto livro versaria sobre as formas de se transmitir um “pensamento secreto” diretamente à mente do destinatário. O trabalho em questão era a *Steganographia* (BRANN, 1999: 86). A carta não encontrou Bostius vivo, o que resultou em atribulações para Trithemius. A morte de seu camarada e companheiro na Fraternidade de Joaquim, cujo objetivo era defender a Imaculada Conceição, fez com que o prior do monastério de Ghent, onde vivia Bostius, se sentisse no direito de ler a mensagem, concluindo que se tratava de magia demoníaca. Começou aí uma longa série de acusações de conluio com demônios que provavelmente fez com Trithemius abandonasse sua obra sem a grandiosa conclusão prometida na carta ao amigo de hábito (COULIANO, 1987: 168).

⁵⁴ A datação da carta é imprecisa. Arnold (1971) e Thorndike (1923-1958) a datam como de oito de março de 1509, já Peuckert (1936) a data como de oito de março de 1506. Essa situação implica numa

então abade de St. Jacob, em Wurzburg, de demonomagia. Havia implícita a acusação de mentira, pois se o abade não fosse capaz de realizar o que prometeu em sua *Steganographia* estaria mentindo, mas se cumprisse o prometido, estaria mancomunado com demônios. Este conhecido em comum era Germain de Ganay, na época bispo de Cahors⁵⁵. Além do primeiro, Bovillus foi aparentemente o maior detrator de Trithemius e de sua obra, bastando considerar que foi dele a primeira denúncia de grande repercussão contra o abade à época, bem como que dela vieram muitos subsídios para os ataques posteriores contra Trithemius.

Acusado de mentira e demonomagia por um "amigo" que havia hospedado entre os seus, Trithemius (1518: 15) sentiu-se traído e ofendido, afinal seu hóspede francês teria violado a "fé da amizade cristã". Pesou ainda contra Bovillus a infrutífera tentativa de gerar intrigas entre Trithemius e seu poderoso amigo em terras francesas, Germain de Ganay. Dessa forma, assim que ficou a par das acusações de Bovillus e da repercussão das mesmas, não tardou para que Trithemius lançasse sua resposta. E ela veio na forma da carta intitulada *Defensorium Mei Contra Caroli Bovili Mendancia*, que infelizmente se encontra hoje perdida. Em uma carta dedicada ao príncipe-eleitor Felipe, datada de 1508, Trithemius retomou não apenas a polêmica criada por Bovillus como também a linha de sua defesa. Como observou Jean-Claude Margolin (1997: 138-139) uma das tônicas da carta é tratar Bovillus, e não mais Trithemius, como o mentiroso. Além de o francês ter rompido todas as regras da boa cortesia ao responder hospitalidade com acusações, ele teria agido nas costas de Trithemius, esperando obter o conforto da distância para começar seus ataques. Porém, o ataque mais doloroso do abade foi contra a capacidade intelectual de Bovillus. Trithemius disse que todo o espanto de Bovillus ao ler a *Steganographia* seria unicamente fruto de sua ignorância, ou melhor, da impossibilidade de se acessar ao conteúdo da *Steganographia*:

questão: por que Bovillus demorou tanto, aproximadamente cinco anos, para se manifestar contra Trithemius? Em vinte e dois de agosto de 1505, o abade escreveu a Bovillus para comentar sobre o agradável tempo que passaram juntos, e em trinta de julho de 1505, Ganay escreveu ao abade dizendo que Bovillus era um grande admirador de Trithemius. Logo, a carta de 1509 perde o sentido. Apesar de não apresentar solução para essa questão, Brann (1999: 89-90) acredita que Bovillus escreveu em 1506, uma vez que rebateu a crítica em uma carta de 1508, hoje perdida. O que teria ocorrido com Peuckert seria um equívoco na leitura do documento.

⁵⁵ Germanus de Ganay (?-1520) foi um clérigo francês de destaque. Ocupou diversos cargos importantes, sendo clérigo conselheiro do Parlamento (1485), cônego de Notre Dame (1486), deão de Beauvais antes de 1497, foi designado bispo de Cahors (1509) e de Órleans (1512), cargo que ocupou até sua morte em 1520. Entusiasta do movimento renascentista se correspondeu com Marsilio Ficino e Johannes Trithemius, sendo protetor de Jacques Lefèvre d'Étaples, que lhe dedicou uma obra sobre magia natural. (THORNDIKE, 1934: 514, V.4)

*Houve alguns destes que afirmasse resolutamente [que] minhas promessas na referida carta [eram] frívolas, impossíveis e mentiras, e por mim impudentemente inventadas [por] causa [de uma] glória vazia. Outros em verdade diziam: Grandes e maravilhosas [coisas] prometeu este Abade Trithemius, que se pode, não pode de outra maneira do que [através] do emprego de demônios: visto que ultrapassa muito os limites da natureza. Se em verdade ele não pode: quem duvidará de que ele é um mentiroso, e com razão será repellido por todos os homens bons e doutos. Mas que estejam ambos afastados de mim: desde que prometo [coisas] naturais. (TRITHEMIUS, 1518: 14)*⁵⁶

A defesa de Trithemius seguiu pela negação de envolvimento com práticas supersticiosas, mágicas e necromânticas, bem como pela pintura da imagem do bom cristão e de religioso devotado. Contudo o ataque mais agudo ao filósofo e matemático que foi Bovillus foi de ordem intelectual. Se Bovillus tentou lançar intrigas na amizade existente entre Ganay e Trithemius, o abade buscou desacreditar seu adversário aos olhos do amigo em comum. Ganay não se espantaria com as propostas do abade alemão porque ele mesmo estava envolvido com a magia, nem que fosse na qualidade de patrono de homens dedicados a ela, como foi o caso de Lefèvre d'Étaples. Já Trithemius buscou mostrar que Bovillus seria um homem pertencente a extrato intelectual inferior ao que ele e Ganay ocupavam. Todas as suas acusações e "mentiras" contra a *Steganographia* seriam fruto de superstição, ignorância e incompetência para assimilar a "arte nova" que Trithemius trazia. Em outro momento da *Polygraphia*, Trithemius (1518: 221) fez uma defesa dos "inventores de artes novas", uma vez que considerava árdua sua empreitada. Uma vez, em função de suas artes do segredo, Trithemius buscou sedimentar suas amizades com homens poderosos, não poupando armas na defesa desse interesse.

⁵⁶ *Ex his fuere nonnulli qui meas in dicta epistola pollicitationes constanter asseverarent frivolas, impossibiles, atque mendaces, et a me inanis glorie causa impudenter excogitatas. Alii vero dicebant: Magna et miranda pollicetur iste abbas Trithemius: quae si potest, non aliter quam daemonum ministerio potest: cum naturae metas procul videantur excedere. Si vero non potest: quis eum dubitabit esse mendacem, et ab omnibus viris bonis et doctis merito refutandum. Sed absit procul utrumque a me: quoniam naturalia promisi.*

A polêmica entre Bovillus ilustra bem o risco que corriam os homens que lidavam com as técnicas de segredo de serem acusados de produzirem falsidades e mentiras. Entretanto, estes homens rebatiam tais acusações aferrando-se a natureza neutra do segredo, colocando toda a responsabilidade pelos efeitos, positivos ou negativos, gerados pelo uso do segredo nas mãos que o manipulavam. Havia ainda a alternativa de apontar a ignorância do acusador, que incapaz de lidar com o sigilo, achava quimeras ao invés do segredo. Assim, a mentira estava na boca de quem conta ou nos ouvidos de quem ouve, nunca no segredo. Calejado pelas disputas que a polêmica *Steganographia* o havia lançado, Trithemius resumiu bem essa ideia em sua defesa da *Polygraphia*. O segredo, assim como a espada, poderia proteger ou ferir, de acordo com a mão que a empunhasse.

*Rogamos leitores, não condene esta laboriosa obra antes que a entenda, mas para julgar sem temeridade remova dela prudentemente a casca, atinja o núcleo escondido. A obra é boa e natural, porque em bom instrumento a espada pode se converter, para o bom uso e também converto para o mau uso, qualquer que seja o desejo que move a vontade. A espada é bom instrumento, [se] para bom uso [a] converto, sempre que porto para a defesa sem injúria ao próximo. A qual si estende pelo abuso da coisa boa para a lesão injusta de qualquer um, relaxa em mal. (TRITHEMIUS, 1518: 20. Grifo nosso.)*⁵⁷

1.3. Artífice do segredo: sobre a qualidade de homens aptos a lidar com o segredo

Após refletir sobre a natureza do segredo, tanto em termos epistemológicos quanto a partir das fontes, partimos para discutir qual o tipo de homem que estaria qualificado para lidar tanto com o segredo quanto com o sigilo, tendo em conta a realidade da

⁵⁷ *Rogam⁹ lectore~, ne hoc laboriosu~opus nr~m cõdeñet priusquae intelligat, sed iudex sine temeritate ut ee~ q~at, corrice~ prude~ter amoveat, q~tinus ad nucleu~ latente~ perveniat. Bonu~et naturale e~ op⁹, qd ad bonu~ cõverti instrume~tu~ e~ gladi⁹, ad usum qoquae bonu~ cõvertit pot usum malum, put uniuscuiusquae movente desyderium voluntatis. Bonum instrumentum e~ gladi⁹, ad usum bonum quoque convertit, qtie~s, p defensione~ sine iniuria proximi portat. Quod si ad lesione~ cuiusquae iniuriouse exte~dit per abusum res bona in malu~relaxat.*

Europa ocidental dos séculos XV e XVI. Johannes Trithemius e Giambattista della Porta se dedicaram ao tema da escolha e formação do indivíduo que poderia integrar o grupo "daqueles que sabem", daqueles homens que estariam aptos a utilizar o segredo e as técnicas de sigilo para atuar nas relações de poder que se manifestavam naquela época. Não surpreende que ao lidar com essa ferramenta de poder coloquem a si mesmos como os homens mais adequados às tarefas do segredo. Por isso mesmo Trithemius considerava possível, porém muito pouco provável, que um homem excepcionalmente erudito pudesse aprender a arte esteganográfica sem nenhuma tutela. Os casos que contrariavam sua regra seriam tão poucos, que quase não deveriam ser levados em conta. A fim de se evitar uma formação defeituosa, o que poderia ser desastroso no futuro, o interessado deveria conseguir que um mestre devidamente qualificado o aceitasse na qualidade de discípulo. O interessante é que o abade não menciona nenhum mestre na *Steganographia* além dele mesmo e de Menastor, esse último teria vivido na Antiguidade, mas sua própria existência está envolta na dúvida. Quanto a *Polygrapia* não foi mencionado nenhum outro nome, mesma situação que ocorre com Della Porta e suas técnicas de comunicação secreta. Ao colocarem-se como mestres absolutos de tais saberes, esses autores buscavam afirmar uma espécie de monopólio do segredo, como também das técnicas de sigilo que o cercam.

Uma vez aceito pelo mestre adequado, com o auxílio deste, o discípulo deveria escolher com calma e cuidado o melhor local e o intervalo planetário mais apropriado para que ocorresse o processo de instrução esteganográfica. Essa última exigência na composição do cenário ideal para a transmissão de conhecimento entre mestre e discípulo aponta para o caráter cerimonial que Trithemius deu a essa aprendizagem, denotando uma percepção mística desse tipo de conhecimento. Por outro lado, o abade reforça a necessidade do intérprete de cifras ser um conhecedor da astronomia, para assim poder compreender os volteios dos astros. O terceiro e último passo a fim de obter esse conhecimento era a realização de um juramento de segredo, realizado entre mestre e discípulo. Trithemius (1621: 139) foi muito cuidadoso quanto as condições ideais para que se realizasse a transmissão de conhecimentos entre mestre e discípulo:

Deixe o momento ser tranquilo e sereno, com a lua, tendo vindo completamente em oposição com o Sol, iluminada brilhantemente em reflexão dos raios do último! E deixe Mercúrio, se for possível ser

*bem-sucedido entrar em ascendente, ligado a Vênus ou Júpiter! E deixe Saturno e Marte permanecerem remotos, uma vez que se ambos vierem em conjunção com o planeta ascendente a instrução não será perfeita.*⁵⁸

Dessa forma, o mestre assumia um papel central no processo de transmissão, mas também de proteção, das técnicas de segredo e de sigilo, dado que seria o responsável por garantir a compatibilidade entre virtude e conhecimento (BRANN, 1999: 141), ao aceitar somente discípulos cujo coração não fosse duplo. Essa preocupação remete a "transmissão", um dos elementos relativos do esoterismo conforme apontaram Faivre e Voss (1995: 62). Assim, Trithemius inseriu essa transmissão de conhecimentos relativos ao sigilo e ao segredo numa concepção esotérica, dotando esse processo de características iniciáticas. Conforme Lochrie (1999: 95), as técnicas de sigilo utilizadas para proteger o segredo, também protegem ao mestre e excluem o discípulo, além de organizar os esforços do mestre para preparar o discípulo para a grande revelação de seu conhecimento secreto. Mais do que isso, essa estrutura do sigilo garante a proteção do poder deste tipo de conhecimento, o tornando esotérico, perigoso e desejado porque é secreto. Lochrie chega a afirmar que todo esse esforço de sigilo é uma forma de defesa da "posse" do mestre acerca deste conhecimento. Assim, o sigilo promete não apenas o domínio de um tipo particular de conhecimento, mas também o poder e o privilégio que são acessíveis a qualquer um que é íntimo com os segredos. É exatamente esse poder e esse privilégio que tanto Trithemius quanto Della Porta buscam vincular a si mesmos, ao colocarem-se entre os grandes mestres da comunicação secreta.

Estabelecidos os vínculos entre mestre e discípulo, teria início àquilo que Lochrie (1999: 95) identificou como "jogos de sigilo". Tais jogos consistiriam em uma série de esforços e medidas pedagógicas que regulariam a transmissão de conhecimento entre mestre e aluno, controlando e hierarquizando essa relação. Assim, "aquele que sabe" poderia recusar-se a transmitir os conhecimentos obtidos por revelação divina, fontes ocultas ou qualquer outra forma, por considerar que o discípulo ainda estivesse indigno de tal dádiva ou se considerasse que isto poderia ofender a divindade. Ainda

⁵⁸ *sit tempus tranquillum & serenum, & luna in oppositione completa, sole clare splendente: & sit Mercurius in ascendente coniunctus Veneri aut Ioui, si fieri potest: sintq; Saturnus remoti & Mars: quia*

poderia calar-se caso julgasse o discípulo ignorante demais para apreender o conhecimento mantido secreto. Da mesma forma, eles poderiam decidir revelá-lo, porém indicando que as línguas humanas seriam inapropriadas para expressar tal saber, mantendo escondido na linguagem ou expressando-o por meio de uma comunicação figurativa. Contudo, o perigo do engano permanecia presente em todas essas conjunturas.

O apreço pelo segredo e a ideia de que os espíritos aéreos poderiam apresentar riscos aos operadores despreparados nortearam as preocupações de Trithemius acerca da preparação de seus possíveis discípulos. O abade retorna várias vezes ao risco a que se submeteriam os despreparados ao lidar com os anjos que empregava em suas técnicas de comunicação secreta, perigos que poderiam se manifestar sob a forma de ataques morais e até mesmo físicos. Acreditamos que essa campanha sobre a potencialidade de perigo destes entes espirituais fez parte de uma estratégia visando garantir o monopólio do segredo. Isso porque da mesma maneira que estes anjos do segredo ameaçavam "aqueles que não sabem", curvavam-se aos comandos "daqueles que podem saber", tornando-os mais uma ferramenta das estratégias de sigilo, bem como das relações de poder, uma vez que consolidavam a hierarquia entre os indivíduos aptos e os inaptos a manipular o segredo.

*são imprudentes e muito propensos para enganar e retirar dos homens, e são especialmente acostumados a ridicularizar e zombar daqueles que eles julgam ser menos hábeis na arte da Steganographia, considerando que eles reverenciam e temem quem acreditam ser arrojado, constante, e especialista nesta arte, e na sua trepidação e reverência rapidamente obedecem a seus comandos.*⁵⁹

(TRITHEMIUS, 1621: 87)

O apreço pelo segredo é um elemento marcante na obra de Trithemius, apesar da ambiguidade com que se relacionou com ele. Ao mesmo tempo em que apregoou a importância de selecionar bem os discípulos a serem instruídos nas artes do segredo,

si ipsi aut alter eorum fuerint cum ascendente, non eri-institutio perfecta.

⁵⁹ *procaces enim sunt, & ad illusiones irrisionesq; hominum promptissimi, deridentq; & subsannant maxime illos, quos in arte Steganographie minus offenderint esse peritos. Eos autem, quos audaces, constantes & expertos in arte ipsa considerant, reuerentur & metuunt, eorumq; mandatis cum tremore & reuerentia promptissime semper obediunt.*

bem como da discrição ao tratar destes temas, ele escreveu uma carta a Bostius na qual propagandeava sua *Steganographia*, fazendo promessas de resultados maravilhosos. Também não perdeu a oportunidade de apresentar sua obra a Bovillus, a quem julgou erroneamente como um admirador dos temas esotéricos, possivelmente com o mesmo objetivo de atrair admiradores para sua obra. Trithemius (1621: 138) defendeu o valor do "segredo esotérico" ao afirmar que o conhecimento acerca da *Steganographia* deveria permanecer na oralidade jamais deveria ser registrado por meio da escrita, vendo nisso um mecanismo de proteção que poderia impedir que tal saber caísse em mãos que ele julgava inadequadas. Entretanto, ele mesmo rompeu essa regra, pois não apenas compôs um livro sobre a arte esteganográfica, como não se furtou a divulgá-la, além de retornar posteriormente ao tema da comunicação secreta na *Polygraphia*. Acreditamos que mais poderoso que o compromisso com o sigilo foi o desejo do abade de adquirir fama e renome em sua relação com os senhores poderosos dos reinos alemães, junto dos quais procurou viver. Dessa forma, Trithemius buscava utilizar sua condição "daquele que sabe" para adquirir prestígio e poder junto "daqueles que não sabem", inserindo segredo e sigilo nas relações de poder das quais participava.

Entretanto, os incidentes causados pela carta de Bostius e pelas acusações de Bovillus parecem ter tornado Trithemius um homem mais reservado. Passou a recusar-se a tratar de seu envolvimento com a magia por meio de cartas, aceitando apenas discuti-lo presencialmente. O que não deixa de ser irônico dado que prometeu a possibilidade de realizar esse tipo de comunicação em total segurança. Contudo, toda essa precaução não impediu que tivesse problemas com um jovem de nome Johann Steinmoel, identificado como seu discípulo. O mestre repreendeu duramente ao discípulo, por meio de uma carta, por vender os segredos da arte esteganográfica. Na reprimenda a seu aluno, Trithemius buscou mostrar-lhe que apenas os privilegiados teriam acesso a essa arte, à qual estaria unicamente voltada para o enriquecimento espiritual. Na conclusão dos eventos, Trithemius abandonou Steinmoel, por considerar que ele havia cometido crime de simonia relativa aos ensinamentos que lhe havia revelado. Essa postura dura de Trithemius ante a falta de Steinmoel foi fruto da admoestação que Libanius Gallus lhe havia feito. Gallus, tido como mestre de Trithemius no mundo do esoterismo, lhe havia confiado a responsabilidade e a honra de proteger a *Steganographia*, um conhecimento que objetivaria apenas as riquezas do espírito, jamais privilegiando as riquezas mundanas (BRANN, 1999: 103-104). O

juramento que o discípulo deveria fazer ao mestre, como parte do processo para obter o direito de obter tal conhecimento, mostra a preocupação de se fortalecer a hierarquia entre mestre e aluno, bem como o monopólio do segredo e das técnicas de sigilo, sedimentando as barreiras entre os "que sabem e podem saber" e aqueles "que não sabem e não podem saber", marca do segredo enquanto discurso de poder.

*Eu juro e prometo pela virtude do Deus Todo Poderoso, pelo sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, pela ressurreição dos mortos e pelo Julgamento Final, e pela salvação de minha alma na sagrada fé católica – Eu juro e prometo para o Deus onipresente, para a abençoada Virgem Maria, para todos os santos, e para você - que eu fielmente mantereis este ato de esteganografia oculto por todos os dias da minha vida. Não irei ensinar isto a ninguém sem o seu consentimento e sua vontade. Acima de tudo, eu juro e prometo por esta mesma virtude que eu não irei usar esta ciência contra Deus e seus Mandamentos, nem contra a Sagrada e Universal Igreja Romana e seus ministros, **nem contra a justiça e a equidade**. Então talvez Deus nos ajude, e talvez Ele me salve no Julgamento Final.* ⁶⁰
(TRITHEMIUS, 1621: 138)

Lochrie (1999: 96-97) afirmou que esses atos dialógicos de sigilo somente são possíveis por existir um elemento de sedução entre "aqueles que sabem" e "aqueles que querem saber", no caso mestre e discípulo. Esse elemento de desejo, proporcionado pelo poder que a posse do segredo gera, envolveria os dois numa rede social que começaria pela exclusão de parte de seus integrantes, lhes imbuindo da demanda por esse saber, marcada pelo desejo de se passar do estado de ignorância para o estado de conhecimento, ponto no qual se criaria uma união entre "aqueles que sabem", que teria como pilar a posse do segredo. É interessante que mesmo se o segredo em si for uma ficção, ele é capaz de criar essa relação entre mestre e discípulo, entre "aqueles que

⁶⁰*Ego N. iuro & promitto per virtutem omnipotentis Dei, per sanguinem Domini nostri Iesu Christi, per resurrectionem mortuorum & extremum iudicium, & per salutem animæ meæ in fide sancta catholica omnipotenti Deo, beatæ Mariæ virgini, omnibus Sanctis, & tibi N. quod hanc artem Steganographiæ omnibus diebus vitæ meæ occultam fideliter seruabo: nec docebo illam aliquem sine tua voluntate & consensu. Insuper in eadem virtute iuro & promitto, quod hac scientia non vtar contra Deum & eius mandata: nec contra Ecclesiam sanctam Romanam & vniuersalem seu ministros eius, **neque contra iustitiam æquitatem**. Sic me Deus adiuuet, & sic saluet in extremo iudicio.*

sabem" e "aqueles que não sabem". Portanto, o segredo existe concretamente apenas na relação entre seus partícipes, onde cria um lugar de exercício de poder. Dessa forma, o segredo está preso na tensão entre o sigilo e a revelação, bem como entre os desejos de *self-revelation* e *self-protection*. A revelação do segredo implica no risco constante de transgredir regras divinas ou epistemológicas. Porém essa tensão só existe naquele momento situado entre o sigilo e a revelação, uma vez desvelado o segredo nada mais importa. Por isso, mais poderoso que a fala do conhecedor é seu silêncio. Como disse o chefe ganês, é aquilo que ele sabe e não fala que o torna poderoso. É um silêncio que está posto no meio da fala. Trithemius esta sempre lidando com essa dualidade vivendo entre *self-revelation* e *self-protection*, entre o compromisso com o segredo e o desejo por fama.

Enquanto para Trithemius o processo de transmissão das técnicas de sigilo e do segredo propriamente dito estava diretamente vinculado a condições externas ao homem, como os movimentos dos astros e a anuência divina, Della Porta trouxe o domínio do sigilo e do segredo para o alcance das mãos humanas. Mais do que isso, para o napolitano ao conseguir retirar as camadas de sigilo que ocultariam o segredo, o homem conseguiria realizar uma atividade antes restrita ao próprio Deus.

*Mas me parece que ouço alguém dizer, de onde apareceu este novo Apolo, ou, se você prefere, Édipo, que percebe a alma oculta, e desvendar intrincados enigmas? Verdade, procurar os pensamentos interiores do homem é reservado mais para Deus do que para a ingenuidade humana; e haveria apenas pouca diferença entre Deus e o homem se a compreensão humana pudesse atingir as meditações ocultas da alma.*⁶¹ (DELLA PORTA, 1563: 143)

O que Della Porta propôs em seus esforços sobre a comunicação secreta foi exatamente desvendar aquilo que os homens desejavam que permanecesse oculto, aquele segredo que ocultavam no peito. Dessa forma, ao mostrar-se capaz de uma ação antes considerada exclusiva do Criador o homem se igualaria a Ele, por meio dessa

⁶¹ *Sed iam audio dicet aliquis: Unde novus hic Apollo, Vel Oedipus, qui occulta animi sensa, & enodare aenigmata proficeatur emicuit? Divini potius, quàm humani est ingenii hominis interna perscrutari, parumq' ferè inter Deum, hominemq'; distaret, si oclusas animorum cogitationes intellectus assequeretur humanus.*

habilidade em decifrar os mistérios da alma humana. Da mesma forma que as qualidades ocultas presentes no mundo natural, o segredo presente no coração humano abriria uma via de acesso direto ao próprio Deus. Esse homem capaz de ler os mistérios ocultos nas mentes dos homens o teria feito por si só, quando atingiu sua máxima potencialidade, como preconizavam os humanistas.

A natureza da tarefa do que Della Porta chamou de intérprete de cifras, algo que podemos entender como um conhecedor das técnicas de sigilo, foi pintada como hercúlea. Isso porque havia uma infinidade de tipos e aplicações para a comunicação secreta, tanto por meios visíveis quanto por meios invisíveis, sendo pouco provável que um indivíduo possuísse os meios e as habilidades necessárias para não apenas identificar como também para decifrar todas as variações possíveis da escrita cifrada, de forma correta e confiável. A precisa identificação da técnica de escrita secreta era primordial para o sucesso do intérprete de cifras, uma vez que se cometesse um engano todo seu trabalho estaria arruinado. Como disse Della Porta (1563: 146) *Você pode tomar exemplo a partir dos médicos; pois a menos que eles diagnostiquem o padecimento, inutilmente tenta ajudar o corpo do paciente*⁶². A solução de Della Porta (1563: 144) é deveras pedagógica, uma vez que ele sugere que se aprendessem primeiramente as cifras de uso mais frequente, porque ao dominar a lógica do emprego delas poderiam compreender métodos de escrita secreta mais avançados, por analogia.

Ainda que tenha trazido tanto o sigilo quanto o segredo para a esfera da ação humana, Della Porta não renega uma origem divina do segredo. Antes pelo contrário, ele reafirmou a sua natureza divina, o que se demonstraria por Deus ser o único capaz de conhecer o segredo humano em todas suas possibilidades. Como Della Porta (1563: 143-144) disse:

*também será se as palavras forem expressas por simples caracteres, e existem muitos outros, os quais ninguém mas apenas o próprio Deus Todo-Poderoso, que faz Seu caminho para dentro dos lugares secretos da alma, poderia interpretar.*⁶³

⁶²*sumpto à Medicis exemplo, à quibus nisi morbi causa primum perspecta sit, aegro corpori frustra subuenitur.*

⁶³*id genus erit etiam si uno charactere exprimantur, & alia complura, quae non nisi Deo opt.max. interprete, qui se intimus animorum recessibus videntur indigere..*

Por mais que se humanizasse a questão do sigilo e do segredo, tornando o homem capaz de desvendar os véus que encobririam o segredo, em sua faceta tripartite, Della Porta não abandonou a imagem de Deus como o "intérprete das cifras" perfeito, para o qual não haveria empecilhos na realização de sua tarefa de desvendar os mistérios. Sobre isso disse Della Porta (1563: 153)

*No próximo volume nós indicamos um tipo duplo de cifra, um o qual pode ser interpretado usando cuidado e raciocínio acurado, o outro de que sozinho parece requer como intérprete Apolo, o autor dos enigmas, por não dizer Deus Todo-Poderoso.*⁶⁴

Os domínios do segredo igualam o Deus cristão e uma divindade pagã, Apolo, proclamado como deus grego dos enigmas, dentre outras atribuições. Della Porta colocou num mesmo patamar a divindade cristã e a divindade pagã, inclusive sugerindo uma atuação simultânea, senão conjunta. O segredo, em sua qualidade de sagrado, transita entre os dois universos religiosos, sem que isso traga prejuízo. Perceber o segredo como um elemento em diálogo com a tradição religiosa da Antiguidade clássica, mas também com as crenças cristãs então vigentes, é bem característico do pensamento humanista do qual Della Porta participava, buscando autoridade no passado para fortalecer posições do seu próprio tempo. A insistência em pintar Deus como mestre absoluto do segredo, o único capaz de iluminar a todos os recônditos do coração humano, levanta uma questão interessante. Estaria Della Porta se valendo de mero artifício retórico, a fim de desviar de si qualquer tipo de polêmica com a Igreja ou seria essa visão sincera, refletindo uma crença arraigada no peito do napolitano? As fontes analisadas não permitem que se construa uma opinião conclusiva sobre o assunto, entretanto ao se considerar os problemas que sua *Accademia dei Segreti* lhe causaram junto a Roma, é válido se inferir que Della Porta aparentemente não apresentava maiores preocupações com as polêmicas que poderiam surgir em função de seus trabalhos.

O conhecimento de um amplo leque de possibilidades de comunicação secreta era fundamental, mas não englobavam a totalidade das ferramentas intelectuais

necessárias para a perfeita atuação do intérprete de cifras. Della Porta falou em um processo de formação intelectual, capaz de tornar o indivíduo preparado para todas as exigências da comunicação secreta. Havia uma preocupação em treinar a mente desse discípulo em formação a fim de que ela se tornasse o mais perspicaz possível, o que seria fundamental para a atividade pretendida. Della Porta deu grande importância a matemática, *[pois,] assim como a mente é testada pelo estudo das matemáticas, como o ouro é testado pelo fogo, seja observado, eu penso, [que] pode ser mais apto a transferência dessa disciplina* (DELLA PORTA, 1563: 144)⁶⁵. Além disso, ele deveria ser extremamente cuidadoso, não se permitindo deslizes de espécie alguma

*a fim de que ele possa dirigir seu espírito astuto através das emboscadas e dos enganos dos inimigos, possa penetrar seus truques, possa frustrá-los, e finalmente, por perfeita vigilância, afastar de si mesmo suas tentativas hostis*⁶⁶ (DELLA PORTA, 1563: 144).

Della Porta considerou fundamentais para o sucesso do "intérprete de cifras" o mais amplo conhecimento possível acerca das línguas empregadas em seu tempo, bem como das matérias relativas à todos os campos da vida humana.

*Tal então, deveria ser o talento natural de nosso intérprete, quem deveria, de mais a mais, em não menor grau, ser equipado pela arte, e deveria ser em primeiro lugar um antigo mestre em muitas coisas, guerra, negócios, e especialmente ciência militar, de modo que ele possa minuciosamente entender os estratagemas dos inimigos públicos e privados e evitá-los adequadamente.*⁶⁷ (DELLA PORTA, 1563: 145)

⁶⁴ *Duplex occultandi scripti genus esse proximo volumine indicauimus, alterum quod adhibita diligentia, & certa ratione potest interpretari, alterum quod Apolline solum aenigmatum autore, ne dicam Deo opt.max. interprete videntur indigere.*

⁶⁵ *Quemadmodum aurum igni probatur, sic in mathematicis disciplinis ingenium experiri, id aptius ad hanc disciplinam transferri videatur.*

⁶⁶ *ut vafrum animum per inimicas insidias & fraudes possit circumagere, dolos perscrutari, iis obviare, & omni demum ingenii vigilantia adversos à se conatus amovere.*

⁶⁷ *Talem itaque eum natura esse convenit, arte vero nõ minus instructum, & primum in multarum rerum, ut pote armorum, negotiorum, & militaris praesertim scientiae peritia versatum, ut hostium, inimicorumque astus percallere, & evitare non incommode possit.*

Com isso o napolitano esperava que o intérprete ganhasse em autonomia e celeridade, uma vez que sendo um grande conhecedor dos assuntos mais prováveis de serem veiculados por meio da escrita secreta, ele poderia começar a tomar ciência do conteúdo da mensagem cifrada ainda durante o processo de decifra-la. Os conhecimentos linguísticos e gramaticais também possuíam uma importância capital. O bom intérprete de cifras deveria possuir um grande domínio das línguas vernáculas, principalmente aquelas de uso mais corrente, a fim de conseguir identificar palavras em um idioma estrangeiro e palavras de uma linguagem criptográfica. Esse conhecimento deveria ultrapassar as competências da simples leitura e da fala cotidiana, sendo preciso aprofundamento nas questões gramaticais e ortográficas, ainda que Della Porta considere a ortografia como um elemento que não merece tanta confiança, uma vez que uma falha ortográfica pode ser subterfúgio da mensagem secreta. No caso dessa empreitada linguística ultrapassar a capacidade do discípulo, deveria investir-se no latim. Pois conforme Benoît Grévin (2012: 15-16), a ele atribuía-se um valor sagrado, pois conteria essência divina e seria fundamental na comunicação entre os homens e Deus.

*Mas se deve parecer tão difícil saber perfeitamente várias línguas, deixe-o ao menos ser instruído nas letras latinas, não apenas porque esta língua é em algum tipo a língua comum nesta época e em geral não menos empregada a língua vernácula seja, mas também porque é mais adaptada para a segurança na escrita.*⁶⁸ (DELLA PORTA, 1563: 145)

Tanto Trithemius quanto Della Porta consideraram o investimento educacional como um dos pontos importantes na formação do operador das técnicas de sigilo, entretanto podemos perceber uma diferença na importância atribuída a esse elemento. O abade Trithemius (1621: 137) aponta a matemática e o conhecimento do movimento dos astros – suas mutações e o seu movimento geral –, como importantes para a realização da comunicação secreta, entretanto a principal fonte do seu sucesso residiria na sua pureza e na sua piedade, mas também em seu conhecimento de magia. Somente o

⁶⁸ *At sit multas exquisite linguas percallere nimis arduum videretur, latinis saltem literis si instructus, tum quod ea lingua utcunque; adeo hac tempestate communis est, ut ferè non minus usitata, quam omnibus vernacula sit, tum quod ea commodius ad cautionem admittitur.*

homem pio e puro, além de devidamente versado nas artes mágicas, conseguiria gerar o efeito desejado na comunicação do segredo porque para isso dependeria da providência divina, não bastando suas próprias qualidades para tanto. Como disse Trithemius (1621: 137): *porque quanto mais puro for com Deus em boa conversação, tanto mais seguro será na operação dessa ciência* ⁶⁹. Ainda que também valorize o aspecto sagrado do segredo, Della Porta considerou a formação intelectual como o elemento principal na formação do "intérprete de cifras". Por meio da formação adequada, o homem seria capaz de adentrar os recônditos do segredo, esfera antes exclusiva de Deus. Era um homem que para realizar grandes proezas, alcançar sua máxima potencialidade, dependeria apenas dele mesmo. Essa ideia é uma das marcas principais do movimento humanista, que buscava obter a *virtù virtutis* por meio dos *studia humanitatis*, programa educacional humanista que incluía gramática, retórica, poesia e filosofia moral, além do estudo dos autores latinos clássicos (NAUERT, 2006: 256-257). Surgido como uma resposta dos humanistas à percepção da escolástica como excessivamente aferrada aos exercícios lógicos, ignorando assim a observação do real, o *studia humanitatis* entrou nas escolas através das ações de políticos, mercadores, artistas, artesãos e *condottiere*, marcando o estabelecimento de uma nova linguagem, bem como de novas relações sociais (GARIN, 1994: 13).

A formação projetada por Della Porta para a educação do intérprete das cifras reflete a influência da proposta humanista nele mesmo. Associando disciplinas lógicas, como a matemática, o emprego das qualidades ocultas da natureza, a recuperação exegética de autores antigos, bem como a erudição e o domínio linguístico, o interprete das cifras seguia uma trajetória de preparação intelectual muito próxima àquela que o adepto do projeto humanista perseguia em busca da obtenção da *virtù virtutis*, a rara capacidade de lidar com a inconstância da Fortuna. Assim como o "homem virtuoso" da concepção humanista seria capaz de moldar seu próprio rosto, sendo então senhor absoluto de seus caminhos, Della Porta via o intérprete das cifras da mesma forma, limitado apenas por sua capacidade. Sendo assim: *quem pode memorizar todos os métodos uma vez que eles são quase infinitos, como as mentes dos homens que os criaram* (DELLA PORTA, 1563: 39) ⁷⁰. Não gratuitamente Della Porta percebia os intérpretes de cifras como uma qualidade diferenciada de homens, acima dos demais.

⁶⁹ *quia quanto fuerit cum Deo in bona conuersatione purior, tanto erit in huius scientiæ operatione securior.*

Capazes de evitar os perigos da Fortuna e de desvendar os mistérios do segredo, não havia nada que lhes estivesse fora do alcance das mãos. Uma vez mais, surge a imagem do homem capaz de moldar seu próprio rosto, ação essa que lhe abria todos os caminhos possíveis da ação. Nas palavras de Della Porta (1563: 144-145):

*Uma vez que esta disciplina parece exigir habilidade extraordinária, eu tenho sempre considerado esta faculdade a marca de uma natureza realmente nobre e inteligente, e eu habitualmente admiro, antes de todas as pessoas, a argúcia daqueles que tem prazer nisto, e chamo-os em verdade a elite intelectual do mundo, indo tão longe quanto considerá-los facilmente qualificados para todos as outras disciplinas.*⁷¹

De acordo com Della Porta (1563: 145-146), nem mesmo o mais capaz desses homens diferentes, por mais sabedor que fosse de línguas, cifras e humanidades poderia realizar a contento sua tarefa sem a devida preparação. Tudo começava pela escolha do ambiente, que deveria garantir simultaneamente a paz e concentração do intérprete de cifras, porém lhe deveria perceber a passagem das horas, a fim de evitar que ficasse durante todo o dia concentrado na tarefa do segredo. Todavia, tal empreitada seria deveras desgastante, tanto para o corpo como para a mente, sendo altamente não recomendado o trabalho ininterrupto. Afinal, a fadiga poderia pregar peças durante os trabalhos de cifrar ou de decifrar, colocando todo o esforço a perder. Esse esforço excessivo poderia causar mesmo dores físicas, uma vez que Della Porta acreditava que sofrimentos mentais poderiam desencadear doenças físicas. Esse risco deveria ser evitado ao máximo, para que se garantisse o sucesso na atividade realizada, mas também para se evitar males maiores, como um estado de apoplexia, prejudicando as atividades futuras. Ainda assim, não se deveria desistir facilmente ante a dificuldade da tarefa, sendo através da persistência e da dedicação que o "intérprete do segredo" alcançaria sua glória máxima.

⁷⁰ *Sed quis modorum omnium meminisse potest, cum infini ferè sint, ut hominum excogitantium ingenia?*

⁷¹ *Ipsa siquidem disciplina non modica ingenii prestantia videtur indigere, quapropter verè liberi & perspicacis ingenii hanc facultatem sempre esse existimaui, & eorum, qui ea delectantur, soleo prae caeteris acumen admirari, & vere ingeniosos appellare, ut ad omnes disciplinas facile idoneos esse existimem.*

*Depois de determinar o tipo de véu empregado, o intérprete irá centrar todas suas forças nas tentativas de destravar o significado oculto, e não descansar antes [que] ele tenha desenterrado o engano ocultado e reduzido a nada as tentativas de seus inimigos, a fim de que ele possa sentir-se seguro que a este respeito ele tomou todas as precauções necessárias para o futuro.*⁷² (Della Porta, 1563: 146)

Chama a atenção os paralelos possíveis de serem traçados entre o programa de formação do "interprete das cifras" e o do "secretário perfeito". Fiorato (1989: 151) nos diz que, como defenderam Francesco Sansovino (1521-1586) e Panfilo Persico (?-1625), o secretário perfeito deveria possuir bom conhecimento sobre os grandes modelos epistolares – como os compostos por Cícero e Petrarca –, aos quais deveria juntar epistológrafos e prosadores suplementares, como Aristóteles, Plínio, São Paulo, Boccace, Bembo e outros. Da mesma maneira deveria possuir um conhecimento consistente de ao menos duas línguas, uma vulgar e o latim, este último devido à difusão de seu uso. Esse domínio linguístico seria empregado pelos secretários em suas funções diplomáticas ou mesmo como forma de apresentar sua erudição, buscando demonstrar a excepcionalidade de seu saber. Porém, somente isso não basta para a formação do "secretário perfeito". Era preciso somar a essas competências e conhecimentos um tipo de cultura prática, capaz de auxiliá-lo nas urgências cotidianas de seu ofício. Assim, ele deveria conhecer os bons autores que trataram das mesmas preocupações que lhe afligiam, tanto os antigos quanto os modernos: historiadores, oradores e mesmo poetas. Ele deveria perseguir aquilo que Persico chamou de *la polita letteratura*, que seria um tipo de cultura capaz de aliar a retórica a política, os dois pilares da competência do secretário ideal, além de lhe permitir produzir uma escrita substancial e própria, livrando-o das armadilhas da improvisação e da futilidade.

Tanto o intérprete das cifras quanto o secretário eram homens preparados para lidar com o segredo e com as estratégias de sigilo, que foram tão importantes para os séculos XV e XVI. Uma vez que tratavam do mesmo objeto, não espanta que se exigisse deles a mesma preparação intelectual. Isso se reforça pelo fato de Della Porta, Sansovino e Persico terem sido homens de uma mesma época, imersos no mesmo

⁷² *Cognita itaque velamenti specie, omni animi moderatione & conatu elaborabit, ut abstrusus omnino sensus referetur, nec prius quiescat, quin vero è latebris dolo eruto, inimicos conatus irritauerit, ut de eo in posterum sibi tuto consultum esse persentiat.*

caldeirão cultural que marcava a Itália daquela época. Eram homens que tiveram acesso a educação mais avançada, inclusive viajando pela Itália em uma *peregrinatio academica*. Lembremos que durante esse momento as ideias do movimento humanista grassavam pela Europa, bem como a defesa do seu programa pedagógico, o *studia humanitatis*, tendo como um dos seus principais polos irradiadores essa mesma Itália. Ferramenta central na busca pela qualidade máxima do homem, a *virtù virtutis*, o *studia humanitatis* também seria útil na preparação do indivíduo capaz de deslindar os segredos do coração do homem. Dominados pela *virtù*, segredo e Fortuna se aproximavam na concepção desses homens, afinal nada mais perigoso para a manutenção do segredo que a incerteza da Fortuna.

+ Capítulo 2: O segredo enquanto técnica mágica

Após compreender como Trithemius e Della Porta percebiam a relação entre sigilo e segredo, bem como suas implicações, é oportuno que se reflita sobre a maneira como aplicaram o segredo em suas obras. Ambos os autores, ao dedicarem-se sobre a comunicação secreta, fizeram uso do segredo de maneira distinta, porém mantendo canais de contato entre suas propostas, chegando mesmo ao diálogo explícito. Muito mais do que simplesmente apresentar cada técnica de comunicação secreta, bem como suas variações, se pretende esclarecer os fatores que conduziram estes autores a comporem estas obras.

2.1. Entre anjos do segredo e alfabetos misteriosos: a arte da comunicação secreta segundo Johannes Trithemius

Autor prolífico, o abade Johannes Trithemius ficaria famoso em sua época e nos séculos posteriores pelas suas obras de comunicação secreta. A *Steganographia* e a *Polygraphia* são parte de um mesmo esforço que buscava a criação de uma forma de se transmitir informações importantes em segurança, não importando as distâncias que elas tivessem que transpor. Ambas as obras foram norteadas pela preocupação com a garantia do bem comum, a proteção dos interesses dos homens de bem e por formas de manter o homem pernicioso afastado das informações transmitidas. Essa preocupação se insere não apenas na busca por restringir o conhecimento somente "aqueles que podem saber", mas também como forma de garantir um monopólio do segredo, incluindo aí o poder advindo de sua posse. Ainda que aparentemente diversos entre si, a base das técnicas de comunicação secreta apresentadas pelo abade nas duas obras foi a transposição de elementos, fossem eles letras, números ou mesmo símbolos. Nada mais apropriado do que principiar uma análise dessas técnicas de comunicação secreta pela *Steganographia*, sua primeira empreitada por esta vereda.

2.1.1. Anjos, bois e papagaios: a escrita secreta na *Steganographia* de Trithemius

O próprio nome da *Steganographia* é muito revelador das preocupações centrais do abade ao compor esse método, como também dos elementos que lhe trariam fama e perseguição. Conforme Trithemius a *Steganographia* seria

todos os métodos, maneiras, diferenças, qualidades e métodos desta nossa arte, à qual chamamos steganographia, (contendo segredos, enigmas mistérios completamente claros para nenhum homem mortal, por mais erudito ou sábio) que nunca pode ser completamente descoberta (TRITHEMIUS, 1621: 6) ⁷³.

Ele continua afirmando que ela seria possível por meio de

espíritos do ar, bons e maus, [que] foram criados por Deus nas alturas para nosso préstimo e proveito, pelo conhecimento dos quais todos os segredos dessa arte são revelados, sem número ou limite, imperscrutável (TRITHEMIUS, 1621: 6) ⁷⁴.

Essas informações são muito ricas acerca do que pretendia o abade com sua *Steganographia*, termo que teria vindo do grego e significaria "escrita secreta" ⁷⁵ (SOKOL & YARMOLIK, 2003).

O abade exibe uma preocupação central com o segredo, ou melhor, com a sua posse. Separam-se assim os "aqueles que podem" e "aqueles que não podem" tomar conhecimento da mensagem oculta, o que atribui poder a essa posse. Somente um conjunto de eleitos seriam dignos ou mesmo capazes de desbravar as camadas de sigilo que tornavam essa mensagem oculta, fazendo dos demais meros espectadores de um

⁷³ *ita nec huius artis nostrae, quam Steganographiam (secreta & arcana & mysteria, nulli mortalium, quantumcunque studioso vel erudito, patula continentem prefecte) appellamus, omnes modi, viae, differentiae, qualitates & operationes in aeternum poterunt ad plenam fieri penetrabiles.*

⁷⁴ *Nam quem ad modum aiorij spiritus boni & mali à summo Deo creati in ministerium & profectum nostrum (per quorum intelligentiã omnia istius artis secreta reuelantur) sunt nobis sine numero infiniti & penitus incôprehensibiles*

⁷⁵ Do grego *steganós*, «oculto» + *gráphein*, «escrever» + *-ia* *esteganografia*. In: Infopédia [Online]. Porto: Porto Editora, 2003-2013. [Consult. 16-10-2013]. Disponível na [www: URL: http://www.infopedia.pt/pesquisa-global/esteganografia](http://www.infopedia.pt/pesquisa-global/esteganografia)>.

teatro de sombras. Nessa primeira definição do que seria a *Steganographia* insinuou-se um tema que se mostraria posteriormente recorrente na obra do abade. Se a *Steganographia* seria imperscrutável ao homem comum, ainda que fosse sábio e letrado, surge a questão de como ele se tornaria acessível aos homens. Ainda implícita, a solução que o abade proporá mais adiante em sua obra é a intermediação de um mestre. Dessa forma, por meio de um mestre na arte esteganográfica, habilitado não apenas no domínio desta arte, mas também capaz de escolher e preparar seu discípulo da melhor maneira possível, a *Steganographia* se apresenta como um elemento que além de criar distinção entre os homens, entre os que são capazes de manejá-la e aqueles que são incapazes de tal feito, também traz uma hierarquização entre os eleitos, qualificando uns como mais capazes que outros. Se a posse do segredo incorre em atribuição de poder, o domínio do seu invólucro, ou seja, a comunicação secreta, acarretaria uma maior capacidade de concentrar esse poder, uma vez que segredo e poder somente são perceptíveis nas relações que engendram. Lembrando que mais importante que o conhecimento do que se deseja secreto é a posse desse segredo que proporciona poder, ou melhor, a publicidade dessa posse. Portanto, nessa comunidade de eleitos do segredo, todos unidos pelo desejo de sigilo, a comunicação secreta assumia essa dupla função: protegia aquilo que se queria secreto, mas permitia que a posse do segredo fosse de conhecimento "daqueles que podem saber", sem que com isso se colocasse em risco o sigilo prometido pelo mestre da arte esteganográfica.

A *Steganographia* começava também mantendo fortes relações com o esoterismo. Primeiro por seu veículo, nomeados pelo abade como "espíritos aéreos". Tais entidades não seriam afrontosas à fé cristã uma vez que teriam sido criadas pelo próprio "Deus nas alturas" para o proveito do homem. Trithemius também relacionou a comunicação secreta ao universo esotérico uma vez que somente tais seres seriam talhados para lidar de forma satisfatória com o segredo, fosse para protegê-lo ou fosse para ocultá-lo. Outra relação da *Steganographia* com o esoterismo é a defesa da relação entre mestre e discípulo, o que Antoine Faivre chama de Transmissão (FAIVRE & MOSS, 1995: 56). A ideia é que a correta transmissão desse conhecimento restrito a uma pequena porção de eleitos só ocorreria da melhor forma possível se fosse intermediada por alguém devidamente iniciado nesses mistérios, capaz de guiar da forma adequada o discípulo através desse "segundo nascimento". E é justamente essa a

preocupação, bem como a intenção, de Trithemius ao defender a necessidade da intermediação do discípulo por um mestre da arte esteganográfica.

Os três livros da *Steganographia* dedicam-se completamente à comunicação secreta, buscando apresentar formas de comunicar informações sigilosas a longa distância e de forma segura. Ainda que as técnicas apresentadas em cada um dos três livros conheçam algumas variações, não ocorrem alterações suficientes para que não possa ser identificado um padrão geral, como se busca demonstrar.

Nos trinta e um capítulos do primeiro livro, Trithemius filiou-se a uma ideia que já estava presente em Jâmblico (THORNDIKE, 1934: 310). Ele afirmou que o mundo estaria dividido em dezesseis regiões, sendo cada uma delas governada por um dos espíritos aéreos, os mesmos que ele havia mencionado no prefácio da *Steganographia*. Da mesma maneira que os demônios celestiais de Jâmblico, cada um destes espíritos aéreos seriam identificados e inseparáveis fossem de elementos naturais ou de regiões geográficas do mundo. O abade apresentou uma figura onde buscou esclarecer essa distribuição dos espíritos aéreos, como pode ser visto na Figura 1.

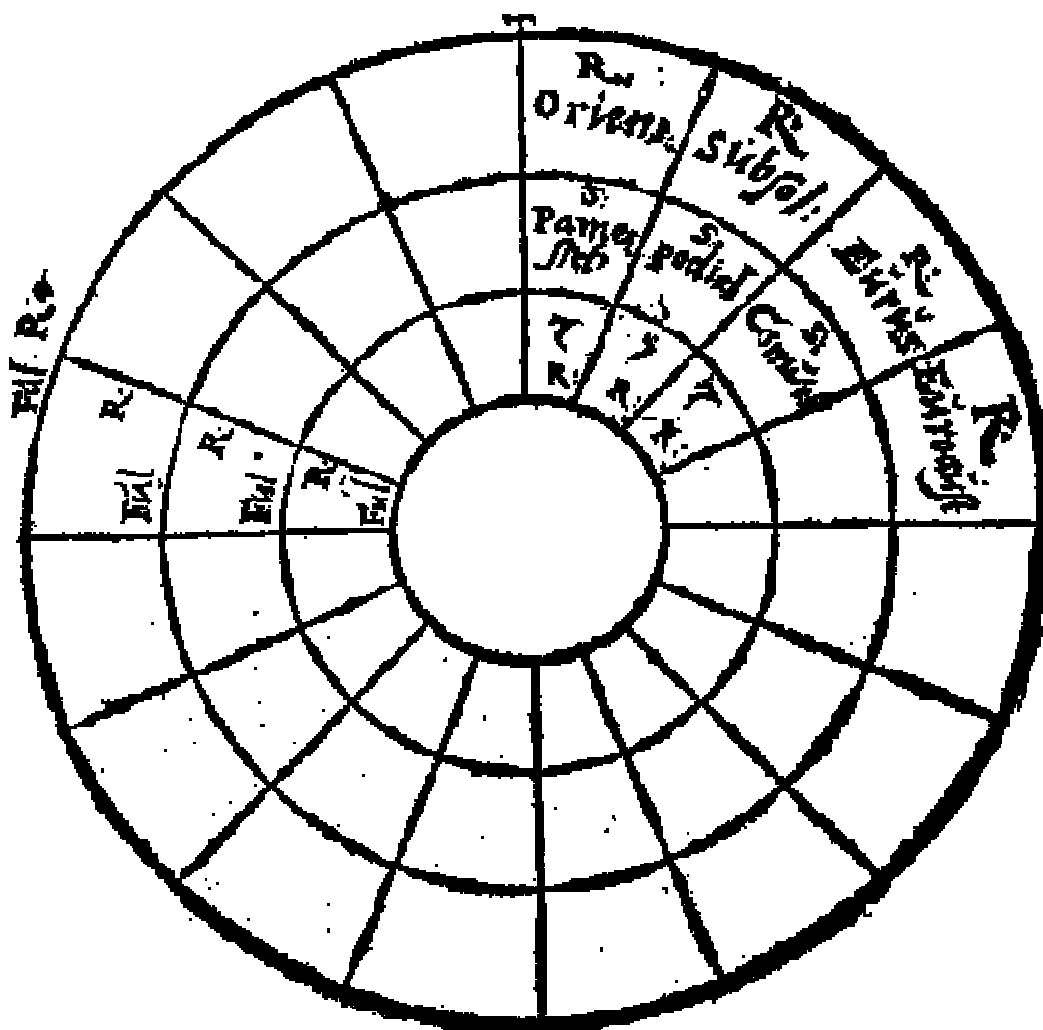


Figura 1. (TRITHEMIUS, 1621: 5)

A roda representada na Figura 1 possui claro tom demonstrativo, estando mesmo incompleta. Porém, pode-se perceber que a organização que o abade propõe para seus espíritos aéreos tem um sentido horário e parte do Oriente, reino de Parmesiel. Sua função seria apenas orientar o operador esteganográfico, não seria uma ferramenta obrigatória. Como disse o próprio abade, ela é apenas uma forma de se evitar que se evoque no Norte um espírito que vaga no Sul (TRITHEMIUS, 1621: 5). Para complementar essa roda, Trithemius apresenta uma lista com todos os espíritos aéreos, apresentando a direção na qual se encontram, bem como o símbolo por meio do qual devem ser evocados. Essa informação foi organizada no Quadro 1, ao qual acrescentou-se a função específica de cada um destes espíritos aéreos, quando informado na fonte.

Quadro 1. Conforme as informações encontradas em TRITHEMIUS, 1621: 6.

Nome	Função	Localização	Símbolo
Parmesiel	-	Oriens	
Padiel	Anunciar os conselhos secretos para a correção dos fazedores do mau, por prisão ou punição.	Subsolanus	
Camuel	Avisar a um amigo o estado, o desejo, a condição, o caminho e a rota do emissário da mensagem.	Eurus	
Asiel	Divulgar informações acerca do amor de mulheres.	Euroaster	
Barmiel	Anunciar as rendições secretas de acampamentos e cidades, principalmente nas horas de escuridão.	Auster	
Gediel	Especialmente devotado aos príncipes, deve anunciar qualquer coisa que seja em benefício para os amigos e aqueles a quem apoiamos.	Austafricus	
Asyriel	Anunciar os planos secretos dos príncipes aos seus amigos e seus súditos	Africus	
Maseriel	Anunciar e levar os segredos das artes humanas da filosofia, magia, necromancia e todas as maravilhas e trabalhos secretos que são conhecidos por um número muito pequeno de homens.	Favonius	
Malgaras	Contar aos amigos os assuntos de família secretos e escondidos.	Occidens	
Dorothiel	Anunciar todos os segredos relacionados com assuntos espirituais, os presentes da Igreja, benefícios, prelazias, honras e	Chorus	

	afins.		
Usiel	Dar notícias dos tesouros escondidos e enterrados, e qualquer coisa que parecer relevante para os assuntos dos tesouros.	Subcircius	
Cabariel	Alertar amigos sobre matérias secretas e revelar traições e coisas que devem ser particularmente evitadas para acautelar o ausente.	Circius	
Raysiel	Alertar aos amigos e anunciar seus segredos em rendições e casos em que se envolvem mortes	Septentrio	
Symiel	-	Aquilo	
Armadiel	Anunciar aos príncipes e todos os grandes homens as mais secretas mensagens com confiabilidade e furtividade.	Boreas	
Baruchas ⁷⁶	Portar as mais ocultas e secretas comissões dos príncipes, nobres e mestres para seus servos.	Vulturnus	
Carnesiel	Anunciar todos os segredos que os espíritos anteriores faziam, porém em toda a direção Leste.	Leste	
Caspiel	Anunciar tudo que não foi coberto pelos demais espíritos, em toda a extensão da direção sul.	Sul	
Amenadiel	Anunciar todos os segredos para os amigos no Oeste.	Oeste	

⁷⁶ *Baruchias* é o nome do personagem hebreu da obra mais famosa de Johanes Reuchlin, chamada *De Verbo Mirifico*. Pode-se afirmar que houve intencionalidade da parte de Trithemius no uso deste nome, porque a obra de Reuchlin conheceu sua primeira impressão no ano de 1494, sendo que a *Steganographia* ficou pronta por volta de 1500. Além disso, em algum momento desses seis anos que separam as duas obras Trithemius foi aluno de Reuchlin, tomando lições de grego e de hebraico (BRANN, 1999: 6), possivelmente bebendo das discussões empreendidas por Ficino e Pico, homens com os quais Reuchlin esteve logo antes de seu retorno à Alemanha.

Demoriel	Anunciar todos os segredos para os amigos no norte.	Norte	
Geradiel	Anunciar todo o tipo de segredo em qualquer região.	Qualquer região	
Buriel	Anunciar todos os segredos noturnos, à noite, levar notícias a prisioneiros em covas e em prisões. Também deve levar os segredos do amor carnal e das atividades dos amantes.	Qualquer lugar, desde que seja noite.	
Hydriel	Anunciar qualquer coisa acerca de água.	Piscinas, lagos, brejos, rios, fontes, mares e mananciais.	
Pyrichiel	-	Próximo ao fogo	
Emoniel	-	Matas e florestas	
Icosiel	Estar próximo ao operador, dentro de casa, para exercer as tarefas da comunicação secreta.	Casas	
Soleviel	-	-	
Menadiel	São confiáveis em comissões e são os melhores mensageiros dos assuntos importantes de reis e príncipes. Também são excelentes em anunciar acontecimentos com relação ao tempo ou a variedade de eventos	-	
Macariel	-	-	
Uriel	-	-	
Bydiel	-	-	

Apresentadas todas essas informações uma questão que surge indaga sobre a relação entre elas e o método esteganográfico de Trithemius, ou seja, qual sua importância dentro do processo de comunicação secreta trazido pelo abade. Conforme desenhou Trithemius em sua obra, elas são fundamentais para o sucesso da operação esteganográfica. Isso porque seriam elementos chave na configuração do ritual que o abade descreve como essencial para a comunicação esteganográfica. O ritual esteganográfico seria fundamentado em invocação e contra-invocação. O emissor da mensagem escreveria e remeteria uma carta, de conteúdo ordinário, que deveria conter em seu cabeçalho uma exortação à Santíssima Trindade, além do símbolo do espírito do ar que seria empregado na transmissão da mensagem. Uma vez enviada essa missiva, era o momento de realizar o ritual. O emissor, forçosamente um conhecedor da arte mágica, deveria se voltar na direção específica relativa ao espírito aéreo invocado, conforme as informações dadas pelo abade nesse primeiro livro. Dessa forma, o espírito invocado surgiria, ou um membro de sua corte, e a ele deveriam ser confiadas todas as informações que se desejaria que fossem transmitidas. Quando o destinatário recebesse a carta física, ele deveria reproduzir o ritual realizado pelo emissor, realizando assim a contra-invocação de forma adequada. Com isso, o espírito aéreo correto lhe surgiria e lhe revelaria a mensagem real a ser transmitida. Trithemius afirmava que a carta física seria apenas uma forma de despistar os curiosos, salvaguardando a mensagem real que seria transmitida por meio dos espíritos aéreos. Essa missiva também teria como função informar quais espíritos estavam envolvidos na operação, garantindo assim que não houvessem falhas (TRITHEMIUS, 1621: 2). Trithemius foi particularmente insistente sobre a importância de não se cometer equívocos na realização do ritual esteganográfico, pois os erros incorreriam em risco para o sigilo da transmissão da mensagem, mas também em riscos contra a integridade física dos operadores, uma vez que os espíritos aéreos poderiam feri-los se irritados. O silêncio seria uma boa medida para se garantir o sucesso da operação esteganográfica (TRITHEMIUS, 1621: 12), uma vez que auxiliaria a produzir a concentração adequada. Outra forma seria agradar os espíritos aéreos recitando as quantidades de servos que estariam sob suas ordens, pois este afago em sua vaidade lhes faria mais susceptíveis à colaboração (TRITHEMIUS, 1621: 23). Pode-se entender tal conselho pela ótica de Durkheim (1996: 11-12), que afirmou que os entes espirituais são, no mais das vezes, compreendidos como sujeitos

dotados de habilidades superiores às humanas e de uma consciência cujo funcionamento seria análogo ao da nossa. Sendo assim, seria possível comovê-los ou demovê-los, usando preces, oferendas e outras formas de bajulação.

No segundo livro da *Steganographia* os espíritos aéreos deram lugar aos anjos, explicitando a concepção que Trithemius tinha destes entes, porém a base de funcionamento da comunicação secreta se manteve inalterada. Se no livro anterior o mundo sublunar organizava a atuação e a presença de seus espíritos aéreos, agora o mundo supralunar passava a ser a referência para a operação esteganográfica. Trithemius apresentou seus anjos organizados em função das horas do dia e da noite, como pode ser percebido no Quadro 2, referente aos anjos diurnos, e no Quadro 3, referente aos anjos noturnos.

Quadro 2

Hora	Nome da Hora	Anjo Horário
1	-	Samael
2	Cevorym	Anael
3	Danzur	Vequaniel
4	Elechym	Vathmiel
5	Fealech	Sasquiel
6	Genapherym	Saniel
7	Hamarym	Barquiel
8	Iafany	Osmadiel
9	Karron	Quabriel
10	Lamarhon	Oriel
11	Maneloy	Bariel
12	Naybalon	Baeratiel

Quadro 3

Hora	Nome da Hora	Anjo Horário
1	Omalharien	Sabrathan
2	Panezur	Tartys
3	Quabrion	Serquanich
4	Ramerzy	Iefischa
5	Sanayfar	Abasdarhon
6	Thaazaron	Zaazanach
7	Venaydor	Mendrion
8	Xymalin	Narcoriel
9	Zeschar	Pamyel
10	Malcho	Iasguarim
11	Aalacho	Dardariel
12	Xephan	Sarandiel

Não bastava, porém, apenas saber qual anjo seria mais apropriado para cada momento do dia ou da noite. Sua conjuração deveria considerar a conjuntura astrológica na qual se pretendia realizar o ritual. Isso fica bem claro quando o abade trata do anjo horário Serquanich, cuja hora se chamaria Quabrion, a terceira hora da Noite.

*Em seguida, observe o ascendente do seu senhor nessa mesma hora, donde recebe a carta, com as disposições restantes do céu pelas doze casas do Zodíaco, nada adiante completamente deles, que são preceitos. (TRITHEMIUS, 1621: 117)*⁷⁷

⁷⁷ *Deinde obseruet dominum ascendentis in ipsa hora, qua literas suscipit, cum reliqua dispositione cæli per duodecim domos Zodiaci, nihil obmittens omnino illorum, quæ præcepta sunt.*

Se no primeiro livro a natureza da operação esteganográfica ficou um tanto quanto implícita, neste segundo livro o abade tratou disso de forma mais clara. Ainda que os indícios já se fizessem presentes, foi a partir desse segundo livro que Trithemius passou declaradamente a considerar a arte esteganográfica como um ato de magia. O procedimento permanece praticamente inalterado: o emissor deve ter em mãos uma folha limpa, em uma de suas faces ele deve escrever a mensagem falsa e na outra a evocação adequada ao anjo horário com o qual pretende contar. Ao receber a falsa missiva, o receptor deve realizar a contra-evocação, atentando para a escolha correta das palavras e da hora do dia. Seria também fundamental levar em consideração a conjunção astrológica para garantir o máximo sucesso da comunicação secreta. Ainda observando o processo de evocação de Quabrimon pode-se perceber as nuances da operação esteganográfica apresentada no segundo livro da *Steganographia*.

Tudo que o operador precisaria para enviar e receber sua mensagem secreta seria, além do conhecimento da arte esteganográfica, uma folha. Esta deveria estar limpa, pois seus dois lados seriam utilizados. De um lado se escreveria a mensagem falsa, a fim de enganar olhos curiosos demais, e em seu verso, se escreveria a evocação necessária para obter os préstimos de Quabrimon, que seria: *serquarnich osiel theory dreochy amersoty omeat, pornis layr mear penarson* (TRITHEMIUS, 1621: 116). Tal evocação deveria ser lida de forma silenciosa, ação justificada pela necessidade de concentração extrema, para que se alcançasse o sucesso nessa operação. Ao receber a falsa missiva, o leitor deveria recitar mentalmente a contra-evocação correta: *hamerusyn maslotiel vean reneat cralty thyrmo venear penarson* (TRITHEMIUS, 1621: 117). A leitura silenciosa e atenta das evocações faria com que os anjos surgissem ante seus invocadores, recebendo e entregando a mensagem correta ao destinatário correto, e a ninguém mais. Assim, o método apresentado no segundo livro da *Steganographia* soa quase como que uma estilização daquele apresentado no primeiro livro, trocando-se as regiões do mundo e os elementos naturais pelas horas, e igualando espíritos aéreos e anjos, ou melhor, desfazendo qualquer possível equívoco.

O terceiro livro da *Steganographia* apresentou mais uma transformação no método de comunicação secreta, porém respeitando o cerne do método proposto por Trithemius. Se no primeiro livro o abade apenas não nomeou as origens da sua arte, ainda que reconheça sua ascendência divina e ateste que se trate de um conhecimento

passado entre os sábios ao longo do tempo, essa postura foi mudando ao longo das páginas. Já no segundo livro ele coloca a tradição salomônica como uma das grandes influências da *Steganographia*, fornecendo boa parte dos anjos com os quais o esteganógrafo deveria tratar buscando realizar sua comunicação à longa distância de forma secreta e segura. Neste terceiro livro Trithemius foi um pouco mais além ao nomear a provável maior fonte de sua arte. Conforme o abade, as raízes da *Steganographia* remontariam a obra de um filósofo da Antiguidade de nome Menastor.

*Eu uma vez li em um livro escrito por um filósofo antigo, que era chamado Menastor, que era possível, por meios de certa arte, fazer saber a um amigo, não obstante o quão distante, a idéia de nossa mente, dentro do espaço de vinte e quatro horas, sem palavras, sem livros, e sem um mensageiro, com a maior exatidão, com o maior segredo, e sobre vastas distâncias.*⁷⁸ (TRITHEMIUS, 1621: 140)

Não se tem notícia de nenhum vestígio da vida de Menastor que não sejam as páginas da *Steganographia*. O abade fez um vínculo direto entre as premissas da sua obra e a proposta deste homem da Antiguidade, que nem mesmo tem sua nacionalidade apontada. Lembre-se que não foi a primeira vez que Trithemius utiliza uma personagem histórica cuja existência não pode ser comprovada para afiançar uma obra sua.

Quando compôs uma genealogia, a pedido do imperador Maximiliano I, o abade se envolveu nesse tipo de polêmica. O imperador promoveu vários ciclos de estudo e empregou vários homens num esforço para produzir uma obra que relatasse a história de sua família. Como parte dessa empreitada mandou que fosse vasculhada toda e qualquer biblioteca de mosteiro, a fim de obter elementos para alimentar sua genealogia. O primeiro trabalho a ser entregue possuía cinco volumes, foi de autoria de Jacob Mennel e se chamava *Die Fürstliche Chronik Kaiser Maximilian's Gennant Geburtspiegel*. Essa obra buscava demonstrar que os francos descendiam dos troianos a partir de Hector de Tróia, possibilitando traçar uma descendência entre Príamo de Tróia e Maximiliano. Porém, devido às intrigas nascidas dos conflitos entre os genealogistas, Maximiliano I decidiu exigir uma comprovação de tal hipótese, principalmente da relação de

⁷⁸ *Inuenti in quodam libro cuiusdam antiqui Philosophi, qui dictus est Menastor, esse possibile, vt quadã arte mentis nostræ conceptum amico notum faciamus, quantumlibet absenti, in 24. horis, sine verbis, sine libris, & sine nuncio, perfectissime, latissime & secretissime*

ancestralidade entre Clóvis e Hector. Foi nesse ponto que entrou Trithemius. Mennel afirmou que obteve tal informação na obra de Trithemius, que afirmava ter lido num certo documento de um indivíduo de nome Hunibald, que teria plagiado um homem de nome Wastaldus. Este Hunibald teria escrito nos tempos de Clóvis sobre as origens dos francos, como também de sua migração de Tróia para terras germânicas. A partir do texto de Hunibald, Trithemius teria composto até uma genealogia ligando a casa dos Habsburgos de Maximiliano I a Noé, apresentando também o parentesco entre francos e troianos. O abade que se dizia possuidor de extratos do texto de Hunibald, lamentava tê-los deixado para trás, na biblioteca de St. Martin, à qual boa parte do acervo havia sido vendida para o abade de Hirschau. Entretanto, ambas as bibliotecas foram vasculhadas e não foi encontrado nenhum sinal da obra de Hunibald. Trithemius afirmou ter pedido contato com o documento, mas isto não o impediu de escrever sua história dos francos em 1514 e publicá-la em Mains, por meio de Schoeffer, no ano seguinte (BORCHARDT, 1996: 33).

Para acabar com essa polêmica Maximiliano I enviou um homem de nome Stabius para atestar a veracidade do trabalho de Mennel, e, consequentemente, a de Trithemius. Quanto a Mennel, Stabius apontou que sua obra apresentava um intervalo de duzentos e nove anos entre as vidas de duas personagens históricas, período correspondente à vida de Ampritas, o que seria no mínimo inverossímil. Contudo, a pena de Stabius foi muito mais agressiva quanto a Trithemius. Conforme Stabius, a obra de Trithemius seria insustentável uma vez que ele não possuía nenhuma comprovação da existência de Hunibald. Stabius chegou a dizer que Hunibald somente existia na cabeça de Trithemius, comparando o abade a um monstro de três cabeças em hábito de monge. Após a morte do então abade de St. Jacob o imperador enviou Stabius para vasculhar os papéis pertencentes ao monge falecido. O enviado de Maximiliano chegou a encontrar papéis que seriam de obra de Hunibald, porém reescritos e alterados a ponto de não possuir a menor credibilidade. Após tudo isso, Mennel apresentou uma nova genealogia a Maximiliano I, esta livre da influência de Trithemius. A nova genealogia foi aceita pelo imperador e seu conselho de sábios no ano de 1518 (VAN DYKE, 1995:23-26), logo, dois anos depois do falecimento de Trithemius.

Assim como Hunibald, Menastor foi mais uma das personagens históricas citadas por Trithemius cujas pegadas na história não puderam ser encontradas, ao menos não até o presente momento. Existente ou não, Menastor assume uma função

interessante na obra do abade, podendo ser compreendido como uma espécie de salvaguarda para o envolvimento do abade com a magia. Conforme Albertus Magnus (1193-1280) o conhecimento do "mal" somente seria danoso uma vez que posto em prática, a sua simples posse não incorreria em falta por si só. Assim, como Trithemius apenas possuía o conhecimento das artes mágicas, pois o teria recebido de Menastor, utilizando para o bem da cristandade. É relevante apontar que Menastor, a fonte apontada para a arte esteganográfica, surge apenas no terceiro livro da *Steganographia*, e após uma breve menção desaparece em definitivo das páginas da obra, o que é particularmente estranho ao se ponderar que o sábio criador dessa arte poderia trazer mais informações relevantes sobre a mesma. Não se perca de vista que, anteriormente na obra, Trithemius afirmou que a *Steganographia* teria sido uma revelação divina. Parece mais provável que a inserção de Menastor como fonte da arte esteganográfica tenha sido uma medida protetiva adotada pelo abade, buscando desviar todas as críticas e acusações de erros de fé para essa personagem, tentando assim manter-se a salvo. Também podemos compreender tal ação como um esforço no intuito de fortalecer suas obras, conectando-a a antiga lei, que é a lei de Deus, como afirmou Borchardt (1996).

Nicolas Weill-Parot aponta que houve uma tendência entre os autores dos séculos XIV e XV de adotar uma espécie de pseudoepigrafia, onde afirmavam estar apenas recuperando uma sabedoria mágica contida em escritos de autores do passado. A isso ele chamou de "invenção do autor-mágico" (BOUDET & VÉRONÈSE, 2006: 145). Ainda que mais recorrente na Itália e entre os adeptos da magia astral do que entre os adeptos da magia salomônica, a relação entre Trithemius e Menastor assume contornos semelhantes. O sábio ancestral criador da arte esteganográfica parece ter sido adotado como uma forma confortável de lidar com a magia, sem submeter-se aos riscos subjacentes a sua prática. Entendendo tais riscos como as perseguições, as acusações de demonomagia e ofensa à fé cristã. Através de Menastor, Trithemius havia encontrado uma forma de fazer conviver harmonicamente o abade e o mago.

Conforme Menastor, *Sete são os planetas, a cargo deles estão sete anjos, e assunto para estes sete anjos são vinte e um espíritos, por meio dos quais os segredos são revelados* ⁷⁹ (TRITHEMIUS, 1621:140). Organizando a comunicação secreta com anjos planetários, Menastor significou na obra de Trithemius um vínculo direto com o

⁷⁹ *Septem sunt planetæ, quibus septem præsumt Angeli, & illis sunt 21. spiritus subiecti, per quos nunciantur arcana*

hermetismo e suas forças planetárias, ao contrário do que apresentou no segundo livro de sua *Steganographia*. Uma vez mais o segredo é ligado a interação com os anjos, condicionando o sujeito que buscasse comunicar-se de forma secreta a relacionar-se com as potências celestiais, reafirmando o caráter supralunar do segredo. A relação entre os anjos e seus planetas se encontra no Quadro 04.

Quadro 04

Planeta	Anjo
Saturno	Orifiel
Vênus	Anael
Júpiter	Zachariel
Mercúrio	Rafael
Marte	Samael
Lua	Gabriel
Sol	Michael

Nesse ponto da *Steganographia* não se pode dizer que ocorre uma mudança no ritual de realização da comunicação secreta, sendo mais coerente afirmar que acontecesse uma sofisticação desse processo. Agora, além de conhecimentos mágicos e astrológicos, o operador esteganográfico deveria possuir habilidades artísticas que lhe permitissem moldar em cera ou desenhar duas imagens humanas em um papel. Nesse ponto tais figuras substituíam a carta ordinária como suporte físico da comunicação secreta, atuando conjuntamente com o ritual mágico, criando um dispositivo que se assemelharia ao que propôs Yates (1995: 167-168), ou seja, uma espécie de "telefone mágico".

Alguns anjos presentes no segundo livro da *Steganographia* são uma vez mais elencados dentre aqueles úteis à técnica de comunicação secreta proposta pelo abade, podendo ser apresentados como exemplo Samael e Anael. Nesse terceiro livro de sua obra, Trithemius se demonstrou mais abertamente uma influência da tradição hermética,

como por exemplo ao afirmar que *Estes são sete anjos dos planetas de acordo com a tradição dos homens sábios do passado, e cada um destes anjos em seu turno governa o universo por trezentos e cinquenta e quatro anos e duas vezes dois meses* (TRITHEMIUS, 1621: 140.)⁸⁰, tema ao qual retornaria em seu *De Septem Secundeis*, repercutindo uma possível influência do esquema dos anjos planetários de Pietro D'Abano (c.1257 – 1316).

Aprofundando sua relação com os temas herméticos, o abade afirma que o universo estaria sob constante influência das sete esferas planetárias, bem como que tais planetas se sucederiam no exercício da influência predominante sobre o mundo e a vida humana. Tal governo planetário seria a origem e o motor da rede de simpatias e antipatias que governaria o mundo criado, chegando o abade a fazer referência clara à questão das qualidades individuais dos planetas ⁸¹ (TRITHEMIUS, 1621: *sn*), tema central nas páginas dos tratados herméticos. Dessa forma, o abade explicitava a importância das relações simpáticas de origem das esferas planetárias para a questão da comunicação secreta, apresentando a relação entre o segredo praticado na comunicação cifrada e aquele segredo presente no mundo criado que Hermes Trismegisto buscava decifrar, remetendo a natureza tríplice do segredo e apontando para uma analogia entre a linguagem secreta empregada pelo Criador ao semear sua mensagem pela sua obra e a linguagem empregada na comunicação das matérias humanas.

Conforme Trithemius, a ordem segundo a qual se sucederiam os anjos planetários em seu governo do cosmos seria: *Orifiel é o anjo de Saturno, e desde o começo da criação governou o universo trezentos e cinquenta anos, quatro meses. Subsequentemente Vênus, então Júpiter, Mercúrio, então Marte, a Lua, e finalmente o Sol* (TRITHEMIUS, 1621: 140) ⁸². No texto original, Trithemius empregou uma forma flexionada do termo latino *gubernare*, mais precisamente *gubernavit*, que conforme Faria (2001: 536) teria como sentido governar, conduzir, guiar, administrar. Além disso, esse verbo teria como derivações termos como *gubernatio*, *gubernatori*, por exemplo, termos que possuem uma significação política evidente. Logo, é muito sugestivo que Trithemius tenha escolhido este termo para descrever o reinado místico dos anjos

⁸⁰ *Isti sunt septem Angeli planetarum secundum traditionem antiquorum sapientum, quorum quilibet ducit Mundum annis trecentis quinquaginta quatuor mensibus bis binis in ordine suo*

⁸¹ *Nam in diuersis gradibus, signis, diebus, horis, minutis, secundis, tertijs & quartis planetarum effectus, quo ad hanc scientiam, diuersimode variantur.*

⁸² *Orifiel est Angelus Saturni, qui à principio creationis gubernavit Mundum annis 354. mensibus 4. Postea Venus, deinde Iuppiter, post illum Mercurius, ac deinde Mars, postea Luna, postremo Sol.*

planetários. Essa opção lexical indica que as ideias trithemianas foram germinadas num ambiente fortemente marcado por preocupações políticas, e não puramente religiosas, o que é muito significativo quando considera-se as relações pessoais do abade com o imperador e os príncipes palatinos e as intenções políticas que se fazem presentes pela obra do abade.

Orifiel, anjo de Saturno, é o primeiro a receber a atenção do abade. Considerado o pai de todos os planetas, juntamente com Júpiter, conforme Ibn Khaldun, os prognósticos mais importantes, aqueles que tratam dos impérios e das monarquias, seriam determinados por suas conjunções (GARIN, 1988: 40). Uma vez mais os temas políticos e mágicos coincidem na obra do abade. Saturno também possuía um papel de destaque para todas as formas mágicas relativas ao movimento planetário, como a alquimia e a astrologia, por exemplo. Ele era visto como o "guardião do umbral" e associado à senilidade, provavelmente por ser o planeta mais distante e por seu período de revolução durar vinte nove anos e meio.

A imagem mais comum de Saturno naquele período era a de um ancião que portava uma perna postiça e uma foice, fazendo assim uma transição de sua área de influência mais direta, passando da colheita para o reino dos mortos. Dessa forma, Saturno era *Krónos*, o tempo primordial superado por Zeus, e não *Khrónos*, a representação pura do tempo (LURKER, 2003: 631-632). Esse aumento de sua relação com a finitude, e consequentemente com a morte, fizeram com que Saturno fosse percebido durante o medievo como um astro pernicioso e hostil, fonte de males e pestilências, exercendo uma função de protetor dos avarentos e dos homens de alma enegrecida. Entretanto, o Saturno que o abade relaciona a Orifiel não apresenta esse aspecto tão negativo. Nas linhas da *Steganographia*, Saturno surge como uma força favorecedora da ascese, da clareza e da compreensão espiritual. Dessa forma, Saturno foi pintado pelo abade de uma maneira mais condizente com os objetivos positivos que o autor traçou para sua obra de comunicação secreta.

Buscando autoridade na Antiguidade, Trithemius (1621: 140) referiu-se a Orifiel como o primeiro governante do universo, possuindo três espíritos-chefe abaixo de si, que seriam Sadael, Poniel e Morisiel. O abade completou dessa forma sua descrição:

Saturno, mais elevado e maior de todos os planetas, em movimento lento por natureza, frio porque remoto, rebelde, pesado, a partir do

*ponto de seu começo seiscentos e cinquenta anos para o ponto de sua primeira estação demorando em cada signo trinta meses, é movido por seu movimento especial 626. (TRITHEMIUS, 1621: 140.)*⁸³

Nessa parte do livro a divisão do dia em frações do tempo mantém sua importância, agora tais divisões de tempo servem para alocar os anjos planetários. Conforme expôs Trithemius (1621: 140): *e note que o dia de cada planeta é dividido em quatro partes iguais, a primeira contendo três horas desiguais, é segurada pelo próprio anjo chefe: as outras três partes são seguradas por seus representantes em ordem*⁸⁴. Da mesma maneira que regiões geográficas e elementos naturais no primeiro livro, as horas diurnas e noturnas possuíam donos. E, mantendo a coerência interna ao método esteganográfico, se o operador cometesse um equívoco conjurando um anjo que não correspondesse à hora desejada para a comunicação secreta o resultado seria desastroso. Portanto, ao tratar de Orifiel e seus subordinados, Trithemius preocupou-se em informar corretamente como e por quais horas tais anjos se distribuía.

*Dentro das três primeiras horas do dia de Saturno (e o mesmo é verdade, sobre os dias respectivos deles, de outras estrelas), nós devemos operar através de Orifiel em matérias apropriadas para Saturno; dentro das segundas três horas, através de Sadael; dentro das três terceiras, através de Poniel; e dentro das últimas três, através de Morisiel. (TRITHEMIUS, 1621: 140)*⁸⁵

Trithemius (1621: 140) também especificou os períodos do dia em que Orifiel atuaria:

Ele segura o primeiro quarto ambos de dia e de noite, e através dele toma lugar a operação, do amanhecer pelo dia ao anoitecer pela

⁸³ *Satvrnvs, planetarum omnium altior & supremus motu natura tardus, frigidus, quia remotus, difficilis, grauis, á puncto sui principii 650. annis vsque ad punctum prime stationis in quo libet signo mentibus commorans 30. naturali proprio motu mouetur 626.*

⁸⁴ *Et nota, quod dies cuius libet planetæ in quatuor partes æquales diuiditur, quarum primam, i. horas inæquales tres angelus ipsius planetæ principalis obtinet: & reliquas tres partes eius substituti per ordinem consequuntur.*

⁸⁵ *Sub primis tribus horis diei tam Saturni quam cæterarum stellarum in rebus Saturno appropriatis operandum est per Orifielem; sub secundis per Sadaelem; sub tertijs per Ponielem: & sub vltimis tribus per Morisielem*

*noite, inclusive pela terceira hora, em todas as matérias às quais pertencem a Saturno, ambos, como eu disse, sobre o dia de Saturno e a noite de Saturno*⁸⁶

Uma vez que os anjos planetários tinham sua atuação diretamente vinculada às conjunturas astrológicas, o sucesso da operação vinculava-se diretamente a um profundo conhecimento da vida dos astros e estrelas, reforçando a importância que o abade dava para a astrologia. Trithemius apresentou algumas condições que seriam fundamentais para o bom desempenho do ato de se contatar e empregar os anjos planetários para a comunicação secreta. O operador do ato esteganográfico deveria conhecer com precisão a posição das estrelas, em todas as suas variáveis, sendo capaz de especificar em qual ponto um planeta estaria no momento em que se desejasse realizar a operação esteganográfica. Havia também a preocupação em se descobrir, de forma inequívoca, as conjunções planetárias e astrológicas, conhecimento fundamental para a correta execução do ritual. Outra medida fundamental seria certificar-se de que se estava utilizando o símbolo correto em função do anjo especificado para a comunicação secreta, da mesma maneira o ponto do movimento em que o planeta seu correlato se encontrava (TRITHEMIUS, 1621: 140).

Tendo todas essas considerações sido devidamente observadas, Trithemius apresentou os detalhes dos procedimentos de invocação e instrumentalização de Orifiel. O primeiro preparativo deveria ser a confecção de um desenho em um pedaço novo de papel, da mesma forma que no segundo livro, ou imagem em cera do próprio Orifiel, que deveria ser representado como um homem barbudo e despido, sentado sobre um touro⁸⁷ multicolor, tendo em sua mão direita um livro e em sua mão esquerda uma pena. Durante o trabalho de confecção da imagem, o operador da *Steganographia* deveria dizer: *Seja esta imagem do grande Orifiel completa, perfeita e adequada para fazer saber a “N”, filho de “N”, meu amigo, o segredo de minha mente, seguramente, fielmente, e sem mutilação. Amen* (TRITHEMIUS, 1621: 140)⁸⁸. Ao completar a

⁸⁶ *Hic habet primam partem tam in die, quam in nocte: & per eum fit operatio ab ortu Solis in die, & ab occasu Solis in nocte, vsque ad tertiam horam inclusiue in omnibus, quæ ad Saturnum pertinent, & in eius die ac nocte, sicut diximus*

⁸⁷ Conforme Galeotto Marzio Júpiter é que se transformava em touro (THORNDIKE, 1934: 403).

⁸⁸ *Be this image of great Orifiel complete, perfect and fit to make known to “N”, son of “N”, my friend, the secret of my mind, safely, faithfully, and without mutilation. Amen*
Fiat hæc imago magni Orifielis plena, perfecta & apta nunciare mentis meæ secretum N. filio N. amico meo secure, fideliter & integre, Amen.

imagem, o mago deveria escrever seu próprio nome na testa da mesma e no peito desta deveria ser escrito o nome do amigo ausente, tudo isso utilizando uma tinta composta, contendo óleo de rosas⁸⁹. Ao escrever deveria dizer: *Esta é a imagem de “N”, filho de “N”, para quem, através de Orifiel, o anjo de Saturno, é feito saber o conceito da minha mente. Amen* (TRITHEMIUS, 1621: 140)⁹⁰. Ainda que as duas imagens sejam necessárias para a realização do ato esteganográfico e que ele apresente as normas de composição da primeira delas, Trithemius não apresentou instruções sobre a descrição da segunda. Após recitar o encanto acima, o mago operador do ato esteganográfico deveria escrever na testa da segunda imagem *Merion* e em seu peito *Troesda*. O próximo passo seria enrolar as duas imagens em um mesmo pano limpo, lavado nas águas do rio Elba, colocando-as em um vaso móvel que, conforme o abade, os sábios da Índia chamavam de *pharnat alronda*. Enquanto fazia isso deveria dizer:

Em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo. Amen. Ouça Orifiel, estrela chefe de Saturno, e, pela virtude do Deus onipotente, eu te adjuro, ouça. Eu te ordeno e comando, pela virtude desta tua imagem, que tu faças conhecido para “N”, filho de “N”, este quase pensamento meu” – aqui esta seu pensamento explicado – “ com toda a velocidade, sigilo e fidelidade, omitindo nada dessas matérias às quais eu permitiria que ele soubesse e à qual eu tenho agora que colocar em tua responsabilidade. Em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo. Amen. (TRITHEMIUS, 19621: 140)⁹¹

Feito isso, o abade afirma que o topo deste vaso deveria ser coberto com um pedaço de couro macio, para depois ser colocado em qualquer lugar da entrada da sua casa, pelo período de vinte e quatro horas. Seria durante o transcorrer desse período de tempo que o destinatário receberia a mensagem secreta que lhe havia sido enviada, com

⁸⁹ Apesar de ligada ao amor, transitoriedade e a beleza, Lurker (2003: 613-614) lembra que as rosas também eram símbolos alquímicos para a sabedoria e para os sábios, *flos sapientium*, bem como da confiança e do sigilo, sendo encontrada por isso entalhada em confessionários.

⁹⁰ *Hæc est imago N. filij N. cui per Angelum Saturni Orifielem nunciatur mentis mentis meæ conceptu~, Amen.*

⁹¹ *In nomine Patris & Filij & Spiritus Sancti, Amen. Audi Orifiel princeps Stellæ Saturni, & per virtutum omnipotentis Dei adiuro te, ausculta: præcipio & mando tibi per virtute~ istius imaginis tuæ, vt nuncies N. filio N. hanc intentionem meam (explicetur intentio) quantocyus secure, secrete & fideliter, nihil obmittens coru~, quæ eu~ volo scire, & quæ tibi commendaui. In nomine Patris & Filij & Spiritus sancti, Amen*

descrição e máxima fidelidade. Uma vez que estas vinte e quatro horas já tivessem passado, as imagens deveriam ser recolhidas e guardadas, dado que poderiam ser reutilizadas no futuro, bastando que os nomes do remetente e do destinatário fossem sempre convenientemente adaptados (TRITHEMIUS, 1621: 140).

O próximo anjo sob o comando de Orifiel é Sadael. Trithemius afirmou que os procedimentos iniciais do ritual seriam os mesmo utilizados para seu amo, repetindo assim as orações e a produção de duas imagens em cera ou papel virgem. Uma vez realizadas tais preparações, elas deveriam ser postas em um local secreto, fora da casa do operador, sobre cinco raminhos de relva *thrasnote*, dizendo:

*Em nome do + Pai e do + Filho e do + Espírito Santo. Amen. Como eu coloquei essas duas imagens, uma do anjo Sadael e uma de “N”, filho de “N”, meu amigo, unidas, sobre as cinco lâminas móveis, então, pela virtude de Orifiel, teu grande chefe, eu te ordeno, Sadael, que te presentes em toda a velocidade para o conhecimento do referido amigo, o segredo de minha mente, o qual eu expliquei e confiei a ti. (TRITHEMIUS, 1621: 140)*⁹²

Mais uma vez o período no qual o mago destinatário receberia a mensagem seria de vinte e quatro horas, período no qual o mago remetente não deveria sequer passar os olhos sobre as imagens, a fim de garantir o sucesso da comunicação secreta. O terceiro anjo sob o comando de Orifiel seria Poniel. O terceiro livro da *Steganographia* não dá muitas informações sobre ele e como utilizá-lo de acordo com o propósito da obra. A única coisa que o abade informou foi a necessidade de se produzir duas imagens, da mesma maneira que fez com Orifiel e Sadael. Na realidade a obra se interrompe nesse ponto exato, onde Trithemius apresentou essa derradeira informação. O fato do terceiro livro da *Steganographia* encontrar-se inacabado, deixando o terceiro livro por fazer e apresentando um resultando diferente daquele que Trithemius prometeu em sua missiva a Bostius, gerou muita especulação acerca do real motivo do abade ter abandonado seu projeto.

⁹² *In nomine + patris & + filij & + Spiritus Sancti, Amen. [Sunt ... rubræ] Sicut istas duas imagines Sadaelis angeli & N. filij N. amici mei simul coniunctas super hos quinque ramos mobiles posui, ita tibi Sadael in virtute Orifielis principis tui magni præcipio, vt mentis meæ secretum, quod tibi explicando commisi, sine mora ad notitiam præfati perferas amici*

Klaus Arnold (1971), alegando basear-se em uma opinião de Daniel Walker (2000), considerou que a *Steganographia* que chegou até nós seria uma fraude ou que Trithemius teria deixado a obra incompleta como uma forma de tentar mascarar o fracasso de seu método. Culianu (1987) discorda de Arnold, primeiramente porque Walker não teria feito qualquer afirmação nesse sentido, dado que interpretava o terceiro livro da *Steganographia* como um tratado sobre telepatia, além do que, Cornelius Agrippa teria escrito sobre a maravilha e a eficácia do método de comunicação secreta de Trithemius, confirmando a autenticidade da *Steganographia*, sua autoria e a crença em sua funcionalidade. Culianu tem sua própria hipótese explicativa para a motivação da *Steganographia* estar incompleta. Conforme o autor, Trithemius teria adotado tal medida como estratégia para lidar com a adversa recepção de sua obra, considerando a polêmica lançada por Bovillus e pelo prior de Guent. Além disso, conforme as concepções teológicas da época, a proposta da *Steganographia* poderia render-lhe uma acusação de heresia. Isso porque a Igreja entendia que evocar magicamente demônios no intuito de comandá-los constituiria sacrilégio, entretanto prever o futuro por meio deles seria considerado heresia. Dessa forma, Culianu (1987: 174) entendeu que Trithemius teria destruído o terceiro livro de sua obra, pois ele tratava de divinação demoníaca. Assim, ele se esquivaria da acusação de heresia ao mesmo tempo em que protegeria seu precioso método de comunicação secreta à distância.

Outra interpretação para a atitude do abade em deixar seu projeto incompleto considera que, impactado pela perseguição de Bovillus, Trithemius teria passado a dedicar-se a um tipo de produção literária menos perigosa, como exortações monásticas e obras sobre perseguição a feiticeiras, além de um método de comunicação secreta livre "dos erros da fé", a *Polygraphia*, produzido após sua expulsão do monastério de Sponheim e sua admissão como abade em Würzburg. Essa hipótese é frágil uma vez que nesse mesmo período ele compôs o *De Septem Secundeis*, um tratado sobre como os anjos planetários governam o universo, por meio de suas influências, sucedendo-se ao longo das eras. Mesmo sua *Polygraphia*, como afirma Brann (1999: 130) e será discutido mais tarde nessa obra, foi construída a partir de elementos do pensamento mágico, como o método pitagórico de pensar a regra esotérica, baseado na concepção de que os números conteriam mistérios acessíveis somente a alguns homens devidamente iniciados. Ainda conforme Brann (1999: 95-96), em uma missiva de 1506, destinada ao

erudito francês Johannes Capellarius, Trithemius teria dito que a perseguição sofrida por ele após sua disputa com Bovillus teria prejudicado o término e a publicação da *Steganographia*.

Assim, a decisão do abade em manter sua obra inconclusa parece-nos possuir várias camadas. Por um lado, parece claro que a polêmica com Bovillus maculou a percepção da *Steganographia*. Boa parte da polêmica nos séculos que se seguiram acerca da obra se batia sobre a ela tratar ou não de magia, e sobre qual forma de magia ela trataria. Gustavus Selenus e seu *Cryptomenytes et Cryptographia* de 1624 descrevia a *Steganographia* como uma obra totalmente voltada para a comunicação cifrada, estando nas conjurações as chaves criptográficas das mensagens enviadas. J. Falconer, em seu *Cryptomenysis Patefacta*, de 1685, concordava com as opiniões de Selenus, reiterando a negação do envolvimento do abade com qualquer prática mágica. Wolfgang Heidel em sua *Johannis Trithemii Steganographia Vindicata Reservata et Illustrata*, de 1676, adotou uma postura intermediária. Ainda que também considerasse a *Steganographia* como um livro de códigos criptográficos, não descartava uma interpretação mágica da obra, apesar de negar veementemente a relação de Trithemius com demonomagia. Sigismund em seu *Trithemius sui ipsius vindex*, de 1616, defendia que a *Steganographia* seria uma obra de magia natural, uma vez que Trithemius teria sido um grande mestre dessa arte. Ela não seria nociva, uma vez que seria aceita pela Igreja, e tanto autor quanto obra não possuiriam a menor relação com a demonomagia. Johannes Caramuel em sua *Steganographia nec non Claviculae Solomonis*, de 1635, foi mais uma voz a perceber Trithemius como um adepto da magia natural, que era inocente e bem-fazeja uma vez que lidaria apenas com as relações do mundo natural. Caramuel ainda afirmou que Trithemius havia empregado a Cabala em sua obra, o que trazia mais piedade a sua obra, além de conectá-lo com o pensamento de Pico della Mirandola (MCLEAN, 1982: 8-10).

Essa polêmica nascida das acusações de Bovillus, que se desdobraria nesse debate secular sobre a natureza da *Steganographia*, como afirmou Culianu, teria trazido riscos secundários, como a possibilidade de ser acusado de heresia. Acreditamos que Trithemius tenha se preocupado com esse risco, mas não ao ponto de abandonar definitivamente a questão. Aponte-se que o *De Septem Secundeis* tratava da sucessão angélica no governo do cosmos, cujas influências na história humana poderiam ser antecipadas a partir dos resultados causados no passado por uma dessas influências

angélicas. Em nossa concepção tal proposta apresenta uma possibilidade de predizer eventos futuros a partir da análise das influências dos anjos planetários, ainda que por meio da leitura de sua atuação histórica. Sendo assim, o risco de heresia teria sido suficiente apenas para postergar uma discussão, mas não para abandoná-la. Lembre-se que a *Steganographia* foi dedicada para Felipe, conde palatino e príncipe eleitor do Sacro Império Romano-Germânico. Parece-nos que Trithemius temeu a acusação de heresia sim, mas teve um receio muito maior de que sua obra, envolta em polêmica, fosse rejeitada por Felipe, cortando assim uma das formas do abade manter-se conectado à corte imperial, esforço que direcionou boa parte de sua carreira literária. Aparentemente, o abade temia mais o ostracismo político do que os tribunais inquisitoriais.

2.1.2 – Uma comunicação secreta livre dos erros da fé: um olhar sobre a Polygraphia

Os seis livros que compõem a *Polygraphia* de Trithemius versam sobre maneiras diferentes de se executar a mesma forma de comunicação cifrada. A técnica geral empregada é a da substituição, onde um elemento da mensagem aberta (*grammata*) era substituído por outro na mensagem cifrada (*paraphrasmata*), sendo a chave de transposição somente de conhecimento do operador poligráfico. Assim, como o nome propõe, trata-se de um método baseado na multiplicidade de possibilidade de escrita substitutiva. Porém, essa similitude não implica que não existam especificidades no método apresentado em cada um desses livros. Outro ponto a ser desconstruído é a afirmação de Trithemius de que sua *Polygraphia* estaria livre dos chamados "equivocos da fé", numa referência à magia. Como se demonstrará nas próximas páginas, essa obra não só continha elementos do pensamento mágico, como também os utilizava como base para a construção do seu método de comunicação cifrada.

Trithemius começou sua obra por elencar utilidades para a *Polygraphia*, possivelmente no intuito de demonstrar quão importante sua obra seria. O abade começou sua defesa das utilidades de sua obra por sua capacidade de segredo, ou melhor, de sigilo. Conforme Trithemius (1518: 20), a *Polygraphia* permitiria que fosse transmitido, de forma secreta e segura, aquilo que estivesse na mente do operador da arte. Dessa forma, o mesmo estaria livre de todo perigo, da constante ameaça de

intercepção às quais estavam submetidas as comunicações regulares. Ele lembra a *Steganographia* ao dizer que sua nova obra, da mesma maneira que a antiga, dispensava a necessidade de cartas ou de mensageiros, prova de sua eficácia em manter secreto aquilo que assim se desejava. Lembre-se que a confecção de uma carta falsa era um dos primeiros passos do esteganográfico, colocando na berlinda essa afirmação do abade. Chama a atenção que Trithemius tenha optado pela *Steganographia* como a referência para a eficácia da *Polygraphia*. Atente-se que em sua segunda obra acerca da comunicação secreta o abade havia rejeitado tudo aquilo que ele classificou como "erros da fé", acusações que caíram pesadamente sobre sua primeira obra de comunicação cifrada. Logo, atrelar as razões da eficácia de uma aos méritos da outra revela uma contiguidade entre as duas, que em nossa opinião significa que a *Polygraphia* não estava livre das percepções mágicas, como afirmou o abade.

Ao tratar da segunda utilidade da *Polygraphia*, Trithemius (1518: 20-21) mais uma vez perseguiu objetivos que ele havia atrelado à sua *Steganographia*. A promessa é de que por meio do método poligráfico, um homem poderia ser instruído na língua latina, num espaço curto de tempo, de forma a ser capaz não apenas de ler e escrever em latim, ainda que dessa língua não tivesse o menor conhecimento anterior, e, mais do que isso, ele se tornaria capaz de empregar os caracteres latinos na empreitada da comunicação secreta. Um dos primeiros tradutores da *Polygraphia*, Coulanges manteve a proposta original apenas substituindo o latim pelo francês, sua língua materna (TRITHEMIUS, 1561: 12). Trithemius repetiu dessa forma uma das promessas que havia colocado na carta enviada a Bostius na qual apresentava sua *Steganographia*. A relação entre as duas obras se mostra cada vez mais densa, uma vez que compartilhando os mesmos objetivos compartilhariam os mesmos métodos, provindos do mesmo autor.

Uma vez mais tratando de interesses que o acompanharam por toda a vida, Trithemius apresenta a terceira utilidade da *Polygraphia* como a capacidade de proporcionar, mais do que uma língua universal, mas uma forma de comunicação universal. Essa ideia de se obter uma forma de comunicação que não fosse obstruída pelas barreiras linguísticas está presente no pensamento do abade desde o momento no qual ele teria sido visitado em sonhos, na juventude, por um anjo, dotando-lhe de presentes divinos. Retornam na *Polygraphia* dois elementos já presentes na *Steganographia*, ou seja, a busca por uma forma de comunicação que permitisse ao seu detentor ter acesso a todo conhecimento sobre tudo que acontece no mundo e também a

concepção de que o conhecimento de certas coisas somente deve ser possuído por um determinado grupo de pessoas, "aqueles que podem saber". Por mais que houvesse uma intenção do abade em distanciar a *Polygraphia* da *Steganographia*, cada vez é mais perceptível a proximidade da relação entre as concepções que fundamentam as duas obras. Apontemos, por exemplo, a volta do tema do desejo do conhecimento sobre tudo que acontece na Terra: *Por fim, a todos os assuntos e negócios do mundo esta instituição pode ser expandida* (TRITHEMIUS, 1518: 21) ⁹³.

Insistindo no tema da comunicação universal, Trithemius (1518: 21) destrinchou o funcionamento de sua comunicação universal ao tratar da quarta utilidade da *Polygraphia*. Conforme o abade, a relação entre o binário e o unitário, ou seja, entre a mensagem cifrada e a mensagem aberta poderia ser adaptada a qualquer língua, tornando seu método de comunicação secreta universal. Tudo isso por intermédio de Deus, cuja bondade, arte, ciência e natureza permitiam que tal operação fosse possível e exitosa⁹⁴. O tema da comunicação universal persiste central na quinta utilidade apresentada pelo abade, onde ele afirma que sua técnica dispensaria a necessidade dos sons para sua eficaz execução. Essa sua desvinculação entre locuções e sonoridade faria com que ela possibilitasse ainda mais a universalidade da comunicação, uma vez que *essa invenção maravilhosa tem progressões inumeráveis, e capazes de todos mistérios* (TRITHEMIUS, 1518: 21) ⁹⁵.

A sexta utilidade da *Polygraphia* seria dotar o leitor da capacidade de compreender todas as formas de comunicação secreta. Dessa maneira o leitor dedicado e comprometido com essa arte seria capaz de compreender a multiplicidade de meios empregados tanto para cifrar quanto para decifrar uma mensagem, sendo capaz de emprega-los todos para o sucesso de seu esforço secreto.

A sexta utilidade é, que através da compreensão desta obra que possas descobrir agradavelmente [a] metátese ou transposição de letras regradas, elas que todavia assim formar, a qual [é a] única arte conhecida, e [as] outras profundamente [para] nada sirvam no mundo. E grande força da metátese é simultaneamente a forma e a

⁹³ *Deniquae ad omnes mundi res atquae negocia haec institutio potest ampliari*

⁹⁴ *Quarta utilitas est quod per ampliationem similitudinis rei acceptae, omnia ista in quamlibet possunt linguam extendi, reducto instituyente binário ad unitatem. Quod tamen haud passim quilibet hominum pôt, sed ille tantum quem deo per ueninete sua gratia speciali, ars et natura dignificarunt.*

⁹⁵ *haec inuentiomiranda progressionem habet innumerabiles, omniunquae mysteriorum capaces.*

operação, e que tem muitos modos e frequentemente variados.
(TRITHEMIUS, 1518: 21)⁹⁶

A sétima e última utilidade que Trithemius trouxe para sua *Polygraphia* foi, na verdade, um esforço de promoção de sua obra. Trithemius (1518: 22) afirmou que sua obra trazia um método de comunicação secreta que permitiria a todo aquele verdadeiramente comprometido com ele a possibilidade de executar uma comunicação de forma secreta e segura, protegida por palavras ocultas ou figuras envelopadas, cujo real conteúdo seria acessível apenas para as pessoas a quem tal conhecimento fosse destinado. Dessa forma o abade encerrou sua defesa e promoção de sua nova obra de comunicação secreta. Recorrendo a velhos temas, continuando a perseguir antigos objetivos e fundamentando o sucesso das possibilidades do uso da *Polygraphia* em sua perseguida *Steganographia*, Trithemius buscou apresentar sua nova obra e cativar seus leitores, porém traindo seu objetivo de renegar os elementos que lhe renderam a acusações de demonomago, entretanto mais fiel do que nunca para com as metas que pretendia alcançar através de sua dedicação a comunicação secreta. Antes de tratar dos conteúdos dos seis livros da *Polygraphia* nos debruçaremos sobre as recomendações de Trithemius acerca de sua obra.

Além dos seis livros da *Polygraphia*, o abade compôs uma *Clavicula*, na qual buscou elucidar os segredos por detrás de seu método de comunicação secreta, possivelmente para evitar os equívocos de interpretação que sempre estiveram ligados a sua *Steganographia*. Nesta *Clavis Polygraphiae* Trithemius elencou quinze regras para a perfeita execução do método poligráfico de segredo que resumiam as noções gerais apresentadas pelo abade na *Polygraphia*, mas também agregavam ou esclareciam algumas ideias.

A primeira regra repetiu uma ideia muito marcante na obra de Trithemius, que é a necessidade de se compor um texto que servirá como eixo do processo de comunicação secreta. Nesse caso não importaria se o texto fosse escrito em latim ou alemão, a parte fundamental seria a posse e o uso correto de uma cópia da *Polygraphia*, por meio da qual a mensagem oculta seria atrelada a carta que o abade insistiu que

⁹⁶ *Sexta utilitas est, quod per intelligentiam huius operis quae libet metathesis siue transpositionem literarum regulatam inuenire poteris, easquae nihilominus sic formare, quod solis noscentibus artem, et alteri penitus nulli subseruiant in mundo. Et magna uis est metatheseos formae, simul et operationis, quae et plures habet modos, et multipliciter uariatur.*

deveria ser escrita. A segunda *cautela* a ser tomada era evitar se empregar mais de uma dicção (*paraphrasmata*) de cada linha, sob pena de tornar a mensagem cifrada incompreensível. Mais uma vez o abade repisava uma ideia que foi repetida a exaustão em sua obra. A terceira regra reforçou a preocupação ao escolher os *paraphrasmata*, indicando que seria possível se tomar mesmo uma série extra de dicções, garantindo que fosse possível empregá-las para a construção de uma mensagem cifrada bem sucedida. Na quarta regra o abade alerta que seria mais fácil esconder a mensagem oculta em uma frase simples e curta do que em uma sentença complexa e longa. Portanto se ao tratar do segredo a mente do operador se tornar prolixa, devendo ele redobrar sua cautela. A quinta recomendação é muito interessante, pois Trithemius aconselhou que o operador poligráfico escrevesse um livreto, no qual registrasse a mensagem aberta ocultada dentro da mensagem cifrada, entretanto este livreto deveria ser escrito de tal forma que se cair em mãos erradas não deveria ser compreendido. Essa recomendação é intrigante porque segue na contramão da lógica da comunicação secreta, dado que criaria um registro escrito de algo que se desejava que permanecesse inacessível aos olhares indesejados. É provável que essa recomendação tenha origem na preocupação de Trithemius de que os menos hábeis em seu método tenham algum tipo de salvaguarda, para que em caso de falha na comunicação secreta a informação não desapareça (TRITHEMIUS, 1518: 524-525).

Na sexta recomendação Trithemius reforçou as qualidades da *Polygraphia*, informando que seu método funcionaria mesmo por meio de metátese, mostrando-se assim adaptado a todas às exigências que pudesse ser submetido. A sétima cautela aconselhada pelo abade tratava do cuidado ao se escrever utilizando o método poligráfico. Ele afirma que seja o operador, mestre do latim ou não, buscando garantir o êxito de sua comunicação secreta, deveria ter a preocupação de escrever de forma bela e legível, sem abreviações, partições ou divisões que possam confundir o leitor. Neste trecho aflorou o Trithemius que atormentou seus monges com a busca pela perfeição nos trabalhos do *scriptorium*, a imagem de um homem obcecado com os livros em todos os seus detalhes. Na oitava regra, ao sugerir que se a cópia da *Polygraphia* utilizada não fosse perfeita o operador corria o risco de compor uma mensagem ininteligível e infrutífera, Trithemius referiu-se a sua arte como uma forma de escrita mística⁹⁷,

⁹⁷ VIII. Octauo prouidendum est, ut ille cui mystice scribis hac arte, libro tuo habeat per omnia similem, alioquin frustra et infructuose scriberes non intelligenti. (VIII. [A] Oitava prudência é, assim como ele

reforçando a concepção de que apresentava uma forma de comunicação secreta oriunda de planos supralunares e não dos reinos sublunares (TRITHEMIUS, 1518: 525-526).

A nona recomendação apontava para as possibilidades da aplicação conjunta da *Polygraphia* com técnicas artesanais. Buscando garantir não apenas a perenidade daquilo que se desejava secreto, como também adaptar o método poligráfico para uma aplicação mais simples, Trithemius (1518: 526) sugeriu que os alfabetos propostos por ele em sua obra fossem copiados em uma folha de papel ou mesmo de cobre, de modo que fosse possível que ao movimentar tal folha se tornasse mais simples a escolha dos *paraphrasmata* utilizados para substituir os *grammata*. Della Porta também sugeriu um mecanismo semelhante, como se verá a seguir, porém ele tratou de um conjunto de discos superpostos, cujo movimento serviria para auxiliar na tarefa de encriptação de uma mensagem. A décima recomendação possui um caráter extremamente prático. Considerando as diferenças entre os alfabetos, Trithemius (1518: 526) apontou a necessidade de fazer adaptações na confecção de seus alfabetos secretos. Sua preocupação com a aplicabilidade de seu método na composição de mensagens em alemão é patente, tanto que justificou as adaptações que fez considerando que o Y grego não tinha lugar na escrita teutônica, entretanto que o W seria fundamental. A décima-primeira recomendação do abade retomou a preocupação apresentada por toda obra acerca da importância do operador poligráfico fazer uso de uma boa cópia da *Polygraphia*, além de considerar cada *grammata* e *paraphrasmatai* contidos na obra, a fim de estabelecer a melhor escolha possível entre estes dois elementos da arte poligráfica de segredo. Trithemius junta a essas recomendações a preocupação de que os caracteres devem ser bem registrados no suporte escolhido no intuito de facilitar a percepção da mensagem aberta inserida na mensagem oculta (TRITHEMIUS, 1518: 526).

A décima-segunda recomendação do abade acerca do emprego da *Polygraphia* remetia a uma das mais fundamentais preocupações de Trithemius no tocante ao seu envolvimento com a comunicação secreta. Ele trata da versatilidade do emprego político de seu método, nas relações do príncipe com múltiplos subordinados. O abade considera que, no caso do príncipe necessitar comunicar-se com vários de seus vicários ao mesmo tempo, utilizar uma mesma forma de cifragem seria perigoso. Podemos

que escreves esta arte mística, teu livro tenha para tudo similares, de outro modo seja [teu] escrito vazio e infrutífero, não compreendido.)

pensar que várias mensagens cifradas da mesma forma teriam o mesmo valor que uma, ou seja, se por ventura uma delas fosse decriptada por olhos indevidos, todas estariam violadas. Some-se a isso o perigo de que um destes representantes do poder real fosse corrupto, logo ele também teria acesso ao conteúdo das demais cartas. Logo, Trithemius (1518: 526-527) ⁹⁸ considerava uma estratégia mais sábia possuir uma forma de "narração oculta" para a correspondência com cada um dos vicários do rei, dando a este o controle efetivo sobre o fluxo das informações no circuito formado entre ele e seus subordinados. Dessa maneira, a comunicação secreta criaria um espaço gerido pelo missivista, no qual o trânsito seria controlado pelo uso e conhecimento da comunicação cifrada, que também ditaria as relações de distâncias entre seus membros e a informação real.

A décima-terceira recomendação foi mais uma defesa do abade sobre a versatilidade de sua técnica poligráfica de comunicação secreta. Demonstrando preocupação em delimitar a comunicação benéfica da iníqua, tarefa na qual se poderia empregar a *Polygraphia*, Trithemius (1518: 527) recobra as possibilidades contidas nos primeiros livros de sua obra. Apesar de citar o primeiro livro da *Polygraphia*, são as qualidades do segundo o ponto central dessa reflexão. Conforme ele, a capacidade de se escrever mensagens cifradas por meio de exortações a Deus possibilitaria que se garantisse a composição não apenas de uma mensagem livre de iniquidade, mas também mais bem protegida, uma vez que estaria inserida dentro de um tipo de texto acima de qualquer suspeita.

A décima-quarta e penúltima consideração de Trithemius acabou por discordar de sua declaração da *Polygraphia* como uma arte livre dos "erros da fé". Isso porque o abade retorna a temas da *Steganographia* como a capacidade de tornar um homem experto em todas as competências da língua latina num intervalo de alguns poucos dias ou até em algumas horas, mas também foi mais explícito sobre a relação de sua arte de comunicação secreta com os segredos do mundo natural. Conforme Trithemius (1518: 527),

⁹⁸ XII. Duodecimo reges notent ac principes, qui multos in diuersis locis habent uicarios quibus omnibus uno genere occulte narrationis scribere non est cautum. Ut ergo proprium ad singulos habeant secretum modum scribendi, totiens mutant ordinem dictionum, quot modos uoluerint habere separatos. Sicquae ipsi modos scribendi tenebunt omnium, et nullus modum alterius intelliget subditorum. Sunt eam uariabiles modi secretius scribendi huius artis infiniti.

*Enfim latentes sob eles [existe] não pouca sutileza dos mistérios da medicina, das ervas, das plantas, das pedras preciosas, dos rios, dos membros do corpo humano, de outros brutos, dos santos, das nações, da cosmografia, da astronomia e das sete artes liberais, sobre este também de todos que no uso hñtur hoim [sic], e do mundo universal tanto visíveis quanto invisíveis.*⁹⁹

Assim, Trithemius vinculava sua técnica de escrita poligráfica ao conhecimento dos mistérios que regeriam o mundo sublunar, a rede oculta de simpatias e antipatias que teria sido tecida pelo Criador no ato da composição universal. Essas interações seriam da alçada da magia natural, a ferramenta por meio da qual tais relações poderiam ser utilizadas conforme o interesse do mago, sujeito capaz de dominar a arte combinatória necessária para reger essa orquestra de simpatias. Dessa forma, o sucesso da operação poligráfica se vinculava à capacidade de interagir eficazmente com as redes simpáticas componentes da criação, o que consolidava a relação da obra com o pensamento mágico do século XV, ao invés de separar-lhe do mesmo, como disse pretender o abade.

Na décima-quinta e última recomendação Trithemius (1518: 527-528) buscou fazer mais uma defesa de sua obra. Possivelmente sob os impactos negativos de sua *Steganographia*, Trithemius buscou emoldurar a *Polygraphia* de outra forma, ressaltando aspectos que deve ter-lhe soado mais favoráveis. Dessa forma, ele assume uma postura mais sóbria, negando que buscasse glórias ou afins e clamando que sua obra não fosse alvo de julgamentos que não a compreendessem pela que ela de fato era. Essa argumentação tem a mesma essência de sua defesa contra as acusações de Bovillus, repetindo inclusive seu argumento mais incisivo e contundente, que se tratava da acusação de que Bovillus teria criticado ao abade e sua obra por ignorância ou incapacidade de compreender os reais objetivos de Trithemius.

Uma vez que os objetivos e as recomendações que embalavam a *Polygraphia* foram apresentados, podemos nos debruçar sobre os livros e os métodos de

⁹⁹ *Deniquae latent sub his non parua subtilitatis mysteria de medicinis, de herbis, de plantis, de lapidibus preciosis, de fluminibus, de membris humani corporis, de brutis aialibus, de sanctis, de nationibus, de cosmographia, de astronomia et septem artibus liberalibus, de his etiam omnibus que in usu hñtur hoim, et de mundo uniuersali tam visibilium quam inuisibium.*

comunicação secreta que compõem a *Polygraphia*. No primeiro livro Trithemius apresenta trezentos e oitenta e seis colunas organizadas em pares, estando distribuídas em cento e noventa e duas páginas, totalizando nove mil, duzentos e sessenta e quatro vocábulos. Cada coluna é composta de vinte quatro letras, sendo a última o W ou duplo V, como nomeia o abade. A inserção do W no alfabeto latino adotado por Trithemius teve uma dupla justificativa: por um lado o abade afirmou que cada coluna deveria conter vinte e quatro letras para que o método fosse funcional, e por outro o W seria uma letra de uso recorrente na língua alemã, conforme informou o próprio Trithemius¹⁰⁰. O abade defende a versatilidade de seu método ao afirmar que ele seria capaz de atender não apenas as necessidades da escrita em latim mas também em grego¹⁰¹, flexibilidade que Gabriel Collange ampliou em sua tradução para o espanhol, o italiano e o alemão¹⁰² (TRITHEMIUS, 1561: 6-7), porém em ambas versões se remete para o propósito de universalidade da *Polygraphia*.

Na edição em latim de 1518, Trithemius fez uma defesa do alemão, alegando que ele seria uma "língua forte", uma vez que possuía parentesco com o grego clássico, conforme o abade. Consideramos que Trithemius na realidade retoma a discussão sobre a diferença entre línguas discursivas, ausentes de poder real, unicamente veículo para discursos vazios de importância e as línguas operativas, verdadeiras ferramentas por meio das quais se poderia operacionalizar a natureza e buscar caminhos para se comunicar com a divindade. Note-se que a defesa do alemão passou também por sua associação a uma linhagem real.

Não menos entenda, assim como sejas a memória dos pais dos antigos, Tuiscon, que descendente de Nohe, é o pai dos teutões, e Marcomir, que [foi] lido dos francos [ser o] primeiro a ter conduzido

¹⁰⁰ Gabriel Collange em sua tradução substituiu o W pelo &, que é equivalente a "et". A justificativa permaneceu a mesma: a necessidade de vinte e quatro letras para o sucesso do método da *Polygraphia* e a recorrência do "et" na língua francesa.

¹⁰¹ *Singulis enim sunt apta mysteris: et Graecorum non secus ac nostris praeponuntur arcanis.* (TRITHEMIUS, 1518: 16) (Cada um deles são aptos para os mistérios: e dos gregos não diferentemente serão prepostos para nossos arcanos.)

¹⁰² *Et pourront servir, non seulement aux secrets des François, mais aussi des Grecs, Latins, Italiens, Espagnols, Allemands et tous autres idiomes et langages de ce monde, qui se pourront rediger par escrit: pourueu qu'on entende ce qu'on voit, et ne contemner ne mespriser temerairement ce qui est caché, latent, et hors de cognoissance.* (E poderão servir, não apenas aos segredos dos franceses, mas também dos gregos, latinos, italianos, espanhóis, alemães e todos os outros idiomas e linguagens deste mundo, que se poderão redigir por escrito: visto que nós entendemos aquilo que vemos, e nem [devemos] temer nem desprezar temerariamente aquilo que é oculto, latente e fora do conhecimento.)

o povo da Cítia para a Germânia para a foz do Reno. São verdadeiramente os francos, irmãos dos gregos e mesclados com os germanos, outrora [em] uma das duas línguas foram eficientes.
(TRITHEMIUS, 1518: 18)¹⁰³

Cada coluna era na verdade uma "dupla coluna", uma vez que continha a associação de uma letra (*grammata*) a uma palavra latina (*paraphrasmata*), indicando assim sua relação direta. A mensagem secreta deveria ser escrita da seguinte maneira: o operador deveria escolher a palavra mais apropriada de cada coluna, em sequência, de cada uma das trezentas e oitenta e seis colunas, retornando à primeira delas e repetindo o processo quantas vezes fossem necessárias. As letras (*grammata*) seriam escolhidas de forma que o texto produzido (binário) pudesse ser desmembrado em outro (mônada), por substituição de cada letra por seu equivalente na respectiva coluna. Em hipótese alguma ele deveria escolher mais de uma palavra por coluna ou mesmo saltar alguma coluna, pois se assim procedesse provocaria a falha de sua escrita secreta. O método poligráfico seria tão eficaz que, somado à versatilidade do latim, não importaria se as frases fossem escritas em ordem direta ou indireta, uma vez que a mensagem cifrada teria sua transmissão assegurada (TRITHEMIUS, 1518: 17). Procedendo da maneira correta garantiria que a mônada, a mensagem secreta, fosse compatível com seu binário, a mensagem aberta. Caso observasse todas essas regras, este operador garantiria o sucesso da "operação cabalística", como classificou Trithemius (1518: 22-23).

O abade descreve tal operação como uma forma da noite ocultar o dia, onde a primeira se refere ao binário e à segunda à mônada. Ele chega a alertar inclusive de que existe o risco das trevas noturnas dominarem o esforço dessa escrita secreta, mas que o homem realmente versado nessa arte é capaz de fazer que as luzes do dia iluminem as trevas, em qualquer que seja a situação (TRITHEMIUS, 1518: 23). O abade também encontrou uma relação entre o corpo e a mensagem aberta, bem como entre alma e mensagem secreta (TRITHEMIUS, 1518: 523). É recorrente essa associação entre trevas e segredo, bem como entre a luz e o mistério revelado. A associação soa um tanto óbvia, uma vez a noite traz consigo a diminuição ou ausência de luminosidade, e a

¹⁰³ *Non minus attende, ut priscorum sis memor parentum, Thuysconis, qui nepos Nohe, pater est Theutonum, et Marcomeri, qui primus de Scithiae finibus in Germaniam ad ostia Rheni populum adduxisse legitur Francorum. Sunt enim Franci fratres Graecorum, et intermixti Germanis, linguas ex una duas olim efficientes.*

consequente impossibilidade de se enxergar com clareza, porém tal relação vinda da pena de um homem como Trithemius tem mais importância. Lembre-se que o abade esteve envolvido com o pensamento esotérico que circulou nos séculos XV e XVI, logo a noite tornava-se mais significativa. Ela era o momento da observação astrológica, da realização dos rituais ou simplesmente onde estes homens poderiam encontrar a paz necessária para buscar a fagulha de divindade que repousava dentro deles, como proclamou o arauto hermético. Assim, a noite é o momento de lidar com o segredo, seja desvendando-o ou dando-lhe mais uma demão de sombra.

Trithemius disse que o sucesso do método criptográfico proposto nesse primeiro livro se basearia não apenas na expertise do operador, mas também no cuidado deste em indicar ao seu destinatário, binário ou cabalístico, o método empregado. O abade aponta que sem uma chave que permitisse a adequada decifração, a mensagem real ou mênada jamais poderia ser descoberta senão por aquele que a escreveu (TRITHEMIUS, 1518: 23). Manifesta-se assim o orgulho do abade, ainda que o tenha feito de forma oblíqua, pois ele acredita e afirma que seu método seria intransponível, a menos que o leitor dispusesse da correta relação entre *grammata* e *paraphasmata*. Essa postura de Trithemius mantém um diálogo direto com a oitava regra da boa utilização de sua *Polygraphia*, ressaltando assim a centralidade de sua obra para uma perfeita comunicação secreta, e, dessa forma, a importância do autor dela para o feito da comunicação em segredo.

Como o método contido no primeiro livro baseou-se na correta substituição e inter-relação entre *grammata* e *paraphrasmata*, a escolha que Trithemius fez das palavras contidas em cada coluna deu o tom do tipo de discurso possível de ser composto por elas. Elegeram-se alguns exemplos tanto das colunas da edição latina quanto de sua tradução francesa, em primeiro lugar para que se veja a natureza das mensagens que Trithemius intentou que se veiculasse por meio desse método e em segundo lugar para que se perceba também que a tradução de Gabriel Collange manteve essa intenção intacta, ainda que mudanças se fizeram necessárias para que o método se mostrasse funcional em francês. Seguem alguns exemplos de *paraphrasmata* fornecidos na versão latina da obra¹⁰⁴: *Deus* (1,a); *Dominus* (1,e); *Rex* (1,n); *Imperator* (1,o); *Gubernator* (1,p); *princeps* (1,x); *magnificus* (2,z); *excellentissimus* (2,2V);

¹⁰⁴ Buscando uma leitura mais confortável optou-se pela seguinte identificação para os *paraphrasmata*: palavra (coluna, *grammata*). Essa metodologia foi adotada para ambas edições.

supercelestia (4,c); *angelos* (4,h); *Astra* (4,v); *stellas* (4,z); *fidelibus* (6,g); *christianis* (6,f); *ortodoxos* (20,f); *eruditionem* (32,e); *archana* (37,g); *secreta* (37,h); *regis* (39,m); *ducis* (39,n); *dominatoris* (39,q); *gubernatoris* (37,r); *reges* (57,h); *principes* (57,k); *duces* (57,x); *pontífices* (57,y); *monachi* (57,z); *presbyteri* (57, 2V); *palatio* (81,e); *domo* (81,f); *mansione* (81,i); *germanos* (180,f); *alemannos* (180,g); *pannonios* (180,h); *ungaros* (180,i); *theutones* (180, k); *theuthonicos* (180,l), *italos* (180,n); *turcorum*¹⁰⁵ (184,e); *saracenorum*¹⁰⁶ (184,f); *incubonum* (184,x)¹⁰⁷; *circumcisionem* (200,e); *occulta* (237,h)¹⁰⁸. Já na edição francesa temos: *Iesus* (1,a); *le Dieu* (1,b); *le prince* (1,h); *le gouverneur* (1,l); *l'empereur* (1,m); *le Roy* (1,n); *le iuge* (1,p) ; *le seigneur* (1,t); *le dominateur* (1,u); *le souverain* (1,z); *le protecteur* (1,&); *invincible* (2,s); *excellantissime* (2,&); *les Anges* (4,a); *les astres* (4,e); *les gerarchies* (4,n); *les esprits* (4,o); *les ames* (4,q); *aux Chrestiens* (6,a); *aux fideles* (6,b); *aux catholiques* (6,u); *en son Royaume* (8,t); *orthodoxes* (20,e); *les biens* (26,a); *le Royaume* (26,f); *l'heritage* (26,x); *erudition* (32,e); *exorcisez* (42,i); *seigneurs* (47,i); *papes* (47,o); *cardinaux* (47,p); *evesques* (47,q); *legats* (47,r). *archevesques* (47,s); *moynes* (47,t), *thesauriers* (47,z); *tyranniquement* (52,d); *tyrannie* (53,s). *oppression* (53,t), *violance* (53,u); *au throsne* (72,g); *au manoyr* (72,h); *au palais* (72,k); *comtes* (84,s); *la science* (162,z); *lutheriens* (174,x)¹⁰⁹; *turcs* (176,f)¹¹⁰; *magiciens* (176,o)¹¹¹; *enchanteurs* (176,p)¹¹²; *du zodiaque* (302,l); *Antechrists* (317,l).

A obra também apresenta agrupamentos específicos de termos, indicando possivelmente ideias ordenadoras desses conjuntos de palavras. No primeiro livro da edição francesa, as colunas 197 (adjetivos) e 198 (substantivos) apresentam uma contraposição interessante. A primeira apresenta uma lista de adjetivos negativos (a,*frauduleux*; b,*decuable*; c,*traistre*; d,*mauuais*; e,*trompeur*; f,*menteur*; g,*malin*; h,*decepteur*; i,*infidele*; k,*detestable*; l,*pernicieux*; m,*superbe*; n,*faulx*; o,*cault*; p,*perfide*; q,*villain*; r,*inique*; s,*furieux*; t,*iniuste*; u,*danné*; x,*fascheux*; y,*peruers*; z,*horrible*;

¹⁰⁵ Num sentido pejorativo.

¹⁰⁶ Num sentido pejorativo.

¹⁰⁷ Trata-se do genitivo plural de *incubo*, que tanto pode se referir a ação de "debruçar-se" sobre algo, em vigília, como também de um espírito que guarda um tesouro enterrado ou mesmo do demônio *incubo*. Lembrando que Trithemius a associou em sua tabela a outros substantivos e não a verbos, sabendo que ao montar suas tabelas ele manteve palavras de mesmo tipo agrupadas, acreditamos tratar-se do demônio sexual. É muito interessante uma palavra tão significativamente polissêmica constar nessa tabela.

¹⁰⁸ Esse termo aparece associado à ideia de delito/ delicta: 237,g

¹⁰⁹ Associando o termo à ideia de infiel.

¹¹⁰ Termo usado num sentido ofensivo.

¹¹¹ Termo usado num sentido ofensivo.

&,abominable) e a segunda uma lista dos príncipes infernais e de imagens associadas a eles (a,ennemy; b,diable; c,ange; d,esprit; e,Lucifer; f,Belzebuth; g,Belial; h, Astaroth; i,Sathan; k,Sathanas; l,dragon; m,coleuure; n,serpent; o,deuorateur; p,rapteur; q,rauissant; r,tenteur; t,aduersaire; u,persecuteur; x,Lyon; y,liepard; z,apostat; &,infernal). Entendemos que esta pode ter sido uma estratégia para desvincular a *Polygraphia* da demonomagia. Essas colunas 197 e 198 da edição francesa têm correspondência nas colunas 201 e 203 da edição latina, porém nesta somente nomeou-se Satã (*sathane*: 203,b) e o *Diabo* (203,a) tendo optado Trithemius por se concentrar nas imagens demoníacas, como o dragão (*draconis*: 203,e) do que na corte infernal. O tema retorna na coluna 266 da tradução francesa, onde o diabo (266,c) e Lúcifer (266,e) foram agrupados com várias palavras que remetem ao sofrimento pecaminoso e seus castigos, como *damnation* (266,f) e *condemnation* (266,&).

Na coluna 244 da edição latina temos um exemplo de algo recorrente nesse primeiro livro: o agrupamento de substantivos de mesma natureza aqueles relativos a cargos da Igreja e a posições do poder secular, como sacerdotes, pontífices, reis, condes, duques, imperadores, e assim por diante. Entendo que com isso o abade mostraria que são funções de uma mesma ordem, ainda que de naturezas distintas. A coluna 256 da edição francesa se refere a ordens religiosas e posições dentro da hierarquia eclesiástica, como por exemplo, *Iacobins*: 256,g e *moynes*: 256,e.

Na edição francesa, as colunas 269 e 270 apresentam dois grupos de palavras que se relacionados constroem a imagem do que havia de mais perigoso para o bem comum: o mau senhor, fosse em sentido eclesiástico ou secular. A relação de termos como *papes* (270,d) e *empereurs* (270,e) com *peruers* (269,k) e *corrompuz* (260,r) dão a ideia de que a *Polygraphia* também poderia ser utilizada defender-se destes senhores. Mantém-se assim presente e poderosa uma preocupação recorrente na obra de Trithemius acerca dos perigos ao bem comum que poderiam ser causados pelas ações do homem pernicioso, o que seria potencializado pelo acesso deste ao poder e suas ferramentas. Além disso, a comunicação secreta aparece como uma forma de se proteger desse mau senhor, uma vez que alheio aos interesses reais do autor da mensagem secreta, ele não seria capaz de prejudica-los. Dessa forma, a comunicação secreta criaria um espaço de defesa onde o seu operador poderia proteger-se da ação do senhor perverso, bem como reagir a ela, em segurança, uma vez que estaria sob a

¹¹² Termo usado num sentido ofensivo.

proteção do sigilo. É justamente desse espaço criado pelas técnicas de sigilo que a dissimulação se valeria, como será discutido no próximo capítulo.

Entretanto as versões latina e francesa não possuem uma concordância absoluta, ainda que sejam bem próximas. Na edição francesa, a coluna 278 mostra uma relação muito interessante entre as palavras ali agrupadas. Todas apontam inimigos da fé cristã: *Turcs* (278,a); *Payans* (278,b), *Sarrazins* (278,c); *idolastres* (278,d); *Ethniques* (278,e); *Mahumetistes* (278,f); *Gentils* (278,g); *heretiques* (278,h); *Lutheriens* (278,i); *Atheïstes* (278,k); *Anabaptistes* (278,l); *Sacramentaires, (qui)* (278,m); *Renyez, (qui)*; *Gebenois* (278,o); *Asiens* (278,p); *Afriquains* (278,q); *Epicuriens* (278,r); *Sardanapalistes* (278,r); *Tartares* (278,s); *Barbares* (278,u); *Perses* (278,x); *apostats* (278,y); *sorciers* (278,z) e *enchanteurs* (278,&). É relevante apontar que tenham sido elencados entre os inimigos da fé católica os *sorciers* e os *enchanteurs*, mas não os *mages*. Na edição latina tais termos estão na coluna 282: *thurcis* (282,a); *paganis* (282,b); *saracenis* (282,c); *ethnicis* (282,d); *gentibus* (282,e); *gentilibus* (282,f); *bulgaribus* (282,g); *mahumetistis* (282,h); *mahumeticis* (282,i); *pelagianis* (282,k); *hereticis* (282,l); *grecis qui eam* (282,m); *tartaris qui eam* (282,n); *tyrannis* (282,o); *armenis* (282,p); *ruthenis* (282,q); *bulgarensibus* (282,r); *scismaticis* (282,s); *idololatris* (282,t); *persecutoribus* (282,v); *raptoribus* (282,x); *parthis* (282,y); *predonibus* (282,z) e *hideamphoteris* (282,2V). Nesta lista não são incluídos feiticeiros, encantadores ou magos. Seja por receio de má interpretação, como ocorreu no caso de sua *Steganographia*, ou por desconsiderá-los de fato inimigos da fé, Trithemius deixou feiticeiras e magos fora do grupo dos inimigos da fé, apesar das obras de exortação à caça às bruxas e defesas da magia por ele produzidas. Já seu tradutor fincou clara posição sobre o tema. Deve-se ter em mente que Trithemius justificou a escrita da *Polygraphia* como uma forma de expurgar seu método de escrita secreta do "engano e da superstição", acusação provavelmente não tão presente para Gabriel Collange.

Os termos escolhidos e sua disposição ao longo das tabelas desse primeiro livro indicam a possibilidade da composição de textos de teor religioso ou político, fossem em tons de crítica ou de elogios. E é muito interessante também que tais termos possam ser utilizados nos dois contextos com o mesmo sentido, como rei, senhor, imperador, salvador e muitos outros. Parece claro que este primeiro livro foi pensado para compor binários por meio dos quais se pudesse atuar politicamente. Se os termos podiam ser empregados em termos religiosos ou políticos não é um elemento de grande relevância,

lembrando que no momento da escrita da *Polygraphia* não havia clara divisão entre religião e política, sendo anacrônica a busca por tais fronteiras para aquele momento. Não percamos de vista que Trithemius escreveu sua *Polygraphia* dedicada aos interesses do imperador Maximiliano I e após passar quase dois anos na companhia dos príncipes eleitores do palatinado, convivendo com seus interesses e estratégias. Após esse período, mais do que nunca, Trithemius se viu interessado em garantir que os segredos importantes permanecessem de posse apenas dos amigos importantes, e, além disso, de apresentar-se como elemento fundamental dessa mecânica do segredo.

O segundo livro da *Polygraphia* repetiu o mesmo método de escrita secreta, baseado na relação de transposição entre *grammata* e *paraphrasmata* (TRITHEMIUS, 1518: 528), distribuídos ao longo de cento e cinquenta e três páginas, em trezentos e oito colunas, mais uma vez duas colunas por página, totalizando sete mil, trezentos e noventa e dois *paraphrasmata*. Este livro tem como peculiaridade ter sido suprimido da tradução francesa da *Polygraphia*. Este fato aparentemente banal e sem maior importância, pode na verdade ser revelador da forma como a obra foi recebida e quais intenções moveram Gabriel de Coulanges a traduzi-la.

A grande originalidade do segundo livro foi Trithemius tê-lo composto de forma a aproveitar as palavras de importantes orações do universo católico. Conforme ele disse, não haveria uma forma mais discreta de enviar suas mensagens secretas.

*Em uma única narração pode ser discernida [a] evidente diversidade que nasce de [uma] oração, desde que seja construída sobre nosso senhor filho de Deus, [e] esta em verdade seja elevada à mãe dele sempre intacta virgem. Estão, porém, no segundo livro trezentos e oito palavras do alfabeto pela ordem colocada à frente, também sobre diversas matérias. Com efeito, em princípio o discurso narrativo seja dirigido para a própria nossa senhora, depois seja ampliado sobre os vinte e quatro alfabetos da oração dominical, em seguida seja submetido à salvação angélica, conseqüentemente a Salve Rainha, e finalmente a breve oração da [Sant'] Anna, santa mãe da virgem Maria mãe de Deus. (TRITHEMIUS, 1518: 528)*¹¹³

¹¹³ *In sola narratione orationis manifeste diuersitas orta cernitur, quoniam illa de domino nostro Dei filio componitur, ista uero ad matrem eius sempre intactam uirginem eleuatur. Sunt autem in secundo libro dictionibus alphabeta per ordinem praeposita octo et trecenta, sub diuersis tamen materiis. Nam a*

Se o primeiro livro continha *paraphrasmata* mais voltadas à composição de textos voltados aos interesses mais imediatos da política, este segundo está voltado aos aspectos mais espirituais do mundo cristão. Assim estavam devidamente contemplados na *Polygraphia* tanto os interesses políticos do Trithemius sempre próximo dos príncipes do palatinado e interessado em fazer-se próximo ao imperador do Sacro Império Romano-Germânico, como também os interesses do abade Trithemius, conhecido exortador da reforma monástica e dos valores da vida monacal. Se assim os interesses do abade estavam contemplados, para Collange não se deu da mesma forma. Entendemos como plausíveis, e não excludentes entre si, duas explicações para que ele tenha suprimido o segundo livro de sua tradução. Em primeiro lugar esse livro não acrescentava nada de novo em termos de técnica de comunicação secreta, uma vez que era a repetição do que Trithemius havia proposto no primeiro, sendo provável que ele tenha considerado que seria melhor suprimi-lo a fim de não cansar o leitor com a repetição enfadonha de uma mesma técnica de escrita secreta. Em segundo lugar, e o que consideramos mais decisivo em sua opção, tem-se aquilo que Trithemius via como um trunfo desse segundo livro, ou seja, o caráter essencialmente religioso dos *paraphrasmata*. A tradução para o francês foi oferecida a Carlos IX da França (1550-1574), o que fica claro na dedicatória da obra, onde ele elogia as qualidades do rei francês, que teriam sido compartilhadas pelo seu irmão, o então falecido Francisco II (1544-1560), bem como a utilidade dessa obra para as necessidades do monarca. A tradução foi publicada em 1561, ano em que foi Carlos foi coroado rei de França, com apenas onze anos. Entendemos que Gabriel Collange buscou ofertar ao jovem monarca um espelho de príncipe, a fim de ensinar ao jovem rei como utilizar o segredo a seu favor, bem como evitar que o mesmo segredo fosse utilizado contra ele. Desde o reinado de Francisco II a França se via envolta em conflitos religiosos, devido o crescimento do número de protestantes, especialmente na nobreza, e dos conflitos destes com os católicos. Parece-nos que Collange suprimiu o segundo livro da *Polygraphia* de sua tradução devido ao seu teor altamente relacionado com o culto católico. Buscava assim colocar a si e à sua obra fora desse conflito, o que poderia torná-los mais interessantes aos olhares da corte.

principio narratio sermonis ad ipsam dominam nostram dirigitur, postea oratio Dominica sub alphabetis uiginti quatuor ampliatur, deinde saluatio subiicitur angélica, consequenter Salve Regina, et postremo

Assim como no primeiro livro, o olhar mais atento sobre as colunas de *paraphrasmata* pode revelar elementos interessantes da construção desse livro. Seguem alguns exemplos de *paraphrasmata* que ajudam a construir o cenário do que pretendeu Trithemius para este segundo livro, como: *supercelestis* (5,c); *glorificemus* (9,i); *veneremur* (9,y); *saluatio* (10,z); *castissima virgo* (17,n); *peccato* (20,d); *preuaricatione* (25,d); *munificentiam* (32, 2V); *deuote* (33,a); *theotocos* (67,h) ¹¹⁴; *Maria* (67,m), *protoplastos* (89,s) ¹¹⁵; *iesum christum* (105,a); *amuletum* (224,t); *occulta* (240,m); *europanis* (302,l). Apesar da predominância de termos claramente relacionados à liturgia católica ainda houve espaço para que termos como *princeps* e *imperator* aparecessem, ainda que em menor número, e passíveis de serem lidos a partir da relação miscível entre política e religião que o período conheceu.

Mas os *paraphrasmata* desse segundo livro revelam outras informações muito interessantes. Algumas associações de termos merecem atenção especial. Tudo indica que ao compor suas colunas de *paraphrasmata*, Trithemius optou por agrupar palavras que remetessem a um mesmo assunto ou que possuísem natureza semelhante. Sendo assim chama a atenção que o termo *sacerdotes* (30,f) surja no mesmo grupo que *hierophantes* (30,g). O hierofante era mais do que um simples sacerdote, numa possível associação direta com o sacerdote cristão. Mais do que um ministro do culto ao divino, o hierofante tinha como função especial salvaguardar os mistérios. Para além disso, ele também era encarregado de selecionar e preparar aqueles indivíduos que seriam iniciados nos mistérios. O hierofante, portanto, era uma peça central para as religiões de mistério, como nos cultos aos Elêusis e à Isis, surgindo como o protetor e cultor por excelência do segredo esotérico. Trithemius demonstrou que percebia o sacerdote e o hierofante como elementos de um mesmo grupo, sujeitos que lidavam com elementos de uma mesma natureza. Entendemos que essa percepção de semelhança entre ambas as figuras é um reflexo da própria figura de Trithemius, um sacerdote que atuou como hierofante, seja por buscar a proteção do segredo, seja por participar da iniciação esotérica dos sujeitos dignos de tal honra, como Cornélius Agrippa ou Johann Steinmoel.

Ainda seguindo pela senda das associações entre os conjuntos de *paraphrasmata*, a coluna de número oitenta apresenta uma coleção poderosa de nomes.

brevis oratio de sancta matre uirginis Mariae dei parentis Anna.

¹¹⁴ Mãe de Deus.

Nessa coluna o abade Trithemius deslinda toda corte infernal: *baal* (80,a); *baalim* (80,b); *diaboli* (80,c); *sathane* (80,d); *astaroth* (80,e); *luciferi* (80,f); *beelzebud* (80,g); *leuiathan* (80,h); *paymonis* (80,i); *merhezin* (80,k); *amaymonis* (80,l); *sathan* (80,m); *barban* (80,n); *vulcani* (80,o); *plutonis* (80,p); *misothei* (80,q); *misanthropi* (80,r); *sachmachi* (80,s); *asmhodei* (80,t); *acherontis* (80,v); *belialis* (80,x); *zagan* (80y); *buffyn* (80,z); *zabuli* (80,2V). Estes demônios são citados no *Pseudomonarchia Daemonorum*, um apêndice do *De Praestigiis Daemonum et Incantationibus ac Venificis* de John Weyer (1515-1588), publicado em 1563, dois anos após a tradução da *Polygraphia* para o francês. A obra de Weyer, discípulo de Cornelius Agrippa, é conhecida pelas suas referências aos demônios da tradição salomônica e por ter sido uma das primeiras vozes a questionar a caça às bruxas, uma vez que Weyer defendia que os prodígios que as bruxas realizariam com o auxílio demoníaco tratar-se-ia apenas de ilusões, causadas por problemas de origem psicológica (CLARK, 2006). A presença desta lista de demônios não implicaria necessariamente que Trithemius fosse um demonomago, como foi acusado, afinal Weyer os empregou num discurso de crítica à feitiçaria, mas também de alerta aos riscos da atuação demoníaca real no mundo dos homens, crença comum à demonologia da época. O que se ressalta é o fato do abade conhecê-los e empregá-los em sua obra. Isso implica que Trithemius tinha acesso à produção intelectual devotada a estes seres, que se dividia entre os textos de demonologia e os tomos de magia. Em ambos os casos se reforça a imagem do abade enquanto sujeito liminar, capaz de transitar entre as franjas da ortodoxia sem que com isso dela saísse. Consolida-se a imagem do homem de cuja pena saíram exortações para que Maximiliano I caçasse implacavelmente as bruxas em território germânico, mas também os alertas de que para esse mesmo imperador bem exercer sua função de guardião da cristandade, ele deveria dispor dos meios para lidar com a dança das estrelas.

Apesar de não ter realizado estudos formais sobre a língua grega, Trithemius utilizou-a diversas vezes ao selecionar seus *paraphrasmata*, podendo citar-se como exemplos *theotocos* e *paraptomata* (237,2V), esta última remetendo à ideia de ultrapassagem de limites estabelecidos por outrem, sendo empregada por Trithemius como uma forma de transgressão às leis criadas pelo Senhor. Na coluna 222, Trithemius coloca a palavra *thelema* (222, 2V). Em 1532, ou seja, vinte e quatro anos depois do

¹¹⁵ O primeiro homem.

abade, François Rabelais também utilizaria em seu *Gargantua & Pantagruel* o termo ao nomear a Abadia de Thelema, onde imperava a lei do "Faças o que quiseres", ideia que seria apropriada por Aleister Crowley ao fundar sua própria Abadia de Thelema, na cidade italiana de Cefalu, nos anos 1920. Retornando à obra do abade Trithemius, é provável que ele tenha utilizado uma transliteração do termo em grego para o latim. Na língua grega trata-se de um termo que se refere a "vontade apetitiva", algumas vezes relacionada ao desejo sexual. No Cristianismo antigo ela foi recorrentemente associada à vontade humana, mas não raro foi associada à vontade do Diabo ou de Deus. O monge dominicano Francesco Collona associou o termo Thelemia à ideia de vontade ou desejo, em oposição a Logística ou razão, em sua obra *Hypnerotomachia Poliphili*, de 1499¹¹⁶. Trithemius (1518: 376) termina o segundo livro com um agradecimento a Jesus Cristo, quem teria dado o grande auxílio para a conclusão dessa obra.

O método apresentado no terceiro livro repetia os procedimentos já aplicados nos dois livros anteriores, ou seja, o operador da comunicação secreta deveria escolher um *paraphrasmata* de cada coluna, uma coluna por vez até o fim das mesmas, retornando ao princípio e repetindo a operação quantas vezes fossem precisas. Mais uma vez, a mensagem poderia ser decifrada pela identificação da correta relação entre *paraphrasmata* e *grammata*. Neste terceiro livro, que correspondeu ao segundo na tradução de Collange, os *paraphrasmata* foram organizados em três colunas por página, ao invés de duas, o que totalizou cento e trinta seis colunas, num total de três mil duzentos e sessenta e quatro vocábulos. Trithemius afirmou que tais vocábulos seriam oriundos de línguas bárbaras, mas tudo indica que sua composição foi aleatória, ou melhor, escolhidas de forma a serem mais pertinentes às necessidades deste método de comunicação secreta. Eles são compostos de um radical que é invariável na mesma coluna e de um sufixo¹¹⁷ que se alterna vinte e quatro vezes, como se o radical fosse declinado. A mensagem real poderia ser recuperada ao realizar-se o procedimento

¹¹⁶ <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/thelema.html>,

<http://www.rarebookroom.org/Control/colhyp/index.html>. Sites consultados em: 20/10/2013.

¹¹⁷ Esse sufixo é composto por uma vogal e uma consoante, aparentemente escolhida por um processo que Trithemius chamou de orquemal, ou seja, elege-se uma sequência alfabética onde algumas letras são excluídas criando assim um "alfabeto alternativo". Por exemplo, a sequência da primeira coluna (*abra*, *abre*, *abri*, *abro*, *abru*, *abras*, *abres*, *abris*, *abros*, *abrus*, *abran*, *abren*, *abrin*, *abron*, *abrun*, *abral*, *abrel*, *abril*, *abrol*, *abrul*, *abrax*, *abrex*, *abrix*, *abrox*) segue essa lógica. O radical é *abr-*, as cinco vogais se alternam como uma espécie de elemento de ligação entre o radical e a consoante final, e as consoantes *s*, *n*, *l* e *x* também se alternam. Assim surgem vinte e quatro *paraphrasmata* distintos para as vinte e quatro *grammata*, conforme exige o método da *Polygraphia*.

inverso ao da composição do binário, ou seja, substituir cada *paraphrasmata* pelo seu respectivo *grammata*. Segue abaixo um exemplo da aplicação deste método.

*Abrin madon badis, cadulur pasu, adin loroff masara damis, boda omo dromi drus uares mastron pha lares medas rassut madebor tara, mesen baiu phosat, galos, prosol fane lemos, aroso cabil neso, hamol heliet rhamil fesia doron hubur rodex. Nesta narrativa de [um] falso sermão está contida essa breve sentença dos amigos informantes do perigo ao amigo: Não venha à cúria, porque o rei está indignado contigo. (TRITHEMIUS, 1518: 530)*¹¹⁸

¹¹⁸ *Abrin madon badis, cadulur pasu, adin loroff masara damis, boda omo dromi drus uares mastron pha lares medas rassut madebor tara, mesen baiu phosat, galos, prosol fane lemos, aroso cabil neso, hamol heliet rhamil fesia doron hubur rodex. In hac narratione ficti sermonis haec brevis arcani sententia continetur amici de periculo auisantis amicum. Non uenias ad curiam, quia rex tibi indignatur.*

1	2	3	
a Abza	a mada	a badar	1
b Abze	b made	b bader	2
c Abzi	c medi	c badir	3
d Abzo	d mado	d badoz	4
e Abzu	e madu	e badur	5
f Abzas	f madas	f badan	6
g Abzes	g makes	g baden	7
h Abzis	h madis	h badin	8
i Abzos	i mados	i badon	9
k Abzus	k madus	k badun	10
l Abzan	l madan	l badas	11
m Abzen	m maden	m bades	12
n Abzin	n madin	n badis	13
o Abzon	o madon	o bados	14
p Abzun	p madun	p badus	15
q Abzal	q madal	q badal	16
r Abzel	r madel	r badel	17
s Abzil	s madil	s badil	18
t Abzol	t madol	t badol	19
v Abzul	v madul	v badul	20
x Abzar	x madar	x badar	21
y Abzer	y mader	y badex	22
z Abzir	z madix	z badix	23
zv Abzor	zv mador	zv bador	24

Figura 2. Exemplo de *grammata* e *paraphrasmata* do terceiro livro da *Polygraphia*.
(TRITHEMIUS, 1518: 379)

A composição de páginas e páginas de palavras aparentemente irreconhecíveis poderia ser parte de uma estratégia para Trithemius convencer seu leitor de que se tratava realmente de conjuntos de palavras de origem estrangeira, ou melhor, de natureza bárbara. Nota-se que ele salpicou nestas colunas palavras que poderiam ser reconhecidas pelo leitor, como *cabal-a* (413, 817) e *eloh-him* (415, 867), criando um sentimento parcial de reconhecimento destes "vocábulos bárbaros", que somado aos limitados conhecimentos linguísticos de seus leitores poderia consolidar a ideia de que o abade se valia de termos bárbaros para o método de comunicação secreta presente neste terceiro livro da *Polygraphia*.

Possivelmente movido pela ideia de que os *paraphrasmata* deste terceiro livro seriam oriundos de línguas bárbaras e estrangeiras, Trithemius dedicou um bom espaço para discutir questões relativas à língua. O abade demonstrou um temor particular pelos perigos que a "língua teutônica" corria devido seu contato com línguas que ele considerava como bárbaras. Nesse seu zelo para com seu idioma vernáculo não poderia ter se esquecido da obra de Otfried Von Weissenburg¹¹⁹ (TRITHEMIUS, 1518: 377), tido como um dos grandes nomes da língua vernácula alemã. Também preocupava o abade as mudanças ocorridas no alemão fruto de seu contato com línguas estrangeiras, mais um elemento capaz de colocar em perigo as riquezas construídas em alemão.

O que eu falo dos tempos antigos, visto que nosso próprio idioma junto com francos orientais, suevos, bávaros, renanos, moselanos, colonenses, saxões e doringos, suporte diariamente [uma] notável variação. (TRITHEMIUS, 1518: 377)¹²⁰

¹¹⁹ Aqui Trithemius se refere a Otfried de Weissenburg (c. 800-870) um monge da abadia de Weissenburg (hoje Wissenburg), que é o considerado o primeiro poeta em língua alemã cujo nome foi conhecido em função de sua obra. Na edição de 1717 do *Otfridvm Monachvm VVeissenbvrghensem Qvatvor Evangeliorvm Interpretem* de Otfried, por David Hoffman e Georg Christian Daetrius, Trithemius foi classificado como aquele que testificou a concepção linguística de Otfried: *Io. Trithemius conceptis uerbis testatur* (HOFFMAN & DAETRIUS, 1717: V). Muito interessante esse envolvimento de Trithemius com Otfried, uma vez que Arthur F.J. Remy considerou Trithemius como um "redescobridor" do trabalho de Otfried com a língua vernácula alemã (http://oce.catholic.com/index.php?title=Otfried_of_Weissenburg. Consultado em 11/02/2013).

¹²⁰ *Quid loquor de temporibus antiquis, cum proprium idioma nostrum apud Francos orientales, Sueuos, Bauaros, Rhennenses, Mosellanos, Colonienses, Saxones et Doringos, notabilem quotidie uariationem suscipiat.*

Nessa preocupação acerca da língua vernácula alemã, Trithemius percebia como inimigo especial a ação de Cronos. Sendo assim, o tempo colaboraria com a decadência não apenas do homem, mas também para o ocaso de suas manifestações sobre a terra, sendo a língua uma de suas vítimas. O abade escreveu: *Quem hoje dentre os primeiros germanos imitadores do Grego, tem notícia do antigo idioma?* (TRITHEMIUS, 1518: 377)¹²¹. Se mesmo os textos gregos e toda sabedoria neles contida não puderam escapar, ele não imaginava uma melhor sorte para o alemão. A ruína do idioma vernáculo trazia consigo outro perigo, porque na medida em que ele se perdesse, também desapareceriam obras de grande valor. É muito interessante que dentre os autores que ele citou como alvos possíveis dessa ruína estivesse Hunnibaldus (TRITHEMIUS, 1518: 377), historiador antigo sobre o qual o abade baseou sua polêmica genealogia do Imperador Maximiliano I. Trithemius foi acusado de ter inventado Hunnibaldus, que teria um período de vida muito maior do que a média humana para a época, somente para justificar uma origem mítica a Maximiliano I, remontando-o à linhagem dos troianos. Ainda que a crônica de Hunnibaldus nunca tenha sido encontrada em seus pertences, em Sponheim ou Wurzburg, até o fim da sua vida a polêmica personagem foi ativamente empregada na obra do abade. Lança-lo como um dos bastiões do vernáculo alemão dos séculos XV e XVI dá a dimensão disso.

O terceiro livro se conclui como os demais, com um agradecimento à Santíssima Trindade pela ajuda na composição do mesmo (TRITHEMIUS, 1518: 423). Tal medida guarda em si uma ambiguidade que resta indecifrável, pois se era perfeitamente normal que um abade concluísse assim seu texto, como um possível hábito de sua formação, por outro seria na mesma medida natural que Trithemius buscasse isentar seu texto de qualquer suspeita após a polêmica na qual se viu envolvido até o fim da vida, e nada tão eficaz como associar seus escritos à intervenção da Trindade cristã.

O método apresentado no quarto livro é muito semelhante ao do terceiro livro. Mais uma vez os *paraphrasmata* foram organizados em três colunas por cada página, totalizando cento e dezoito colunas, dois mil oitocentos e trinta e dois *paraphrasmata*. Se nos livros anteriores da *Polygraphia* os *grammata* estavam representados numa coluna paralela a dos *paraphrasmata*, Trithemius propunha uma mudança. Agora os *grammata* já não mais estavam ao lado dos *paraphrasmata*, mas dentro deles, mais especificamente como sua segunda letra. Lembrando que permanece o aviso de que o

¹²¹ *Quis hodie apud Graecores priscos aemulatores Germanos, antiquam idiomatum tenet noticiam?*
155

uso ideal seria a escolha de um ou mais vocábulos por coluna, de forma sucessiva, utilizando quantas colunas forem necessárias, além de voltar ao começo delas se fosse preciso. Portanto, para se extrair a mênada do binário, ou seja, a mensagem aberta contida na mensagem cifrada, seria preciso extrair cada segunda letra de cada *paraphramasta*, o que revelaria a mensagem real. O método seria tão prático e simples que, conforme a tradução de Collange, *No terceiro livro da Polygraphia, nós podemos ter grande confiança no binário, pelo qual todos os obstáculos cessantes e sem dificuldade, podemos reunir e reduzi-los a unidade, e do primeiro e único olhar* (TRITHEMIUS, 1561: 9)¹²². Segue um exemplo de aplicação desse método.

Echorah hanasar dulay semalas, chorion suriel anephor schabaras, busarat uimaro tropon tumelech amasar. Para este intelecto secreto por todos os meios pegarei não mais que a segunda letra da dicção e descobrirás este sentido oculto, Evite este homem. Porque a segunda letra em Ecorach é c, em habasara a, em dulayu u, em semalas e. Junte estas quatro letras e farão a palavra, Cave [Evite].
(TRITHEMIUS, 1518: 531)¹²³

¹²² *Au troisieme liure de Polygraphie nous pourrons auoir grande confidence au binaire, par lequel tous obstacles cessants et sans difficulté, pouuons reunir et estre reduicts à l'unité, et du premier et seul regard.*

¹²³ *Echorah hanasar dulay semalas, chorion suriel anephor schabaras, busarat uimaro tropon tumelech amasar. Pro huius intellectu mysterii de qualibet dictione secundam duntaxat literam accipito et inuenies hunc sensum latentem, Caue hunc uirum. Nam secunda litera in Ecorach est c, in habasara a, in dulayu u, in semalas e. coniunge has quatuor literas et facient hoc uerbum, Caue.*

a	Baldach	a	hanasar	a	cathai
b	Abzrach	b	abasar	b	abzai
c	Ecozrach	c	acamar	c	achai
d	Adonach	d	adamar	d	adamai
e	Nderach	e	mesar	e	lemai
f	Afalach	f	afasar	f	afrai
g	Agalach	g	agasar	g	aglai
h	Charach	h	thamar	h	cholai
i	Ndisach	i	nibasar	i	disari
k	Akarach	k	akasar	k	ekami
l	Elamach	l	elasar	l	elami
m	Amolach	m	omasar	m	emai
n	Anesach	n	anefar	n	gnosai
o	Nhozrach	o	bonesar	o	comani
p	Eparach	p	spenasar	p	spadai
q	Aqualach	q	aquasasar	q	aquarsai
r	Eromach	r	arofasar	r	dzamoi
s	Asarach	s	isachar	s	astrasai
t	Itomalach	t	stenasar	t	athamar
v	Lusafach	v	busasar	v	dubari
x	Axiomach	x	exulasar	x	ixioman
y	Lynafach	y	mynasar	y	pyroman
z	Azarach	z	azasar	z	eziamer
zv	Ezvenalach	zv	szvadamar	zv	ozvanisar

Figura 3. Exemplo de *grammata* e *paraphrasmata* do quarto livro da *Polygraphia*.
(TRITHEMIUS, 1518: 475)

Nesse quarto livro Trithemius não buscou explicar o critério de seleção dos *paraphrasmata*, sugerindo que sua escolha teria sido aleatória. Porém um olhar mais cuidadoso percebe que entre tais vocábulos aparentemente sem significação, surgem termos significativos: *lemures* (e,35)¹²⁴; *agathes* (g,35)¹²⁵; *ioannes* (o,35); *michael* (39,i); *uriel* (39,r)¹²⁶; *iosaphat* (0,41); *ioanna* (o,42); *cherubym* (h,43); *anna* (n,46); *steganos* (t,51); *trithemios* (r,53); *thobias* (h,56); *emanuel* (m,59); *romulo* (o,73); *troiana* (r,83); *aquiles* (q,85); *anael* (n,89)¹²⁷; *poniel* (o,89)¹²⁸; *azael* (2V,89)¹²⁹; *abraham* (b,91); *adonias* (d,97)¹³⁰; *athenas* (t,97); *orifiel* (r,101)¹³¹; *abadon* (b, 105)¹³²; *adonay* (d,110); *effraym* (f,111)¹³³. Notam-se vários termos de natureza bíblica, como Iosaphat, Anna, Adonay, como também referências geográficas clássicas (troianas), bem como personagens míticos, como Aquiles. Junto a isso temos a citação de anjos, onde é possível que a presença dos vários vocábulos não identificáveis terminados em -el incitem ao leitor a pensar se tratar de nomes de anjos, como na coluna 9. Os espíritos aéreos da *Steganographia* também são lembrados, mostrando que apesar de toda a perseguição ele não havia abandonado sua obra e não apenas isso, o abade ofereceu mais uma ligação entre as duas obras. Uma vez mais fica patente que a escolha que Trithemius faz dos *paraphrasmata* que compõem sua obra, ajudam a construir o cenário mental do abade, indicando aquilo que ele julgava importante e as afinidades entre esses elementos que por mais que pareçam diversos, guardavam uma relação aos olhos do abade.

¹²⁴ O mesmo que duendes, espectros ou demônios (SARAIVA, 2000: 669)

¹²⁵ Nome de santa mártir (SARAIVA, 2000: 49).

¹²⁶ Espírito aéreo citado na *Steganographia*.

¹²⁷ Anjo que Trithemius associou à Vênus.

¹²⁸ Um dos três espíritos-chefes de Orifiel, anjo de Saturno (TRITHEMIUS, 1621: 140).

¹²⁹ **Asahel** (Hebreu: עֲשָׂאֵל, Grego: Ἀσεάλ) (também conhecido como **Asael**, **Asaell**, e **Assael**) foi o filho mais jovem de Zeruiah, filha de Jesse. O nome significa "*Feito por Deus*." Asahel foi o sobrinho do rei David, e também o irmão mais jovem de Abishai, general de David, e de Joab. Asahel é mencionado em II Samuel 2:3. (<http://thesaurus.babylon.com/Asael?&tl=>. Consultado em 14/02/2013)

¹³⁰ Este nome é citado três vezes na Bíblia: o quarto filho de Davi com Hagite (II Samuel 3:4); o levita escolhido para ensinar o Livro da Lei ao povo de Judá (II Crônicas 17:8) e um dos chefes do povo judeu após o cativeiro na Babilônia, sucessor de Neemias e Esdras (Neemias 10:16).

¹³¹ Citado na *Steganographia*.

¹³² Termo hebraico que nomeia o anjo do abismo no livro do Apocalipse (E tinham sobre si rei, o anjo do abismo; em hebreu era o seu nome Abadom, e em grego Apoliom. Apocalipse 9:11).

¹³³ Segundo filho de José do Egito (Gênesis 41: 50-52).

Após observar os métodos apresentados no terceiro e no quarto livros, se pode notar uma relação com a *Steganographia*. Os exemplos de mensagens secretas que podem ser compostas são muito semelhantes às conjurações (*coniuratio*) apresentados por Trithemius como fundamentais ao sucesso da arte esteganográfica. Vejamos, a título de exemplo, a invocação ligada a Gediel: *Gediel asiel modebar mopiel, casmoyn, rochamurenu proys nasaron atido casmear vearsy maludym velachain demosar otiel masdurym sodiuiei mesray seor amarlum, laueur pealo netus fabelron* (TRITHEMIUS, 1621: 20) e sua contra-invocação: *Gediel aprois camor ety moschoyn diuial palorsan, fermel, asparlon Crisphe Lamedon ediur cabosyn arsy thamerosyn* (TRITHEMIUS, 1621: 22); bem como a invocação atribuída a Berathiel, anjo ligado a décima segunda hora chamada Nahalon: *Berathiel Odiel irsoti rodu dreor rauezo melros ethiel aty nodiel hayres penason*; e sua contra-invocação: *Famerulyn melysno alny vemoby dreary drymes charsony* (TRITHEMIUS, 1621: 110). A estrutura é muito semelhante àquela apresentada nos textos apresentados como exemplos dos binários possíveis de serem produzidos através da aplicação do método contido no terceiro e quarto livros da *Polygraphia*. Acreditamos, após essas comparações, que as invocações apresentadas na *Polygraphia*, que as conjurações contidas na *Steganographia* podem conter mensagens ocultadas dentro delas, ou funcionar como chave para decifrar possíveis mensagens secretas contidas nas cartas falsas que o método esteganográfico exigia que fossem confeccionadas. Entretanto, como não tomamos conhecimento da chave de decifração destas mensagens, não podemos testar esta hipótese de forma satisfatória. Ainda que essa teoria se mostrasse acertada, isso não implicaria que concordaríamos com os intérpretes da obra de Trithemius que viram em tais mensagens apenas obras criptográficas, uma vez que consideramos que o pensamento do abade e suas obras estavam por demais impregnadas de elementos esotéricos para que estes não ocupassem posições chave no funcionamento da obra trithemiana, não figurando portanto como meros adornos literários. Insistimos no argumento de que o abade estava por demais ciente da aceitação de Roma do uso de técnicas de comunicação cifrada, e dos riscos das acusações de envolvimento com magia demoníaca, para se preocupar em ocultar seus métodos de comunicação secreta justamente com elementos que atraíam, como atraíram, acusações de demonomagia. Aponte-se que quando Giambattista della Porta se refere aos métodos de comunicação secreta de Trithemius, em seu *De Zipheris*, ele afirma se tratar de um método majoritariamente substitutivo, além de criticá-lo como

muito pesado, devido o tamanho exagerado que o binário precisa possuir a fim de abrigar em seu interior a mônada, como veremos posteriormente.

O método proposto por Trithemius (1518: 466) em seu quinto livro, que teria sido usado pelo próprio Cesar em seus assuntos secretos, é baseado no que ele nomeou como tábua reta, inversa e orquemática. Tais tábuas são compostas por vinte e quatro colunas e vinte e quatro linhas. A primeira posição é ocupada pela letra C, que funciona como um vértice do qual partem as demais linhas e colunas, para a tabela inversa a letra que ocupa essa função de vértice é a letra Y. Seguem as figuras que ilustram ambas tabulas.

Recta transpositionis tabula.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w
b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a
c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b
d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c
e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d
f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e
g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f
h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g
i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h
k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i
l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k
m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l
n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m
o	p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n
p	q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o
q	r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p
r	s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q
s	t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r
t	u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s
u	x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t
x	y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u
y	z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x
z	w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y
w	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z

Figura 4. Tábua reta, (TRITHEMIUS, 1518: 468).

Tabula transpositionis auersa.

w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w
3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3
y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y
x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x
u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u
t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t
s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s
r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r
q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q
p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p
o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o
n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n
m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m
l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l
k	i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k
i	b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i
b	g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b
g	f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g
f	e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f
e	d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e
d	c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d
c	b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c
b	a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b
a	w	3	y	x	u	t	s	r	q	p	o	n	m	l	k	i	b	g	f	e	d	c	b	a

Figura 5. Tábua inversa, (TRITHEMIUS, 1518: 469).

O método de aplicação de tais tabelas é simples: se escreve uma coluna à esquerda em vermelho, contendo os vinte e quatro caracteres do alfabeto e outra à direita em negro, onde se deslocam em algumas unidades os caracteres do alfabeto. Estando assim *grammata* à esquerda e *paraphrasmata* à direita. É possível que as cores vermelha e negra escolhidas para as colunas sejam alusões ao dia e à noite, metáfora utilizada por Trithemius na obra para identificar a mensagem aberta e a mensagem

criptografada. Por exemplo, tem-se $A=B$, $B=C$, $D=E$, e assim por diante. As possibilidades são muito grandes, considerando que a equivalência pode ser feita começando de qualquer letra do alfabeto. A única regra é que quando as letras coincidirem, a da coluna em vermelho com a da coluna em negro, elas devem ser eliminadas, para garantir o segredo da mensagem (TRITHEMIUS, 1518: 466-479).

Buscando meios de tornar a aplicação dessas tábuas mais claras, Trithemius apresentou exemplos de progressões entre *paraphrasmata* e *grammata*, tanto por meio da tábua direta quanto da tábua inversa. Tendo sido o método esmiuçado e exemplificado restaria pouco espaço para dúvida ou para o mal emprego do mesmo, garantindo que eventuais fracassos fossem atribuídos a imperícia do operador e não a uma falha estrutural do método.

Tertia figura expansionis tabulæ rectæ.

a m	a n	a o	a p	a q
b n	b o	b p	b q	b r
c o	c p	c q	c r	c s
d p	d q	d r	d s	d t
e q	e r	e s	e t	e u
f r	f s	f t	f u	f x
g s	g t	g u	g x	g y
h t	h u	h x	h y	h z
i u	i x	i y	i z	i w
k x	k y	k z	k w	k a
l y	l z	l w	l a	l b
m z	m w	m a	m b	m c
n w	n a	n b	n c	n d
o a	o b	o c	o d	o e
p b	p c	p d	p e	p f
q c	q d	q e	q f	q g
r d	r e	r f	r g	r h
s e	s f	s g	s h	s i
t f	t g	t h	t i	t k
u g	u h	u i	u k	u l
x h	x i	x k	x l	x m
y i	y k	y l	y m	y n
z k	z l	z m	z n	z o
w l	w m	w n	w o	w p

Sunt & in hac expansa figura tabulæ rectæ quinque
 alphabeta, per ordinē distributa ut cernitur, in quorū
 primo metathesis ratione pro a capitur m, in secundo
 n, in tertio o, in quarto p, in quinto q. Quorū nume-
 rus ampliari potest multipliciter, ut dictū est supra.

Expansionis continuatio.

o iiii

Figura 6. Aplicação da Tábua direta, (TRITHEMIUS, 1518: 472).

Tertia figura expansionis tabulae auersae

a	n	q	a	m	p	a	l	r	a	k	e	a	i	a	b
b	m	o	b	l	q	b	k	p	b	i	r	b	b	a	b
c	l	n	c	k	o	c	i	q	c	b	p	c	g	f	c
d	k	m	d	i	n	d	b	o	d	g	q	d	f	e	d
e	i	l	e	b	m	e	g	n	e	f	o	e	e	d	e
f	b	d	f	g	l	f	f	m	f	e	n	f	d	c	f
g	g	i	g	f	a	g	e	i	g	d	m	g	c	a	g
b	f	d	b	e	i	b	d	a	b	c	l	b	b	m	b
i	e	a	i	d	d	i	c	i	i	b	l	i	a	i	i
k	d	i	k	c	g	k	b	d	k	a	i	k	w	d	k
l	c	o	l	b	g	l	a	g	l	w	d	l	z	z	l
m	b	b	m	a	a	m	w	i	m	z	g	m	y	d	m
n	a	o	n	w	b	n	z	a	n	y	b	n	x	a	n
o	w	d	o	z	a	o	y	b	o	x	o	o	u	a	o
p	z	a	p	y	d	p	x	a	p	u	b	p	t	a	p
q	y	v	q	x	a	q	u	d	q	t	b	q	s	b	q
r	x	w	r	u	w	r	t	a	r	s	d	r	r	a	r
s	u	y	s	t	g	s	s	w	s	r	a	s	q	d	s
t	t	x	t	s	y	t	r	g	t	q	w	t	p	e	t
u	s	u	u	r	x	u	q	y	u	p	i	u	o	w	u
x	r	z	x	q	u	x	p	a	x	o	y	x	n	t	x
y	q	a	y	p	i	y	o	u	y	n	x	y	m	y	y
z	p	i	z	o	a	z	n	i	z	m	u	z	l	x	z
w	o	p	w	n	i	w	m	a	w	l	i	w	k	u	w

In hac tertia figura expansionis tabulae auersae nihil est in suo genere noui, praeter metathesin, quae communis est omnibus in gradus pene infinitos. Alphabetum translata sunt sex. In primo eclipsatur t, in eodem g, in tertio s, in e, r & e, cuius rei causam norma docet.

Continuatio tabulae

Figura 7. Aplicação da Tábua direta, (TRITHEMIUS, 1518: 477).

Neste mesmo livro Trithemius também apresentou o que ele chamou de tábua orquemal, onde demonstrava mais um uso para a transposição via tábua reta ou inversa. Se nas tábuas reta e inversa se tratou de escolher uma letra pela qual começar a compor as colunas de equivalência, nessa tábua o abade ousou um pouco mais. Ele passou a agrupar os *paraphrasmata* em relação aos *grammata* ampliando o deslocamento entre um e outro através de um valor fixo. Não mais se tratava de deslocar os elementos da coluna em negro em uma posição em relação à coluna em vermelho, ele criou relações específicas para cada coluna. Como se pode ver na figura 8, Trithemius fez com que a primeira coluna em negro fosse escrita começando pelas letras "pares" e depois pelas "ímpares"; na segunda coluna elas foram escolhidas em intervalos de quatro posições a partir da letra Y, numa espécie de progressão aritmética; a última coluna começou com a letra O e seguiu o alfabeto até completar as vinte e quatro posições, e assim por diante. Trithemius propunha um sistema de comunicação secreta que buscava ser versátil e intransponível uma vez que o leitor não possuísse acesso à chave de leitura correta.

ORCHEMA

a c
b e
c g
d i
e l
f n
g p
b r
i t
k x
l z
m a
n w
o b
p d
q f
r b
s k
t m
u o
x q
y s
z u
w y

a y
b s
c o
d k
e f
f b
g a
b x
i r
k n
l i
m e
n u
o q
p m
q b
r d
s w
t z
u t
x p
y l
z g
w c

a e
b f
c g
d b
e i
f d
g c
b a
i o
k p
l q
m r
n s
o n
p m
q l
r k
s w
t z
u y
x x
y t
z u
w u

a q
b r
c s
d t
e u
f x
g y
b z
i w
k p
l o
m n
n m
o l
p k
q i
r b
s g
t f
u e
x d
y c
z b
w a

a p
b q
c r
d s
e t
f u
g x
b y
i z
k w
l a
m b
n c
o d
p e
q f
r g
s b
t i
u k
x l
y m
z n
w o

a o
b p
c q
d r
e s
f t
g u
b x
i y
k z
l w
m a
n b
o c
p d
q e
r f
s g
t b
u i
x k
y l
z m
w n

Figura 8. Tábua orquemal, (TRITHEMIUS, 1518: 480).

Trithemius definiu o *orchema* como a operação onde não apenas ocorria a transposição de letras, mas também um salto. De origem grega, língua que fascinou a Trithemius, *orchema* teria como equivalência no latim a palavra *transilitio*, ação de passar ou de saltar por cima de algo, neste caso de algumas letras. Para o abade a comunicação secreta por meio dos *orchema* seria a mais segura de todas, além da mais versátil também (TRITHEMIUS, 1518: 533-534).

Ainda sobre o interesse de Trithemius por línguas antigas, ele propôs que assim como os gregos e os hebreus fizeram com seus alfabetos, também se transformasse as letras do alfabeto latino em "letras numerais", para se obter mais caracteres para o uso em sua comunicação secreta. Criar-se-ia tabelas de equivalência entre as letras e os números, respectivamente *grammata* e *paraphrasmata*, e a escrita seguiria as regras empregadas na *Polygraphia*. Tal método remete imediatamente a técnicas cabalísticas onde as letras são substituídas por números, como forma de se buscar acessar a força secreta contida nas palavras, elemento capaz de tornar acessível o divino. Para realizar seu intento, Trithemius (1518: 481) sugeriu que se adotassem algumas letras e ações em relação ao alfabeto latino como, por exemplo, o W, o M e o  final, o R e o  final, o  longo e o S final, e finalmente o V fechado e o U aberto.

Ordo literarum numeralium.

a	1	ma	31	oa	61	ra	91	wd	1004
b	2	mb	32	ob	62	rb	92	we	1005
c	3	mc	33	oc	63	rc	93	wf	1006
d	4	md	34	od	64	rd	94	wg	1007
e	5	me	35	oe	65	re	95	wh	1008
f	6	mf	36	of	66	rf	96	wi	1009
g	7	mg	37	og	67	rg	97	bw	2000
h	8	mh	38	oh	68	rh	98	cw	3000
i	9	mi	39	oi	69	ri	99	dw	4000
k	10	ni	40	p	70	z	100	ew	5000
ka	11	nja	41	pa	71	za	101	fw	6000
kb	12	njb	42	pb	72	zb	102	gw	7000
kc	13	njc	43	pc	73	zc	103	hw	8000
kd	14	njd	44	pd	74	zd	104	iw	9000
ke	15	nje	45	pe	75	ze	105	kw	10000
kf	16	njf	46	pf	76	zf	106	lw	20000
kg	17	njg	47	pg	77	zg	107	mw	30000
kh	18	njh	48	ph	78	zh	108	njw	40000
ki	19	nji	49	pi	79	zi	109	nw	50000
l	20	n	50	q	80	s	200	ow	60000
la	21	na	51	qa	81	t	300	pw	70000
lb	22	nb	52	qb	82	u	400	qw	80000
lc	23	nc	53	qc	83	v	500	rw	90000
ld	24	nd	54	qd	84	x	600	sw	100000
le	25	ne	55	qe	85	y	700	tw	200000
lf	26	nf	56	qf	86	z	800	uw	300000
lg	27	ng	57	qg	87	w	900	vw	400000
lh	28	nh	58	qh	88	wb	1000	xw	500000
li	29	ni	59	qi	89	wc	1002		600000
m	30	o	60	r	90		1003		700000

Figura 9. Tábua de equivalência entre letras e numerais, (TRITHEMIUS, 1518: 482).

Trithemius também propôs que fosse realizada uma transposição entre os algarismos que chamamos de arábicos e os algarismos romanos, o que equivaleriam às letras numerais da Antiguidade. Ele associou tais numerais a Helpericus, Beda, Rabanus e principalmente à Hunibaldus, personagem presente em diversas de suas obras. O abade, sempre que possível, realizou associações entre homens de letras importantes e a comunicação secreta. Parece-nos claro que se trata de uma estratégia por meio da qual ele buscou se inserir em uma genealogia da comunicação secreta, cujos integrantes teriam como elemento comum a fé cristã, o amor pelas letras e a dedicação a comunicação cifrada. Essa manobra traria para o abade e sua obra não apenas plausibilidade, mas, principalmente, um pouco da fama e da glória dos homens aos quais ele pretendia se unir em uma mesma linhagem.

Numerandi modus Hunibaldi Franci & aliorum.

i	1	x	10	xviiiij	19	c	100
ii	2	xj	11	xx	20	cc	200
iii	3	xij	12	xxx	30	ccc	300
iiii	4	xiiij	13	xxxx	40	cccc	400
v	5	xiiiij	14	L	50	D	500
vj	6	xv	15	lx	60	dc	600
vij	7	xvj	16	lxx	70	dcc	700
viiij	8	xviiij	17	lxxx	80	dccc	800
viiiij	9	xviiiij	18	lxxxx	90	dcccc	900

Figura 10. Tábua de equivalência entre letras e numerais, (TRITHEMIUS, 1518: 483).

Fica cada vez mais claro que a *Polygraphia* possui uma grande dependência do pensamento matemático, uma vez que está amplamente baseada em transposições e progressões aritméticas. Os séculos XV e XVI, tão marcados pelo redescoberta dos grandes autores da Antiguidade, também foram o palco da renovação do pensamento matemático, onde a abstração matemática passava a conviver com sua aplicação prática nos esforços de percepção do mundo sensível (GARIN, 1996). Senhor de uma imensa

biblioteca, além de estar em contato com homens que viajaram para a Itália a fim de colocar-se em contato com as ideias que floresciam em Florença, como fizera seu amigo Johannes Reuchlin, Trithemius (1518: 481) também reconheceu o valor da matemática, percebendo nela uma das grandes ferramentas para o indivíduo que desejasse dominar a arte proposta na *Polygraphia*.

Uma das grandes vantagens do uso destas tábuas de transposição seria sua capacidade de proteger o segredo dos olhares indesejados. Ainda que ela trouxesse para si algumas suspeitas, somente os homens devidamente iniciados nos mistérios do uso destas tábuas seriam capazes de extrair a mensagem aberta oculta na mensagem cifrada.

*Assim, pela operação conhecida nesse livro, todas as mensagens [são] transmitidas em segurança [para o] cabalístico, embora nem careçam de mistério para a suspeita dos demônios, toda a forma dos signos da metátese, gera suspeita no vigilante, que nenhum prejuízo cause às corujas. (TRITHEMIUS, 1518: 19)*¹³⁴

Assim como nos livros anteriores, Trithemius (1518: 466) evocou o auxílio recebido diretamente de Jesus Cristo para a escrita deste quinto livro. Essa insistência na origem divina do conteúdo de seu livro teria uma dupla função. Por um lado, existe o interesse em conectar o conhecimento com o qual ele lidava diretamente aos interesses e vontades do Criador, dotando-o de uma sacralidade que traria-lhe confiabilidade, mas também, livrá-lo-ia de qualquer acusação de conexão com saberes nefastos e demoníacos. Por outro lado, entretanto, afirmar que o texto que escrevia era oriundo da sabedoria divina, implicava que seu autor assumia o papel de eleito para propagar tal mensagem. Como arauto das mensagens do Pai Eterno, Trithemius buscava um papel de destaque para ele no cenário universal. Além de herdeiro de uma linhagem de eruditos do segredo, ele também surgia como eleito de Deus para lidar com o segredo supra e sublunares.

No sexto e último livro Trithemius mostrou-se mais abertamente envolvido com temas de natureza esotérica. Ele partiu dos temas caros aos iniciados na busca por formas de comunicação secreta. Como primeiro tópico o abade debruçou-se sobre a

¹³⁴ *Unde per huius libri scitam operatinem, cuncta nu~cia secure traduntur~ cabalisticis, licet mysteria nem vacent a suspitionem bacuceorum, Omnis e~m forma signorum methatesis, suspitione generat in tuenti, quis nullum bubonis inferat nocumentum.*

astrologia. Segundo ele, os astros governariam o mundo dos homens por meio de suas influências astrais, o *spiritus* do qual tratou Ficino, se revezando no período de *trezentos e cinquenta e quatro anos lunares*¹³⁵, *igualmente quatro meses, e ainda o mesmo número de dias e horas* (TRITHEMIUS, 1518: 486)¹³⁶. O tema do governo astral é recorrente na obra do abade. Em 1499 ele já havia tratado disso em sua *Steganographia*, e em 1508 retornou a ele, de forma mais leve em sua *Polygraphia* e depois escreveu uma obra dedicada exclusivamente ao tema, o *De Septem Secundeis*.

Ao tratar do tema na *Polygraphia*, Trithemius colocou-se num ponto intermediário entre o que fez na *Steganographia* e o que faria no *De Septem Secundeis*. Se na primeira não esmiuçou a relação entre o governo dos astros e o mundo dos homens e na última desfiou cada conta desse rosário, na *Polygraphia* buscou apresentar uma síntese dessa sucessão planetária no governo universal, apontando as consequências dessas influências para a história da humanidade. O primeiro planeta a governar foi Saturno, seguido por Vênus, Júpiter e Mercúrio. É interessante que Marte tenha ficado de fora de sua síntese. O planeta era conhecido à época e Trithemius tratou dele e de suas influências na *Steganographia* (TRITHEMIUS, 1627: 157-158), ao falar da perfeita conjunção astrológica para que se realizasse o aprendizado da *Steganographia*, e em seu *De Septem Secundeis*, ao tratar das influências deste astro, transmitidas e operadas por seu anjo, Samael. Ao excluir Marte, possivelmente Trithemius optou por não tratar de assuntos bélicos, temática associada ao planeta vermelho. Elemento importante dessa concepção de um governo planetário é a ideia que tal governo ocorreria por meio da ação anjos associados a cada um destes planetas. Estes "anjos-planetários" seriam simultaneamente personificações da influência planetária, bem como agentes dessa mesma influência. Essa percepção remete à concepção do *daimon* hermético, figura importante na composição da imagem angélica no século XV (GORDON, 2006).

Trithemius (1518: 486-487) começou essa síntese por Saturno. Sob o domínio deste astro, exercido por meio de seu anjo Orifiel, os homens teriam se tornado agricultores, caçadores, fundadores de cidades, e também rudes, silvestres, tristes e simples. Além disso, ter-se-iam mantido por toda a vida incultos e guiados unicamente

¹³⁵ Como ficaria claro no *De Septem Secundeis*, Trithemius utilizou duas marcações de tempo: os anos lunares e os anos do Senhor. O primeiro serviria para marcar eventos desde o começo dos tempos, como a sucessão angélica, e o segundo a história propriamente cristã.

¹³⁶ *annis lunaribus trecentis quinquaginta quatuor, mensibus item quatuor, ac diebus horisque totidem*

pelos anseios da carne. Ao fim dos seus trezentos e cinquenta e quatro anos, quatro meses, quatro dias e quatro horas, o governo Saturno e Orifiel foi substituído pelo governo de Vênus e de seu anjo Anael. Sob essa influência os homens se tornaram cultivadores e construtores de casas. Também seria durante esse período que teriam florescido diversas artes manuais, como a tecelagem e o lanifício. Os homens sob a atuação de Anael se tornaram ainda mais submissos à carne e à volúpia, e por isso resolveram tomar "belas esposas", com as quais tiveram muitos filhos. Nesse mesmo período criaram jogos, cantigas, o canto e a cítara, o que mostrava também outra forma de apego à carne, de acordo com Trithemius. O terceiro planeta a governar foi Júpiter, também conhecido como Jove, e seu anjo Zachariel. Sob essa influência os homens teriam se tornado "inquietaos de desejo" e mais dedicados à caça. Nesse período teriam começado a construir tendas e a se adornar com vestimentas variadas. Durante o reinado de Júpiter Trithemius afirma que teria sido maior o prejuízo para o reino de Deus, ocorrendo uma maior divisão entre os homens bons e os homens maus, entre aqueles que invocam a Deus e aqueles que estão presos ao mundo e à carne. A morte de Adão teria ocorrido nesse momento, como marca dessa crise, conectando a história bíblica com a história dos governos dos anjos planetários.

O último governo planetário de que tratou Trithemius (1518: 487) em sua *Polygraphia* foi o de Mercúrio e seu anjo Raphael, que teria começado no mês de fevereiro de 1055 e terminado em 1410. Este período guardou um momento de virada para a humanidade, uma vez que foi quando a literatura teria surgido. Trithemius afirmou que as primeiras letras teriam sido criadas a partir da observação de plantas, árvores e animais, possibilitando assim que alcançassem sua grande diversidade, além de permitir que o mundo se "ornasse de mais civilidade". Patrono dos poetas, Mercúrio por meio de Raphael ainda esconderia em suas fábulas promessas secretas. Essa ideia remete diretamente à concepção de segredo presente no pensamento de Trithemius, onde a comunicação escrita é capaz de ocultar segredos em seu bojo. A criação das letras e da literatura marcaria também o fim do domínio da carne e da volúpia sobre os homens. O abade viveria sobre o próximo governo planetário, regido por Samael. Como apontou Trithemius (1897: 145-147)¹³⁷ em seu *De Septem Secundeis* se tratava do terceiro período de Samael. No primeiro havia ocorrido o dilúvio, no segundo houve a

¹³⁷ Trabalhamos com a tradução em língua francesa de 1897. Sua primeira edição conhecida data de 1567, ainda que tudo indique que foi escrita em 1508.

ruína de Tróia, assim surgia no horizonte a sombra da tragédia. Conforme Trithemius, no ano de 1508 restavam ainda dezessete anos da influência de Marte para afligir o reinado de Maximiliano I, e um dos objetivos de seu *De Septem Secundeis* foi instruir o imperador dos perigos representados pelas influências astrais, numa concepção de que a história é mestra da vida, logo o passado prepararia para enfrentar o presente por meio de seu exemplo.

Após essa síntese sobre a influência planetária ao longo da história humana, Trithemius retorna à comunicação secreta. Não existe um método proposto neste último livro que difira do que foi proposto nos demais livros, prevalecendo a regra geral da transposição entre *paraphrasmata* e *grammata* para se realizar a comunicação secreta. O que chama a atenção nesse livro é a variedade de alfabetos propostos, todos seguindo a regra de conterem vinte e quatro letras. Estes alfabetos mesclavam caracteres gregos e latinos, o que pode ser percebido mesmo naqueles que parecem inventados unicamente para o propósito da *Polygraphia*, pois estes trazem semelhanças com seus correlatos greco-latinos.

Nessa busca por novos alfabetos para a comunicação secreta, Trithemius retornou às "letras numerais" das quais tratou no quinto livro da *Polygraphia*, pois considerou que por meio dessa transposição entre letras e números seria possível obter um modo de escrita secreto e místico, ao mesmo tempo em que belo e elegante (TRITHEMIUS, 1518: 496-497).

a	1	l	30	v	500	h	7000
b	2	m	40	x	600	g	8000
c	3	n	50	y	700	b	9000
d	4	o	60	z	800	i	10000
e	5	p	70	w	900	k	20000
&	6	q	80	?	1000	l	30000
f	7	r	90	b	2000	m	40000
g	8	z	100	c	3000	n	50000
b	9	f	200	d	4000	o	60000
i	10	s	300	e	5000	p	70000
k	20	t	400	&	6000	q	80000

Figura 11. Exemplo de transposição entre letras e números. (TRITHEMIUS, 1518: 497)

Ao apresentar o alfabeto que Honório Tebano, autor medieval relacionado à magia e a quem se atribui a autoria do *Liber iuratus*, Trithemius mostrou ideias interessantes. Primeiramente classifica tal alfabeto como parte de um conjunto de "tolices mágicas", porém ressaltou que o "ministério" de Honório Tebano estaria "escondido" em tais tolices. É provável que Trithemius tenha tido acesso a tal alfabeto pelo trabalho de Petrus de Apono ou Pietro d'Abano, autor do *Heptameron*, possível influência do *De Septem Secundeis* de Trithemius, bem como fonte da ideia de que o universo seria regido pela sucessão dos sete anjos-planetários presente na obra do abade alemão. Essa referência pode ser compreendida como uma crítica, mas entendemos como uma referência positiva. Se Honório ocultou seu conhecimento em "*magicis fatuitates*" assim também o teria feito Trithemius, e consideramos que a ideia aqui não é detratar a magia simplesmente, mas mostrar que em seu interior pode repousar conhecimento verdadeiro. Continuando, Trithemius se apoiou em um autor que respeitava, Pietro d'Abano, para tratar do alfabeto de Honório Tebano. E, mais uma vez a erudição de Trithemius acerca de temas esotéricos transborda, mesmo na *Polygraphia*, sua obra supostamente "livre dos equívocos da fé" (TRITHEMIUS, 1518: 498).



Figura 12. Alfabeto de Honório Tebano, (TRITHEMIUS, 1518: 499).

Ao apresentar um alfabeto dedicado à alquimia, Trithemius aproveitou a chance para esclarecer sua opinião acerca desta disciplina. Como já havia alertado ao seu discípulo Johann Steinmoel (BRANN, 1999: 103-104), seria pecado se valer dos conhecimentos relativos à *Ars Magna* para obter facilidades na vida, como o enriquecimento sem esforço. Para Trithemius (1518: 499) se envolver com a alquimia resultava em ruína física, moral e espiritual, devido à sua natureza traiçoeira. Nas palavras do abade ela prometia amar a muitos, porém mantinha-se casta. Esta amante ardilosa levava os incautos aos erros da mentira, vaidade e lascívia, resultando em desespero, pobreza e mendicidade. Assim sendo, a *casta meretrix* deveria ser evitada a todo custo, preservando assim os conhecimentos esotéricos para que sirvam de instrumentos da vontade do Senhor.

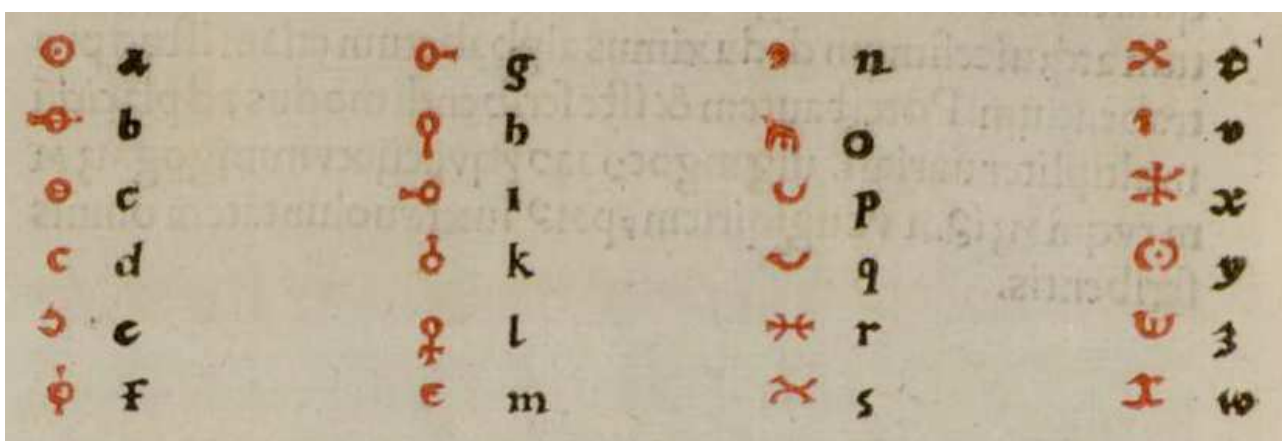


Figura 13. Alfabeto alquímico, (TRITHEMIUS, 1518: 499).

Continuando a apresentar alfabetos artificiais construídos a partir de temas de natureza mágica, Trithemius não se esqueceu da importância do mundo supralunar. Primeiro apresentou duas tabelas nas quais baseava sua transposição na relação zodiacal. Por exemplo na Figura 14 teríamos a relação "a" seria representado por "6, touro". Essa relação seria válida para ambas tabelas baseadas no zodíaco.

V	Y	II	♄	♊	♋
A 6	a 7	a 8	a 9	a 10	a 11
b 7	b 8	b 9	b 10	b 11	b 12
c 8	c 9	c 10	c 11	c 12	c 13
d 9	d 10	d 11	d 12	d 13	d 14
e 10	e 11	e 12	e 13	e 14	e 15
f 11	f 12	f 13	f 14	f 15	f 16
g 12	g 13	g 14	g 15	g 16	g 17
h 13	h 14	h 15	h 16	h 17	h 18
i 14	i 15	i 16	i 17	i 18	i 19
k 15	k 16	k 17	k 18	k 19	k 20
l 16	l 17	l 18	l 19	l 20	l 21
m 17	m 18	m 19	m 20	m 21	m 22
n 18	n 19	n 20	n 21	n 22	n 23
o 19	o 20	o 21	o 22	o 23	o 24
p 20	p 21	p 22	p 23	p 24	p 25
q 21	q 22	q 23	q 24	q 25	q 26
r 22	r 23	r 24	r 25	r 26	r 27
s 23	s 24	s 25	s 26	s 27	s 28
t 24	t 25	t 26	t 27	t 28	t 29
u 25	u 26	u 27	u 28	u 29	u 30
x 26	x 27	x 28	x 29	x 30	x 31
y 27	y 28	y 29	y 30	y 31	y 32
z 28	z 29	z 30	z 31	z 32	z 33
w 29	w 30	w 31	w 32	w 33	w 34

Singulis duodecim zodiaci partitionibus alphabeta per
 numeros assignauimus singula, ut signū arietis pro a, habeat
 zīpharā numeralem 6. ♈, 7. ♊, 8. cancri, 9. ♋, 10. n. p. u. & ita per
 totum alphabetum.

a 12	a 13	a 14	a 15	a 16	a 17
b 13	b 14	b 15	b 16	b 17	b 18
c 14	c 15	c 16	c 17	c 18	c 19
d 15	d 16	d 17	d 18	d 19	d 20
e 16	e 17	e 18	e 19	e 20	e 21
f 17	f 18	f 19	f 20	f 21	f 22
g 18	g 19	g 20	g 21	g 22	g 23
h 19	h 20	h 21	h 22	h 23	h 24
i 20	i 21	i 22	i 23	i 24	i 25
k 21	k 22	k 23	k 24	k 25	k 26
l 22	l 23	l 24	l 25	l 26	l 27
m 23	m 24	m 25	m 26	m 27	m 28
n 24	n 25	n 26	n 27	n 28	n 29
o 25	o 26	o 27	o 28	o 29	o 30
p 26	p 27	p 28	p 29	p 30	p 31
q 27	q 28	q 29	q 30	q 31	q 32
r 28	r 29	r 30	r 31	r 32	r 33
s 29	s 30	s 31	s 32	s 33	s 34
t 30	t 31	t 32	t 33	t 34	t 35
u 31	u 32	u 33	u 34	u 35	u 36
x 32	x 33	x 34	x 35	x 36	x 37
y 33	y 34	y 35	y 36	y 37	y 38
z 34	z 35	z 36	z 37	z 38	z 39
w 35	w 36	w 37	w 38	w 39	y 40

In hac figura collocauimus restantiū sex signorum singula
per numeros alphabetā, quemadmodū latinorum literis per
ordinem uidētur subiecta, ut qui per ea uoluerit sua mysteria
uelare tutius possit.

Figuras 14 e 15. Tabelas de transposição signos-letras-numerais, (TRITHEMIUS, 1518: 507-508).

Trithemius também apresentou uma tabela onde a relação entre *grammata* e *paraphrasmata* era regida pelos próprios planetas. A lógica é a mesma da tabela zodiacal ou seja, cada letra da mensagem a ser enviada seria substituída pela combinação entre o numeral e o planeta correspondentes. Por exemplo, a letra "a"

poderia ser representada como "28 ", e assim por diante.

♄	♌	♊	♍	♋	♎	♏
a 18	a 19	a 20	a 21	a 22	a 23	a 24
b 19	b 20	b 21	b 22	b 23	b 24	b 25
c 20	c 21	c 22	c 23	c 24	c 25	c 26
d 21	d 22	d 23	d 24	d 25	d 26	d 27
e 22	e 23	e 24	e 25	e 26	e 27	e 28
f 23	f 24	f 25	f 26	f 27	f 28	f 29
g 24	g 25	g 26	g 27	g 28	g 29	g 30
h 25	h 26	h 27	h 28	h 29	h 30	h 31
i 26	i 27	i 28	i 29	i 30	i 31	i 32
k 27	k 28	k 29	k 30	k 31	k 32	k 33
l 28	l 29	l 30	l 31	l 32	l 33	l 34
m 29	m 30	m 31	m 32	m 33	m 34	m 35
n 30	n 31	n 32	n 33	n 34	n 35	n 36
o 31	o 32	o 33	o 34	o 35	o 36	o 37
p 32	p 33	p 34	p 35	p 36	p 37	p 38
q 33	q 34	q 35	q 36	q 37	q 38	q 39
r 34	r 35	r 36	r 37	r 38	r 39	r 40
s 35	s 36	s 37	s 38	s 39	s 40	s 41
t 36	t 37	t 38	t 39	t 40	t 41	t 42
u 37	u 38	u 39	u 40	u 41	u 42	u 43
x 38	x 39	x 40	x 41	x 42	x 43	x 44
y 39	y 40	y 41	y 42	y 43	y 44	y 45
z 40	z 41	z 42	z 43	z 44	z 45	z 46
w 41	w 42	w 43	w 44	w 45	w 46	w 47

Attribuimus & septem planetis alphabeta singula ex numeris post duodecim signa restantibus. Et nota quando in oratione littera geminatur, non scribitur bis eius numerus, sed semel & superius punctuatur.

Figura 16. Tabela de transposição entre planetas-letras-numerais, (TRITHEMIUS, 1518: 509).

Após esse olhar sobre cada um dos livros da *Polygraphia*, pode-se perceber que, em termos técnicos, houve pouca diferenciação nas estratégias de sigilo que o abade ofertou em cada livro, sendo a grande diferença aquilo que ele buscava com cada método. Ainda que uns mais do que outros, todos tinham em comum esse interesse em oferecer aos príncipes formas seguras para que pudessem comunicar seus assuntos mais delicados e uma relação com ideias e concepções esotéricas. Profundamente ligado a *Steganographia*, ainda que tenha sido composta para livrar o abade das acusações que passaram a perseguir o abade após a publicização da mesma, a *Polygraphia* não obtém êxito nesse intento, consolidando a importância do pensamento esotérico na concepção de comunicação secreta de Trithemius. O sexto livro da arte poligráfica pode ser entendido como um bom resumo da obra, bem como do pensamento trithemiano, sempre dedicado a buscar formas de contornar os problemas gerados pelos volteios da *Fortuna* por meio do acesso e do controle da informação, tentando controlar a tensão entre segredo e revelação em favor "daqueles que sabem e podem saber".

2.1.3 – O abade Trithemius e a *ars magica*

Uma das maiores discussões acerca da vida e da obra de Johannes Trithemius versou sobre a relação do abade com o pensamento mágico. Como tratamos acima, boa parte da recepção de suas obras foi discutida e interpretada a partir da crítica ou defesa da imagem de mago do abade. Ponto central dessas batalhas se concentrava em compreender certas ideias e imagens presentes na obra de Trithemius como estratégias para proteger seu conhecimento ou como motor desse mesmo saber. Sua *Steganographia* foi uma de suas obras que mais provocou polêmica e alimentou o debate acerca da real natureza do pensamento trithemiano. Como apontamos anteriormente, a partir do momento em que ela se tornou de conhecimento público, após acidentalmente o prior de Guent tê-la em mãos, ela foi o motivo de um vasto debate sobre o envolvimento de Trithemius com magia, debate esse que começou ainda durante os anos de vida do abade e rompeu a barreira dos séculos, chegando mesmo aos nossos dias. Com o advento da internet e da popularidade de temas relativos ao esoterismo, bem como da consequente valorização da criptografia para os protocolos de segurança contemporâneos, permanece viva a disputa entre essas duas figuras do abade

Trithemius, ou seja, ainda duelam no imaginário a imagem do mago Trithemius contra o Trithemius criptógrafo.

Ao longo dos séculos a imagem de Trithemius assumiu um caráter múltiplo, na medida em que, cada grupo que o abordou privilegiou os aspectos que mais lhe interessavam. Os indivíduos que eram partidários da Igreja, incluindo seus companheiros beneditinos, defenderam um Trithemius que teria sido um dos faróis da vida monástica e da fé cristã, um verdadeiro exemplo a ser seguido por todos aqueles que desejassem tornarem-se verdadeiros cristãos. Outro grupo já louvou Trithemius como uma espécie de mago benéfico, desvinculando o abade de práticas demonomágicas a partir de seu embate contra o avanço em território alemão da atuação de feiticeiras, estas sim as verdadeiras servas dos demônios. Havia ainda um terceiro grupo que teria percebido Trithemius como um livre pensador, que como homem *avant la lettre* teria criado simplesmente um método de criptografia, que utilizava os temas esotéricos apenas como forma de enganar os tolos e proteger sua invenção de olhos indesejados (BRANN, 1999: 240-241).

A produção historiográfica acerca do abade, em certa medida, deu continuidade a estes estereótipos. Historiadores como Frances Yates e Daniel Walker fomentaram a imagem do mago Trithemius. Yates viu a *Steganographia* como um manual renascentista de conjuração angélica temperado com Cabala, Walker foi menos categórico e entendeu a obra como um misto de tratado de demonomagia e parte um tratado de criptografia. Klaus Arnold e Wayne Shumaker¹³⁸ entenderam toda a magia trithemiana como um mero disfarce para a criptografia criada pelo abade, sendo uma medida de proteção contra olhares dos não iniciados. Tratar-se-ia então apenas de um sistema de códigos e cifras puramente linguísticos. Resta ainda um terceiro grupo de investigadores que viram na obra do abade Trithemius um esforço de sintetizar e operacionalizar princípios pitagóricos, platônicos e herméticos em uma teoria mágica coesa que tinha como verdadeiras ferramentas do segredo trithemiano as qualidades ocultas do mundo natural, e não mais os anjos ou espíritos aéreos (BRANN, 1999: 243-244).

Todas essas percepções historiográficas acerca de Trithemius merecem ponderação. Se concordarmos com Yates e Walker, entendendo que o abade tratava exclusivamente

de formas de invocar demônios ou outras variedades de entidades espirituais, não se consegue explicar qual o sentido do investimento de Trithemius em técnicas de ciframento, muito menos o papel importante que ele atribuiu a elas. Por outro lado, se concordamos com Arnold e Shumaker, compreendendo a obra do abade como um esforço unicamente de apresentar técnicas criptográficas e nada além disso, como justificar a opção por disfarçar-las como magia cerimonial? Isso porque tal máscara atrairia atenções e acusações perigosas, como de fato aconteceu, e, além do mais, não havia razão para se mascarar um método de comunicação secreta, dado que a comunicação cifrada era amplamente utilizada e aceita inclusive pela cúria romana¹³⁹, lembrando que desde o Concílio de Rouen, em 1445, livros tratando de magia e divinação haviam sido proibidos pela Igreja (NOGUEIRA, 2002: 113). Insistimos ainda que se, conforme Wilhelm Schneegans e Will-Erich Peucke, Trithemius lidasse apenas com magia natural, não haveria como explicar que as mensagens do abade pudessem ser decifradas por meio de chaves linguísticas livres de qualquer vinculação ao pensamento mágico¹⁴⁰. Ademais não se poderia nem mesmo justificar o recurso do abade a tais formulações linguísticas, uma vez que apenas as relações de simpatia e antipatia no mundo criado teriam importância. Essas contradições somente reforçam a complexidade da obra de Trithemius e como análises dicotomizantes não apenas são incapazes de ajudar a desvendá-la como também podem conduzir a enganos. Como afirmou Brann (1999: 245), é fundamental buscar compreender a obra do abade dentro do contexto de sua vida, não atribuindo significados externos ao pensamento de

¹³⁸ Ver obra: Shumaker, Wayne. *Renaissance curiosa. John Dee's Conversations with angels; Girolamo Cardano's Horoscope of Christ; Johannes Trithemius and cryptography; George Dalgarno's Universal language*. Binghamton, NY: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982.

¹³⁹ Couliano (1987: 170-171) lembra que em 1472 Leon Battisti Alberti escreveu um tratado sobre criptografia encomendado pela cúria papal, o que também lembra Peter Burke (1997: 31) quando este traçou um cenário sobre a importância da comunicação cifrada no século XV. Couliano ainda afirma que o tratado de Alberti teria sido construído a partir da ideia de permutação cíclica das letras, inspiração recebida diretamente dos exercícios da cabala cristã e da obra de Raimundo Llull.

¹⁴⁰ Couliano (1987: 170) apresentou um esforço para decifrar a *Steganographia*. Desse modo, o processo seria baseado em transposições, algo bem próximo do que propôs o próprio Trithemius em sua *Polygraphia*. As mensagens do primeiro livro seriam decifradas ao se retirar delas as letras que seriam dedutíveis, conforme o nome do espírito aéreo. As mensagens do segundo livro seriam decifradas através de permutações alfabéticas, onde se colocariam duas séries alfabéticas em paralelo, sendo uma fixa em relação a outra. O terceiro livro seria decifrável da mesma maneira. Dessa forma, a escrita cifrada de Trithemius seria muito pesada e trabalhosa, exigindo um elevado número de frases para se transmitir uma simples mensagem. Entretanto, ainda que pareça coerente, o método apresentado por Couliano deve ser relativizado, pois ele não apresentou a fonte de suas estratégias decriptativas ou mesmo uma demonstração clara de como chegou a tais resultados. Além disso, se aplicamos o mesmo método as demais invocações relacionadas a *Parmesiel*, como no exemplo do próprio Couliano, não se obteve um resultado satisfatório.

Trithemius. É interessante que o próprio Trithemius (1518: 14) tenha percebido a complexidade que a recepção de sua obra poderia causar, pois escreveu na dedicatória da *Polygraphia* à Maximiliano I que se obtivesse sucesso nos objetivos de sua obra poderia ser perseguido e acusado de demonomagia; caso admitisse o fracasso de seus intentos seria classificado como mentiroso e ignorado por todos os homens bons e eruditos.

Após essa breve revisão historiográfica, julgamos mais pertinente buscar respostas diretamente nas fontes. Sendo assim, nada mais oportuno do que retornar a *Steganographia* em busca de respostas. Uma mudança marcante que veio com o segundo livro da *Steganographia* foi a explicitação do caráter mágico da prática esteganográfica. Se no primeiro livro tal relação pode ser inferida, uma vez que os espíritos aéreos são convencidos a colaborar na comunicação secreta por meio de evocações, mantendo uma relação com os elementos naturais pautada pelos princípios da magia natural, isso não é abertamente discutido. Porém, a partir do segundo livro, Trithemius mudou de postura. Ele não só afirmou haver uma equivalência entre a arte mágica e a arte esteganográfica, como também buscou a autoridade de grandes nomes da magia medieval. Desde a introdução, seguindo por mais treze capítulos de um total de vinte e quatro, o abade fez menção direta a obra mágica de Salomão e de Raziel, identificados como hebreu e árabe¹⁴¹, respectivamente. Sendo mais preciso são doze referências a Salomão (TRITHEMIUS, 1621: 84; 100; 103; 104; 109; 111; 114; 118; 121; 131; 133; 135) e mais outras seis a Raziel (TRITHEMIUS, 1621: 103; 107; 109; 114; 121; 125). Mais do que fazer simples referências, Trithemius apoiou as informações que veiculava em seu segundo livro no conhecimento mágico destas personagens, como quando afirma

A primeira hora da noite [é] chamada Omalharien, e seu anjo [é] chamado Sabrathan, que muitos outros espíritos tem sob si, dedica seus tempos e ordens [à] diversas operações mágicas, assim como

¹⁴¹ *Veniunt autem Spiritus isti, vt Hermes Hebræus & Raziel Arabs testantur, in quacunque forma iussi fuerint ab eo, qui secundu~ artem operatur.* (TRITHEMIUS, 1621: 125) (*Vêm além disso espíritos estes, testados [por] Hermes hebreu e Raziel árabe, em qualquer forma que lhes foi ordenado por ele, que opera segundo a arte.*)

testado por Salomão Hermes Judeu, expertíssimo em magia.
(TRITHEMIUS, 1621: 111) ¹⁴²

Ou

Além disso, disseram Salomão e Raziel, sábios e expertíssimos em magia, que os príncipes de Abasdarhon estão habituados a aparecer, em qualquer lugar; em qualquer forma que lhes foi ordenada por ele que opera: uma vez que frequentemente [é] experimentado: confessamos a verdade, apoiado por [eles – Salomão e Raziel].
(TRITHEMIUS, 1621: 121) ¹⁴³

O abade faz todas essas referências no sentido de exaltar tais personagens como fonte do conhecimento sobre o qual ele organizou todo o segundo livro de sua *Steganographia*. Essa atitude deve ser considerada à luz das ponderações de Ioan Culiano. Ele lembra que o catálogo das obras que Trithemius possuía em sua biblioteca por volta do ano de 1502 encontra-se desaparecido, porém haveria outra forma de se estimar ao menos uma parte dos livros que deveria haver aquela época em Sponheim. Culianu afirmou que a obra do abade chamada *Antipalus Maleficiorum* contém uma série de referências a algumas obras, sendo que ela foi composta após a primeira visita de Trithemius, já como abade do monastério de St. Jacob em Wurzburg, no ano de 1508. Uma vez que a única biblioteca de vulto com a qual ele teve contato havia sido aquela construída em Sponheim, os livros por ele referenciados deveriam ter sido consultados em St. Martin. Conforme Culianu (1987: 167)

Se esta hipótese está correta, ela continha naquele tempo os seguintes trabalhos, entre outros, e por vezes em várias edições: o Calvicula Salomonis, o Livro dos Ofícios, o Picatrix, o Sepher Raziel, o Livro de Hermes, o Livro das Purezas de Deus, o Livro Sobre a Perfeição de Saturno, um livro sobre demonomagia atribuído a São Cipriano, a Arte do Cálculo de Virgílio, o Livro de Simão o Mago, um tratado de

¹⁴² *Prima hora noctis vocatur Omalharien, & angelus eius appellatur Sabrathan, qui multos alios Spiritus sub se habet, diuersis operationibus magicis deseruientes temporibus & ordinibus suis, sicut testatur Hermes Salomon Iudæus in magicis expertissimus.*

¹⁴³ *Dicunt autem Salomon & Raziel, sapientes & in magicis expertissimi, quod principes Abasdarhon apparere solent, in quacunq; forma iussi fuerint ab eo qui operatur: quod cum frequenter simus experti: veritate subnixum fatemur.*

*necromancia atribuído a Rupert da Lombardia em várias versões, um livro sobre os sete climas atribuído a Aristóteles, a Flor das Flores, o livro Almadel atribuído ao rei Salomão, o Livro de Enoch, um livro sobre magia astral atribuída a Marsala, o Quatro Anéis de Salomão, o Espelho de José, o Espelho de Alexandre o Grande, o Livro dos Segredos de Hermes da Espanha, um panfleto sobre magia por um Ganel de descendência húngara ou búlgara, um tratado de demonomagia por Michael Scot, dois tratados sobre magia atribuídos a Alberto o Grande, o Elucidarium por Pietro d'Abano, o Segredo dos Filósofos, o Schemhamphoras, o livro Lamene por Salomão, o anônimo Composição de Nomes e Caracteres dos Espíritos Maus, o tratado demonomágico Rubeus, outra pseudo-epígrafe atribuída a Alberto, Sobre o Ofício dos Espíritos, atribuído a Salomão, o Grilhões dos Espíritos e o Pentáculos de Salomão, muitos trabalhos atribuídos a Tozgec – discípulo de Salomão cujo nome varia nas transcrições de Trithemius (Torzigeus, Totz Graecus, Tozigaeus, Thoczgraecus, etc) – outros livros atribuídos a Maomé, a Hermes, a Ptolomeu, trabalhos de escritores árabes, ocidentais ou anônimos, etc.*¹⁴⁴

A hipótese de Culianu parece acertada por alguns motivos. Depois dessa visita do abade ao monastério de St. Martin, além do *Antipalum Maleficiorum*, Trithemius produziu a *Polygraphia* e o *De Septem Secundeis*, todas essas obras dialogando com temas mágicos. Trithemius sempre possuiu interesse nesses temas de cunho esotérico, lembrando que ainda em Sponheim manteve contato com Libanius Gallus (SECRET,

¹⁴⁴ *If this hypothesis is correct, it contained at that time the following works, among others, sometimes in several editions: The Calvicula Salomonis, the Book of Offices, the Picatrix, the Sepher Raziel, the Book of Hermes, the Book of God's Purities, the Book on the Perfection of Saturn, a book on demonomagic attributed to St. Cyprian, the Calculation Art of Virgilius, the Book of Simon the Magician, a treatise on necromancy attributed to Rupert of Lombardy in various versions, a book on the seven climates attributed to Aristotle, the Flower of Flowers, the book Almadel attributed to king Solomon, the Book of Enoch, a book on astromagic attributed to Marsala, the Four Rings of Solomon, the Mirror of Joseph, the Mirror of Alexander the Great, the Book of Secrets of Hermes of Spain, a pamphlet on magic by one Ganel of Hungarian or Bulgarian descent, a demonomagic treatise by Michael Scot, two treatises on magic attributed to Albert the Great, the Elucidarium by Pietro d'Abano, the Secret of Philosophers, the Schemhamphoras, the book Lamene by Solomon, the anonymous Composition of the Names and Characters of the Evil Spirits, the demonomagic treatise Rubeus, another pseudo-epigraph attributed to Albert, On the Office of the Spirits, attributed to Solomon, the Bonds of the Spirits and the Pentacles of Solomon, several works attributed to Tozgec – Solomon's disciple whose name varies in Trithemius transcriptions (Torzigeus, Totz Graecus, Tozigaeus, Thoczgraecus, etc) – other books attributed to Mohammed, to Hermes, To Ptolomy, works of Arab, Western, or anonymous writers, etc. Ver também o*

1962: 131), discípulo do eremita maiorquino Pelagius, que viria a ser considerado seu mestre em temas mágicos. Há de se considerar que já na *Steganographia*¹⁴⁵ existem relações com obras como a *Clavicula Salomonis* e o *Sepher Raziel*, como pode ser observado acima. Sendo assim, essas obras de magia salomônica exerceram particular influência sobre Trithemius, a ponto de ele toma-las como referência para sua obra de comunicação secreta a longa distância, a *Steganographia*.

As obras vinculadas a Salomão e a Raziel tem uma relação com o segredo que parece ter influenciado a concepção de Trithemius sobre o tema. Seria, portanto, oportuno trazer mais informações sobre as obras a fim de se poder obter uma melhor compreensão dessa relação. De datação difícil, dada a infinidade de suas reproduções, a *Clavicula Salomonis* possivelmente foi produzida na segunda metade do século XIII, sendo anterior ao ano de 1310, uma vez que foi citada no *Lucidator* de Pietro d'Abano, que tem publicação estimada para o começo do século XIV. Apesar da grande maioria das versões em latim dessa obra serem tardias, à exceção do *ms. Amsterdam, Bibliotheca Philosophica Hermetica 114*, que parece ser uma versão latina da obra copiada no sul da Alemanha ao fim do século XV¹⁴⁶, isso não representa que tal obra não tenha circulado na Europa medieval. Isso seria, em realidade, o sinal de uma destruição sistemática da obra, que por tratar de uma forma aberta, metódica, sistemática e didática da arte da necromancia, teria parecido deveras perturbadora e perigosa aos olhos das autoridades da época (BOUDET & VÉRONÉSE, 2006: 105-107).

A difusão de tais obras pode ser observada pela sua inclusão primeiro no *Tractatus contra demonum invocatores*, obra do ano 1359, e posteriormente pela sua aparição no famoso *Directorium Inquisitorium*, esta de 1376, de autoria do dominicano catalão Nicolas Eymerich (1320-1399). Ele cita uma obra de necromancia chamada *Tabula* ou *Tabule Salomonis*, porém se trataria do *Liber Raziel* e não da *Clavicula*. A difusão nos territórios alemães pode ser atestada não apenas pelo *ms.BPH,114*, mas também por uma referência no *Buch aller verbotenem Künste*, algo como livro das artes

apêndice chamado *Trithemius' bibliography for necromancers*, pp.101-112, na obra de Paola Zambelli *White magic, black magic in the European Renaissance*, de 2007.

¹⁴⁵ Nessa obra ele cita textualmente na página 136 do segundo livro o *De Officiis Spirituum*, atribuído a Salomão.

¹⁴⁶ Conforme Boudet & Véronèse (2006: 105), esse manuscrito conteria o *Liber angelicus Hermetis* e pelo menos três tratados relacionados à tradição salomônica: *De quattuor annulis*, *Clavicula* e *De officiis spirituum*.

interditas, obra composta no ano de 1456, a pedido do margrave de Brandenburgo, por Johannes Hartlieb, médico e conselheiro do duque da Baviera. Como dito anteriormente, a *Clavicula* também foi citada por Trithemius no *Antipalus Maleficiorum*, ganhando destaque numa espécie de bibliografia comentada, conforme também apontou Culianu (BOUDET & VÉRONÈSE, 2006: 107-110).

De uma forma geral, a *Clavicula Salomonis* parte do diálogo entre Salomão e seu filho Roboam, tendo isso como introdução para depois seguir pelas fórmulas e ritos mágicos. Esse diálogo rapidamente se transforma num monólogo no qual Salomão faz um derradeiro pedido ao filho, uma vez que o rei estaria na soleira da morte. Conforme Boudet & Véronèse (2006: 111-113), Salomão revelou a seu filho que um dia, enquanto dormia e repetia o muito santo nome do Senhor, o anjo Gabriel teria lhe aparecido e lhe dotado da sua lendária sabedoria. Entretanto, o anjo também lhe teria alertado sobre que tal sabedoria se esvaeceria com o decorrer dos anos, o que teria se revelado verdade na porção final de sua vida. Porém, como um último presente de Deus, outra revelação angélica teria lhe permitido compor uma obra capaz de liberar todas as outras formas de conhecimento, portanto ele a nomeara *clavícula*, pequena chave, dos segredos. Contudo, tal miraculoso saber não deveria ser confiado a mais ninguém além dele, por essa razão ele pediu a seu filho Roboam que confeccionasse uma pequena caixa de marfim, onde a *Clavicula* deveria ser encerrada, e enterrada com Salomão, quando chegasse o momento de sua morte. Filho obediente, Roboam teria seguido as ordens do pai sem questionamentos, não lançando sequer um olhar para a *Clavícula*. É curioso que Roboam seja digno de proteger o conhecimento da *Clavicula*, mas não seja merecedor de usufruir de tal saber, inserindo-o no conjunto "daqueles que não podem saber".

Dessa maneira, a *Clavicula* de Salomão repousou com ele em sua tumba por vários séculos. A situação somente se alteraria quando um grupo de filósofos babilônios resolveu renovar a tumba de Salomão, a fim de honrar a memória de seu mestre. Quando descobriram a obra que jazia com Salomão, esta teria permanecido obscura, uma vez que não seriam dignos de compreendê-la. Mas, isso não teria se passado com todos eles. Um destes homens, conhecido como Toz ¹⁴⁷ o Grego, teria implorado para

¹⁴⁷ O nome Toz remeteria a um dos filhos espirituais e interlocutores de Hermes Trismegisto. Conforme D. Pingree (1987), Toz deriva do árabe *Tâ'ûs* que significa pavão e é apresentado no *Ghâyat al-hakîm*, antecedente árabe do *Picatrix*, como um especialista em talismãs (BOUDET & VÉRONÈSE, 2006: 112-113). Lembrando que, conforme Lurker (2003: 526-537), o pavão esteve relacionado à imortalidade e aos céus em várias culturas. Ovídio, em suas *Metamorfoses*, disse que o pavão carregava os astros em sua

que Deus lhe revelasse o sentido daquele livro. Emocionado pela sinceridade daquele apelo, o anjo da revelação concede-lhe a graça necessária para decifrar o texto salomônico, sob a condição de que Toz o Grego jamais revelasse seu conteúdo a ninguém. Toz concorda com as condições celestiais, porém realiza uma descrição em latim da *Clavicula*, à qual retornou para a proteção da caixa de marfim produzida por Roboam. O texto não explica as motivações por de trás das súplicas de Toz o Grego, muito menos por que um filósofo babilônio produziria um texto em latim, ainda mais um sobre o qual ele havia jurado aos céus manter em segredo.

O *Liber Raziel* teria sido traduzido de um original em hebreu, por ordem de Afonso X de Castela. Tal ordem teria sido executada por um clérigo de nome Juan d'Aspa. Boudet & Véronèse acreditam que as traduções do *Liber Raziel* não se deram diretamente para o castelhano, tendo o latim como ponto intermediário nesse circuito de traduções. De uma forma geral, a lenda apresentada nesse livro se comunica com aquela contida na *Clavicula Salomonis*. A lenda de origem evoca os mesmos elementos da *Clavicula*. O texto começa pela Criação, tendo em Deus a origem não apenas de todos os elementos do mundo criado como também de todo o conhecimento. Ele criou o homem à sua imagem e semelhança, dando a sua criação a posse do Paraíso, donde poderia desfrutar das benesses da criação. Porém, o homem caiu em tentação e cometeu o pecado original. Para puni-lo Deus decidiu retirar do homem toda a clarividência e todo o conhecimento. Porém, além de justiça, Deus é misericórdia. Comovido por um Adão choroso e arrependido, Deus resolve abrir um exceção em sua punição, e por meio do anjo Raziel, nome hebreu que significaria segredo de Deus, deu ao homem um *Cepher*¹⁴⁸, ou seja, o Livro dos Segredos, *librum secretorum*, gravado em uma safira. Esta obra conteria todos os sagrados nomes de Deus, bem como as palavras dotadas de uma grande virtude, tudo aquilo necessário para que Adão pudesse reencontrar sua sabedoria original. Ao contrário da *Clavicula Salomonis* que deveria ser ocultada, o *Sepher Raziel* teria sido transmitido a todos os profetas ao longo dos séculos, chegando assim às mãos de Salomão, cujo principal mérito teria sido compilar os sete livros originais do *Sepher Raziel* em um único volume. Deste ponto da narrativa já ocorre um salto diretamente para os tempos de Afonso X de Castela, numa possível analogia entre

cauda. Agostinho lembrou do pavão em seu *Civitas Dei* (XXI, 4) e esse animal foi frequentemente representado na arte cristã medieval como uma ave paradisíaca.

¹⁴⁸ Encontra-se nas fontes o termo também grafado como *Sepher*.

a sabedoria salomônica e a do rei castelhano (BOUDET & VÉRONÈSE, 2006: 113-114).

Ambas as obras guardam semelhanças entre si a ponto de Boudet & Véronèse falarem na existência de uma *structure-type* compartilhada. Ambas possuem como ponto central a origem divina do conhecimento do qual tratam. Isso tem duas consequências. Afirmar que o saber que emana de Deus tem uma natureza secreta, reforça o abismo que existiria entre a natureza divina e a humana, da mesma maneira que propõe o texto bíblico, tornando dessa forma a essência de Deus algo inatingível. Portanto, por mais misericordioso que Deus seja, revelando aos homens seus mistérios, estes permaneceriam fundamental e estruturalmente incapazes de compreender essa revelação de forma integral. Dessa maneira, Deus se manteria misterioso, ainda que provesse ao homem de ferramentas para desvendar tais mistérios. Por outro lado, uma vez que a revelação não muda a natureza humana, os homens não podem se tornar seres da mesma qualidade que Deus. Essas circunstâncias garantiriam que a magia salomônica não possuísse um caráter subversivo, dado que o abismo entre a condição humana e a divina não poderia ser de forma alguma transposto, ainda que os homens obtivessem meios para desvendar e instrumentalizar o segredo divino (BOUDET & VÉRONÈSE, 2006: 118-120).

A relação de Trithemius com o segredo se mostra mais próxima da tradição salomônica do que com o hermetismo, ainda que possua grande influência da tradição hermética em sua obra. O abade concebe o conhecimento da arte esteganográfica como um presente divino, que chega aos homens por meio dos espíritos aéreos ou anjos, como ele disse no começo de sua *Steganographia*¹⁴⁹. Assim, como na tradição salomônica e ao contrário da tradição hermética, o abade não defende que sua arte possa equalizar o homem e Deus, mas que pela infinita bondade Dele, o homem teria meios para executar sua comunicação secreta, como fica explícito em sua definição dos espíritos aéreos. Dessa forma, a *Steganographia* também não buscou um caráter subversivo, respeitando a distância que haveria entre a natureza humana e divina, mas instrumentalizar os elementos do segredo divino para a prática do segredo terrestre através dos segredos ocultos na natureza, demonstrando a face tríplice do segredo posta em prática.

¹⁴⁹ *Nam quem ad modum aorij spiritus boni & mali à summo Deo creati in ministerium & profectum nostrum (per quorum intelligentiã omnia istius artis secreta reuelatur) sunt nobis sine numero infiniti & penitus incõprehensibiles* (TRITHEMIUS, 1621: 6)

A relação de Trithemius com o pensamento mágico não se limita ao seu contato com a tradição salomônica, outras artes mágicas são referenciadas como fundamentais para o sucesso de seus esforços de comunicação secreta. O abade Trithemius fez menção a outros grandes nomes do pensamento mágico medieval, como no caso do Picatrix, cuja sabedoria aparece confirmada por Salomão nas páginas redigidas por Trithemius.

A oitava hora do dia é chamada Iafany, e o seu espírito principal [é] chamado Osmadiel, segundo Picatrix em magia: que tem sob seu comando 10 duques, 100 condes e servos inumeráveis designados não somente para nossa operação [de] Steganographia, mas também para muitos experimentos mágicos. E disse Salomão Judeu apelidado¹⁵⁰ Hermes, no livro sobre a natureza dos espíritos: que todos estes duques e condes obedientes e sujeitos ao prenome Osmadaeli em diversas das transformações para o agrado acostumam vir: da mesma forma que foram ordenados pelo operador. (TRITHEMIUS, 1621: 101-102)¹⁵¹

O nome "Picatrix" seria uma variação do nome de seu compilador, algo como Bigratis ou Buqratis-Picatrix, sendo um dos alicerces da chamada magia astral, além de peça chave para a compreensão dos vínculos entre as tradições mágicas da Antiguidade e do medievo e a renascentista, conforme Kieckhefer (1989: 133). O Picatrix ainda teria uma influência profunda na tendência platonizante que Garin percebeu na produção do *Quattrocento*. A atribuição da obra a Maslama al-Magriti, de autoria de Ibn Khaldun, foi um equívoco pois a obra de al-Magriti seria uma compilação desigual do Picatrix, sendo que algumas de suas características internas apresentavam paralelo com um livro que teria sido composto na Espanha em meados do século XI, mais precisamente entre 1047 e 1051. Tal livro tinha origem árabe e foi traduzido para o espanhol no ano de

¹⁵⁰ Nesse caso, o termo apelido tem mais relação com o termo espanhol *apellido*, ou seja, com um sentido de sobrenome ou nome familiar, de grupo.

¹⁵¹ *Octava hora diei vocatur Iafany, & spiritus eius principalis appellatur Osmadiel secundum Picatricem in magicis: qui habet sub imperio suo duces 10. comites 100. servos innumerabiles deputatos non solum ad operationem Steganographiae nostrae, sed etiam ad multa experimenta magica. Et dicit Salomon Iudaeus cognomento Hermes, in libro de natura spirituum: quod omnes isti praenominato Osmadaeli obedientes & subiecti duces & comites in diuersis transformationibus ad libitum operantis venire consueverunt: quod admodum ab operante iussi fuerunt.*

1256, pela vontade de Alfonso, o Sábio, possuindo traduções posteriores para o latim, sendo que algumas delas sobreviveram até os nossos dias (GARIN, 1988: 66-67).

Seja quem for o autor do Picatrix, seu tema principal foi a dualidade entre os céus e a terra, ou melhor, entre os espíritos que vagavam pelos céus e o mundo terreno da matéria. O grande objetivo da obra era mostrar como tais espíritos podiam ser trazidos da pureza das estrelas para atuar sobre o mundo material. Parte fundamental desse esforço era perceber e contornar a assimetria que regeria o universo, tendo em um extremo o Criador absoluto e no outro o homem, criação deste Deus e parte do mundo criado. A solução surge na medida em que este homem seria, na realidade, um microcosmo, e como tal seria capaz de instrumentalizar toda a extensa rede de relações simpáticas que unificariam o mundo criado em um todo coeso. Isso seria possível na medida em que tal homem conseguia atuar uma *scientia*, compreendida como a perfeita combinação entre o conhecimento dos céus, em suas formas abertas e ocultas, e o domínio das técnicas de confecção de fórmulas e amuletos, ferramentas por meio das quais seria possível atuar sobre as forças que regeriam o mundo. O homem mestre desta soma de saberes se tornaria apto a realizar proezas incríveis, como caminhar sobre as águas, metamorfosear-se em qualquer ser vivo, comandar a chuva, incendiar a longa distância cidades e navios inimigos, e mesmo fazer voar naves pelos céus. Dessa forma, o homem que surge das páginas do Picatrix possuiria reflexos do Asclepius hermético e algumas das luzes que iluminariam o digno homem que Pico apresentou em sua *Oratio*, um homem que seria capaz de acolher em seu âmago o macrocosmo e o microcosmo (GARIN, 1988: 67-70). Surge assim a imagem do *magus* dos séculos XV e XVI, o homem que seria capaz de comandar as forças do céu e da terra, possuidor da rara capacidade de perceber no oculto a diversidade de suas correspondências, e, mais importante, a multiplicidade de suas possibilidades de atuação.

Nesse esforço em atuar as relações simpáticas que uniam os mundos supracelestial e o sublunar, a astrologia surgia como um saber fundamental. Garin (1988: 13) definiu a astrologia daquele período como o estudo da ação dos corpos celestes no mundo sublunar, enquanto para Aby Warburg (GARIN, 1988: 14)

a astrologia é como o lugar exemplar de encontro e choque, entre a exigência de sistematização racional própria da ciência grega e os

mitos e as superstições herdadas do Oriente: entre lógica e magia, entre matemática e mitologia: entre Atenas e Alexandria.

Para Kieckhefer, esse saber se dividiria entre astrologia e magia astral, excludentes entre si, uma tributária de um olhar religioso ou supersticioso e a outra de algo como uma "proto-crítica científica". Kieckhefer (1989) diferenciou a astrologia da magia em termos de atividade e passividade. A primeira trataria apenas do conhecimento das forças astrais sobre a humanidade, reconhecendo que a influência de tal força seria inexorável, podendo ser associada à imagem da deusa *Fortuna*; já aquilo que ele chama de magia astral lidaria com as formas pelas quais o homem poderia atuar sobre a influência planetária presente em sua vida. Conforme Kierckhefer (1989: 125-127), a astrologia medieval teria como objetos os movimentos dos astros, como o sol, a Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno, a influência de seu movimento e os doze signos zodiacais, provenientes das doze constelações. Nesse período os signos eram vistos como símbolos da passagem do tempo, dando-lhes ares mais astronômicos do que astrológicos.

Por sua vez Garin (1988: 19-25) não percebe essa divisão entre o que ele nomeou como astrologia divinatória e astrologia matemática, não sendo elas então autoexcludentes, muito antes pelo contrário. Elas seriam porções distintas de um mesmo saber, um conjunto de práticas e ideias que foram conhecidas entre os séculos XV e XVI sob o mesmo nome de astrologia. Garin lembra que a convicção de que a astrologia divinatória, também conhecida como *scientia iudiciorum stellarum* ou *astrologia iudiciaria*, teria sido derrotada e sobrepujada pela astrologia matemática, a *astrologia quadrivialis* ou *doctrinalis*, num movimento linear, definitivo e absoluto comete um equívoco. Ernst Cassirer em sua obra *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* ¹⁵² (1927) percebeu na astrologia dos séculos XV e XVI uma batalha interna entre suas pretensões teóricas, pautadas pela busca das leis eternas do universo, e sua realidade prática, guiada pelo medo dos demônios astrais. Dessa forma, ele valoriza certas obras daquela época porque teriam contribuído para extirpar da astrologia todos os equívocos provocados pela superstição, dando assim origem a astronomia moderna, que seria pautada por uma visão racional e científica, ou seja,

¹⁵² Publicada no Brasil como *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

físico-matemática. Obras como *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, de Pietro Pomponazzi teria contribuído para que a causalidade baseada na atuação dos demônios celestiais fosse substituída por uma causalidade dita científica. Cassirer coloca as *Disputationem adversus astrologiam divinatricem* de Giovanni Pico della Mirandola nessa mesma categoria. Garin lembra que os críticos da astrologia, como Lutero e Savonarola, atacavam essa arte que pintavam como ofensiva a fé cristã por um viés religioso, e não através de conceitos científicos. Mesmo entre Pomponazzi e Pico não havia essa linearidade e concordância, uma vez que o primeiro atacava Pico ao afirmar que as obras deste não possuíam o menor rigor científico. Aby Warburg apontou que Pico estava imbuído da mesma paixão moral e religiosa que Lutero ao perceber na astrologia uma forma de combater o destino estelar em nome da livre vontade do homem, pois este seria sujeito a Deus e não a natureza. Garin observa que o chamado nascimento da "ciência moderna" não foi um movimento linear como desenhou Cassirer, mas sim uma longa e complexa dança entre a causalidade física e causalidade mágica, que teve na astrologia um de seus palcos.

Conforme a crença da época, os 360° da circunferência celeste estavam divididos entre os trinta e seis arcanos divinos, lembrando que os astros e as estrelas não eram vistos como forças cósmicas impessoais, recobrando o termo clássico de Marcel Mauss, mas deuses idiossincráticos cujas ações poderiam gerar tanto benefícios quanto malefícios (GARIN, 1988: 10-11). A ação astral sobre cada indivíduo variaria de acordo com a posição que o astro ocupava no céu num determinado momento. Conforme Kieckhefer (1989: 126) *Se ela estivesse apenas surgindo no horizonte ocidental estava na ascendente, a qual era uma posição especialmente poderosa. Diretamente acima, também, poderia exercer forte influência*¹⁵³. Ainda conforme Kieckhefer (1989: 125), a conjunção astrológica ocorreria pelo entrecruzamento das trajetórias de planetas e constelações, ressaltando que as estrelas viajariam pelo cosmos com mais velocidade que os planetas. Sendo assim, dizer que um indivíduo era sagitariano significava que ele teria nascido ou sido gerado no momento em que o Sol viajava em conjunção com a constelação de Sagitário. Os planetas estariam organizados pelo universo em casas celestes, formando um caminho, que segundo Kieckhefer (1989: 126-127)

¹⁵³ *If it was just rising at eastern horizon it was in the ascendant, which was an especially powerful position. Directly overhead, too, it would exert strong influence*

*estavam divididas em doze “casas” de tamanho desigual, seis das quais estavam no céu visível e as outras seis abaixo do horizonte. Então, como um planeta que se moveu através do céu teria que passar através das doze casas em sucessão. A área da vida que os planetas influenciam dependeria em parte de qual casa ele estaria em dado momento. Um planeta na primeira casa tem influência geral sobre a personalidade, enquanto na segunda casa ele deveria afetar fortunas materiais, e na terceira ele ajuda a determinar o caráter da família de alguém. Em outras casas, um planeta deveria influenciar relações com os pais ou os esposos, sexualidade e crianças, saúde, e assim por diante. Então, se Marte acontecesse de estar na décima casa em um momento crucial isto poderia significar que alguém estava destinado a se tornar um soldado, desde que Marte estivesse em uma natureza propícia à guerra e os planetas na décima casa influenciariam a carreira de uma pessoa. O mesmo planeta na oitava casa deveria ter um significado muito diferente: que seria a casa governando a morte, isso poderia prever a morte em batalha.*¹⁵⁴

A teologia e a filosofia da segunda metade do século XIII aceitavam a influência astral sobre os caminhos da humanidade, porém também entendiam que tal ação conheceria limitações. Dessa forma, previsões acerca do comportamento climático ou das colheitas eram aceitas, dado que se tratava de forças impessoais, mas a influência do *spiritus* sobre o corpo humano levantava polêmicas, uma vez que tal condição lançava em contradição o livre arbítrio. Para o monge cisterciense Helinand de Froidmon, na segunda metade do século XII, os planetas possuíam a capacidade para moldar o comportamento humano, porém para tanto seria preciso que possuíssem almas inteligentes, as quais ele entendia como anjos e demônios. Alberto, o Grande (1200-1280) e São Tomás de Aquino (1225-1274) concordavam com a ideia de que por meio

¹⁵⁴ *was divided into twelve “houses” of unequal size, six of which were in the visible Sky and the other six below the horizon. Thus, as a planet moved through the Sky it would pass through all twelve houses in succession. The area of life that the planets influenced would depend in part on what house were in at a given time. A planet in the first house have general influence on personality, while in the second house it would affect material fortunes, and in the third it would help determine the character of one’s family. In other houses, a planet would influence relations with parents or spouse, sexuality and children, health, and so forth. Thus, if Mars happened to be in the tenth house at a crucial time it could mean that one was destined to become a soldier, since Mars was warlike in nature and the planets in the tenth house influenced a persons career. The same planet in the eight house would have very different meaning: that being the house governing death, it could portend death in battle.*

da astrologia se poderia prever acontecimentos gerais, entretanto, seria impossível antever eventos particulares. Além do que, não seria possível a realização de uma previsão com precisão absoluta, lembrando que a vontade humana poderia suplantar a influência do *spiritus* dos governadores planetários (KIECKHEFER, 1989: 129).

Kieckhefer (1989: 131-132) defendeu que a divinação astrológica medieval seria somente passiva a ação astral, sendo possível apenas a antecipação dos fatos, não havendo instrumentos capazes de lidar com a ação do *spiritus* astral. Entretanto, havia tradições correntes nos séculos XV e XVI, como a hermética, que traziam outro olhar sobre este tema. A confecção de imagens astrológicas seria capaz de concentrar as influências planetárias, criando assim um meio por meio do qual o homem seria capaz de direcionar, concentrar ou mesmo refletir o *spiritus*. Kieckhefer não classifica essa postura dentro da astrologia, sua postura ativa frente a influência planetária a tornaria uma magia astral. As aplicações dessas imagens eram muito amplas, podendo ser empregadas na reconquista do esposo, na busca por favores do rei, na recuperação de uma propriedade roubada, na destruição de uma cidade, na cura de um mal, para impedir uma ação de outro indivíduo, sendo mesmo capaz de ser empregada para reconciliar inimigos e destruir sólidas amizades. Nos encantamentos da magia astral seria recorrente o emprego de temperos, ervas para a defumação, além de invocações. Existem registros de tratados com os nomes dos espíritos que poderiam ser invocados para auxiliar na realização do ato mágico, chave na qual podemos inserir a magia angélica praticada pelo abade Trithemius.

O abade inclusive foi um grande crítico da divinação astrológica. Sob possível influência do Heptameron, além de ser simpático a uma astrologia não fatalista, logo mais compatível com o credo cristão no livre arbítrio, Trithemius acreditava que o fatalismo astrológico estaria intrinsecamente envolvido com demônios. Para o abade o ato divinatório teria como razão motivadora o desejo de conhecer o passado, o presente e o futuro, um conhecimento que seria muito interessante e desejado nas cortes. Nessa conjunção de interesses Trithemius viu um grande problema, pois seria a ocasião perfeita para que o divinador, que necessariamente seria um demonomago, tivesse acesso aos desejos, intenções e informações mais secretas do príncipe (BRANN, 1999). Com tal crítica, Trithemius apresentou mais um esforço para buscar garantir o monopólio do segredo nas cortes, em sua disputa com feiticeiras e necromantes pela atenção principesca. Além do mais, Trithemius foi adepto da visão acerca da astrologia

de São Tomás de Aquino e de Alberto, o Grande segundo a qual somente seria possível antever acontecimentos gerais e nunca específicos. Isso já aparece na breve história da humanidade sob a influência astral que ele apresentou na *Polygraphia*, à qual foi ampliada e ponderada no *De Septem Secundeis*.

A astrologia possuía uma forte tensão interna nos séculos XV e XVI, isso porque por um lado defendia a capacidade do homem de construir seu próprio rosto, aludindo a metáfora de Pico, ou seja, de atingir sua máxima potencialidade sem depender de fontes externas, mas por outro lado apresentava um determinismo poderoso, caracterizado pela ideia de que a marcha da humanidade se dava em ciclos e estes eram definidos pelos movimentos e influências das potências planetárias. A saída para esse imbróglio veio através do conceito de *renovatio* do homem, através do qual se conseguia harmonizar a defesa da liberdade da vontade humana e o peso das influências planetárias. De acordo com Garin (1988: 32-34), a concepção de *renovatio* estaria diretamente relacionada a de ciclos, e esta a de conjunções. Remontando a sistematização doutrinal realizada pelos filósofos e astrônomos árabes Alkind e Albumasar, os fenômenos celestes e as grandes transformações da história da humanidade possuiriam um vínculo íntimo. Dito de outra forma, a história dos homens na terra estaria grafada nas estrelas, ou como coloca Garin (1988: 47), *as alternâncias temporais e os deslocamentos geográficos de civilizações e religiões, de hegemonias de homens e povos, são ritmados segundo o curso universal do cosmos, tal como os caracteres nacionais e individuais dependem dos climas*. A imagem de Marte como grande culpado pelo Cisma católico e a conjunção entre Júpiter e Escorpião nas origens do nascimento do Islamismo são bons exemplos dessa concepção (THORNDIKE, 1923: 393). Entre os autores citemos o próprio Trithemius, que tanto em sua *Polygraphia* quanto em seu *De Septem Secundeis* tratou das influências planetárias na história da humanidade, como dito anteriormente.

A história enquanto registro das ações humanas passava a ser profundamente marcada por um naturalismo e um determinismo muito rígido, tornando-se possível criarem-se meios de antever o futuro por meio da decifração da mensagem oculta nos movimentos celestiais, instrumentalizando o homem acerca do destino que lhe aguardaria em sua vivência sublunar. Entretanto, como apontou Garin (1988: 55-58), a influência astral na geração não seria irremediável, e muito menos o destino humano algo inexorável. Ainda que o destino de um homem fosse apontado no momento de seu

nascimento, conforme a teoria ptolomaica da genitura¹⁵⁵ (GARIN, 1988: 55), através de técnicas de interrogações supralunares, ou seja, a leitura e decifração do segredo dos astros, o homem seria capaz de descobrir caminhos alternativos dentro de seu próprio destino, uma vez que haveria intervalos de indiferença astral nos quais ele poderia atuar por meio das relações simpáticas e obter os resultados que lhe interessavam. Isso porque a influência astral não se concentrava unicamente no momento de nascimento, mas, em verdade, por toda a vida do homem na terra. Assim se poderia definir a *renovatio*, como o ato do homem que renasce a cada momento, pois a influência astral é permanente, mas descontinuada. Isso permite ao homem que renasça a cada vez que interroga os astros e daí buscar espaços para atuar seu desejo e modificar seus caminhos. Essa concepção de *renovatio* comunga com a concepção renascentista de que o homem é capaz de atingir sua máxima potencialidade por si mesmo, dado que ele poderia se renovar, se tornar um novo homem, construir um novo rosto por meio da aquisição da *virtù virtutis*, qualidade adquirida por meio do programa intelectual dos *studia humanitatis*, sendo ela a ferramenta primordial por meio da qual ele seria capaz de agir sua vontade sobre as relações simpáticas do mundo criado. Se antes a teoria e a prática astronômicas se mostravam antagônicas no pensamento renascentistas, elas encontram por meio dessa concepção um ponto de convergência.

Seguindo por essa vereda, os aspectos matemáticos da astronomia, como os cálculos, perdem importância em relação às ciências das imagens, das cerimônias mágicas e das artes de confecção de talismãs. Ainda que percam importância não desaparecem ou são ignorados, uma vez que a confecção de talismãs ou de imagens só seria capaz de obter seus plenos efeitos se realizadas nas conjunções astrais adequadas, o que somente seria possível descobrir por meios de cálculos matemáticos e observação astronômica. Desse cenário o *magus* emergiu como uma figura de poder sem igual, uma vez que possuía o conhecimento necessário para decifrar os segredos astrais, além de ser o único a dominar a magia capaz de libertar o homem da submissão estelar. Garin (1988: 110-111) afirmou que o diálogo entre astronomia e magia marcou o ponto no

¹⁵⁵ Conforme essa teoria a atuação das estrelas sobre a vida de um indivíduo seria definida no momento de seu nascimento, ou mesmo quando de sua concepção, pois este seria o ponto exato no qual as conjunturas astrais derramaria a soma de seu *spiritus* sobre este novo ser. Ficino foi além e afirmou que esse momento seria aquele no qual se definiria o demônio astral que acompanharia cada indivíduo por toda sua vida, lembrando a crença no anjo da guarda. Essa atribuição se daria pois cada um destes servos das entidades astrais atuaria em turnos em conformidade com os movimentos astrais (GARIN, 1988: 85),

qual o momento teórico acerca da causalidade universal, a astronomia, convergiu com o momento prático dessa causalidade, a magia. Delumeau (1982: 57) chegou a afirmar que essa combinação mágico-astrológica seria a única coisa capaz de devolver ao homem seu poder sobre os elementos, potência perdida no ato do pecado original.

Concordando com a concepção de Pico conforme a qual a teoria das imagens astrais marcava o ponto de encontro entre a astrologia divinatória e a magia (GARIN, 1989: 63), o abade Trithemius via uma relação intensa entre suas propostas de comunicação secreta e a astrologia. Para o abade o ato esteganográfico encontraria na astrologia o conhecimento necessário para que fosse empregado de forma correta, uma vez que tal forma de comunicação secreta exigiria o conhecimento preciso de certas variáveis, como o momento correto no qual determinado espírito aéreo seria dominante ou o preciso momento que determinada conjunção astral ocorreria. Pois, conforme Trithemius,

*saber seus movimentos gerais, passagens para frente e para trás, mudanças, naturezas, localizações, subidas e descensos, e os efeitos das estrelas, constelações, planetas; pois sem o competente conhecimento dessas coisas ninguém é capaz de acessar as profundezas dessa arte.*¹⁵⁶ (TRITHEMIUS, 1621: 138)

Ao tratar de Samael, no segundo livro da *Steganographia*, Trithemius vinculou de forma clara o sucesso da invocação de seus anjos à posse de conhecimento astrológico, pois tal saber seria central para a correta execução das minúcias necessárias nessa relação mágica.

Quando você quiser operar na primeira hora do dia, escreva primeiro em uma folha de papel o caractere do senhor ascendente, depois da lua, em seguida das batidas remanescentes tudo segundo a ordem

o que traz semelhança direta com a organização dos anjos planetários e horários que Trithemius trouxe diversas vezes para suas obras.

¹⁵⁶ *Deinde necesse est, vt sit bonis artibus literarum aliquantulum imbutus, & maxime in scientia astrorum, vt sciat generales motus, cursus, discursus, mutationes, ordines, naturas, situs, ortus, occasus, & effectus stellarum, signorum & planetarum: quia sine istorum competenti scientia nemo potest ad huius artis profunda habere accessum.*

acostumada, sem o sinal do caractere e do mesmo modo da hora ascendente.¹⁵⁷ (TRITHEMIUS, 1621: 87)

O cuidado e a precisão necessários ao lidar com os temas astrológicos da *Steganographia* seriam de tamanha importância que Trithemius percebia sua técnica de comunicação secreta como uma *scientiam*¹⁵⁸. Se aos olhos do homem contemporâneo essa analogia entre *magia* e *scientiam* pareça insustentável, durante o medievo e o Renascimento os homens percebiam-na de forma diferente. A presença dessa relação no *Picatrix*, como mostrado anteriormente, é um bom exemplo disso. Conforme Kieckhefer (1994 : 814) afirmou, a magia medieval possuía uma racionalidade própria, ou seja, ela era dotada de princípios explicativos pautados em causalidade lógica, que poderiam ser culturalmente aferidos. Assim, uma prática mágica de qualquer natureza poderia ter sua eficácia testada a partir da obtenção ou não do resultado esperado. A eficácia da magia era algo passível de observação, como coloca o próprio Trithemius (1621: *sp*) em relação à influência estelar: *Além disso, toda vez poderás ver as estrelas para ti necessárias, como pela arte transmitimos, seja durante o dia ou durante a noite*¹⁵⁹, insistindo ainda mais na importância da astrologia para a realização do ato esteganográfico. Ainda falando da *Steganographia*, Trithemius (1621: *sp*) citou um livro que teria composto no qual revelava todos os nomes, lugares de nascimentos, configurações, elevações e aproximações, distâncias e regressões, entretanto julgou trabalhoso demais repetir tais informações. Infelizmente não tivemos acesso ou mesmo uma referência mais concreta sobre essa obra, que tudo indica poder tratar-se de uma chave de leitura para a *Steganographia*.

¹⁵⁷ *Cum itaque in prima hora diei operari in arte volueris, characterem domini ascendentis scribe in schedulam primo, deinde lunæ postea reliquorum planetarum omnium secundum ordinem consuetum, & in sine characterem signi eadem hora ascendentis.*

¹⁵⁸ *Nam in diuersis gradibus, signis, diebus, horis, minutis, secundis, tertijs & quartis planetarum effectus, quo ad hanc scientiam, diuersimode variantur.*(TRITHEMIUS, 1621: *sp*).Essa alusão a *Steganographia* como uma ciência retorna em: *Ad perfectam itaque huius scientiæ institutionem tres tabulas ordinauimus: in quarum prima motum Saturni secundum quatuor partes, tam diei quam noctis, proprium videlicet & purum, ad punctualem radicem reduximus, & ad verum ascendentis cuiuslibet signi punctum ordinauimus.* (TRITHEMIUS, 1621: *sp*)

¹⁵⁹ *Omni autem tempore stellas tibi necessarias videre poteris, arte quam tradidimus, siue in die siue in nocte*

2.1.4 - Sobre a natureza dos espíritos aéreos anjos: criados por Deus, bons e ruins, cabe ao homem estar preparado para lidar com os certos

A relação de Trithemius com a tradição salomônica e sua preocupação com o domínio da magia astral conduzem a outro ponto de sua relação com o pensamento mágico, que é a questão envolvendo seus anjos. Ora tratados como espíritos aéreos, remetendo aos *daemones* herméticos e aos demônios astrais da magia astral do século XV, ora assumindo as vestes dos anjos da tradição cristã, tais entidades são uma força poderosa na obra do abade. Estes espíritos estão presentes na *Polygraphia*, no *De Septem Secundeis* e principalmente na *Steganographia*. Via de regra, o abade os apresenta atuando sobre a vida humana, seja ao exercer uma influência planetária, seja ao servir como instrumento da comunicação secreta. E foi justamente esse envolvimento com entidades espirituais, cuja classificação conforme a ortodoxia religiosa da época era problemática, um dos maiores motivos das discussões acerca da real natureza dos interesses de Trithemius.

Mesmo antes da acusação de demonomagia e da polêmica com Bovillus, Trithemius já parecia estar consciente de que lidava com um tema deveras controverso. Isso a tal ponto que iniciou suas explicações acerca do que seria a *Steganographia* buscando esclarecer que os espíritos aéreos, ferramentas que seriam fundamentais para a execução do ato esteganográfico, não teriam uma natureza perniciosa ou contrária aos interesses da fé cristã. Antes pelo contrário, uma vez que seriam nada mais do que um dos instrumentos que o Criador teria disponibilizado para os benefícios do homem bom (TRITHEMIUS, 1621: VI). Dessa forma, Trithemius que foi um conhecido exortador da reforma monástica em terras alemãs, bem como um louvado abade da ordem beneditina, emprestava sua credibilidade a defesa de que o Deus cristão havia não apenas criado uma categoria de entidades espirituais e incorpóreos capazes de atuar sobre o mundo natural, mas também os descrevia como bons e maus, entretanto a natureza de sua atuação estaria atrelada a vontade do homem, que seria destinado a ser seu mestre.

O Criador teria conectado tais entidades à rede de relações simpáticas que regeriam o universo, fazendo com que se tornassem elemento central nas pretensões dos homens que buscassem empregar tais conexões ocultas a favor de seus interesses. A definição inicial que Trithemius atribui a tais entidades, *aerius spiritus* ou espíritos

aéreos, é carregada de significados. Bethencourt (2004: 150-151) aponta que, no século XV, o ar era percebido como um símbolo de espiritualização, sendo o canal preferencial por meio do qual ocorria a comunicação das influências astrais. Lembremos que o abade afirmou que para se comunicar com os espíritos aéreos o vento seria um dos canais de comunicação preferenciais, sendo inequivocamente claro ao tratar de Dorothiel ¹⁶⁰. Não nos parece enganoso supor que essa qualidade que caracterizava o elemento aéreo nesse período tenha participado da composição da imagem cultural do *aerius spiritus*. Luker (2003: 598) lembra que o ar está associado também à ideia de criação da vida, tendo como melhor exemplo disso o sopro divino ¹⁶¹.

O abade, entretanto, não se limitou a uma defesa positiva de sua relação com entes espirituais, ou seja, não bastava defender a pureza da natureza dos espíritos aéreos, era necessário esclarecer que o trato com eles não significava dedicação à demonomagia.

Talvez algum leitor futuro deste trabalho possa, no momento em que ele prossiga, tomar ofensa dos nomes, ofícios, postos, diferenças, peculiaridades, falas, e qualquer operação dos espíritos, por meio do conhecimento daquele para quem todos os segredos desta arte são abertos e fechados, ou possa pensar ou acreditar que eu possa ser um Necromante e mago ou tenha feito pacto com demônios ou faça uso de qualquer outra superstição. Portanto, eu tenho pensado que é necessário e oportuno para proteger minha reputação e nome de tal culpa, injúria, insulto e mancha, deitando afirmação para a verdade em um protesto solene neste prólogo. ¹⁶² (TRITHEMIUS, 1621: 6)

¹⁶⁰ *Cum autem volueris operari in Steganographia per spiritus ipsius Dorothielis: præmissis generalibus in arte præmitti consuetis, scribe literas qualescunque volueris, vertensque te ad eam plagam orbis quam à vento communiter Chorum appellamus, voca vnum aut plures ex quatuor, qui præsumt horæ, in qua operaris.* (TRITHEMIUS, 1621: 33) (Quando, no entanto, quiser operar na Steganographia pelo espírito do próprio Dorotiel: unirás ordens gerais na arte [a] ser mandada, escreva quaisquer que seja as letras que quiser, e te volte para a região do mundo [de onde vem o] vento que em geral chamamos Coro, chame um ou mais dos quatro [espíritos], que presidem a hora, na qual trabalha.)

¹⁶¹ E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente (Gênesis 2:7).

¹⁶² *Et ne quis huius operis lector futurus cu~ in processu saepe offenderit nomina, officia, ordines, differentias, proprietates, orationes, & quaslibet alias operationes spirituum, per quorum intelligentias haec secreta huius scientiae omnia clauduntur & aperiuntur; me Necromanticum & Magu~, vel cum daemonib. pactum contraxisse, vel qualibet alia superstitione vsum, vel vtentem credat vel existimet:*

Prosseguindo sua defesa:

*O todo e o singular surgiram de Deus, com a verdadeira consciência, sem injúria para a fé Cristã, com a integridade da tradição Eclesiástica, livre de qualquer superstição, sem idolatria, sem envolvimento ou implicação de forma alguma de espíritos maus; sem sufumigação, adoração, veneração, culto, sacrifício ou oferta para demônios, e livre de toda culpa ou pecado, ambos perdoáveis e mortais.*¹⁶³ (TRITHEMIUS, 1621: 7. Grifo Nosso)

Trithemius buscava assim livrar-se da perniciosa acusação de demonomago ao afirmar que lidava com espíritos que eram fruto e parte do Criador Único e de nenhum outro tipo. Outra tentativa de defender sua forma de magia foi afirmar que não havia nenhum tipo de oferta ou sacrifício a eles, pois como informaria posteriormente em sua *Steganographia*, tais espíritos deveriam ser convencidos a atuar em favor dos interesses do homem bom através de sua força de vontade e de sua fé inabalável. O núcleo da justificativa de Trithemius para lidar com espíritos sem que isso implicasse em dano a fé católica estava fundamentado na diferenciação dos tipos de espírito com os quais se comerciava. Conforme o pensamento do abade, não haveria mal em comerciar com os espíritos aéreos, pois estes seriam parte da criação divina. Se empregados na busca de um objetivo puro e justo, como a garantia do bem comum, não existiria problema. O grande mal seria lidar com os espíritos maléficos, perigo constante de todo aquele que lidava com os entes espirituais, porém a fé e a retidão de caráter protegeriam o homem bom de tal risco. Um olhar mais profundo sobre o que abade disse acerca dos espíritos aéreos ajudará a compreender melhor essa relação.

Um primeiro ponto a ser observado é a forma como Trithemius organizou tais espíritos. Conforme Thorndike (1923: 404), Galeotto Marzio dizia que os espíritos do ar utilizados na magia seriam entidades de boa índole, apesar da Igreja atacar tal convicção. Ele também afirmava que tais entes se organizariam em cortes, compostas

necessarium duxi & oportunum, famam & nomen meum à tantta labe, iniuria, culpa & macula solenni protestatione in hoc prologo cum veritate vendicando praeseruare.

¹⁶³ *omnia & singula cum Deo, cum bona conscientia sine iniuria Christianae fidei, cum integritate Ecclesiasticae traditionis, sine superstitione quacunque, sine indololatria, sine omni pacto malignorum spirituum explicito vel implicito; sine suffumigatione, adoratione, veneratione, cultu, sacrificio, oblatione daemonum, & sine omni culpa vel peccato tam veniali quam mortali.*

por chefes, comandantes, servos e ajudantes, além de outras categorias sociais mimetizadas do mundo profano. Trithemius, assim como fez o Pseudo-Dionísio em relação às hierarquias angélicas, retomando também as concepções de Marzio, apresentou uma convicção segundo a qual as hierarquias celestiais seriam equivalentes às suas congêneres terrenas, o que dialogava também com a máxima hermética conforme a qual "tudo que está embaixo é como o que está no alto". Entretanto, as castas dos espíritos aéreos de Trithemius eram flutuantes, na medida em que variava não só em quantidade como também em níveis hierárquicos entre um espírito e outro, possivelmente buscando denotar diferentes graus de grandeza numa relação de proporcionalidade direta com o grau de complexidade e o volume do séquito sob o comando de cada espírito aéreo. Tais castas se subdividiriam, de uma forma geral, entre os diurnos e os noturnos, sendo fundamental considerar tal especificidade no momento da execução da invocação esteganográfica. A invocação de Baruchas, por exemplo, nos fornece elementos interessantes para refletir sobre isso.

Então quando você desejar chamar um desses espíritos, marque a divisão de tempo de acordo com as seis horas do dia e da noite, se posicionando voltado para o Vultur e chame o espírito concernente àquela hora, observando mais cuidadosamente as cartas de seus ajudantes, desde que sem eles nada pode prosseguir, e tome cuidado para que você não cometa nenhum equívoco no número, ordem ou poder deles. ¹⁶⁴ (TRITHEMIUS, 1621: 48)

A invocação de Baruchas reafirma a importância que as horas diurnas e noturnas possuem para o êxito da operação esteganográfica. Conforme Trithemius (1621: 44), as horas do dia e da noite estariam divididas em seis partes iguais, o que deixariam quatro horas para cada parte, por meio das quais se dividiriam os espíritos aéreos principais e seus subalternos. Dessa maneira, os príncipes de cada hora teriam servos suficientes para executar qualquer tarefa proposta pelo operador esteganográfico em qualquer momento do dia. Inclusive ao tratar de Macariel (TRITHEMIUS, 1621: 74), o abade

¹⁶⁴ *Cum ergo volueris alique~ ex his spiritib. aduocare, obserua diuisionem temporis secundum sex horas diei & noctis: & versus Vulturum positus facie, voca illum quem hora concernit, diligentissimè obseruans literas famulorum, sine quibus nusquam procedunt: & ne erres in numero, ordine & dominio eorum, caue.*

disse que os subalternos deste espírito aéreo teriam sua distribuição e atuação também influenciada pelas quatro divisões anuais, numa possível referência aos anjos relacionados no *Heptameron* às estações do ano¹⁶⁵. A correta invocação do espírito, referente ao dia ou a noite, teria fundamental importância no sucesso da comunicação secreta, bem como na segurança do operador esteganográfico. Ao tratar de Amenadiel, Trithemius (1621: 55) foi direto:

*Mas observe com cuidado, entretanto, que você saiba quando chamar um dos líderes e quantos condes, servos e escravos estão abaixo dele de acordo com as vinte e quatro horas do dia e da noite, que estes são 1550, igualmente divididos e designados para elas em ordem. Se você errar isso você não alcançara nada, e talvez até traga perigo sobre si mesmo*¹⁶⁶

A oposição entre espíritos noturnos e diurnos é recorrente pela obra do abade, marcando que mesmo sendo capazes de realizar as mesmas atividades, haveria uma diferença fundamental em sua sociabilidade bem como em sua aparência. Isso se demonstraria no fato dos espíritos noturnos frequentemente serem vistos sob a forma de morcegos (TRITHEMIUS, 1621: 28), uma vez que viveriam nas sombras, adotariam a imagem dos habitantes delas. Entretanto o abade afirma que eles são bons a despeito de sua aparência assustadora. Trithemius afirmou que os espíritos diurnos seriam mais receptivos e propícios ao trato com os homens uma vez que teriam mais contato com eles, sendo o menor contato com os homens o motivo dos espíritos noturnos mostrarem-se mais arredios ao contato humano, ao menos em um primeiro momento. Ao tratar de Cabariel, Trithemius (1621: 38) entrou em contradição, pois afirmou que os espíritos diurnos possuiriam boa índole e os noturnos má índole, inclusive receitando o uso da violência para lidar com os espíritos da noite. Porém, as questões de índoles poderiam ser resolvidas entre os próprios espíritos, uma vez que os espíritos diurnos treinariam os noturnos na arte esteganográfica, como disse Trithemius (1621: 8) ao tratar de Padiel. O

¹⁶⁵ Conforme a edição de 1788 do *Heptameron*, as estações do ano seriam regidas por Talvi (Primavera), Gasmaran (verão), Ardarael (Outono) e Fallas (Inverno).

¹⁶⁶ *Sed obserua diligenter, vt scias cu~ vocas aliquem ex ducibus; & scias, quot sub se habeat comites, seruitores & famulos secundum 24. horas diei & noctis, quas isti 1550. æquali partitione sibi in suo ordine deputatas custodiunt. In quibus si erraueris, nihil proficies, & forsitan pericul~ aliquod incideres.*(TRITHEMIUS, 1621:55)

abade realizou uma espécie de hierarquização entre os espíritos diurnos e os noturnos, como também uma consolidação da relação entre luz/bem e trevas/mal, como pode ser visto no que ele disse sobre Buriel e sua corte:

*Ele teme a luz e se afasta com todos os seus líderes e servos e nunca virá a menos que seja noite, e então frequentemente causando grande susto e terror para o operador, especialmente se ele não esta perfeito na arte, e forte e perseverante em caráter (TRITHEMIUS, 1621: 62)*¹⁶⁷,

bem como sobre Camuel e suas hostes: *e quando eles fazem uma aparição visual, é visto em belas roupas de cores diferentes (TRITHEMIUS, 1621: 12)*¹⁶⁸. Os grandes representantes dos espíritos noturnos seriam Buriel e sua corte, sendo eles os espíritos responsáveis por avisar os condenados e transmitir os segredos de alcova (TRITHEMIUS, 1621: 63), temas tidos como menores, além de impregnados pela mácula do pecado. O interessante é que, indiferentemente de construir uma hierarquização entre espíritos diurnos e noturnos, atribuindo mais glória aos primeiros, Trithemius insistiu que ambos os espíritos seriam importantes, pois possuíam um papel central na transmissão do segredo.

Trithemius, porém, tem uma classificação mais complexa de tais espíritos, uma vez que além de diurnos e noturnos eles podem associar-se a outros elementos. Carnesiel, Caspiel, Amenadiel e Demoriel são associados às direções geográficas (TRITHEMIUS, 1621: 50): Leste, Sul, Oeste e Norte, respectivamente. Haveria também espíritos que não poderiam ser associados a elementos geograficamente estáticos:

Os sábios e magos antigos chamavam-nos , isto é, instáveis, que voam no ar, como moscas, sem classe, lar ou restrição. Alguns deles não são inúteis para a Steganographia, uma vez que não

¹⁶⁷ *lucem timet & fugit cum omnib. ducubus & famulis suis, nec vnquam venire consuevit nisi in nocte, & hoc frequenter cum magno horrore & pauore operantis, maxime si non fuerit perfectus in arte, constans & fortis animo*

¹⁶⁸ *& quando apparent visibiles, tu~c vnus cernitur in habitu pulchro mixti coloris*

*requerem a observância de local, mas podem ser chamados em qualquer lugar por conjuração (TRITHEMIUS, 1621: 59)*¹⁶⁹

Tais espíritos seriam Geradiel, Buriel, Hydriel, Pyrichiel e Emoniel. Esses espíritos aéreos teriam como ponto comum não apenas serem espíritos noturnos, como também sua vinculação a elementos da natureza. Geradiel e Buriel são apenas relacionados ao elemento noturno, entretanto Hydriel¹⁷⁰ surge vinculado à água, Pyrichiel ao fogo e Emoniel às matas. O abade vincula apenas Buriel a sentimentos e desejos negativos, como o ódio e a alcoviteirice, não à toa sentimentos e práticas que encontrariam na noite o meio mais propício para materializar suas ações, conforme o senso comum. Os demais espíritos não têm sua índole revelada, à exceção de Hydriel, a quem descreve como benévolo e voluntário, talvez numa alusão a purificação que a água pode trazer. Retornando a Buriel e o seu ódio inclusive aos demais espíritos, principalmente os príncipes entre eles, o abade conjecturou que tal raiva possa ter origem na capacidade destes em caminhar sob a luz do dia, o que geraria em Buriel inveja e revolta a ponto de perseguir seus adversários. A descrição que Trithemius fez de Buriel é bem interessante:

*Frequentemente também, Buriel aparece na forma de uma serpente com a cabeça de uma garota e a cauda e o corpo de uma cobra, com um sibilo horripilante. Quando adjurado na maneira correta ele fala com voz humana, e ele tem abaixo dele uma multidão quase inumerável de líderes e príncipes os quais ele usualmente manda em tarefas com seus ajudantes e servos. (TRITHEMIUS, 1621: 61)*¹⁷¹

¹⁶⁹ *quos antiqui sapientes & magi appellauerunt* , *id est, instabiles, quia volant in aere, sicut musce, sine ordine, sine habitatione & sine restrictione. Ex his sunt nonnulli nobis ad Steganographiam non inutiles: quia nō requirunt obseruantiam locorum, sed in omni loco per coniurationem aduocari possunt*

¹⁷⁰ *Est alius inter principales Spiritus princeps, qui vocatur Hydriel, & moratur in aquis, piscinis, lacubus, paludibusq;, & mari & circa fontes, cisternas & flumina, (TRITHEMIUS, 1621: 64) (Há outro entre os principais príncipes do Espírito, que é chamado Hydriel, e reside em águas, piscinas, lagos e brejos; e o mar e perto de fontes, cisternas e rios)*

¹⁷¹ *Et frequenter apparet in specie serpentis, habet caput virgineum, caudam & totum corpus serpentinum, sibilans terribiliter. Adiuratus debito modo, verbis humanis loquitur, habet sub se duces & principes, quos in ministerium mittere consuevit cum famulis & seruis eorum, quorum multitudo est pene innumerabilis*

Entretanto, essa aparência não é uma idiossincrasia de Buriel. Vejamos o que disse o abade sobre outros espíritos aéreos. Sobre Hydriel e suas hostes ele disse que *Eles frequentemente aparecem na forma de uma cobra, algumas vezes grande, algumas vezes pequena, com uma muito bela face de mulher, e cabelo luxuriante.* (TRITHEMIUS, 1621: 63)¹⁷²; acerca de Pyrichiel ele afirmou que *O chefe esta sempre num hábito de aparecer como uma serpente com uma cabeça como a de uma bela mulher com cabelo flutuante* (TRITHEMIUS, 1621: 66)¹⁷³; Emoniel, por sua vez, *usualmente aparece com seus líderes com um corpo de mulher, mas com uma cauda de serpente* (TRITHEMIUS, 1621: 68)¹⁷⁴. Essa imagem da mulher-serpente surge também entre os espíritos aéreos que não possuem relação imediata com elementos naturais, como no caso de Icosiel: *eles vêm na forma e semelhança de uma serpente com uma cabeça de mulher* (TRITHEMIUS, 1621: 70)¹⁷⁵. Mesmo Macariel, quem o abade sugere que pode assumir diversas formas, parece possuir uma predileção particular pelo tema da mulher-serpente:

Quando o feitiço é falado, os espíritos chamados irão aparecer, em várias formas, frequentemente com a cabeça de uma mulher se enroscando no corpo e na cauda de uma serpente, torcendo e torcendo a si mesmas se quadruplicando (TRITHEMIUS, 1621: 76)¹⁷⁶.

Ao tratar de Uriel, Trithemius fez uma vinculação imediata entre a imagem da mulher-serpente e a posição hierárquica que ocuparia o espírito aéreo dessa corte:

Quando chamados, aqueles de primeira categoria, tanto duques quanto condes, sempre aparecem como monstros, que é, com a cabeça de uma mulher e o corpo e cauda de uma serpente. Aqueles de

¹⁷² *Apparent enim frequenter in forma serpentis, aliquando magni, aliquando parui; caput virgineum valde pulchrum habentes, capillis expansis*

¹⁷³ *principalis semper in forma serpentis caput pulchrum habens instar virginis, capillis expansis, apparere consuevit*

¹⁷⁴ *capite virgineo & corpore, sed cauda serpentina apparere consuevit*

¹⁷⁵ *quia veni untin specie & similitudine serpentina, capita habentes virginea*

¹⁷⁶ *Hoc carmine dicto, spiritus vocati aderunt in diuersa specie apparentes, & frequenter quidem capite curn virgineo, corpore & cauda definentes in formam draconis, inuoluentes & reuoluentes se quadruplici ordine*

segunda categoria aparecem para nós em uma forma familiar e habitual (TRITHEMIUS, 1621: 78)¹⁷⁷.

Compreender a natureza da relação de Trithemius com os espíritos aéreos implica em entender a insistência do abade na imagem da górgona. Durkheim tinha como razoável que os espíritos fossem representados como formas mistas, combinações de partes humanas e animais. No caso de entidades espirituais ligadas às trevas também seria comum aumentar-lhes algumas proporções corpóreas e lhes dotar de sinais repugnantes, marcas de sua origem sombria. Não raro tais entes seriam descritos como habitantes de árvores, pedras, redemoinhos, cavernas e outros elementos do mundo natural. Todavia, essas relações devem ser relativizadas no pensamento de Trithemius. O abade não titubeou em afirmar que mesmo Buriel, que se dedicaria a caçar seus semelhantes movido pelo ódio e pela inveja, teria um uso nobre na prática da comunicação secreta, arte devotada à defesa do bem comum e do combate às ações dos homens maus. Para Trithemius nenhum dos seus espíritos aéreos seria naturalmente mal, sendo criações neutras de Deus, que tenderiam ao bem ou ao mal, em conformidade com a forma e o intuito pelo qual foram convocadas. De acordo com Lurker (2003: 190-192), essas características seriam comuns aos demônios pré-cristãos, entidades que eram percebidas como extremamente poderosas, mas não necessariamente más, entretanto influenciáveis na mesma medida que uma consciência humana poderia ser. Trithemius não poupou linhas defendendo que os espíritos aéreos bons e amigáveis, ou mesmo soturnos e arredios, seriam igualmente úteis e dispostos a contribuir para a boa causa da comunicação secreta, disponibilidade que os vinculava ao bom propósito da comunicação secreta.

Acreditamos que o motivo da insistência do abade na imagem da górgona tenha outra razão, mais útil aos objetivos os quais ele vinculava à comunicação secreta. Os espíritos aéreos estariam diretamente vinculados à preocupação de que o operador das técnicas de comunicação secreta possuísse firmeza de vontade. Uma vez que este sujeito deveria possuir uma vontade forte para realizar as invocações necessárias (TRITHEMIUS, 1621: 72) e os procedimentos corretos de criptagem, a monstruosidade dos espíritos aéreos seria uma boa forma de testar a sua força de vontade. Lembremo-

¹⁷⁷ *Illi qui sunt in primo ordine, tam duces quam comites, quotiescunque vocantur, semper apparent monstrosi, capite videlicet virgineo, corpore & cauda in forma serpentis. Qui sunt in secundo ordine,*

nos da relação bíblica entre as figuras da mulher, da serpente e da danação da alma e a influência que isso teve no pensamento medievo-renascentista (THORNDIKE, 1923: 399), para construir o contexto no qual Trithemius associou a górgona a tentação da vontade humana. A imagem do grande tentador seria um misto de serpente e mulher, constituindo assim um grande desafio a fé e a vontade de um indivíduo, como teria ocorrido mesmo no Paraíso:

*Estes príncipes (como disse o Hermes Hebreu, que é dito Salomão, no quarto livro Sobre os empregos dos espíritos) frequentemente aparecessem, apenas nessa forma, na qual foi lido ter aparecido o Diabo para Eva, tendo uma cabeça bela lembrando a de uma virgem, cabelos pendentes para ambas as partes: mas tem dois corpos de serpente, os quais contudo sempre cobrem e escondem sob certos tecidos ou a folhagens, não sejam vistos. (TRITHEMIUS, 1621: 136-137)*¹⁷⁸

Se a mulher estava apenas associado a tentação e a fraqueza da fé¹⁷⁹, a serpente invocava mais sentidos. Conforme Jordan (1993: 7), o *Agathos Daimon*, o deus grego da *Fortuna*, era representado como uma serpente, animal que apesar de ser associado com a morte, a inveja e as trevas, também era frequentemente vinculado ao conhecimento de natureza secreta (LURKER, 2003: 641-642). Assim, a figura da serpente se coloca como elemento de ligação entre a *Fortuna* e o conhecimento secreto, relação que Trithemius buscava mediar por meios de suas técnicas de comunicação secreta.

A relação de Trithemius com os espíritos aéreos nos fornecem mais elementos que confirmam sua relação com práticas mágicas, como o vocabulário por ele empregado para tratar desse relacionamento. Para abordar o trato direto com os espíritos

familiari nobis & vsitata similitudine apparere consueuerunt.

¹⁷⁸ *Isti principes (vt dicit Hermes Hebræus, qui dictus est Salomon, in libro quarto de officiis spirituum) frequenter apparere, solent in ea forma, in qua Diabolus Euæ legitur apparuisse, habentes vnum caput pulchrum instar virginis, capillis ab vtraque parte dependentibus: sed duo corpora serpentina, quæ tamen semper velant & abscondunt sub quibusdam tegumentis aut frondibus, ne videantur.*

¹⁷⁹ Conforme os autores do *Maleus Maleficarum*, 1484, os inquisidores Heinrich Krames e James Sprenger, a mulher seria natural mais suscetível à influência e colaboração demoníaca. Isso se demonstraria pela etimologia do termo *Femina*, que nada mais seria que a soma entre os vocábulos latinos *Fe* e *Minus*, isso devido a fraqueza que seria natural da mulher em preservar a própria fé em Deus (KRAMER & SPRENGER, 1991: 117).

aéreos o abade escolheu duas palavras em especial: *camine* e *coniuratio*. A primeira palavra aparece na *Steganographia* trinta e seis vezes¹⁸⁰, seja nessa forma ou em suas variações radicais; já a segunda foi utilizada duzentas e dezessete vezes¹⁸¹. Ambas as palavras, *carmine* e *coniuratio* remetem à esfera da linguagem, e não a ações cuja natureza imediata seja a do simples gesto. Em seu verbete sobre *carmen*, Ernesto Faria diz: *O sentido primitivo é de fórmula ritmada, fórmula mágica, empregado principalmente na língua do direito e da religião. Depois se generalizou na significação de canto em geral, e poema* (FARIA: 2001). Por sua vez, *coniuratio* remete a ideia de jurar conjuntamente, no caso de Trithemius realizar um juramento conjunto com o espírito aéreo em prol de executar uma determinada ação. Não à toa, o termo *coniuro* pode ser traduzido como invocação mágica ou exorcismo, ou seja, um conjunto de palavras imperativas que são dirigidas a almas de outro mundo ou a demônios. O conjuro comumente se valia de verbos relativos ao comando, como por exemplo, "eu fulano de tal conjuro você". Lembremos que a diferença entre o exorcista, clérigo que havia recebido uma das mais baixas ordenações juntamente com o Livro dos Exorcismos, e o necromante, sábio nascido do encontro do exorcismo com a magia medievo-renascentista, era muito pequena (KIECKHEFER, 1994: 161). Tanto o exorcista quanto o necromante tem na busca pelo comando um denominador comum. Tanto o exorcismo quanto a necromancia buscariam comandar os demônios, sendo a diferença de natureza vetorial: o exorcista busca repelir aos demônios e o necromante intenta aproximá-los, porém ambos buscam atuar pela imposição de sua vontade sobre o

¹⁸⁰ No primeiro livro foram duas vezes para Malgaras; uma para Usiel; uma para Cabariel; três para Raysiel; duas para Symiel; uma para Amadiel; uma para Carnesiel; uma para Caspiel; duas para Demoriel; três para Geradiel; uma para Buriel; uma para Hydriel; duas para Emoniel; uma para Soleviel; três para Macariel e duas para Bydiel. No segundo livro foram uma vez na Introdução; três para Anael; uma para Osmadiel; uma para Mendrion; uma para Sarandiel e duas para Sequaniel. No terceiro livro o termo não foi utilizado.

¹⁸¹ No primeiro livro foram três vezes para Parmesiel; duas para Padiel; três para Camuel; duas para Asiel; três para Barmiel; duas para Gediel; uma para Asiriel; quatro para Maseriel; três para Malgaras; nenhuma para Dorothiel e Usiel; três para Cabariel; cinco para Rayziel; duas para Symiel; quatro para Armadiel; cinco para Baruchas; três para Carnesiel; quatro para Caspiel; cinco para Amenadiel; quatro para Demoriel; seis para Geradiel; quatro para Buriel; quatro para Hydriel; quatro para Pyrichiel; cinco para Emoniel; oito para Icosiel; quatro para Soleviel; cinco para Menadiel; duas para Macariel; cinco para Uriel; três para Bydiel e quatro na síntese do vigésimo quarto e último capítulo. No segundo livro foram seis para Samael; quatro para Anael; seis para Vequaniel; cinco para Vathmiel; quatro para Sasquiel; quatro para Saniel; quatro para Barquiel; cinco para Osmadiel; três para Quabriel; quatro para Oriel; quatro para Bariel; quatro para Beratiel; quatro para Sabrathan; quatro para Tartys; quatro para Serquanich; quatro para Iefischa; cinco para Abrasdarhon; quatro para Zaazenach; quatro para Mendrion; quatro para Narcoriel; quatro para Pamiel; quatro para Iasquarim; três para Dardariel; três para Sarandiel e quatro para a reflexão do vigésimo quinto e último capítulo. No terceiro livro foram duas vezes para Orifiel.

demônio. Lembre-se que apesar de afirmar lidar com as almas dos mortos, a ortodoxia medieval via o necromante como mais um tipo de demonomago, uma vez que para a crença católica os mortos só voltariam das sepulturas no dia do Juízo Final, sendo assim, os necromantes comerciavam com demônios travestidos como as almas de pessoas desencarnadas (KIECKHEFER, 1994: 167).

Trithemius utilizou ambos os termos, *carmine* e *coniuratio*, para tratar de sua técnica esteganográfica, portanto de sua relação com os espíritos aéreos. Esse uso dos termos é possível devido a abertura que possuem em relação ao emprego mágico. Trithemius seguiu certo padrão ao aplicar os termos, ainda que não se trate de um procedimento rígido. Ao tratar das invocações em sua forma textual, ou seja, das palavras por meio das quais os espíritos aéreos poderiam ser conjurados pelo operador, o abade utilizou o termo *carmine*; quando ele tratava da imposição da vontade do mago a fim de obter determinado efeito por meio da ação dos espíritos aéreos, o termo geralmente utilizado foi *coniuratio*. Assim, no texto do abade se construiu uma oposição na qual *carmine* se associaria à escrita e *coniuratio* à fala. Essa associação pode ter se originado no lirismo contido em *carmine*, isto porque a magia não seria profana, ainda que atuasse no mundo profano, logo não poderia ser expressa ou atuada por meios profanos. A energia demiúrgica da música e das artes plásticas tornavam tais formas de expressão canais privilegiados para o exercício do ato mágico, conforme sua natureza sagrada, respeitando assim os cuidados vitais na relação segura entre o sagrado e o profano. Tal concepção era conhecida dos homens coevos de Trithemius, como pode ser atestado pela crença de Marsilio Ficino de que o mundo seria uma obra de arte, portanto apenas através da música seria possível atuar sobre ele. Dessa forma, a ação do *magus* somente seria possível por meio da música, dos poemas, da confecção de imagens celestiais de todo tipo e forma, buscando assim atingir a consonância universal (GARIN, 1988: 94-95). Acreditamos também que a adoção do termo *coniuratio* tenha ocorrido por influência da magia necromântica, uma vez que o abade era conhecedor da tradição salomônica, ou de sua variante eclesiástica, o exorcismo, ambos esforços para se impor a vontade humana sobre os espíritos. Essa aplicação combinada dos vocábulos *carmine* e *coniuratio* tentariam fornecer um ponto de equilíbrio na relação com os espíritos, tudo isso a fim de garantir o sucesso da prática da comunicação secreta.

As razões por detrás da escolha destes termos ainda podem ser mais um pouco discutidas. O abade Trithemius insistiu por diversas vezes que a *Steganographia* deveria

restringir-se apenas aos homens que a dominassem, isso porque os espíritos não obedeceriam e caçoariam dos indivíduos inexperientes que tentassem se valer da mesma (TRITHEMIUS, 1621: 40) e, em algumas situações mais extremas, haveria mesmo risco físico para este incauto (TRITHEMIUS, 1621: 2). Cremos que a aplicação do termo *coniuratum* ao tratar de Icosiel, fornece bons elementos para refletir sobre a aplicação dos termos que tratam desse comércio com os espíritos aéreos. Trithemius (1621: 70) nos disse que:

*Icosiel é mencionado no momento porque ele trabalha de bom grado com os homens em suas casas. Uma vez que tenha chamado para si algum de seus líderes, com seus companheiros, pela correta conjuração, ele pode permanecer com você todos os dias de sua vida se desejar isso. Designe a ele um lugar secreto e escondido em sua casa e ordene a ele, fortemente preso pelo encanto, a permanecer ali. Ele obedecerá alegremente você e sempre estará preparado para os seus comandos.*¹⁸²

O abade optou por *coniuratum* ao invés de *carmine* para nomear a ação que sujeitaria Icosiel à vontade do mago, sempre disponível em algum lugar da casa de seu mestre, como o *daimon* platônico ou o *genius* romano (DURKHEIM, 1996: 292). A opção por *coniuratum* esta enraizada na necessidade de uma ação impositiva e não da simples repetição rítmica de uma fórmula. A razão do efeito dessa ação está na vontade de quem a executa e não nas propriedades mágicas de texto específico. O vocábulo *carmine* aparece na obra de Trithemius mais relacionado ao encantamento em si, esse conjunto textual composto em um idioma mágico, já *coniuratio* e seus derivados refletiriam não apenas a ação, mas a capacidade do mago em atuar por meio da imposição de sua vontade. Mesmo quando *coniuratio* é empregado no sentido de se pronunciar uma fórmula mágica, o real significado reside na ação impositiva possibilitada pelo texto falado e não na fórmula em si. Considerando os espíritos como consciências, o *magus* não teria como objetivo se conciliar com elas, como as feiticeiras

¹⁸² *Dicitur autem Icosiel propterea, quod in domibus libenter cum hominibus versetur. Na, posteaquam ex ducibus eius quempiam semel debite coniuratum ad te vocaueris cum comitibus suis: si volueris, vt omnibus diebus vitæ tue tecum permaneat: deputa ei vnum locum secretum & abstrusum in doma tua: & coniuratum fortiter præcipias eum illic manere: & obediet tibi hilariter, semperque ad mandatum tuum erit paratus.*

que com seu pacto demoníaco chegavam mesmo a assumir uma posição subalterna para obter o efeito desejado; o que o mago buscava é impor sua vontade sobre as entidades espirituais.

O perigo que o iniciante correria ao lidar com a arte esteganográfica teria origem em sua incapacidade de submeter os espíritos aéreos à sua vontade, dado que não estaria devidamente preparado. Assim, aconselha Trithemius (1621: 72): *Quando você deseja trabalhar com estes espíritos, seja firme na mente e bravo e não seja assustado pela aparência deles quando você os ver na forma de serpentes com cabeça de uma mulher*¹⁸³, uma vez mais apresentando o tema da górgona e sua importância no teste da firmeza da vontade do operador mágico. Ainda que o mago deva ser douto, firme e imperturbável (TRITHEMIUS, 1621: 70), o abade mantém firme sua convicção de que a sua arte estaria ao alcance de todos os homens, especialmente os bons, apresentando assim uma possível justificativa para a insistência no tema da górgona. E isso não contradiz a ideia inicial de que qualquer um poderia utilizar a *Steganographia*, como Trithemius disse (1621: 9-10) ao tratar de Padiel:

*Entretanto, nenhum homem malicioso ou perverso não estará apto a operar esta arte facilmente, mas quanto mais puro e melhor for o homem, mais de bom grado e alegremente os espíritos obedecerão. Quanto mais cada um ocultar este conhecimento, mais eficientemente ele irá operar*¹⁸⁴.

A preocupação do abade Trithemius com os espíritos aéreos possuía uma clara influência da tradição salomônica, entretanto, indicava também o contato dele com uma corrente esotérica que foi muito popular à época. Tratava-se do hermetismo. Retornando ao capítulo dedicado a Buriel, podemos encontrar informações relevantes a esse respeito.

Nós descrevemos nesta tabela, doze dos príncipes de Buriel, com 880 ajudantes, que vem de acordo com as doze horas da noite, às quais

¹⁸³ *Cum autem per istos Spiritus operari volueris, esto constans animo & fortis, nec terrearis ab eorum aspectu, cum videris eos in forma serpentum apparere cum capite virgineo*

¹⁸⁴ *Nemo autem maliciolus & nequitiosus facile in hac arte poterit operari, sed quando quis melior & purior fuerit tanto ei Spiritus libentius & hilaritate maiori obediunt. Et quando hanc scientiam vnusquisq; magis occultauerit, tanto facilius operabitur*

*nós chamamos desiguais ou **horas planetárias**, junto com os líderes individuais nas categorias deles, quando eles são chamados na maneira incorreta pelo operador. (TRITHEMIUS, 1621: 62. Grifo nosso.)*¹⁸⁵

Ao organizar os espíritos aéreos dividindo as horas do dia e da noite em função deles, Trithemius assumiu que tais fatias de tempo estariam sob a influência dessas entidades espirituais e que nesses intervalos temporais tais entes teriam suas capacidades potencializadas. Além disso, o termo "hora planetária" indica não apenas a relação de uma porção de tempo com um dado espírito aéreo, mas também a importância da conjunção entre a passagem do tempo e o movimento celestial na execução da técnica esteganográfica. Ao considerar essa relação de causa e efeito entre o balé astral e o arrastar das horas, devemos considerar a influência do hermetismo no século XV. Conforme a cosmogonia hermética, o *Noûs Demiurgo*, obra do *Noûs Pai*, criou os doze planetas e nesse ato também compartilhou com eles um pouco de sua potência demiúrgica, para que assim os astros pudessem criar seres que compartilhassem sua natureza apesar de serem inferiores a eles. Assim, nascia um universo onde os astros e as criaturas compartilhavam qualidades, criando uma rede de simpatias e antipatias que ao reagir entre si movimentava o conjunto da criação. A influência que os astros exerciam nesse universo simpático foi o que Hermes Trismegisto, arauto da fé hermética, chamou de ciclo zodiacal. A relação que os espíritos aéreos possuíam com zonas geográficas, ventos e vários outros elementos do mundo criado, colocam-nos nessa rede simpática apresentada pelo hermetismo, uma vez que sua atuação poderia ser potencializada ou arruinada se atuada em conformidade com as relações simpáticas de cada espírito. Por isso a preocupação do abade em realizar a invocação voltado para a direção correta, em contato com o vento adequado ou tendo em mente o elemento natural mais propício.

A imagem do hermetismo só foi recuperada em solo europeu após a tradução que Ficino realizou do *Corpus Hermeticum*, em 1464, a pedido de Cósimo de Médici (1389-1464). Antes disso, o texto dessa tradição egípcia era visto com muita ressalva e crítica na Europa. Conforme Thorndike (1923: 288-289), o cristianismo manteve um

¹⁸⁵ *Habemus in hac descriptione tabulae ex principibus Burielis 12. cum famulis 880. qui secundum 12. horas noctis inaequales, quas **planetarum** appellamus, cum ducibus singulis in ordine suo procedunt, cum*

diálogo com o hermetismo, ao longo dos séculos, tendo como principais personagens Santo Agostinho e Lactâncio. Agostinho foi um crítico do *Corpus Hermeticum*, pois via na obra um conteúdo altamente demoníatra. Isso porque a última porção do tratado hermético, o *Asclepius*, falava sobre a criação de deuses terrestres por meio do aprisionamento de *daimones* em estátuas, criaturas que Agostinho entendia como nada mais que demônios. Possivelmente parte dessa discussão teve origem na transliteração realizada por Tertuliano (SARAIVA, 2000: 333) do termo grego *daimon* para o latim *daemonium*, ou seja, demônio. Lembremos que o *daimon* era uma entidade neutra, como o *djin* árabe, pendendo para o bem ou para mal conforme fosse tratado (LURKER, 2003: 190-192). Entretanto, Agostinho viu também em Hermes Trismegisto uma espécie de profeta do Cristianismo, uma vez que no *Asclepius* ele falou que chegaria uma época onde a religião egípcia conheceria a decadência e a era dos falsos ídolos teria um fim.

Lactâncio, outro nome importante da Igreja cristã, teve outra opinião acerca do hermetismo. Segundo este autor, Hermes Trismegisto teria sido um *priscus theologus*, ou seja, um dos primeiros profetas do cristianismo. A mensagem hermética anunciaria, dessa forma, a chegada do Filho de Deus, na figura do *Noûs* demiurgo, e do Verbo criador, que seria o *Logos*. Lactâncio ignorou completamente a discussão do Trismegisto acerca das formas e propósitos de se aprisionar *daemones* em estátuas e construir deuses terrestres. Foi por meio da recuperação do primeiro livro do *Corpus Hermeticum*, o *Poimandres*, e dessa leitura positiva que Lactâncio fez da obra hermética, que os humanistas do século XV justificaram a adesão a essa tradição esotérica.

Yates lembra que essa discussão dos padres da Igreja acerca da tradição hermética contribui para dar concretude, antiguidade e verossimilhança a sabedoria hermética, tendo impactos palpáveis mesmo antes da recuperação que Ficino realizou dessa tradição. Apuleio de Madaura (c. 125 – após 170), autor do *Asno de Ouro*, teria sido o tradutor da versão do *Corpus Hermeticum* que circulou pela Europa medieval, até a intervenção de Ficino. Um homem que via no esoterismo uma alternativa intelectual e filosófica, Apuleio defendeu a ideia de que os *daimones* poderiam atuar como intermediários entre os homens e os deuses. Dessa forma, os humanistas compartilhavam com ele os interesses que conduziram a reapropriação da obra

hermética, que foram o desejo de ampliar seu horizonte intelectual para lidar com as questões cotidianas, mas também obter meios para diminuir a distância entre o profano e o sagrado, entre os homens e Deus.

Lidado abertamente com as tradições salomônica e hermética, não causa espanto que Trithemius fosse colocado sob a acusação de demonomagia, mesma pecha que era imputada a ambas as tradições. Some-se a isso o fato de afirmar tratar com espíritos e a visão que a ortodoxia cristã tinha sobre isso, ou seja, que se tratavam de demônios travestidos de almas dos mortos, surgia o cenário perfeito para pintar o abade como demonomago. Entretanto, uma mudança na identificação dos espíritos aéreos pode ter sido a resposta do abade a essa questão. Quando tratou de Camuel, Trithemius (1621: 12-13. Grifos Nossos.) abandonou o termo "espírito aéreo" e adotou uma designação muito mais significativa: *Quando, portanto, você deseja trabalhar através dos **anjos desta casa** por sua vontade, você primeiro precisa saber quais são os **anjos de Camuel** que tem incumbência do dia e da noite, e quantos tem abaixo dele, e semelhantemente para aqueles da noite*¹⁸⁶. Ainda que retorne no primeiro livro ao termo *aerii spiritus*, e suas declinações, para designar as entidades com as quais comerciava, a partir do segundo livro da *Steganographia* a identificação iniciada com Camuel passa a ser total. A partir desse texto e em suas outras obras, como o *De Septem Secundeis*, o abade somente trataria de anjos. Fossem anjos ligados às horas do dia ou aos planetas, Trithemius afirmava lidar apenas com seres angelicais. Podemos seguir pelo raciocínio do abade e equalizar os espíritos aéreos com os anjos da obra de Trithemius, isso porque Camuel, o primeiro ente a ser chamado como anjo, está alocado entre os espíritos aéreos. Logo, não nos parece forçado entender que para o abade espíritos aéreos e anjos são seres de mesma ordem e natureza, senão a mesma coisa.

Se Trithemius lidava com anjos por toda sua obra, afastar-se-ia dele a imagem do mago voltado a práticas demoníacas. Mais eloquente do que essa conjectura, na busca por compreender a natureza da relação do abade com as entidades espirituais, é o texto de sua própria pena. Ao tratar de Dardariel, anjo ligado a décima hora noturna, cujo nome seria Aalacho, Trithemius fez revelações interessantes acerca da natureza dessas entidades e da relação que mantinha com as mesmas. A primeira descrição que

¹⁸⁶ *Cum ergo volueris, operarisque pro tua voluntate, per **angelos** huius mansionis: oportet te scire imprimis, qui sint decem **angeli** Camuelis, que præsunt diei & quot quilibet eorum habeat substitutos, & ita similiter de nocturnis*

ele apresentou de Dardariel e sua corte celestial, abalizada pela sabedoria salomônica é que

e nós somos experimentados, que entre duques, condes, ministros e servos do espírito Dardariel muitos são bons, úteis e honestíssimos, que aos homens sempre desejam beneficiar, eles [estão] exortantes sempre com algum ensino invisível para o bem, para a honestidade, paz, concórdia, para a integridade da fé, para o amor de Deus, e respeito aos mandamentos Dele, para o desprezo do mundo, para o desejo da felicidade celestial, e para todo o bem. Estes são bons e santíssimos espíritos, que amam a Deus, veneram e, que se deleitam com os com os homens que temem a Deus e aos santos, porque são eles protetores destinados por Deus Criador de todas as coisas. (TRITHEMIUS, 1621: 134)¹⁸⁷

Conforme a descrição do abade, não haveria o menor risco de afrontar a fé cristã ao tratar com Dardariel e sua corte. Afinal se tratava de entidades boas, hilárias e agradáveis, que tinha prazer em conversar com os homens, além de ser bem treinadas na arte da qual falava Trithemius (1621: 134). Entretanto nem tudo são flores no seio da corte de Dardariel. Mesmo entre tão bons espíritos, devotados ao bem dos homens e a glorificação divina haveria frutos tenebrosos. Trithemius alerta que haveria entre os súditos de Dardariel alguns elementos que seriam maus e apóstatas, inimigos do bem comum, dedicados a tentar e danar aos homens. Tais espíritos maléficos empesteariam os ares, locomovendo-se por todo o canto, invisíveis, a fim de conduzir os homens ao caminho da perdição e, em alguns casos, ao próprio inferno. Tais espíritos não assolariam somente aos cristãos, mas também os infiéis estariam sujeitos a sua influência. Uma vez mais o abade reforçava a percepção da época segundo a qual a mulher era inferior ao homem, ao dizer que tais espíritos malignos exerciam influência particular sobre algumas mulheres, uma vez que estas já estavam ansiosas pela perversidade e pela maldade (TRITHEMIUS, 1621: 134). Sobre essa opinião de

¹⁸⁷ & nos sumus experti, quod inter duces, comites & ministeriales Spiritus Dardarielis multi sunt boni, vtilis & honestissimi, qui hominibus. semper prodesse cupiunt, cohortantes eos semper quodam inuisibili magisterio ad bonum, ad honestatem, pacem, concordiam, ad integritatem fidei, ad amorem Dei, & obseruantiam mandatorum eius, ad contemptum mundi, ad supernæ foelicitatis desiderium, & ad omne bonum. Isti sunt boni & sanctissimi Spiritus, qui Deum amant, venerantur & habent, qui delectantur esse cum hominibus sanctis & Deum timentibus, quia sunt eis protectores deputati à Deo Creatore omnium.

misoginia, vale lembrar que por diversas vezes o abade incitou a Maximiliano I e aos príncipes palatinos a combaterem as bruxas, por vê-las como um perigo ao bem comum, opinião que não apresentava ao tratar dos magos. Voltando a tratar da corte de Dardariel, apesar da presença de tais entidades perniciosas, Trithemius (1621: 134-135) afirma que ele tratava apenas com os bons espíritos angelicais, aqueles próprios e inclinados a ajudar ao homem bom, criando assim a possibilidade de escolha entre tais espíritos e, mais do que isso, considerando que o homem devidamente preparado seria capaz de evitar aos anjos perversos e associar-se apenas aos bons anjos.

Após todas essas reflexões parece uma tarefa no mínimo complexa negar a relação de Trithemius com o pensamento mágico. Durante sua vida ele manteve contato com homens envoltos com a magia, como Libanius Gallus, Johannes Reuchlin e Cornelius Agrippa, sujeito que o tomou como uma espécie de mestre. Vale lembrar que Agrippa enviou uma primeira versão de seu *De Occulta Philosophia* para apreciação de Trithemius. Ao colocar-se como o grande mestre de técnicas de comunicação secreta que lidavam com espíritos, não poderia fazê-lo se não fosse ele mesmo um mago. Temos a sua relação com diversas obras clássicas do pensamento mágico do século XV, à qual podemos adicionar influências da cabala, como as técnicas de transposição de letras e de sua conversão em numerais, que podem ter sido obtidas através de seu contato com Reuchlin. Não bastassem tais elementos, o próprio Trithemius afirmou escrever pensando nos homens dedicados à magia, cujos méritos seriam obtidos por intermédio do auxílio divino.

*Isto eu fiz que para os homens de saber e homens profundamente
engajados no estudo da magia, isto pode ser, pela Graça de Deus, em
algum nível inteligível, enquanto por outro lado, para os descarados
comedores de nabos¹⁸⁸ isto poderá permanecer por todo o tempo um*

¹⁸⁸ Uma vez que durante a Idade Média os nabos foram relacionados à mediocridade, em razão de sua vulgaridade (CHEVALIER, 1991: 629), é possível que Trithemius fizesse alusão a homens de capacidade intelectual limitada com essa expressão. Há de se considerar também que, assim como o rábano, o nabo era visto pelos homens medievais como um símbolo da discórdia, sendo frequentemente associado aos espíritos malignos (BECKER, 1999: 232), qualidade que o abade pode ter também desejado atribuir a esse tipo de homem.

*segredo escondido, e ser para os seus intellectos estúpidos um livro selado para sempre.*¹⁸⁹ (TRITHEMIUS, 1621: sp)

Como pode ser visto, havia duas imagens predominantes acerca de Trithemius. Alguns o viram como um *magus christianus*, buscando a *renovatio* da fé católica por meio daquilo que Walker (2000: 23) chamou de *Priscas Theologias*, ou seja, as formas de esoterismo da Antiguidade que seriam na realidade as primeiras manifestações do cristianismo, preparando terreno pra sua chegada definitiva, e por isso mesmo, guardariam em si um frescor que ajudaria a reencontrar o real propósito da fé cristã. Entretanto, outros perceberam o abade como um grande exortador ao combate à feitiçaria. A produção intelectual do abade caminhava nas duas direções. Após sua conturbada saída do monastério de St. Martin, em Sponheim, o abade encontrou relativa paz em Wurzburg, onde pode produzir alguma de suas obras de impacto mais longo. Nesse período escreveu o *Antipalus Maleficiorum*, o *Liber Octo Quaestionum* e deliniou uma enciclopédia acerca dos demônios, que se chamaria *De Demonibus*. Porém, nesse mesmo período produziu a *Polygraphia*, o *De Septem Secundeis* e sua famosa defesa contra as acusações de Bovillius, uma carta intitulada *Defensorium Mei Contra Caroli Bovillii Mendancia*. Trithemius fez uma apologia a magia até em um trecho de sua autobiografia chamada *Nepiachus* (BRANN, 1999: 9-10).

A produção do abade mostra que ele não pendeu para nenhuma das imagens que traçaram acerca dele, composições dicotomizantes acerca de um homem que foi mais complexo do que isso. Havia uma indisposição de Trithemius contra a feitiçaria e não contra a magia. Ele exortava a perseguição contra necromantes e bruxas, defendendo penas severas aos seus praticantes (BRANN, 1999: 245-246), fossem eles mulheres ou crianças, buscando garantir o monopólio desse conhecimento oculto e tão especial, bem como o poder advindo dessa posse. As acusações que ele sofreu de demonomagia talvez tenham sido combustível dessa severidade contra a necromancia e a feitiçaria, mas havia um desejo de separar aquilo que ele considerava como um saber essencial à defesa do bem comum e as boas práticas principescas e aquilo que ele considerava danoso e pernicioso à comunidade cristã e ao exercício do poder real. Conviviam no abade o *magus christianus* e o exortador monástico, pois nisso ele não enxergava

¹⁸⁹ *ita illud literis commendare apertioribus volui, vt & viris eruditissimis, cum Dei auxilio, possit aliquatenus fieri peruium: & tamen imperitis Rapophagis omni tempore maneat*

contradição, mas complementaridade, uma vez que a magia pia e lícita, além de oriunda do próprio Deus, era uma ferramenta poderosa no combate à impiedade da feitiçaria e da necromancia e na defesa dos interesses de um cristianismo mais puro. Certa feita, Trithemius disse a Maximiliano I que a forma de magia que ele operava poderia ser corrompida pelo ímpio para o comércio com demônios, mas ele também serviria para combatê-los. Assim como a espada, que tanto pode ferir como proteger, a aplicação da magia dependeria dos objetivos de quem a praticasse, fosse pio ou ímpio (BRANN, 1999: 99). O grande objetivo de Trithemius, amalgamando o *magus* e o exortador monástico, era proteger o *princeps* do falso profeta, garantindo que ele fosse o único a atuar as artes esotéricas do segredo na corte principesca. A grande ferramenta que ele encontrou para perseguir esse objetivo foram as formas de comunicação secretas.

2.2 - Segredo natural, segredo das palavras: a comunicação secreta em Giambattista della Porta

Giambattista della Porta também pensou a comunicação secreta através de um viés mágico, como fez o abade Johannes Trithemius. Entretanto, a concepção de magia do italiano, e, conseqüentemente sua percepção da prática do segredo diferiam daquelas professadas pelo abade alemão. A partir do segundo livro da obra *Magia Naturalis* isso ficou patente. É particularmente instigante que, em uma obra cujos temas são tão diversificados, mantendo como ligação comum apenas a relação com a magia natural, Della Porta tenha dedicado uma parte às virtudes ocultas e suas aplicações à comunicação secreta. O fato se torna mais interessante, se levarmos em conta que não se tratava de um interesse isolado, uma vez que cinco anos mais tarde ele produziria um tratado voltado para tal tema: *De Furtivis Literarum Notis Vulgo De Zipheris*. Della Porta acreditava que a comunicação secreta ou *zipherae* se pautaria pela ideia de que a linguagem possui camadas, sendo que uma é visível e a outra não, podendo assim se colocar mensagens ocultas em seu bojo, ou como ele mesmo disse: *Estabecemos uma regra dupla para marcar as letras clandestinas e secretas, que o vulgo chama Zipherae, à saber uma visível e uma outra oculta*. (DELLA PORTA, 1563: 51) ¹⁹⁰. Como ponto de diálogo, lembremos que o abade Trithemius, também pensava a possibilidade da

occultatum, & nullatenus eorum obtuso intellectui cognitum.

comunicação secreta a partir da ideia de que a natureza possuía camadas, dentre as quais Deus havia depositado sinais de sua divindade, e que a linguagem se comportaria da mesma forma.

2.2.1 – A escrita secreta por meio dos simples

Segundo Della Porta, a comunicação secreta é mais um tópico onde devem ser aplicadas as virtudes ocultas, em suas simpatias e antipatias. Logo, o décimo segundo capítulo do segundo livro do *Magiae Naturalis* dedica-se integralmente a ensinar ao neófito na *Ars Magica* como aplicar as qualidades ocultas do mundo natural para garantir que seus segredos permaneçam seguros. Um bom exemplo é o uso de um tipo de tinta que só é possível de ser visto à noite, quando haveria menos olhares curiosos, ou por meio do aquecimento. Outra sugestão de Della Porta é o emprego de uma tinta que só poderia ser vista por meio de uma técnica semelhante a da xilogravura invertida, o que realça indiretamente a necessidade do *magus naturalis* ser um homem multifacetado:

*Existe ainda outro meio de fazer conhecer seu pensamento de uma maneira oculta. Pegue o amarelo e também o branco [clara] de um ovo, misture-os bem forte, de sorte que se torne líquido como a tinta com a qual escrevemos. Após isso, escreva as cartas que quiser, e quando essa escritura esteja seca, que o papel estará sujo em todas as partes da cor negra; quando você quiser que as letras escritas apareçam, você as descobrirá por meio de um ferro grande e de uma faca mais leve, e você dilacerará o véu que as recobre. (DELLA PORTA, 1562: 52)*¹⁹¹

Num outro ponto, ele sugere que se insira em um texto já pronto a mensagem secreta. O abade Trithemius em seu método de comunicação secreta à distância

¹⁹⁰ *De clandestinis literarum notis, quas vulgus zipherae vocat, duplicem statuunt normam visibilium unam*

¹⁹¹ *Est, & occultius mentis conceptum proferendi ratio: Luteum, ovi'que albumen valide exagitatum, instar scriptorii atramenti liquescat, huiusmodi literas, vel lineamenta protrahere, iam exiccatis, colore atro papyrus superlinatur, & inquinetur: ubi vero literae iam obrutae liquescant velis, lato ferro, vel cultro leviter eas erodendo, tenebrio sum dilacerantes velum, uti nebulas discutientes supra modum candore panduntur insigni.*

utilizando espíritos se vale de artifício semelhante, porém, sua carta falsa tem função dupla e diferente da empregada por Della Porta: este a utiliza para esconder a mensagem secreta entre suas linhas, o abade a utiliza para criptografar a mensagem e deixar a indicação do contra-feitiço que o receptor devera empregar para contatar o anjo-portador, o meio de decifrar a mensagem, como já foi dito. Entretanto, ambos os autores buscam a mesma coisa, que é ocultar a mensagem aberta, protege-la sob as sombras do sigilo. Isso, contudo, não implicaria em torna-la imaterial, uma vez que ela poderia ser percebida a qualquer momento pelo homem devidamente treinado para detectar seus vestígios.

*Tu obterás esse resultado se você escrever sobre o papel já escrito, com um licor destilado de vitríolo ou rosácea, misture água ardente, e quando as letras começarem a se secar, elas se gravarão bem legivelmente. Tu pegues a palha queimada que você esmagou com vinagre, e isso que tu escreveste, as escrevas entre as linhas da primeira escrita. Isso feito, tu farás cozer a noz de galha no vinho branco, e com uma esponja, tu a umedecerás levemente; por este meio a cor negra da primeira escrita visível desaparecerá e as letras ocultas ao contrário aparecerão e serão legíveis. (DELLA PORTA, 1562: 52)*¹⁹²

É curioso que para o mago napolitano mesmo a pele pode carregar a mensagem secreta:

Deixe de molho por um dia inteiro cantáridas dentro de água forte, ou mais vulgarmente dentro da água onde o ouro será separado; depois disso tu pegues um buril ou outro instrumento conveniente e tu faças uma incisão no primeiro pedaço do braço, isto é a epiderme, ou na pele de outro membro qualquer, e tu formará nele tais caracteres que ti agradarão. A carne, cuja pele terá sido ferida, se encherá em pequenas bexigas. Se tu vieres a esfregar em seguida o membro com

¹⁹² *potieris distillatio calcanthi liquore, vel ardenti aqua affusa donec solutum fatiscat: ac papyro literas duxeris: iam enim siccescentibus caelantur: porro combustam paleam ex aceto triturbabis, & quae sumus scripturi, in priorum interstitio cersuum latè describito. Omphacitis inde galla albo vino decoquatur,*

*essa água, que é dotada de uma força e de uma aspereza bem considerável, se formarão para sempre sobre a pele cicatrizes brancas que representarão as letras que tu formastes nela, e elas não se apagarão nunca mais. (DELLA PORTA, 1562: 52)*¹⁹³

As possibilidades para as técnicas de comunicação secreta propostas por Della Porta são inúmeras, indicando que ele buscou flexibilizar os usos da magia natural para qualquer circunstância em que se fizesse necessário transmitir uma mensagem em segredo, mesmo que se dispusesse de apenas um ovo para servir de suporte para a mensagem.

*O Africano assim apraz: Esmagues o alume com vinagre e grave sobre a casca do ovo tudo que tu quiseses; deixe secar isso a um sol ardente e mergulhe em seguida o ovo em uma salmoura ou em vinagre bem forte; tu o deixes de molho durante três ou quatro dias depois o secara e cozinhará. Quando o ovo estiver cozido, despoje-o de sua casca e tu encontraras tuas letras escritas sobre o branco do ovo a qual estará dura. Eis aqui outro meio de chegar ao mesmo resultado: tu untarás seu ovo de cera, e com um instrumento pontiagudo tu gravaras tuas letras, e os deixes de molho no vinagre durante um dia. Depois que tu terás tirado tua cera, tu despojes o ovo de sua casca e tu encontraras todas tuas letras impressas sobre o branco endurecido. (DELLA PORTA, 1562: 53)*¹⁹⁴

Della Porta não se preocupou apenas em métodos para se escrever de modo que a mensagem só fosse vista pelos olhos escolhidos por seu emissor, ele também buscou maneiras de apagar, sem deixar vestígios as mensagens que se deseja ocultas.

spongiam madida, cum cordi evenerit,, leviter expurgificando, & super eas inducta atterendo, vernaculus nobis color ater obliteratus delitescit, pristinus verò invisibilis refricatus nobis fiet conspicuus.

¹⁹³ *Cantharides naturalis diei curriculo valida aqua, vel tritiùs auri separationis madeant, inde graphio, vel apto stylo, summa cute brachii vel alterius membri characteres effigiabis, laesa humore caro inflatas surgit in vesiculas, exulceratur, sic acris vestigia aquae vi, albas cicatrices perpetuo emarginat aevo, & nunquam evanescentibus membrum insignitur.*

¹⁹⁴ *Africano sic placuit: Alumen ex aceto subtiliter multum'que terito, & cortici quicquid velis assiguarabis, ferventi Soli exiccato, muriae vel acri aceto impone, tribus vel quatuor diebus, resiccatum coquito, cumque fuerit tostum cortice enudabis, & duro albumini scriptas literas reperies. Inde occurrit alterum: Cera circumlinito ovo, stylo literas exarando, fatiscentes rimas reple, ac aceto macerari finito*

Interessantemente ele indicou esse meio como o mais adequado para se comunicar com os astrólogos, demonstrando certa preocupação em garantir a privacidade entre os estudiosos das relações entre o mundo sublunar e o supralunar. É mais provável que tenha feito isso por desejo de manter tal conhecimento a salvo de curiosos, para garantir o monopólio desse saber e do poder oriundo dele apenas para "aqueles que podem saber", e não por receio de perseguição por parte dos inimigos dos *magi*, uma vez que ressaltou diversas vezes em sua obra a importância do mestre na transmissão dos conhecimentos ligados à magia natural, reforçando a natureza esotérica dessa relação.

*Pegues a água de vitríolo ou salnitre e escrevas com uma pena sobre as letras. Compomos pequenas bolas de sal alcalino e enxofre e esfregue-os em tua escrita; tu podes estar seguro que elas a corroeram de tal forma que não restara o menor traço. Nós podemos assim enviar cartas àqueles que se ocupam de estudar os efeitos da lua, mas nós não lhes falamos, tendo escrito isso que precede em toda pressa. (DELLA PORTA, 1562: 53)*¹⁹⁵

2.2.2 – A comunicação secreta entre tintas invisíveis e cifras indecifráveis

No ano de 1563 foi publicada a obra *De furtivis Literarum Notis vulgo De Ziferis*, que marcou o retorno do napolitano Giambattista della Porta ao tema da comunicação secreta, após tratar dele em sua *Magiae Naturalis*. Ele começou a tratar dos métodos de comunicação secreta retomando o que já havia feito em sua obra anterior, ou seja, os métodos invisíveis de escrita, que segundo ele:

Dizemos, que para ser coberto o escrito, para o lugar no qual seja feita a inscrição, seja ocultado o escrito, trazida a época das invenções dos antigos, agora meios invisíveis para o que vai ser

per diem, cum ceram sustuleris decorticato, & pervium corticem, & ovo impressas leges literarum figuras:

¹⁹⁵ *Calcanthi & salnitri aqua calamo supra literas delineato. Vel è sale alchali & sulphure, parvis conglobatis orbiculis perfrica, sic erodet, ut nec vestigium remaneat. Literas vero disco Lenae obsessis nunciare, iam certiores facti conscribemus, Haec enim raptim perscripsimus.*

*escrito, os quais no lugar deles [a] nossa [época] mais engenhosa investiga, vejamos. (DELLA PORTA, 1563: 46)*¹⁹⁶

uma vez mais vendo no passado um repositório de potência, sem perder de vista a intenção de apresentar os homens de sua época como a vanguarda de um movimento de excelência humana que teria se iniciado ainda na Antiguidade.

A escrita invisível teria como uma de suas vantagens principais proporcionar um alto grau de dificuldade para ser decriptada. Uma vez que fosse interceptada e caísse em mãos que não fossem aquelas às quais foram originalmente destinadas, as chances de sucesso seriam escassas para o indivíduo que não conhecesse de antemão os meios pelos quais essa mensagem teria sido ocultada, bem como as formas de torna-la visível outra vez. O autor ainda afirma que a combinação entre a escrita invisível e as cifras tornaria a mensagem transmitida praticamente inexpugnável, dotando de grande segurança a comunicação (DELLA PORTA, 1563: 46).

A manutenção do segredo na comunicação secreta seria melhor e mais habilmente obtida através do uso simultâneo das duas formas de ocultação ensinadas por Della Porta. O italiano defendia que ao se associar a escrita invisível com a comunicação cifrada, se obteria a proteção mais poderosa para esta mensagem cujo conteúdo se buscava manter protegido, livre dos olhares indevidos. A razão disso é que essa mensagem composta em escrita invisível e linguagem cifrada traria um duplo desafio, no caso dela ser interceptada por mãos indesejadas. Caso este indivíduo conseguisse quebrar a camuflagem que tornavam seu texto invisível, tarefa que por si só demandava grande esforço e conhecimento, restava-lhe ainda decriptá-la, tarefa tida como árdua por Della Porta, considerando o grande número e a complexidade das técnicas de comunicação cifrada apresentadas pelo italiano.

Conforme Della Porta as técnicas de escrita invisível pertenceriam ao universo da magia natural, aludindo diretamente a sua obra *Magia Naturalis*¹⁹⁷. Dessa forma, ele

¹⁹⁶ *Diximus, quae ad scriptum sic operiendum, ut locus, in quo facta sit inscription, scriptum occultet, commenta priscorum aetas induxit, nunc invisibiles scribendi modos, quos eorum vice nostra solertius indagavit, videamus.*

¹⁹⁷ *quos è nostris naturalis Magiae antea experimento comprobatos (DELLA PORTA, 1563: 46) os quais em nossa Magia Natural previamente comprovados [por] experimento Nitedulae capiantur, ex quibus humor stillatoriis vasis accuratius extrahatur, quemadmodum in Magia docuimos (DELLA PORTA, 1563: 46) Seja tomada da arganaz, da qual seja acuradamente extraído o humor dos vasos destilatórios, como ensinamos no Magia*

aprofundava as relações da comunicação secreta com as qualidades ocultas dos elementos do mundo, consolidando tal forma de comunicação como mais uma atividade sob a influência da rede simpática universal. Tendo essa relação entre a simpatia universal e a comunicação secreta, Della Porta buscou aproveitar isso ao máximo procurando por soluções em escrita invisível que fossem capazes de suprir qualquer necessidade possível, independentemente da parte do dia ou dos materiais dos quais dispusesse o operador. Assim, ele empregou produtos de destiladores diversos, como o sumo da madeira do salgueira fermentada com água, para compor tintas às quais somente se fariam visíveis através da exposição ao calor de uma chama (DELLA PORTA, 1563: 46-47).

Della Porta foi prolífico quanto aos exemplos dos possíveis empregos das virtudes ocultas naturais para a confecção de meios de escrita invisível, tentando sempre colocar os *simplicia corpora* disponíveis para os interesses da comunicação secreta. Dois exemplos interessantes da versatilidade dos meios disponíveis, bem como da facilidade em obter e empregar tais elementos, versam sobre a aplicação de vinagre e gordura para se obter meios para a escrita invisível, cujo suporte poderia ser tanto um pedaço de papel quanto uma parte do corpo. A mensagem seria revelada ao se aplicar sobre a mensagem invisível algum tipo de fuligem (DELLA PORTA, 1563: 47). As formas de comunicação secreta se valiam de meios variados para atingir os mais diversos objetivos. Della Porta falou da confecção de tintas invisíveis com a seiva da figueira ou o leite da eufórbia para serem aplicadas na correspondência secreta entre amantes. Ainda no tocante a esta sorte de missiva, o napolitano citou as tintas obtidas a partir do suco de frutas, como o limão e a cereja, que produziriam tintas visíveis somente quando expostas ao calor, método preferencial quando as mocinhas pretendiam driblar a vigilância de seus pais. Havia ainda as cartas visíveis somente se colocadas debaixo d'água, como as escritas com alum (DELLA PORTA, 1563: 48-49).

Após apresentar várias formas de se obter a escrita invisível, Della Porta (1563; 51) concentrou-se sobre a comunicação cifrada, uma vez que o autor considera que uma precederia a outra. Como esforço inicial, ele apresentou uma defesa do potencial da comunicação secreta, a partir do argumento de sua eficácia na proteção do segredo.

Entregando nossas ideias para a linguagem cifrada (à qual nós propomos especialmente neste volume), nós [não queremos]

*exprimir nada mais que usando tal artifício na escrita, [que] o que nós desejamos anunciar em uma carta, nós ocultamos de tal maneira que isto não pode ser interpretado em nenhum outro jeito que aquele usado por nós para enquadrá-lo. Disso resulta que a escrita deste tipo [não] é facilmente compreendida por ninguém que não o amigo o qual nós desejamos [que] nossos negócios sejam conhecidos. (DELLA PORTA, 1563: 53)*¹⁹⁸

As cifras poderiam ser classificadas em três tipos principais, que apresentariam subclasses, todo o conjunto variando em conformidade com a ordem, a forma e o valor. O primeiro tipo de cifra seria aquela baseada na mudança de ordem, como por exemplo, quando a palavra Roma seria escrita como amor. O segundo tipo era aquela baseado na forma, quando as letras do alfabeto são substituídas por símbolos com formas diferentes das delas, porém mantendo uma relação de equivalência entre ambos. Um bom exemplo desse segundo tipo de cifras teria sido a escrita empregada por Esdras ao compor seu relato, no qual teria introduzido novos caracteres, que teriam sido adotados pelos judeus. O terceiro tipo de cifra envolveria uma mudança no valor das formas, ou seja, a substituição entre elementos de conjuntos diferentes de sinais. O autor fala das substituições entre letras dos tírios e de Palamedes, ou da substituição de uma das letras de Palamedes por outra letra de Simonides de Melos. Esse intercâmbio teria inclusive tido como efeito colateral a inserção de letras estrangeiras em alguns alfabetos, como as dezesseis letras que os tírios teriam inserido no alfabeto grego, que somadas às contribuições de Palamedes e Simonides, teriam formado o alfabeto grego com vinte e quatro elementos (DELLA PORTA, 1563: 53-54). É interessante ressaltar que, assim como Trithemius disse inúmeras vezes, Della Porta afirmava assim que o equilíbrio de um alfabeto somente seria atingido quando ele atingisse os vinte e quatro elementos.

Por falar no abade alemão, em seu inventário comentado sobre as variadas possibilidades de aplicação das cifras na comunicação secreta, Della Porta (DELLA PORTA, 1563: 110-111) não deixou o abade Johannes Trithemius esquecido. O italiano apresentou uma opinião dúbia em relação ao autor alemão. Ele começa elogioso,

¹⁹⁸ *Nit aliud furtivis literarum notis animi sense committee re appellamus (quod in hoc volume praecipuum intendimus) quàm eo scribendi uti artificio, ut quod per epistolam nunciare velimus, ita occultemus, ut non alia ratione, quàm ea, quae à nobis iuducta est possit interpretari, quo sit, ut huiusmodi scriptum nemini nisi amico, cui res nostras percipi volumus, facile cognoscatur.*

destacando a sutileza do método de Trithemius, a profundidade do trabalho com as cifras realizado pelo abade, bem como sua capacidade de transmitir a mensagem secreta sem levantar suspeitas. Entretanto, Della Porta se disse em dúvida se devia ou não tratar do método de Trithemius em seu livro. As dúvidas tinham origem primeiramente no tom religioso que o abade teria adotado para seu método, o que seria uma espécie de limitante para as aplicações desse método de comunicação cifrada. Outro problema residia no volume de substituições que o método de Trithemius exigia para funcionar, ou seja, para se escrever uma simples palavra cifrada seriam necessárias várias frases, o que tornava o método pesado e complexo, não possuindo agilidade em sua aplicação. O que teria levado Della Porta a tratar de tal método seria o fato dele ter aprimorado tal forma de comunicação cifrada. Para começar ele teria alterado o discurso religioso do método do abade para o estilo missivista, o que na opinião do italiano daria mais empregabilidade ao método, uma vez que seria menos suspeito. Della Porta também teria adicionado alfabetos de linhas, pontos e outros sinais que tornariam o uso desse método de comunicação cifrada mais simples e fluído, além de mais discreto, uma vez que se valia de elementos presentes em qualquer carta. Para o italiano a eliminação da limitação em se realizar a substituição apenas entre letras representava uma melhora significativa para esse método.

É curioso, no entanto, que Della Porta se aprofunde sobre o método de comunicação secreta de Trithemius, comentando-o em minúcias, porém tenha ignorado as relações do abade alemão com o pensamento mágico. Della Porta não dedicou uma linha se quer as acusações de demonomagia lançadas contra Trithemius, a preocupação do abade alemão com a forma correta de invocar os anjos ou espíritos aéreos, nem mesmo fala da preocupação do abade acerca da influência astrológica para o sucesso da comunicação secreta. Não foi comentada a busca por autoridade em figuras míticas oriundas das tradições mágicas que grassavam no século XV, como Hermes Trismegisto, Salomão ou Raziel. Enfim, Della Porta comentou a escrita secreta de Trithemius sem entrar nos pormenores das ideias que a embasavam. É possível que tal opção tenha raiz na intenção do napolitano em ater-se somente às questões mais imediatas da comunicação secreta, hipótese que se fragiliza ao considerar que o próprio Della Porta reconhecia abertamente que a comunicação secreta era tributária de uma tradição mágica que atravessava os séculos. Outra explicação possível tem a ver com a relação de Della Porta com o pensamento mágico. Enquanto Trithemius estava

envolvido com um tipo de magia cerimonial, comerciando diretamente com espíritos, Della Porta estava envolvido com uma forma de magia que lidava exclusivamente com a complexa rede natural formada pelas relações de simpatia e antipatia entre os elementos do mundo criado, descartando completamente a necessidade de intermediação, independentemente da natureza de tais intermediários. Possivelmente influenciado pela ideia humanista segundo a qual o homem seria capaz de "forjar seu próprio rosto", Della Porta dispensava mesmo os anjos para lidar com o segredo do mundo natural, ao contrário de Trithemius, este fortemente atado a uma tradição religiosa marcada pela ideia de providência divina, pelo culto aos anjos e pela necessidade de intermediação entre o homem e o sagrado.

Podemos dividir o *De Zipheris* em duas partes distintas, porém intrinsecamente conectadas. Na primeira parte ele se dedicou a apresentar um vasto repertório de técnicas de comunicação cifrada envolvendo a substituição de palavras ou letras por números, símbolos ou mesmo outras palavras e letras; mensagens que se comporiam a partir da seleção combinada de determinadas letras ou sílabas de um texto; ou mesmo pelo uso de artifícios como tabelas e discos de substituição; na segunda parte ele apresentou os meios de decriptar cada umas destas formas de comunicação secreta, realizando o que pode ser considerado como uma engenharia reversa criptografica. Concentraremos-nos nas técnicas de comunicação secreta propostos por Della Porta, incluindo nesse conjunto não apenas as cifras, mas alternativas como o uso de sinais corporais ou vocálicos.

Segundo Della Porta, a comunicação secreta iria além dos artifícios textuais, havendo assim várias outras formas de se comunicar em segredo. Buscando ser mais claro, o autor napolitano buscou em Vegetius¹⁹⁹ subsídios para classificar os sinais como vocais, semi-vocais e mudos. O autor da Roma Antiga pensou nesses sinais em função das complicações oriundas do calor da batalha, onde seria impraticável vocalizar as ordens. Em Vegetius, Della Porta também encontrou a preocupação que mobilizou os homens dos séculos XV e XVI em dedicar-se e adotar a comunicação secreta como

¹⁹⁹ Publius Flavius Vegetius Renatus, mais conhecido como Vegetius, foi um escritor do Baixo Império Romano. Nada de sua vida é conhecido para além daquilo que contou em suas duas obras que sobreviveram até nós: *Epitoma rei militaris* (também chamado de *De Re Militari*) e o menos conhecido *Digesta Artis Mulomedicinae*, um tipo de guia veterinário. Mais em: GÜNTHER, Sven. *Vegetius (Publius Flavius Vegetius Renatus)*. Brill's New Pauly Supplements I – Volume 5: The reception of Classical Literature. WALDE, Christine & EGGER, Brigitte (Ed.). Acessado em 20/02/2014

forma privilegiada de expressão de matérias importantes: *ou para todos [que] próximo ou distante comuniquem e anunciem um fato de tal forma que ninguém possa percebê-lo, mas se alguém percebê-lo, mas que não possa ver [ou] estimar seu significado* (DELLA PORTA, 1563: 13)²⁰⁰.

Conforme Della Porta (1563: 13), os signos vocálicos seriam aqueles realizados pela voz, por meio dos quais sentidos secretos podiam ser transmitidos. Haveria um grande leque de gradações neste tipo de sinal, capazes de oferecer graus diferentes de ocultação. Tais gradações seriam as figuras de linguagem, cuja quantidade seria grande e diversa, como apontaram Aristóteles, Cícero e Fabio. O primeiro sinal vocálico era a metáfora. Para Della Porta (1563: 13-14), a metáfora teria origem nas necessidades dos oradores em adornar seus discursos, buscando dotar lhes de maior dignidade. Para o sucesso da aplicação da metáfora, as palavras deveriam ser aplicadas pontualmente ao longo do texto como joias. Entretanto, Della Porta não indica o uso da metáfora para deleitar o leitor, mas para obter obscuridade, de forma a ocultar os planos a serem transmitidos na escrita ou na fala. Dessa maneira, Della Porta diz que ao se aplica-la comparando o sujeito do qual se deseja falar a outra coisa ou ao se transferir suas qualidades para outro objeto, se obteria o efeito desejado. Dessa forma um barco pode ser comparado com um acampamento, uma batalha com a navegação, marinheiros com soldados, tempestades com o inimigo, o mestre com o imperador, o leme com a prudência militar, o porto com a vitória e o naufrágio com o cativo.

Della Porta (1563: 14) nos deu um exemplo da aplicação da metáfora para obscurecer uma mensagem. Nesse caso se intentaria informar sobre uma batalha já em andamento, na qual o inimigo está prestes a vencer, após estar quase derrotado. Sem o envio de um líder mais capaz e mais recursos a derrota e o cativo seriam inevitáveis.

Nós estamos no navio, e agora assumimos a navegação, mas sofremos [de uma] angústia com medo de que a tempestade, que pensávamos já havia decolado, mais ansiosa para parecer cruel, o suficiente para que sejamos cautelosos, a fim de que possamos ser capazes de suportar a força de oposição do vento, são necessários um mestre

(<http://www.blonline.nl/entries/brill-s-new-pauly-supplements-i-5/vegetius-publius-flavius-vegetius-renatus-e1229180>).

²⁰⁰ *vel procul distans loquitur, & factum nunciat, ut non solum a nemine percipiatur, sed ne sic quidem significari quippiam posse qui videat, existimet.*

*mais adequado para governar o leme, e os novos marinheiros, se quisermos ser levados para o porto em segurança, caso contrário, será muito fácil, como as tempestades de ventos deve tempestades, e vencidos, sofreremos naufrágio.*²⁰¹

O próximo sinal vocálico era a metonímia, que Della Porta (1563: 14) também chama de hipálage. O efeito de obscuridade seria obtido ao se colocar um substantivo, geralmente um nome próprio, no lugar de uma coisa ou ação, como por exemplo, Vulcano para fogo, Vênus para coito, Liber e Ceres para vinho e frutas, Marte para guerra e assim por diante. O terceiro signo vocálico era a antonomásia, cuja mecânica é muito similar á do sinal anterior. Conforme Della Porta (1563: 15), ela consiste em trocar o substantivo próprio por um apelativo, como dizer poeta ao invés de Virgílio, filósofo ao invés de Aristóteles ou cidade ao invés de Roma. A alegoria ou *inversio*, o quarto signo vocal, guardaria uma semelhança com a metáfora, uma vez que ambas emprestariam sentidos diferentes dos significados comuns das palavras. No caso da alegoria essa relação podia por vezes ser de exata inversão. A grande diferença entre a metáfora e a alegoria residia na necessidade da primeira em alterar o sentido de apenas uma palavra para obter êxito, quando a segunda exigia que todas as palavras de uma frase trocassem de sentido simultaneamente (DELLA PORTA, 1563: 15).

As charadas ocupavam a quinta posição entre os sinais vocálicos e era vista por Della Porta (1563: 16) como um desdobramento da alegoria, ou melhor, como a forma mais obscura de alegoria. A obscuridade dos *scirpos*, nome que a Antiguidade dava a essa forma de comunicação, seria tamanha que frequentemente somente o autor seria capaz de desvendá-los. Um exemplo clássico seria o enigma da Esfinge: "Quem pode ter duas, três e quatro pernas, ao mesmo tempo?". A *amphibolia*, o sexto sinal vocal, ocorreria quando as palavras possuísem dois ou mais significados. Isso pode acontecer com palavras indivisas, como em *malus* que pode significar árvore, fruto e malévolos, ou com palavras divididas, como *ingens*, que poderia ser uma palavra dupla, um substantivo ou uma preposição. A *amphibolia* poderia também ser aplicada em sentenças inteiras, como no caso da famosa resposta dada pelo oráculo de Apolo: *Aio te*

²⁰¹ *Nos in navi sumus, & iam nauigatione~ suscepimus, verum timore angimur, quòd procellae, quas iam demiti putabamus, acrius videntur saeuire, satis igitur cautos nos esse oportet, ut aduersam ventoru~vim substinere possimus, alium itaque ad nos magistrum, qui regendo clauo aptior sit, nouosque nautas*

Aeacida Romanos vincere posse ²⁰². O grau de ambiguidade possível por meio da *amphibolia* a tornava uma estratégia de comunicação preferencial para os oráculos, sibilas e profetas. Ao ser empregada dessa maneira, a *amphibolia* se tornava uma ferramenta muito útil e eficaz para garantir que certos conhecimentos se mantivessem fora do alcance do grande público e privilégio de uns poucos iniciados, como teriam feito os pitagóricos (DELLA PORTA, 1563: 16-17). O napolitano apresenta alguns exemplos de *amphibolias*, como teria dito Plutarco em suas obras, como o livro sobre educação de crianças: *Quae migrantes habent gustari non oportere*, que deveria ser interpretado como "Não mantenha relações com [homens] enegrecidos pelos maus costumes." (DELLA PORTA, 1563: 17-18).

A *amphibolia* tem uma característica que a torna muito especial dentre os demais sinais vocálicos. Della Porta (1563: 18) a identificou como o signo vocal mais utilizado no trato das matérias sagradas. O uso da *amphibolia* para ocultar os mistérios sacros teria raízes no Egito e na Grécia da Antiguidade, num esforço em manter o conhecimento dos mistérios sagrados fora do alcance dos homens comuns. Platão teria inclusive afirmado que as coisas sagradas deveriam ser postas a salvo dos homens comuns uma vez que estes as contaminariam por tocá-las com suas mãos impuras. Ainda segundo esse pensador grego, as coisas sagradas da filosofia deveriam ser reservadas aos iniciados, homens devidamente puros. Concluindo tal raciocínio, Della Porta apontou que os hebreus ao tratar de seus textos sagrados adotariam tal postura.

Para além dos sinais vocálicos, haveria outras formas de realizar a comunicação secreta por meio da voz. Um deles seria o emprego das línguas e vocábulos estrangeiros na busca pela obscuridade na fala, *sermonis obscuritatem* como disse Della Porta. Dessa maneira, um falante de latim poderia empregar uma língua bárbara, um italiano se comunicar em alemão e assim por diante. Della Porta lembra o caso no qual Cesar escreveu uma carta para Cicero usando o grego ao invés do latim, o que a tornou imperscrutável aos gauleses que a interceptaram. Della Porta sugeriu inclusive uma forma de tornar mais eficiente o uso de uma língua estrangeira na comunicação secreta. Para tanto ele converteu para sua língua natal termos do latim, divididos ou duplicados, que quando reconvertidos à sua língua original guardariam o mesmo sentido, porém com outro significado. Ainda seguindo por essa lógica, haveria outra forma de obter

habeamus necesse est, si volumus in portu deferri incolumes, alioquin perfacile erit, ut procellarum tempestatibus superati, naufragium patiamur.

uma comunicação verbal obscurecida. Para tanto bastava reescrever uma frase de forma espelhada, assim "*hostis adest cave tibi*" ²⁰³ se tornaria "*stisho estad veca biti*", ou acrescentando-lhe sílabas sem significado real a cada duas sílabas com sentido real, o que resultaria em "*horat stis sis adrat estrat uasisverat tisis bisis*", citando apenas algumas possibilidades de aplicação. Della Porta buscava mostrar como seus métodos de comunicação secreta eram versáteis, independentemente dos meios disponíveis para sua utilização.

Della Porta buscou também em Vegetius a definição para os sinais semi-vocálicos. Eles seriam os sons produzidos por outros meios que não fosse a voz, como o choque de dois corpos ou um instrumento de sopro. Logo, pertenceriam a essa classe sonora o sino, a corneta e a catapulta, bem como outros sinais perceptíveis pela audição. Esse tipo de sinal poderia informar não apenas as coisas que os produzem, mas também palavras, por meios das letras que os formam. Assim, a quantidade de sopros dados em um instrumento sonoro poderia transmitir uma carta, por exemplo. Buscando na Antiguidade aplicações desse método, Della Porta lembrou o cerco a Novara, no qual os encurralados se comunicaram através de golpes de catapulta, que organizados segundo uma determinada ordem e número, possibilitaram que pedissem ajuda e obtivessem socorro. Uma aplicação mais simples seria a comunicação entre dois amigos encarcerados, que poderiam comunicar entre si através de batidas na parede (DELLA PORTA, 1563: 20-21). Da forma como o autor napolitano descreve as aplicações dos sinais semi-vocálicos é impossível não associá-los ao código morse, linguagem frequentemente utilizada na comunicação secreta das guerras contemporâneas, o que demonstra a vitalidade e a atualidade de algumas ideias de Della Porta sobre a comunicação cifrada.

A última categoria de sinais seriam os signos mudos. Estes sinais seriam aqueles realizados sem a emissão de qualquer forma de sonoridade, perceptíveis pela visão ou pelo tato. Tais sinais mudos poderiam ser manifestados por acenos de cabeça, um silencioso mover de sobrancelhas, diversas expressões faciais, movimentos das mãos e dos pés, sendo o corpo o instrumento perfeito para exprimir tais sinais. Os sinais mudos seriam, em alguma medida, uma forma tão natural de se expressar ideias e emoções que mesmo os animais se valeriam deles, buscando compensar sua incapacidade de

²⁰² *Digo-te Eacida pode vencer os romanos.*

²⁰³ *[Os] inimigos estão aqui, tenha cuidado.*

comunicar por palavras. Essa capacidade quase ilimitada de expressão tornava os sinais mudos mais poderosos que a fala, ao menos em alguns casos, conforme Della Porta (1563: 22).

Della Porta sempre busca os exemplos das aplicações de seus métodos na Antiguidade, num constante esforço para adornar suas promessas com a glória dos antigos, porém sem deixar de colocar-se como mais que um herdeiro dos seus heróis, mas como um sucessor, na medida em que os teria superado. Assim, repetiu Fabius ao dizer que a cabeça poderia demonstrar humildade se abaixada e arrogância se erguida; tanto Plínio quanto Terêncio viam na fronte um índice das emoções humanas. Della Porta ultrapassaria seus mestres da Antiguidade ao fazer uma verdadeira compilação das emoções e ideias às quais seria possível se exprimir por meio de discretos movimentos da face, porém justificando-se por meio da citação de Ovídio: *Saepe tacens vocem, verbaqu'; vultus habet* ²⁰⁴. Um simples olhar seria capaz de exprimir alegria ou tristeza, gentileza ou aspereza. Quase como uma extensão dos olhos, as sobrancelhas teriam a mesma eloquência do olhar, frequentemente trabalhando em conjunto com as vistas para gerar o efeito desejado. Inclusive haveria uma infinidade de provérbios usando alegoricamente as sobrancelhas por causa disso (DELLA PORTA, 1563: 22-24). As informações que poderiam ser obtidas através da observação dos elementos do corpo, em especial a face, teriam capturado o interesse de Della Porta a tal ponto que nos anos vindouros ele escreveria uma obra sobre tal tema que se tornaria célebre, o *De humana physiognomia III*, de 1586.

Não apenas o rosto e seus elementos poderiam ser usados para comunicar os sinais mudos. O corpo forneceria um leque vasto de possibilidades, conforme apontou o napolitano Della Porta. Nesse cenário as mãos surgiam como artistas principais. Della Porta afirmou que as mãos e os dedos seriam capazes de exprimir qualquer ideia ou sentimento, sendo mesmo capazes de substituir pronomes e advérbios, indicar lugares e pessoas. Isso tudo apesar da grande diversidade de línguas existentes no mundo, e mais do que isso, o napolitano falou sobre uma espécie de idioma manual, que seria universal. Se a mão fosse erguida voltada para o ombro com o polegar levemente caído, se indicaria afirmação; ao se unir quatro dedos, cujas pontas quase se tocassem, colocando a mão na altura da face ou do peito, movendo-a para frente e para trás se

²⁰⁴ Frequentemente, a face tem voz e palavras silenciosas.

expressaria irreverência; ao se mostrar o dedo médio se indicaria algo obsceno ou alguém afeminado (DELLA PORTA, 1563: 24-25).

Della Porta (1563: 25-26) mostrou inquietação acerca dos usos inapropriados dos sinais mudos, como por exemplo, a sua aplicação na comunicação entre adúlteros. Uma vez que os códigos poderiam ser combinados somente entre os dois amantes, a comunicação entre eles seria imperceptível, tamanha a capacidade de sigilo dos signos mudos. Mais uma vez bebendo na Antiguidade, foi em Ovídio que ele teria encontrado o melhor exemplo desse perigo. Conforme o poeta latino, dois amantes poderiam se comunicar livremente mesmo diante do esposo traído. Se o desejo pelo amante apoderasse a mulher, ela deveria tocar suas bochechas com o polegar, quando alguma palavra do amante a tocasse deveria mover os anéis de seus dedos, se tocasse a mão como se faz em orações, seriam como se desejassem muito mal ao marido. A julgar pelo exemplo escolhido, fica clara a opinião de Della Porta sobre o adultério e seu uso das técnicas de segredo. Provavelmente o napolitano temia que aplicar a comunicação secreta para os objetivos de um fim tão espúrio manchariam a dignidade de uma arte que julgava tão prestimosa e benéfica. É um bom exemplo de técnicas de sigilo que foram descobertas por "aqueles que não podem saber", conspurcando a natureza do segredo.

Uma das grandes qualidades dos sinais mudos seria sua versatilidade. Uma vez que podiam ser executados das mais variadas formas pelas mais diversas partes do corpo humano, também poderiam ser executados por elementos exteriores a ele. Os signos mudos poderiam ser expressos por ações simbólicas, como quando Tarquínio, respondendo a um mensageiro, caminhou até seus jardins e cortou as flores mais altas, o mensageiro não compreendeu o sentido daquilo, mas o filho de Tarquínio sim, executando ou exilando os líderes dos Gabios (DELLA PORTA, 1563: 26-27). O fogo e a poeira também poderiam ser veículos para os sinais mudos, sendo a chama apropriada para o uso noturno e o pó para o uso diurno. O fogo se mostrava uma ferramenta muito prática para a comunicação secreta, pois fogueiras poderiam indicar eventos súbitos aos aliados, tochas poderiam ser utilizadas para se transmitir mensagens complexas, uma vez que fossem acesas em lugares bem visíveis e houvesse um código previamente acordado entre os confederados (DELLA PORTA, 1563: 31-32).

Della Porta (1563: 32-34) deu alguns exemplos de como arranjar as letras do alfabeto num código que permitisse a comunicação por meio das tochas. Uma dessas

maneiras seria dividir as letras do alfabeto em grupos de sete, onde as letras do primeiro grupo seriam representadas por uma tocha, as do segundo por duas, as do terceiro por três tochas, todas elas acesas simultaneamente. Então se uma tocha for acesa uma vez se representaria a letra A, se duas vezes seria a letra B, se três vezes a letra C e assim sucessivamente até atingir-se sete vezes para a letra G. Para o segundo grupo o procedimento seria o mesmo, logo acender duas tochas uma vez significaria H, duas vezes a letra I, três vezes a letra L e assim até atingir o fim do grupo. A letra Q seria representada por três tochas acesas simultaneamente, a letra R por três tochas acesas duas vezes e para representar a letra S se acenderiam três tochas três vezes simultaneamente. Por meio dessa combinação a comunicação com os aliados poderia ser realizada no meio da noite sem maiores problemas, com sigilo e segurança. Mesmo a mulher adúltera poderia utilizar tal ferramenta. Ao acender três tochas cinco vezes, depois duas por duas vezes, então três vezes também duas vezes, mais outra uma única vez e mais quatro vezes, depois disso cinco vezes, três por três vezes e finalmente o mesmo número quatro vezes, ela enviaria a mensagem *vir adest* (o homem está aqui), indicando ao seu amante que seu marido estava em casa, tornando impossíveis encontros amorosos clandestinos, uma vez mais apontando para as possibilidades de emprego equivocado das técnicas de segredo.

Ainda sobre as possibilidades dos usos das mãos na comunicação secreta, Della Porta se lembrou do uso dos movimentos dos dedos para se realizar cálculos e trocar mensagens de forma sigilosa. Os exemplos, como foi a praxe de sua obra, foram retirados da Antiguidade, citando Plutarco para falar da disputa entre Orontes e seu sogro Artaxerxes, rei dos persas. Sabendo que se sogro o desprezava, Orontes se valia dos movimentos dos dedos para comunicar-se com os familiares dos príncipes (DELLA PORTA, 1563: 35). Também haveria menção a esta forma de comunicação na Bíblia (DELLA PORTA, 1563: 36) e nas palavras do sábio Salomão²⁰⁵. Entretanto o grande exemplo da comunicação por meio dos movimentos dos dedos era um pouco mais recente, tratava-se de Beda, o venerável (673-735).

Ao falar das técnicas de comunicação secreta, Trithemius também se lembrou de Beda, ao apontar um alfabeto secreto composto pelo santo homem, mas Della Porta nos informa que ele estava ainda mais envolvido com as técnicas de comunicação sigilosa

²⁰⁵ *Solomô ad ide~: Annuit óculo, terit pede, digito loquitur.* (DELLA PORTA, 1563: 38) Salomão para a mesma coisa: anui [com] o olho, esfrega os pés, fala [com o] dedo.

através dos dedos. De acordo com Beda, para se significar uma unidade ou a mônada, como disse o autor napolitano, o "computador de dígitos" deveria pender o dedo mínimo da mão esquerda próximo ao centro da palma; para indicar o número dois ele deve realizar o mesmo movimento com o dedo anelar; para indicar o número três deveria impor o anelar; para representar o número quatro deveria elevar o dedo mínimo; o número cinco seria realizado ao erguer o dedo anelar; o número sexto seria representado ao erguer o dedo médio; para o número sete o dedo mínimo deveria ser posto na base da palma da mão, com os demais dedos erguidos; se o dedo médio fosse colocado próximo a isso teríamos o número oito; ao colocar o dedo médio em uma linha reta indicariamos o número nove; ao colocar a unha do dedo indicador, curvada sobre o meio polegar, apontariamos o número dez; o número vinte seria indicado ao colocar firmemente a ponta do dedo "impudico" entre os nós dos dedos indicador e polegar e ao unir as unhas do indicador e do polegar teríamos o número trinta ²⁰⁶. O número quarenta seria representado ao se colocar o interior do polegar nas costas do dedo indicador; ao se curvar o polegar como uma letra G, voltada para a palma da mão, se representaria o número cinquenta; o mesmo movimento do polegar, porém coberto pelo indicador curvado sobre ele, indicaria o número sessenta ²⁰⁷; o número setenta seria indicado quando o indicador estivesse curvado e sobre o polegar reto, cuja unha tocaria exatamente o meio do dedo indicador; para indicar o número oitenta o movimento seria igual ao anterior, porém a unha do polegar deveria estar contra o meio do dedo indicador. A representação do número noventa aproveitaria o mesmo movimento, porém a unha do indicador deveria posicionar-se contra a base do polegar reto. Para indicar centenas, se deveria repetir todos os movimentos acima indicados, porém agora com a mão direita e não mais com a esquerda (DELLA PORTA, 1563: 35-36).

Della Porta (1563: 37-38) adaptou a técnica criada por Beda para os objetivos da comunicação secreta. Dessa forma, tudo que seria necessário era apenas repetir os gestos indicados acima, porém trocando os números pelas letras. Assim, os movimentos de dedos necessários para se expressar o número 1 serviriam para indicar a letra A, os para o número 2 a letra B, os do número 3 a letra C, assim sucessivamente até se atingir

²⁰⁶ Conforme Hyeronimus, a representação pela movimentação dos dedos do número trinta seria também um símbolo do casamento na medida em que representaria um tenro beijo entre marido e esposa. Apuleio, em sua obra sobre a magia teria feito referência a esse movimento dos dedos que significariam o número trinta (DELLA PORTA, 1563: 36).

²⁰⁷ Essa situação na qual o polegar estaria pressionado e coberto pelo indicador remeteria à calamidade e a dificuldades, conforme Hyeronimus (DELLA PORTA, 1563: 36).

o fim do alfabeto. O exemplo escolhido por Della Porta uma vez mais tangeu a comunicação entre amantes, apresentando uma mensagem que poderia ser enviada pelo mancebo apaixonado à sua amada, mesmo na presença da família desta. Ele indicaria por meio dos movimentos dos dedos os números três, um, dezenove e cinco; o número um separadamente e depois a sequência numérica seis, dezesseis, um, dezoito, dezesseis e cinco, indicando dessa forma a frase *cave a fratre*, ou seja, cuidado com seu irmão. Della Porta ainda informa que se o "computador de dígitos" desejasse mais velocidade e facilidade na execução de sua técnica, ele deveria aprender e utilizar o alfabeto grego, uma vez que eles já fariam naturalmente a equivalência entre os números e as letras de seu alfabeto.

O uso dos dedos na comunicação secreta não se restringiria a computação de dígitos, uma alternativa seria indicar partes do corpo, e utilizar as iniciais destas partes do corpo para compor sua mensagem sigilosa. Assim, para indicar a letra A se tocaria as orelhas, ou melhor, *auris*, pois o método foi composto em latim. Prosseguindo para B se tocaria *barba* (barba), para C se tocaria *caput* (cabeça), para D se tocaria *Dentes* (dentes), para E se tocaria *epa* (fígado), para F se tocaria *frons* (fronte), para G se tocaria *guttur* (garganta) para H se tocaria *humerus* (ombro), para I se tocaria *ilia* (barriga), para L se tocaria *lingua* (língua), para M se tocaria *manus* (mãos), para N se tocaria *nasus* (nariz), para O se tocaria *oculi* (olhos); para Q se tocaria *quinque dígitos* (os cinco dedos), para R se tocaria *renes* (rins), para S se tocaria *supercilia* (sobrancelhas), para T se tocaria *tempora* (têmpora) e para V se tocaria *venter* (ventre) (DELLA PORTA, 1563: 38-39).

Apesar de apontar diversas formas de comunicação secreta envolvendo sons ou gestos apenas, foi a escrita secreta o objetivo principal do *De Zipheris*. O elemento central da escrita secreta seria o caractere, que Della Porta entendia como capaz de ocultar nossas deliberações. A obscuridade na escrita seria obtida tanto pela complexidade da carta ou por métodos de escrita nos quais os caracteres, em realidade, envelopassem aquilo que se desejava transmitir em sigilo (DELLA PORTA, 1563: 39-40). A Antiguidade forneceu os primeiros elementos do discurso sobre a comunicação secreta no *De Zipheris*. Della Porta falou sobre a *seytala*, ou seja, um rolo no qual se enrolava o pergaminho onde se escreveria a mensagem a ser mantida em sigilo. Depois de pronta somente poderia ser interpretada se enrolada num rolo exatamente igual ao primeiro (DELLA PORTA, 1653: 40). Também se lembrou de Histiaeus, que vivendo

na corte do rei persa Darius, desejava informar a Aristagoras que ele deveria desertar o rei. Para transmitir sua mensagem em segredo escolheu um escravo que possuía problemas de visão, raspou-lhe os cabelos e escreveu a mensagem em sua cabeça. Uma vez que os cabelos deste escravo haviam crescido, enviou-o a Mileto, ao encontro de Aristagoras, carregando uma única mensagem: raspe-me os cabelos. Aristagoras seguiu as ordens e descobriu a mensagem. Apesar de toda a exaltação da Antiguidade e suas formas de notação secreta, o autor não deixou de afirmar que os homens da Antiguidade não teriam descoberto nada que não estivesse ao alcance dos seus coevos (DELLA PORTA, 1563: 41-42), servindo os tempos antigos mais de inspiração do que de modelo.

Della Porta (1653: 54) organizou seus métodos de escrita secreta a partir de um princípio pedagógico simples, partindo do método mais simples para o mais complexo, pois considerava que se as formas mais simples fossem perfeitamente dominadas, as aplicações mais complexas seriam mais facilmente compreendidas. Sendo coerente com tal proposta, ele afirmou que o primeiro e mais simples método para a comunicação sigilosa se basearia na transposição de letras por meio de uma ordem fixa. A primeira possibilidade desse método, que de tão simples poderia ser composta e diversificada por qualquer homem de acordo com suas necessidades (DELLA PORTA, 1563: 56), se baseava na distribuição das letras componentes das palavras de uma sentença em duas outras. Sendo mais claro, ao escrever uma mensagem para cada linha da sentença aberta deveriam ser traçadas duas outras que formariam a sentença cifrada. Cada palavra deveria ser escrita da seguinte maneira: a primeira letra na linha de cima, a segunda letra na linha de baixo, a terceira na linha de cima e assim sucessivamente, até se completar a transcrição da mensagem. Era vital que se respeitasse esse procedimento e que a frase aberta correspondesse exatamente a duas frases cifradas. Eis um exemplo da aplicação do método:

*TUI PRIDEM ARDENTISSIMO AMORE INCENSUS SUM, VERUM
SIGNIFICATIONEM ADHUC NULLAM DEDI, HABITA RATIONE
VERECUNDIAE TUAE, ET PARENTUM, QUARE NISI AMANTI*

SUBVENTUM SIT, TUA VICTUS SAEVITIA COGAR VITAM
DIMITTEREI²⁰⁸

tirdmretsiomricnusm,eusgiiaindun
upieadnismaoenessuurminfctoeahcu
laddhbtrtoeeud~~ae~~ueprnuqaeiimniau
lmei,aiaainurcnit~~ae~~,taetm,urnsaatsbe
nust,uucusutaoautmiitr
tmitaits~~ae~~iicgriadmtee.

(DELLA PORTA, 1563: 54-55)²⁰⁹

Ao se iniciar a leitura pela letra t, do texto em letras minúsculas, basta seguir o sentido "linha superior-linha inferior" para se perceber que a primeira mensagem esta contida nela. Uma sofisticação desse método era transpor a mensagem aberta em uma mensagem cifrada ao inserir as letras das palavras da mensagem real no começo e no meio das palavras da mensagem oculta, bem como no começo e no fim ou no começo, no meio e no fim de tais palavras. Espaços inexistentes na mensagem original também poderiam ser anexados, ampliando a dificuldade para decifrá-la. O exemplo que Della Porta (1563: 56-57) nos forneceu coloca as letras das palavras da mensagem real no começo, no meio e no fim das palavras da mensagem cifrada. O objetivo desse método é fazer com que a mensagem oculta soe como uma "língua bárbara", ajudando a confundir ainda mais aos adversários.

*Cum diutius inter Neapolitanos et hostes pugna tum esse, spe omni se
abdicare coacti, retro abierunt*²¹⁰

*Cheurim drisu trasiberu sin thimelior nieba pesosil iutla nos
eliteteblah orset ersip vlogeon, astiu mes ssett stepole olimin
irsilesonimie asbid ica, rec ostaric tir estur oab imenr vrnot.*

Della Porta alertou sobre a possibilidade de se utilizar os poemas e os escritos de galhofa como uma forma prática e insuspeita de escrita secreta. Epigramas, canções e

²⁰⁸ Teu outrora ardentíssimo amor aceso está, ainda não deu verdadeiro significado, levando em conta sua vergonha e parentes, por isso exceto sejam os amantes ajudados, confinado pela tua violência, deixarei os alimentos da vida.

²⁰⁹ Os grifos ~~ae~~ representam uma letra única, geralmente transliterada por e.

²¹⁰ Quando a luta entre os napolitanos e os inimigos foi muito longa, coagidos a abdicar de toda esperança, recuaram.

versos dos mais diversos feitos e propósitos poderiam ser empregados para os fins da comunicação sigilosa. Os versos abaixo são um bom exemplo das possibilidades desse gênero literário, onde as letras maiúsculas formariam a mensagem a ser transmitida, no caso a palavra *Vale*.

*En tibi mitto caput Veneris, ventremque diAnae
Latronis caput et posteriora canE.*²¹¹ (DELLA PORTA, 1563: 57)

Os acrônimos seriam representantes dessa cepa da comunicação secreta, tendo um exemplo bem conhecido no *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, onde ele compôs um texto para transmitir a mensagem *Iesus Christus Dei Filius Servator* (Jesus Cristo Filho de Deus Salvador), anunciando a vinda do cordeiro de Deus (DELLA PORTA, 1563: 58). Uma vez mais, Della Porta alertou para o perigo de essas técnicas serem empregadas para fins nefastos como o adultério, uma vez que por meio da sentença *carmina autem Vergilii erunt a Francisco recitata ante tuum Regem Eusebium*²¹², uma mulher poderia enviar a seguinte mensagem para seu amante: *cave a fratre*²¹³ (DELLA PORTA, 1563: 59-60).

Apesar da importância e da utilidade dessas técnicas de escrita secreta, Della Porta se concentrou em outra forma de comunicar-se em sigilo e segurança. O seu objeto principal de interesse do *De Zipheris* eram as linguagens secretas, que exigem alfabetos especiais, além de regras específicas de composição textual. Della Porta justificou sua preocupação em ensinar como confeccionar os caracteres secretos, pois seria o único preparado para tanto, como também tais caracteres deveriam ser confeccionados de forma perfeita a fim de garantir o sucesso em sua utilização. Esta forma de escrita teria quatro características fundamentais: *figura, contexto, proporção e facilidade* (DELLA PORTA, 1563: 61)²¹⁴.

Restava, entretanto, definir como compor os elementos desse alfabeto secreto. Della Porta não negou a clara influência que os caracteres do grego clássico exerceram sobre ele no momento de compor seus alfabetos artificiais. O primeiro alfabeto proposto pelo napolitano foi baseado na substituição por elementos equivalentes, ou seja, a partir

²¹¹ *Em ti eu ponho a cabeça de Vênus, o ventre de Diana, a cabeça de um ladrão e o posterior de um cachorro.*

²¹² *Entretanto, o poema de Virgílio era recitado por Francisco ante teu rei Eusébio.*

²¹³ *Cuidado com o irmão.*

de uma correspondência artificial as letras do alfabeto latino seriam substituídas por símbolos de um alfabeto inventado. Dessa forma, a letra A teria como equivalente a letra grega Θ , para a letra B teríamos ; para a C, ; para a letra D, λ ; para E, ; Para F, ; para G, Φ ; para H, Φ ; para I, ; para L, ; para M, ; para N, ; para O, ; para P, β ; para Q, Δ ; para R, ; para S, ; para T, ; para V, ; para X,  e, finalmente, para Z,  (DELLA PORTA, 1563: 61-62).

Della Porta (1563: 63-64) considerava esse método simples, pois seria possível sua utilização mesmo por uma pessoa que não tivesse sido treinada na comunicação secreta e também por que sua obscuridade vinha apenas do uso de letras supérfluas ou inúteis. A regra para a utilização destas letras era a união das mesmas. Elas deveriam ser combinadas a partir de uma afinidade natural, por exemplo, unindo  com , obteríamos . Da mesma forma, ao unir  com  teríamos T, e assim por diante. Algumas combinações poderiam gerar mais de um caractere, como a união de P e , que poderia gerar tanto G quando D (DELLA PORTA, 1563: 62-63). Tal procedimento deveria respeitar a simetria da letra composta nessa união. Os signos surgidos dessa operação deveriam ser fáceis de fazer, de formas simples, cujas proporções fossem tais que não parecessem ofensivas ao leitor. Na verdade, era uma preocupação com a verossimilhança na construção de um alfabeto artificial, ele deveria parecer legítimo sob quaisquer que fossem os olhares, a fim de levantar o mínimo de suspeitas sobre si mesmo.

Della Porta (1563: 64) aconselhou que a mensagem aberta fosse esboçada, para depois suas letras serem substituídas pelos caracteres criados especificamente para a escrita secreta, conforme instruído anteriormente. A mensagem: *Post mediam noctem hostes aggredimini, et inite bellum quia hodie dux belligerando fortiter cecidit, ecce depopulabitur urbs et belli finis erit*²¹⁵, seria assim transposta pela escrita secreta.

²¹⁴ *figura, contextu, proportionem, & facilitate.*

²¹⁵ *Depois da meia-noite avancem [sobre] os inimigos, e comecem a guerra porque hoje o comandante caiu bravamente lutando. Veja! [Que] A cidade seja pilhada e a guerra seja terminada.*

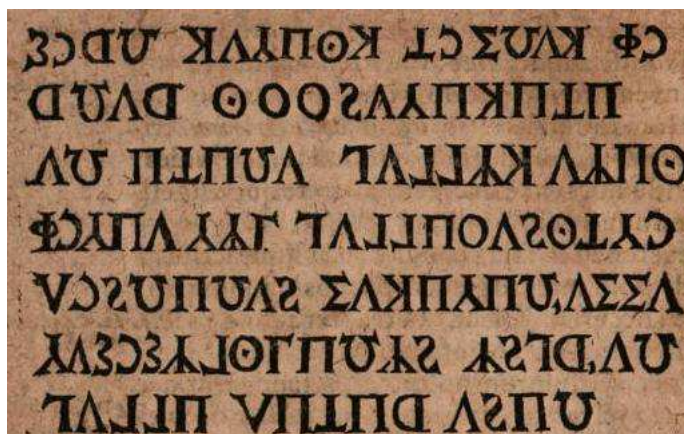


Figura 17. (DELLA PORTA, 1606: 86)

Della Porta (1563: 65) afirmou que magnatas e seus notários se valiam de uma variação do método acima, a escrita unida e contínua, cuja especificidade mais marcante seria não acrescentar intervalos ao texto, o que dificultaria ao leitor destreinado identificar o começo e o fim dos vocábulos. Uma variação possível dessa ideia é acrescentar os intervalos, porém eles não deveriam coincidir com o fim e o começo das palavras. O autor nos deu um exemplo da escrita unida e contínua, onde o texto *Perdita sunt bona, Mindarus interiit, urbs strata humi est, esuriunt tot, quot superfuere vivi praeterea quae agenda sunt consulito*²¹⁶, seria transposto da seguinte maneira:

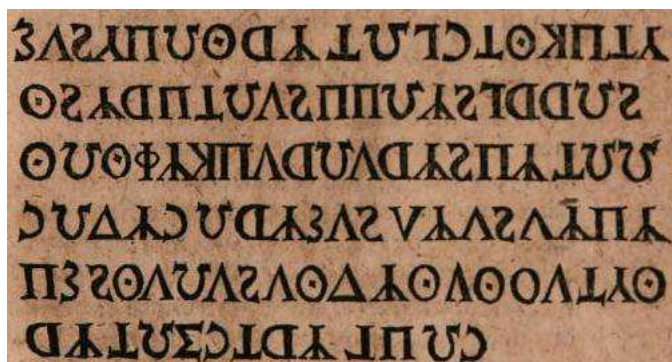


Figura 18. (DELLA PORTA, 1606: 87)

Outra maneira de escrita obscura se daria pelo emprego do que Della Porta (1563: 66-67) chamou de letras ociosas e ajuntadas. Esse método consistiria em acrescentar às palavras letras supérfluas, que não teriam valor algum para sua

²¹⁶ *Perdidos são os bens, Mindarus arruinada, a cidade esta espalhada no chão, todos estão famintos, ademais quantos sobreviventes vivos os quais são consultados sobre as coisas a serem feitas.*

compreensão. Tais letras poderiam ser inseridas no começo, no meio ou no fim das palavras e seu único propósito seria confundir o intérprete não iniciado nas corretas técnicas de linguagem secreta. Quando ele tentasse decifrar a mensagem se depararia com palavras que possuiriam mais letras do que contém o alfabeto, considerando a regra das vinte e quatro letras adotada por Della Porta e Trithemius, impossibilitando que ele pudesse interpretar a mensagem, uma vez que as palavras conteriam letras desconhecidas por ele. A dificuldade viria da falsificação da quantidade usual de letras em uma palavra, pela destruição da relação habitual entre consoantes e vogais, base da lógica de Della Porta para decifrar mensagens secretas, além da dificuldade em se perceber onde começaria e terminaria uma palavra. O método das letras ociosas foi projetado para ser usado conjuntamente com o método descrito acima, onde se substituíam as letras do alfabeto latino por caracteres de um alfabeto artificial.

Entretanto, a escrita obscura poderia ser obtida não apenas ao se inserir letras ociosas, mas também por se omitir caracteres. Assim, Della Porta (1563: 67) sugeriu que algumas letras poderiam ser substituídas, para que se gerasse o efeito de obscuridade na composição de uma mensagem. Para a letra Q se usaria CV; para X, C e S; para Z, SS e para Y, I. Algumas outras letras, notadamente H B D F G P V, poderiam ser omitidas ao não se utilizar as palavras que as tinham como caractere inicial, tarefa que não seria difícil para o autor napolitano, uma vez que ele considerou que tais palavras seriam de rara ocorrência. Outra ferramenta para obter uma escrita sigilosa seria a brevidade. Assim, se buscava a maior concisão possível ao se transmitir uma mensagem, sendo o ideal se conseguir enviar toda a mensagem por meio de uma única palavra. Quanto menos material o intérprete tivesse em mãos para investigar, menos chances ele teria de descobrir o sentido ocultado ali. O erro intencional e calculado também poderia ser empregado na tarefa do segredo. Por exemplo, ao invés de se escrever *Ignis*²¹⁷, se escreveria *Ingnis* ou *Ingis*; se trocava *Philippus* por *Filipus*, *Furos* ao invés de *Furor*, e assim por diante. Della Porta afirmou que desde a Antiguidade se praticaria tal erro ortográfico calculado, sendo possível inclusive extrair uma regra de aplicação. Dessa maneira, se substituiria o S pelo R, escrevendo *Labos*, *Honos*, *Valesius* ou *Fusius*, ao invés de *Labor*, *Honor*, *Valerius* e *Furius*. Da mesma forma se trocava o D pelo T, escrevendo *Alexanter* e não *Alexandre*, *Cassantra* e não *Cassandra*; o E pelo I, assim seria *Menerva* e não *Minerva*, *leber* e não *liber*; se empregaria a letra O ao

invés da letra U, assim tendo *Hecoba* ao invés de *Hecuba* e *notrix* no lugar de *nutrix*. Conforme o autor, seria melhor ser tido como um escriba rude, do que ter o segredo descoberto (DELLA PORTA, 1563: 68).

Della Porta (1563: 68-69) sugere também que se evite os monossílabos²¹⁸ na busca por uma escrita mais obscura. Duas possibilidades justificam essa proposta, por um lado o autor afirma que são poucos vocábulos, logo eles não seriam de grande ajuda para quem busca escrever em segredo, mas de grande valia para quem busca decifrá-lo. Isso porque eram palavras pequenas, facilitando a equivalência entre o alfabeto artificial e o real fosse descoberta. Essa ideia motivou Della Porta a sugerir se evitar repetir as palavras num mesmo texto secreto. A repetição dos símbolos do alfabeto artificial poderia facilitar a tarefa do intérprete em descobrir a relação entre os caracteres secretos e os comuns, possibilitando a extração da mensagem aberta oculta na mensagem secreta. A substituição poderia ser empregada de mais uma forma, como entre algumas letras da palavra e um símbolo, como na prática de substituir *et* por &. Assim, palavras como *etenim*²¹⁹, *planeta*²²⁰ e *amet*²²¹, passariam ser escritas *&enim*, *plan&a* e *am&*. Ainda seguindo por esse raciocínio da substituição, o uso de abreviaturas surtiria efeito semelhante, criando uma obscuridade de igual intensidade e com a mesma facilidade de aplicação. Assim, como faziam os romanos, se poderia substituir *Caïum* por C, *pater patriae*²²² por PP, *senates consultum*²²³ por SC e assim por diante. Della Porta afirma que o emprego da língua italiana pode trazer uma dificuldade extra para o intérprete, para tanto basta omitir a vogal final dos vocábulos. Uma vez que todas as palavras italianas terminariam em vogais, a ausência dessa partícula deixaria o vocábulo indefinido, somando mais um desafio no esforço de decifrar a mensagem secreta.

O uso de acessórios para a realização da escrita secreta teve grande importância na obra de Della Porta. Ele apresentou diversos métodos que, apoiados no uso de quadros, rodas ou tabelas especialmente confeccionados, se poderia escrever uma mensagem de forma tão secreta que seria impossível se decifrá-la sem o recurso a um instrumento semelhante. A primeira ferramenta do segredo a ele se dedicou foi uma

²¹⁷ Fogo.

²¹⁸ Ele citou como exemplo *nos*, *nam*, *in*, *et*, *ut*, *a*, *e*, *I*, *o*.

²¹⁹ Pois, porque, porquanto, com efeito.

²²⁰ Planeta.

²²¹ [Que ele] ame.

²²² Pai da Pátria.

²²³ Decreto do Senado.

roda, por meio da qual se obteria a escrita circular, cujo nome deriva da forma como a mensagem secreta seria composta, ou seja, a equivalência entre o alfabeto aberto e o alfabeto fechado seria criada pelo movimento dessa roda. A confecção dessa roda era um ponto muito delicado do processo, uma vez que disso dependeria o sucesso de toda operação. Della Porta avisa que o material empregado deveria ser maleável o bastante para que pudesse ser moldado em formato circular, receber a incrustação dos caracteres e propiciar um fácil manusear, entretanto deveria ser rígida o bastante para garantir sua durabilidade e evitar deformações, o que comprometeria o sucesso da composição em escrita circular. Dessa maneira, se eliminaria o ferro, cuja grande resistência dificultaria o manuseio bem como sua moldagem, chumbo e estanho seriam de fácil manipulação, entretanto teriam igualmente propensão ao desgaste e a deformidade, e o papel, por sua fragilidade, era o último material a ser cogitado. Apenas o cobre e o latão combinariam resistência e maleabilidade conforme o italiano considerava mais adequado para a confecção da roda da escrita circular (DELLA PORTA, 1563: 70).

A fabricação do aparato foi descrita em detalhes. Para começar eram necessárias duas folhas, de cobre ou latão, contanto que fossem bem finas e prontas para serem trabalhadas. Uma das pernas do compasso deveria ser posicionada do centro exato de uma das placas. A outra perna do compasso seria movida de forma a obter o tamanho desejado para o instrumento. Feito o primeiro círculo, a perna do compasso deveria ser contraída e ser feito um novo círculo, distando do primeiro círculo num intervalo grande o bastante para conter números. Mais uma vez se deveria contrair a perna do compasso, desta vez num intervalo suficiente para que fossem inseridas letras. Assim, estaria pronto o primeiro círculo da roda, em cujas extremidades haveria duas linhas circulares: a mais externa destinada a receber números, a mais interna reservada às letras do alfabeto latino. Com a outra folha se repetiria o mesmo procedimento, porém o raio inicial traçado pelo compasso seria o último raio descrito para a primeira parte da roda. Traçado este primeiro círculo na segunda folha de metal, se deveria escolher um novo raio, um pouco menor e traçar um novo círculo. Neste círculo menor deveria haver espaço suficiente para receber os caracteres do alfabeto secreto. O próximo passo seria recortar os dois círculos produzidos e uni-los pelo centro, sendo que o maior serviria de base para o menor. O próximo passo seria trespassar os dois círculos exatamente pelos seus centros, de forma que estivessem firmemente atados, entretanto que ainda fosse possível que eles girassem por este eixo. Feito isso as três linhas anteriormente

demarcadas – uma destinada aos números, outra as letras do alfabeto latino e outra as letras secretas – seriam divididas em vinte partes iguais, que deveriam coincidir de maneira exata em cada uma das linhas. Feitas essas marcações nos espaços da primeira linha seriam inseridos os números de I a XX, nos espaços da segunda linha as letras de A a Z e nos espaços da terceira linha os caracteres secretos. Assim, se obteria, no disco maior, a correspondência de I para A, II para B, sucessivamente, até XX para Z²²⁴. Na linha do disco central deveria se inserir os vinte caracteres do alfabeto secreto, tomando cuidado com o aspecto dos mesmos. Conforme Della Porta, tais caracteres deveriam conjugar a simplicidade, pois deveriam ser reproduzidos com exatidão quando e onde fosse necessário, mas também a obscuridade, afinal não poderiam ser desvendados por ninguém. A única observação precisa sobre a composição de tais signos é a preocupação de que nenhum deles tivesse aberturas laterais, e isso por um motivo lógico: ao girar o disco, a abertura que estava acima poderia acabar de lado ou mesmo para baixo, tornando impossível a comunicação secreta. O toque final ficava por conta do ponteiro que deveria ser instalado no centro da roda, indicando o caractere empregado, bem como a escrita falsa e a verdadeira. Por uma questão de comodidade a roda contendo os caracteres secretos poderia se manter imóvel, movendo-se apenas a roda contendo os números e as letras do alfabeto latino. Ainda falando sobre comodidade e conforto na utilização desse aparato de comunicação secreta, seria recomendável a instalação de alças, para facilitar o manuseio. O último e muito importante conselho avisa que esse método somente obteria sucesso se tanto emissor quanto o receptor da mensagem secreta dispusessem destes aparelhos para a escrita secreta circular (DELLA PORTA, 1563: 70-72). Se todas as instruções fossem seguidas com capricho e esmero, o objeto resultante deveria ser semelhante ao que está representado na Figura 19, ao qual chamaremos daqui por diante de roda criptográfica.

²²⁴ Della Porta (1563: 71-72) excluiu intencionalmente a letra X do seu mecanismo de escrita secreta circular. Apoiado em Quintiliano, ele afirma que se trata de uma letra dispensável, uma vez que poderia ser substituída pelo conjunto CS, como teria ocorrido na Antiguidade ao se escrever *Alecsander* e não *Alexander*. Parece-nos que o motivo está mais ligado a simplificação da composição e utilização da roda da escrita circular, uma vez que quanto menos caracteres ela empregasse, menos chances de falha haveria, pois mais sobre controle o processo estaria. Lembremos que ele também ignorou a regra implícita de sempre se empregar vinte e quatro caracteres, sugerida por Trithemius e por ele mesmo, mais uma indicação de que ele desejava diminuir as variáveis na aplicação de seu método e com isso diminuir as chances de falha.



Figura 19. (DELLA PORTA, 1563: 73)

Uma vez com a roda nas mãos, era chegada a hora de emprega-la na comunicação secreta. A mensagem aberta deveria estar em mãos, para que todo o processo fosse facilitado. A primeira decisão a tomar seria em qual sentido o disco móvel deveria ser girado, horário ou anti-horário. Logo depois, o ponteiro deveria ser posicionado sobre a letra A, ou qualquer outra letra, desde que isso fosse devidamente acordado entre os correspondentes. Logo abaixo dessa primeira letra estaria o caractere secreto a ser empregado na transposição da mensagem aberta para a mensagem secreta. Para se obter a próxima transposição entre um caractere aberto e um secreto, Della Porta avisou que se deveria pular um espaço e somente no próximo espaço se escolheria o próximo caractere secreto e assim por diante até se completar a codificação da mensagem. Entendemos que essa estratégia de saltar um espaço após cada escolha de caractere

secreto buscava dificultar ainda mais a decodificação da mensagem, uma vez que os signos secretos não eram aplicados na mesma ordem em que se encontravam na roda da escrita circular. Isso tornaria, para um leigo, a escrita secreta circular praticamente uma eleição de caracteres aleatórios. Dever-se-ia tomar um cuidado particular com esses saltos de espaços para que não se saltasse mais que um espaço por vez, o que poderia inutilizar a transmissão da mensagem (DELLA PORTA, 1563: 74)²²⁵. O destinatário da mensagem, portanto, deveria estar plenamente iniciado no uso da roda, bem como em qual sentido a roda foi girada²²⁶ para se cifrar a mensagem e qual foi o caractere inicial, além da posse do aparelho correto, pois sem isso todos os esforços seriam inúteis e a mensagem se perderia entre os caracteres secretos. Temos por fim um exemplo prático da técnica da escrita circular, no qual a mensagem cifrada foi: *Hostium copie deficient, tu enim hilaris esto, iam abde timorem, et armato milite irruito*²²⁷ (DELLA PORTA, 1563: 75).

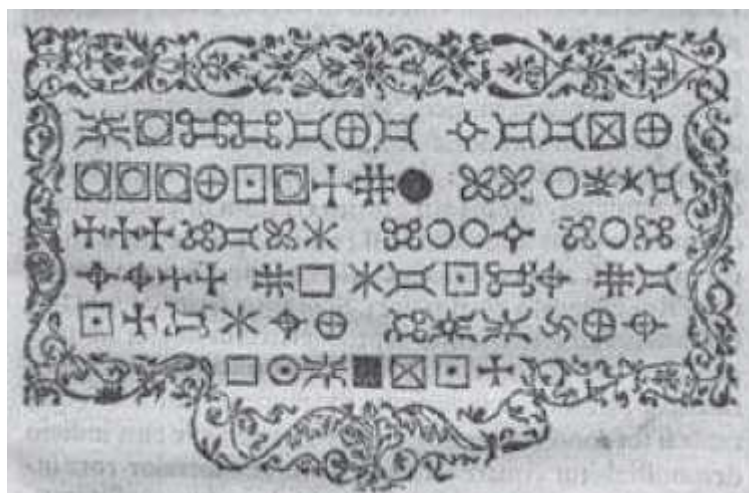


Figura 20. (DELLA PORTA, 1563: 75)

²²⁵ Apesar de toda a preocupação de Della Porta em saltar-se um único espaço entre cada escolha de caractere secreto, ele informou sobre uma exceção. Haveria uma situação na qual o operador da escrita circular secreta poderia saltar dois, três espaços a cada escolha e mesmo mover a roda em sentido horário e anti-horário, na composição de uma mesma mensagem cifrada. Com tal atitude ele estaria reproduzindo o movimento da Oitava Esfera, na qual se encontravam as estrelas fixas ou estrelas zodiacais (DELLA PORTA, 1563: 74-75). Dessa forma, mais uma vez o conhecimento da astrologia poderia fornecer subsídios ao operador da comunicação secreta. Dessa vez não se tratava das relações universais de simpatia, mas de um tema muito discutido à época, o movimento dos corpos celestes.

²²⁶ Apesar de afirmar que a mensagem pode ser composta girando a roda criptográfica tanto para a direita quanto para a esquerda, Della Porta (1563: 82) também afirmou que compor a mensagem secreta ora girando a roda para a direita, ora girando a roda para a esquerda seria um método pouco eficaz para se obter obscuridade na escrita, uma vez tal artifício poderia ser facilmente descoberto por um utilizador experimentado da roda criptográfica.

Della Porta (1563: 76) sugeriu a criação de um método de conferência para a escrita secreta circular por considerar que esta ferramenta poderia tanto ajudar ao neófito, sempre sob o risco de pular mais espaços do que o indicado ou mesmo repetir equivocadamente caracteres secretos, quanto para o indivíduo mais experimentado, acometido pela dúvida do sucesso de sua escrita secreta. A solução apresentada pelo napolitano foi uma forma de conferência baseada em cálculos matemáticos. Dever-se-ia contar a quantidade de caracteres empregados na confecção da mensagem secreta, e do número total se deveria subtrair o número vinte quantas vezes fosse possível, uma vez que a roda continha vinte espaços. O resultado final dessa subtração necessitaria ser menor do que vinte. Este número precisaria ser procurado na roda e se o indicador do disco móvel o apontasse este seria o sinal de que não teria ocorrido erro. Della Porta deu um exemplo para que isso ficasse mais claro: se os caracteres secretos de uma mensagem totalizassem setenta e três, seria possível subtrair vinte apenas por três vezes, obtendo como resultado final o número treze. Se ao procurar esse número na roda, considerando que a mesma não foi movimentada após o fim da composição da mensagem secreta, o indicador apontar o numeral treze então a escrita secreta circular foi bem sucedida.

Um das qualidades mais interessantes da escrita circular seria sua capacidade de atuar conjuntamente com os métodos de escrita cifrada já apresentados por Della Porta (1563: 77-81), ampliando seu potencial de obscuridade na transmissão de mensagens, tornando-a mais eficaz na atuação do segredo. Assim, ele seria compatível com o método da escrita contínua, bastando aplicar a roda criptográfica para a composição de um texto sem divisões ou espaços entre as palavras, ou melhor, uma mensagem na qual fosse impossível distinguir o fim e o começo exatos dos vocábulos que a formam. Da mesma forma se poderia aplicar o método da inserção de letras supérfluas, bastando para isso inserir espaços vazios na linha destinada ao alfabeto latino ou também na linha destinada aos caracteres secretos ou artificiais, assim ao girar os discos que compõem a roda da comunicação secreta espaços vazios seriam inseridos na mensagem secreta, devendo tais espaços ser preenchidos com caracteres supérfluos previamente acordados entre as duas partes da comunicação secreta. Assim, mesmo de posse de uma roda

²²⁷ *Falharão as forças armadas do inimigo, em verdade tu serás alegre, desde agora afaste o medo, e invista contra o soldado armado.*

criptográfica um curioso teria dificuldades para decriptar a mensagem. Seria possível e interessante combinar esses métodos com o uso da roda criptográfica, por exemplo, combinando os métodos da escrita contínua com a inserção de caracteres supérfluos.

Essa possibilidade de que vários métodos de comunicação secreta atuem simultaneamente era uma preocupação fundamental na obra do napolitano. Apesar de defender a capacidade de resistência de suas técnicas de escrita secreta, Della Porta (1563: 134) alertava que o autor da mensagem secreta deveria preparar-se para o caso de seus esforços serem invalidados por um intérprete. Dessa maneira, uma das formas mais seguras de proteger o conteúdo da mensagem seria ocultá-lo sob sucessivas camadas de sigilo. Assim, se uma camada fosse decifrada, haveria outras camadas de proteção, que atuando sucessivamente venceriam os esforços de quem tentasse adentrá-las. Graças ao emprego conjunto de diversas técnicas de escrita secreta, esse intérprete incidental já poderia perder-se ao decifrar a primeira camada de cifras, pois ao deparar-se com a segunda camada cifrada, questionaria se seu primeiro êxito havia sido real. Em função desse pensamento é que Della Porta demonstrou essa grande preocupação para que suas técnicas de comunicação secreta atuassem separadamente e conjuntamente com o mesmo sucesso.

Uma última possibilidade de tornar ainda mais obscura a escrita secreta circular uma vez mais trata sobre a composição da roda criptográfica. Della Porta (1563: 82-83) dessa vez sugeriu que ao inserir as letras do alfabeto latino em um dos discos da roda não se adotasse a ordem convencional do mesmo, utilizando qualquer outra forma de ordenamento para tais letras, desde que devidamente combinado entre os comunicantes. O exemplo por ele fornecido adotou a seguinte ordem alfabética: *DFSGBTCMHRLPNRQOAIEV*. Nada além da ordem das letras seria alterado, mantendo intactas as formas de operação da roda criptográfica, bem como todas suas possibilidades de aplicação e inteiração com os outros métodos da escrita secreta. Essa forma de escrita secreta circular seria tão obscura que somente um Édipo ou um Apolo seria capazes de decifrá-la, ou seja, ela seria totalmente imperscrutável ao homem comum. Retirar a mensagem aberta do bojo da mensagem cifrada seria uma façanha cabível apenas a homens superiores, dotados de habilidades que escapavam aos meros mortais. A roda criptográfica, devidamente alterada conforme estas orientações, ficaria como na Figura 21.

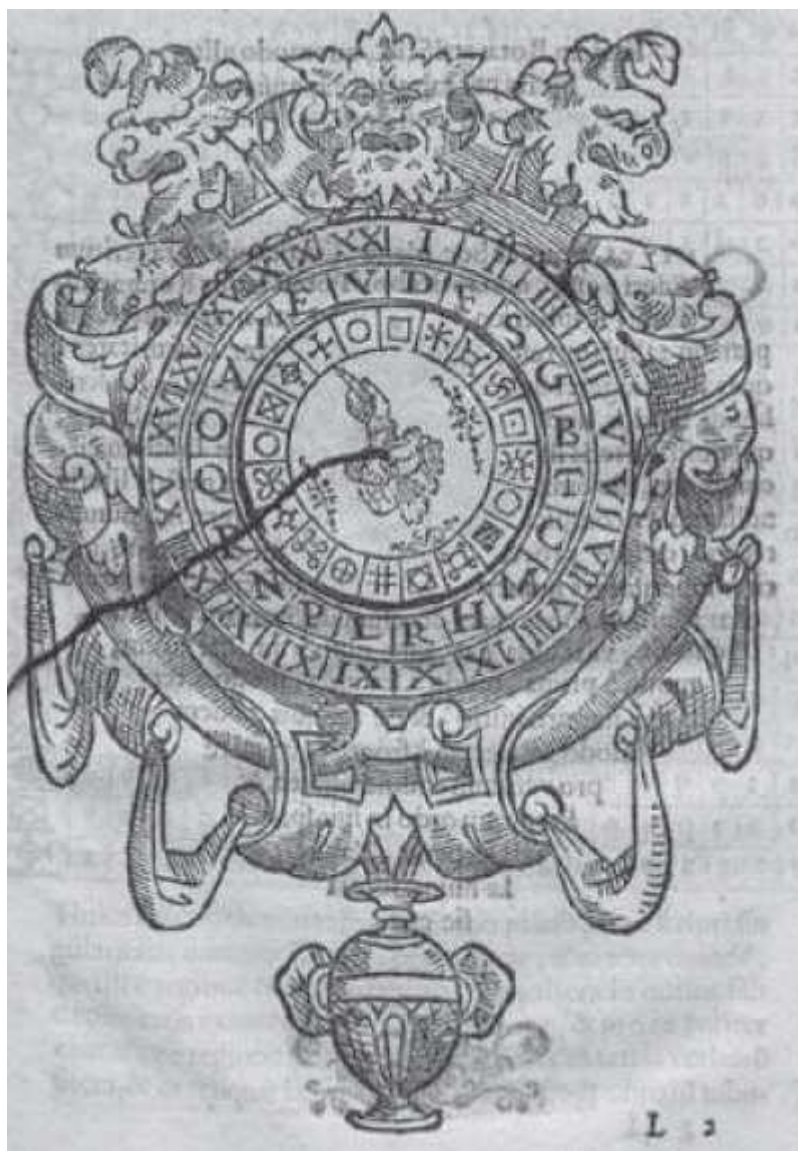


FIGURA 21. (DELLA PORTA, 1563: 83)

Ainda que Della Porta defenda a versatilidade e a eficácia da roda criptográfica, ela não foi o único aparato dirigido à comunicação secreta apresentado por ele. Inclusive ele buscou apresentar mecanismos que a substituíssem, sem que com isso se prejudicasse a comunicação cifrada. O primeiro instrumento que poderia ser empregado no lugar da roda seria um quadro, o qual deveria conter vinte e uma colunas e vinte e uma linhas. Na primeira coluna da esquerda se inscreveriam os caracteres secretos, na primeira linha algarismos de um a vinte. Nas colunas restantes se escreveria o alfabeto latino, sendo que na primeira coluna se começaria pela letra A, na segunda pela letra B, na terceira pela letra C, sucessivamente até se atingir a letra Z. Dessa maneira, o quadro obtido deveria ser como o representado na Figura 22.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
⬮	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z
○	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a
◻	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b
✕	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c
⊕	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d
⊗	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e
◼	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f
⊞	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g
⊙	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h
■	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i
⊗	m	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l
◻	n	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m
⊞	o	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n
⊕	p	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o
⊞	q	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p
⊗	r	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q
⊗	s	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r
●	t	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s
◻	u	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t
⊞	z	a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m	n	o	p	q	r	s	t	v

FIGURA 22. (DELLA PORTA, 1606: 111)

O uso desse quadro é simples. Como nos demais casos primeiramente a mensagem aberta deveria ser composta e servir de guia para o ato de cifragem. Feito isso, bastava substituir cada letra da mensagem aberta por um caractere secreto, sendo que a primeira letra deveria ser retirada da primeira coluna, a segunda letra viria da segunda coluna e assim sucessivamente, seguindo por cada uma das vinte colunas e retornando ao começo quantas vezes fosse preciso. Assim, se obteria um resultado semelhante ao da aplicação da roda criptográfica, entretanto se empregando uma "tábua plana" (DELLA PORTA, 1563: 85-86). Podemos assumir sem maiores temores que esse aparato também seria compatível com todas as formas de comunicação cifrada apresentada anteriormente, uma vez que não representava uma verdadeira inovação

frente ao emprego da roda criptográfica, sendo apenas uma mudança de suporte para empregar um método semelhante.

O emprego de quadros na comunicação secreta trazia mais diversidade para a escrita secreta. Uma dessas possibilidades envolvia uma forma de notação secreta onde a mensagem secreta seria composta por meio de conjuntos de cinco, quatro ou mesmo três letras. Essa composição tão peculiar dos termos da mensagem traria uma dificuldade a mais caso ela fosse interceptada e caísse sob olhares indesejados, isso porque o número dos caracteres pareceria dobrado e também devido a grande repetição de letras. O primeiro passo seria compor um quadro como o apresentado pela Figura 23.

<i>A</i>	<i>B</i>	<i>C</i>	<i>D</i>	<i>E</i>	
<i>a</i>	<i>e</i>	<i>i</i>	<i>o</i>	<i>s</i>	<i>A</i>
<i>b</i>	<i>f</i>	<i>l</i>	<i>p</i>	<i>t</i>	<i>B</i>
<i>c</i>	<i>g</i>	<i>m</i>	<i>q</i>	<i>v</i>	<i>C</i>
<i>d</i>	<i>h</i>	<i>n</i>	<i>r</i>	<i>x</i>	<i>D</i>

FIGURA 23. (DELLA PORTA, 1563: 86-87)

O emprego desse quadro seria dos mais simples, mantendo a coerência da percepção da comunicação secreta por Della Porta como algo suficientemente simples para ser empregado por qualquer homem devidamente educado, mas igualmente obscuro para os olhos do ignorante. Uma vez composta a mensagem aberta, cada letra que compunha suas palavras deveria ser substituída pela dupla formada pelas letras que ocupam a linha superior e a coluna mais à direita. Assim, a letra da carta aberta deveria ser identificada entre as letras minúsculas e deveria ser considerada o vértice do qual seriam identificados seus equivalentes entre as maiúsculas. Dessa forma para a letra *b* teríamos como equivalente a notação *AB*. Esse procedimento deveria ser seguido até a mensagem aberta ser completamente cifrada. Della Porta também aconselha inserir intervalos de forma aleatória durante a cifragem do texto, o que geraria mais obscuridade, uma vez que o leitor que não fosse devidamente informado da maneira correta de ler a mensagem secreta não seria capaz mesmo de identificar o correto começo e fim de cada vocábulo. Dessa forma a mensagem, *Patria hostili obsidione*

*laborat, nec privs cives arma capere volunt, quam expugnabitur*²²⁸, seria assim transposta:

*Dbaae bddeaa abddaeabcacb cadaabcacaadcadac dbacba aabda
daaeb, cdb aacdbddcaecea accea ecbaeaaa ddcaa acaadbba
ddbaecdacb eccdebd cecaacba eddbecbccd aaabcaebebdd. (DELLA
PORTA, 1563: 87)*

O elemento mais interessante acerca dessa forma de escrita secreta não versa sobre sua flexibilidade ou a facilidade de sua aplicação. Na verdade, o mais interessante está em um exemplo de texto que foi protegido por ela. Della Porta (1563: 88) afirmou que ele interpretou, ou seja, decriptou, uma pequena obra de Aristóteles sobre magia, que havia sido protegida por essa forma de escrita oculta quando de sua tradução para o latim. Conforme o napolitano, esta teria sido uma precaução desse tradutor a fim de que essa obra aristotélica estivesse a salvo das más interpretações. Infelizmente ignoramos de qual obra de Aristóteles falava Della Porta ou até mesmo se realmente tratava-se de uma obra aristotélica, mas nesse momento, esse dado é menos relevante. Existem duas ideias inseridas nesse breve exemplo de aplicação da escrita secreta que fornecem um panorama do universo de Della Porta. O nosso autor se declarou como um leitor dos textos mágicos da Antiguidade. Com essa atitude seu envolvimento com a magia se alargava para além dos ensaios sobre magia natural. Levando em conta que a magia grega possuía um acentuado cunho espiritual, ainda que Della Porta não se declare um homem às voltas com os espíritos, surge um indicativo de que ele possuía conhecimento acerca dos meios de lidar com tais potências mágicas, ainda que os tenha rejeitado. Além disso, declarando-se como um leitor das obras mágicas da Antiguidade, Della Porta reafirmava seu lugar como humanista, somando-se a esse esforço de retorno a uma Antiguidade, e mais do que isso, a uma apropriação das obras e ideias desse período a partir das questões de seu tempo. Ainda de acordo com ele a escrita secreta estava a favor dos interesses dos homens de magia e, mais do que isso, era aplicada por eles como forma de defesa. Ao buscarem obscuridade para suas obras, os magos procuravam criar um meio por meio do qual seu conhecimento não fosse alvo de

²²⁸ *A pátria sofreu de cerco inimigo, nem os cidadãos superiores desejam pegar armas, como será conquistada.*

interpretações equivocadas e possivelmente também desejavam mantê-lo ao alcance somente dos homens aos olhos dos quais tal conhecimento não era proibido. Lembremos Kierckhefer (1989) que nos disse que se tratava de um conhecimento poderoso mesmo em potência, ou seja, a simples posse ou conhecimento do teor do texto já trazia poder, ainda que as mecânicas de aplicabilidade permanecessem inacessíveis a este homem. A perseguição a Trithemius nasceu do fato dele estar de posse daqueles conhecimentos, talvez fosse uma situação como essa que esse tradutor de Aristóteles quisesse evitar.

Se o método acima busca obscuridade ao transformar cada letra da mensagem aberta em duas da mensagem cifrada, o próximo método buscou realizar um esforço contrário, para tanto contando com um quadro de algumas centenas de caracteres secretos. É interessante que se no método acima a mensagem cifrada teria o dobro de caracteres que a mensagem aberta, ao utilizar o método agora proposto a razão se inverteria: a mensagem cifrada teria a metade dos caracteres que a mensagem aberta. Para executar tal método, se deveria compor um quadro composto por vinte e uma colunas e vinte e uma linhas, sendo que os caracteres do alfabeto latino deveriam ocupar a primeira linha e a última coluna. As quatrocentas outras posições do quadro deveriam ser ocupadas por caracteres secretos, previamente acordados entre os comunicantes. O resultado final seria semelhante ao apresentado pela Figura 24.

*est. Reliqua non scribam, sed in congressum nostrum reservabo.*²²⁹", se obteria uma mensagem cifrada conforme a Figura 25.



FIGURA 25. (DELLA PORTA, 1563: 91)

Della Porta não se limitou a formas de escritas secretas baseadas unicamente na transposição entre letras latinas e secretas. Ele também apresentou formas de se utilizar o vazio para alcançar o segredo. Primeiramente seria preciso se preparar duas folhas de metal, fosse ele ferro, estanho ou chumbo, sendo que as duas deveriam se exatamente iguais em todos os seus parâmetros. As proporções dessas placas deveriam ser compatíveis com o tamanho da mensagem a ser escrita. O próximo passo seria pautar da mesma maneira as duas folhas, fornecendo as linhas sobre as quais seria escrita a mensagem. Prontas estas linhas, deveriam ser cortadas, igualmente em ambas as folhas de metal, buracos retangulares ou quadrados, de forma aleatória, dentro dos quais deveriam caber ora uma única letra, ora duas, ora uma palavra, ora uma frase inteira. As placas resultariam como algo semelhante ao apresentado na Figura 26.

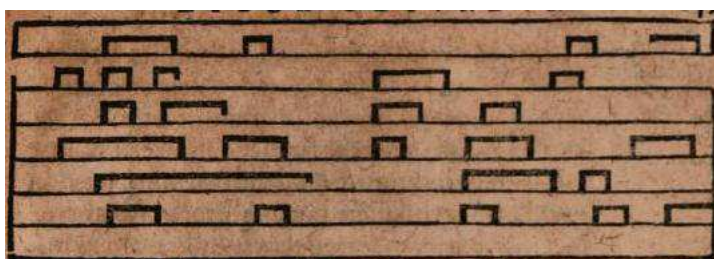


FIGURA 26. (DELLA PORTA, 1606: 143)

²²⁹ *Muitas perdas em ambos os lados, dadas e aceitas sem razão, a cidade está quase toda ocupada. O restante não escreverei, mas salvarei para nosso encontro.*

Após seguir as instruções fornecidas por Della Porta (1563: 107-108), cada um dos comunicantes deveria guardar uma das folhas de metal. O emissor da mensagem deveria colocar a folha de metal sobre uma folha de papel e escrever a mensagem aberta nos espaços vazados da folha metálica. O resultado seriam letras, sílabas e palavras espalhadas por toda a folha, distantes uma das outras, separadas entre si por longos espaços em branco. Logo, se intendêssemos transmitir a mensagem "*Militum infinitus est exercitus, ac prope diem inibunt bellum, exploratores omnes deprehensi sunt, capite poenas dedere.*"²³⁰, se seguíssemos corretamente os procedimentos, obteríamos o que a Figura 27 nos apresenta.

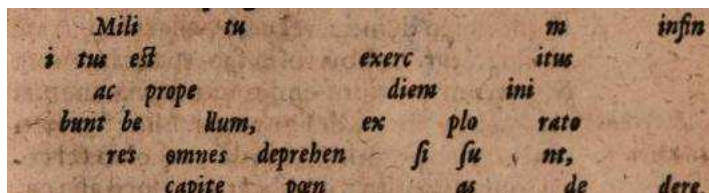


FIGURA 27. (DELLA PORTA, 1606: 143)

O próximo passo contém a chave para que esse método oferte obscuridade para a transmissão de mensagens importantes. Ao obter um texto como indicado na Figura 27, os espaços vazios deveriam ser preenchidos por letras e palavras que não participassem do sentido da mensagem a ser transmitida, sendo por isso julgados inúteis. Tais elementos inúteis deveriam ser empregados com muita cautela, uma vez que o texto que deveriam formar deveria possuir um sentido em si mesmo o bastante apenas para camuflar a mensagem aberta e não chamar a atenção dos olhos "daqueles que não podem saber". Para o exemplo apresentado pela Figura 27 poderíamos empregar o seguinte texto:

Honor militiae tuus fuit Carolus pater, nam cum infinito victus est, cum mínima exercitu invitus parte hostis fugit, ac prope ultimum diem iniurius prubit, necabunt Bere illum, atque extemplo puer Arato peribit, res omnes deprehensae bonae si sunt, ante Scyllam, et optimo

²³⁰ O exército dos soldados é infinito, e também próximo do dia começa a guerra, todos os espões são capturados, [deve-se] aplicar a pena capital.

*capite non poenitentias amplius decidere sperabit. Vale*²³¹ (DELLA PORTA, 1563: 108-110)

Ao receber essa mensagem, bastava ao receptor sobrepor-lhe sua folha de metal para que a mensagem aberta saltasse aos seus olhos, livrando-se da camuflagem da mensagem cifrada. Além de seguro, esse método era prático, uma vez que as placas metálicas poderiam ser reaproveitadas quantas vezes fosse preciso²³².

Della Porta (1563: 92) reservou um capítulo de sua obra para tratar de cifras que estariam ao alcance de qualquer pessoa, fosse por sua simplicidade ou mesmo por sua ampla difusão entre as pessoas. Uma forma dessas cifras é algo que podemos chamar de língua do P, onde somente variações dessa consoante são empregadas. Deveriam ser criadas versões dessa letra para representar cada letra do alfabeto, pela adição de traços, por exemplo, como no caso desse caractere secreto **P**, que representaria a letra A. Outra solução em termos de escrita cifrada seria simplesmente realizar uma equivalência alfabética inversa, assim para A teríamos Z, X para B, V para C, P para O e assim por diante. Ainda lidando com variações simples, Della Porta apresentou aquilo que chamou de "método dos amantes", pois seria usado frequentemente nos amores clandestinos. Seu princípio de funcionamento é, de fato, bem simples, uma vez que bastaria inserir aleatoriamente no meio da mensagem aberta letras latinas cuja aparição seria rara ou pouco frequente como H, K, Q, X, Y, Z, por exemplo. Dessa forma se pretendêssemos enviar secretamente a mensagem "*Uruntur misero praecordia et nisi subventum sit, cogor emori*"²³³, utilizando esse método teríamos o seguinte resultado: *huxry quntkurh mhykisxeqzrzo phxraer kcozrhdi ax hext nhixzsi kshubuzqenthxzum sxizt, cxhogzohr exmzorhix* (DELLA PORTA, 1563: 95).

²³¹ Carlos foi o pai da honra [dos] teus soldados, na verdade estava com provisões infinitas, com um relutante exército mínimo parte dos inimigos fugiu, eles mataram Bere, e por outro lado imediatamente pereceu o menino Arato, se todas as coisas boas são pegadas, diante de Cila e a melhor cabeça não esperará decidir por mais tempo as penitências. Adeus.

²³² Della Porta (1563: 110-111) também tratou de uma variante desse método, onde as folhas de metal deveriam ser substituídas por uma folha transparente e um livro. O primeiro passo seria escolher uma determinada página de um dado livro, eleitos em comum acordo entre os comunicantes, e colocar sobre essa página uma folha de papel transparente, efeito obtido ao aplicar-lhe óleo ou cera. Nessa folha transparente deveriam ser sublinhadas as letras, sílabas e palavras, eleitas espaçadamente ao longo do texto, capazes de transmitir o texto da mensagem aberta. Após isso feito se obteria apenas uma folha transparente repleta de traços, aparentemente marcados ao acaso. Ela deveria ser enviada em segredo ao destinatário, que bastava coloca-la sobre a página do livro previamente acordados para que a mensagem se revelasse.

²³³ Que queimem o pobre peito e senão seja socorrido, sou forçado a morrer.

Nesta seleção de métodos simples de comunicação secreta, Della Porta elencou algumas alternativas de cifras cujo conjunto merece atenção. Começamos por um método que ele afirma ter buscado diretamente na obra *De Occulta Philosophia*, de Cornelius Agrippa. Della Porta (1563: 92-93) propôs uma adaptação de uma forma de contagem presente nesta obra. No décimo-nono capítulo do segundo livro de seu *De Occulta Philosophia*, dedicado a reflexões acerca dos números e sua natureza, Agrippa (1550: 236-238) apresentou maneiras pelas quais hebreus e caldeus representavam numerais por meio das letras de seus alfabetos, o que inclusive seria empregado para práticas mágicas, como a técnica cabalística conhecida como *Notariakon*, que se baseava na transposição entre os caracteres hebraicos e os numerais, a partir de sua equivalência. Após considerar que egípcios, etíopes, caldeus e árabes também possuíam formas de marcar os números com as letras de seus alfabetos à maneira dos hebreus, ele apresentou notações que ele teria encontrado em "dois dos mais antigos livros dos magos e dos astrólogos", que seriam mais elegantes e eficazes que as demais. São exatamente essas notações às quais Della Porta se reapropriou, conforme podemos perceber comparando as Figuras 28 e 29.

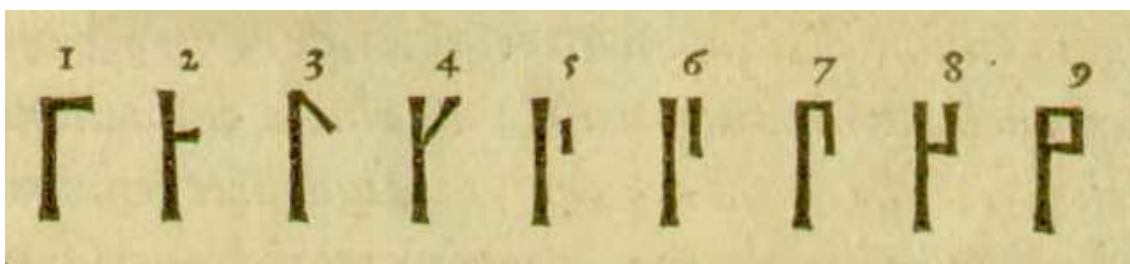


FIGURA 28. (AGRIPPA, 1550: 237)



FIGURA 29. (DELLA PORTA, 1606: 123)

A diferença entre a proposta de Agrippa e Della Porta para tais caracteres reside na equivalência que ambos propuseram. Agrippa propôs uma equivalência numérica, ou seja, para cada um desses símbolos equivaleria um numeral; já Della Porta propôs uma relação entre tais símbolos e as letras do alfabeto latino, além de alterar a organização proposta por Agrippa, o que pode ser facilmente percebido apenas ao se comparar os caracteres vinculados aos primeiros nove numerais e as primeiras nove letras latinas.

A equiparação entre as letras e os caracteres não bastaria para o sucesso do método proposto por Della Porta. Ele propôs que após realizada essa equivalência, os caracteres secretos fossem unidos dando origem a novos caracteres, unindo-os de alto abaixo, tendo como guia uma preocupação com a simetria. Assim, ao transcrever a mensagem aberta por meio dos caracteres secretos, seriam gastos algo como um quarto do conjunto dos algarismos secretos. A Figura 30 exemplifica o resultado obtido ao se aplicar tal raciocínio aos elementos da Figura 29.



Figura 30. (DELLA PORTA, 1606: 123)

Aqui temos mais um ponto revelador do contato das cifras de Della Porta com o pensamento mágico do século XVI. A obra *De Occulta Philosophia* foi primeiramente mencionada na correspondência entre Agrippa e seu mestre, ainda que informal, Johannes Trithemius. Em 1510, Trithemius enviou uma carta ao seu discípulo, na qual o elogiava e principalmente a sua supracitada obra, uma vez que havia recebido de Agrippa uma primeira versão, num esforço do pupilo obter a aprovação do mestre. Na década de 1530, carregando o peso de quatro décadas de vida, Agrippa conseguiu realizar as primeiras impressões daquela que viria a ser sua obra mais famosa. O primeiro livro da *De occulta philosophia* tratava da magia natural, como faria Della Porta em sua *Magiae Naturalis*, terminada em 1558. Lembramos que a edição da obra

de Agrippa com a qual trabalhamos foi impressa em 1550. Fora a proximidade temporal, ainda temos a coincidência de temas entre ambas as obras. Também nos parece pouco provável, considerando tudo exposto anteriormente, que Della Porta tenha lido apenas o décimo-nono capítulo do segundo livro da obra de Agrippa, sendo mais provável que ele tenha lido toda a obra. Uma vez mais, Della Porta foi buscar em autores envolvidos com a magia subsídios para compor suas técnicas de escrita secreta, tornando cada vez mais inseparáveis as concepções do segredo mágico e das cifras em seu projeto de comunicação secreta.

Della Porta (1563: 93-94) também falou de um método de escrita secreta baseada no uso de um quadro, que seria composto por duas linhas horizontais e linhas duas verticais, que alinhadas paralelamente formariam nove espaços, dentro dos quais deveriam ser inseridas vinte e uma letras do alfabeto latino, devendo a disposição das mesmas seguir unicamente o acordado entre os comunicantes, como apresentado na Figura 31.

<i>a l</i>	<i>b m</i>	<i>c n</i>
<i>v</i>	<i>x</i>	<i>z</i>
<i>d o</i>	<i>e p</i>	<i>f q</i>
<i>g r</i>	<i>h s</i>	<i>i t</i>

FIGURA 31. (DELLA PORTA, 1563: 94)

O próximo passo seria decompor esse quadro em nove figuras separadas, conforme demonstrado na Figura 32.



FIGURA 32. (DELLA PORTA, 1606: 124)

Uma vez que cada figura poderia conter uma ou mais letras, restava o desafio de conseguir indicar ao receptor da mensagem a forma correta de extrair as letras de cada imagem. Della Porta utilizou pontos no interior de cada figura, criando dessa forma um

código, conforme a Figura 33. De posse dessa chave, seria possível tanto cifrar quanto decifrar qualquer mensagem.

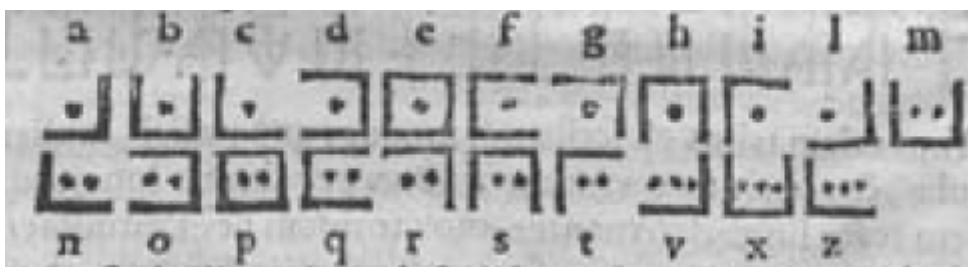


FIGURA 33. (DELLA PORTA, 1563: 94)

O método em si não apresenta nada de realmente surpreendente, sendo uma variação das ideias anteriormente apresentadas pelo napolitano. O que realmente importa é o que diz Della Porta sobre sua origem e sobre as pessoas capazes de utilizá-lo. Tal método de tão simples seria muito utilizado por crianças, homens rústicos e mulheres. Na verdade, Della Porta empregou o termo *mulierculae*, algo como "mulherzinhas". Ele apresenta um método que pertencia ao conjunto de sua escrita secreta, tão louvada por ele mesmo, como uma ferramenta de seres de pouca valia: homens ignorantes, cuja instrução seria mínima; as crianças, que não eram dignas de participar dos assuntos importantes e "mulherzinhas", imagem que podemos associar a mulheres tidas como de baixo valor, desprezíveis. Entretanto, ao fazer as considerações finais deste método, Della Porta traçou sua origem aos cabalistas, a quem chamou de "escritores dos textos sagrados" ²³⁴. Ele ainda diz que este método de escrita secreta passou a ser de uso corrente nos assuntos profanos, seja para o uso nas tavernas, seja em função dos interesses seculares. Temos então dois elementos a serem considerados: por um lado o emprego de técnicas de comunicação secreta por pessoas indignas ou potencialmente perigosas, por outro lado o emprego profano de uma técnica de segredo de origem sagrada. Entendemos que Della Porta não buscou rebaixar a cabala e suas técnicas de segredo ao dizer que elas eram empregáveis mesmo por *mulierculae* e homens brutos, mas apontar os riscos da transição entre sagrado e profano. Essa técnica que havia nascido pura e pia, dádiva de Javé materializada pelas mãos dos cabalistas, originalmente estava dedicada apenas a tratar dos segredos da fé. Ao ser transportada

²³⁴ *sacrarum literarum scriptores*. (DELLA PORTA, 1563: 94)

para o mundo profano, impuro por natureza, ela mesma acabou conspurcada. Antes manejada por sacerdotes, agora se prestava ao interesse dos rústicos e das mulheres mesquinhas; no começo era dedicada aos saberes cabalísticos, agora estava empregada nos segredos de taverna.

Ao tratar do risco dessa transposição da técnica de segredo, nascida para proteger o sagrado, para matérias profanas, Della Porta não buscava criticar essa transição. Até porque a natureza tríplice do segredo permitiria esse trânsito, sem que isso incorresse em falta ou prejuízo. Ele reafirmava o papel do homem preparado para realizar essa proeza. A técnica não havia sido maculada pela passagem do sagrado para o profano, pois se tratava de uma mudança do seu objeto e não da sua natureza; ela foi maculada pelas mãos que a conduziram nessa passagem. Ao passar das mãos dos cabalistas para as mãos das *mulierculae* é que ela teria sido desvirtuada. Entretanto, se das mãos dos cabalistas e sacerdotes as técnicas de segredo passassem para as mãos de homens devidamente iniciados em seus mistérios, nada se perderia, nada seria maculado pela impureza, pois as mãos de seus novos operadores seriam tão puras quanto às dos seus antigos mestres. Remete-se assim ao risco "daqueles que não sabem e não podem saber" acessarem o *sanctum sanctorum* do segredo, o que implicaria necessária em contaminação com sua impureza, típica daqueles indivíduos que não haviam sido renovados pela iniciação. Sem a intermediação de um mestre, estes homens impuros de posse do segredo o utilizariam somente para alcançar seus objetivos tão mesquinhos e vis quanto eles mesmos. Della Porta se colocou como um desses homens devidamente iniciados, cujas mãos imaculadas poderiam transportar tais técnicas do segredo entre o sagrado e o profano sem que com isso elas fossem tingidas por impurezas. Se suas mãos eram tão puras quanto às mãos dos cabalistas, se ele era capaz de empregar tais técnicas de segredo no mundo profano sem conspurcar sua origem sagrada, isso indica que ele comungava mais do que de tais métodos de escrita secreta com estes homens envolvidos com os segredos mágicos que o criador havia semeado em sua obra. Assim, as relações entre o homem de cifras e o *magus* se tornam cada vez mais evidentes.

2.3 – Tudo que é secreto desmaterializa-se no ar... ou não: O segredo como virtude oculta das palavras

Essa demorada exposição e discussão dos mecanismos de comunicação secreta, propostos tanto por Trithemius quanto por Della Porta, só adquire sentido ao aplicarmos como elemento norteador o esforço de compreensão sobre a natureza interna que os tornaria funcionais, ou melhor, como o segredo e as palavras se relacionam dentro dessa forma de comunicação, tendo o pensamento esotérico como ponto de conexão entre as palavras e o segredo.

Se lembrarmos de que a escrita secreta atuou como uma manifestação do sigilo, criando um ponto onde o portador do segredo podia negociar entre sigilosidade e publicidade, urge entendermos a natureza da cifra nas obras sob análise. Della Porta (1563: 4-5), buscando mais uma vez a autoridade da Antiguidade para seu texto, entendia a cifra como uma espécie de abreviação no processo de escrita, sendo um dos exemplos mais conhecidos disso a sua aplicação nas escolas e nos discursos senatoriais. Buscando celeridade na escrita, tanto para o registro das lições escolares quanto dos discursos dos senadores, criaram-se abreviaturas que permitissem que o registro fosse tão veloz como a voz que o ditava, bem como que se realizasse essa tarefa com o menor perigo de erro possível. Para o napolitano os exemplos mais marcantes desse sistema na Roma Antiga foram os amanuenses²³⁵ de Cícero e o filho de Vespasiano, Titus, capaz de executar tal tarefa como um profissional, apesar de ainda estar frequentando a escola. Os monumentos e textos romanos dão diversos exemplos dessas abreviaturas, geralmente formadas pelas letras iniciais das palavras a serem abreviadas. Sendo assim, *CR* equivaleria a *civem Romanum*, *OP* a *oportere*, *ABUC* a *ab urbe condita*, *PPPPESSEVVVVVVVVFFFF* a *primus pater patriae profectus est, secum salus sublata est, venit victor validus, vicit vires urbis vestrae, ferro fame flama frigore*.

Della Porta (1563: 5-8), entretanto, aponta que a relação entre as abreviaturas da Antiguidade e a origem das cifras nasceu de um desejo não apenas de agilidade, mas também de sigilo. Autores como Tullius Tyro, um liberto de Cícero, e Sêneca começaram uma busca por símbolos que fossem equivalentes as ideias que buscavam exprimir, podendo substituí-las. Essa aplicação de símbolos como forma de escrita

²³⁵ Della Porta (1563: 4) afirma que o termo amanuense vem do fato destes homens executarem seus serviços *a manu*, ou seja, manualmente.

breve poderia ser verificada em diversos textos das mais diferentes áreas do conhecimento de então, como na matemática, na astronomia e na química, conjugando esse desejo por celeridade e sigilo, fazendo uma primeira aproximação entre a cifra e o símbolo. O uso dos símbolos pela astrologia teria como interesse principal o esforço de sigilo, mais do que o desejo de brevidade, porque se tratava de um tipo de conhecimento cuja origem era tida como sagrada. Assim, a utilização destes símbolos numa estratégia substitutiva ao fazer a transposição do saber astronômico do registro oral para o escrito, confere a ele uma qualidade esotérica na medida em que é empregada para separar os homens entre "aqueles que sabem e podem saber" e "aqueles que não sabem e não podem saber". Consequentemente, isso implica em inserir esses elementos substitutivos em relações de poder, como ferramentas por meios das quais um indivíduo buscava sobrepor-se a outro utilizando seu conhecimento contra a ignorância deste. Ao vincular a escrita com essa possibilidade de utilização de símbolos substitutivos, instrumentos de sigilo que resguardariam um saber de origem divina, Della Porta vinculou a ideia de comunicação secreta com uma percepção esotérica da linguagem. Nessa linguagem de símbolos celestiais criada para a aplicação na escrita secreta da astronomia, a qual o napolitano chamou de *coelestia signa*, temos para Áries e Touro , para Gêmeos II; para Leão, Escorpião e Capricórnio ; para Virgem , derivando da espiga; para Libras , da balança; para Sagitário uma flecha ; e para Saturno um símbolo derivado da foice . Os planetas também possuíam seus símbolos, como o cetro , para Júpiter; para Marte uma espécie de maça ou flecha ; para o Sol seus raios fulgurosos , um espelho para Vênus ; para Mercúrio um caduceu ; para a Lua o crescente e decrescente de seus chifres  (DELLA PORTA, 1563: 5-7).

Como dito anteriormente, os símbolos também seriam empregados no registro escrito de outros campos de conhecimento, buscando a brevidade, mas principalmente salvaguardar esses conhecimentos por meio de técnicas de sigilo. Assim, a química empregaria tais símbolos com o intuito de apartar sua disciplina daqueles "que não sabem", ignorantes de seus mistérios. Para tanto empregaria símbolos como a letra Δ (delta) como equivalente do sal amoníaco e o símbolo  no lugar do arsênico. As notações musicais que compõem as partituras seriam uma forma de escrita restrita aos músicos, únicos capazes de compreendê-las e instrumentalizá-las. Na linguagem secreta militar a letra T (Thau) indicaria a quantidade de sobreviventes e a letra Θ (Theta)

marcaria o número de baixas. O que Della Porta (1563: 7-8) buscou demonstrar foi que todos os campos do saber humano, de uma forma ou de outra, em maior ou menor intensidade, teriam lançado mão de meios de substituir uma mensagem aberta por outra composta por símbolos que, além de substituir os caracteres originais, conseguisse ser suficientemente obscuros aos olhos não iniciados. Dessa maneira, se universalizaria o desejo de segredo, bem como os esforços de sigilo, consolidando tais textos como formas de separar os que "sabem e podem saber" daqueles que "não sabem e não podem saber", logo instrumentos nas relações de poder da época.

A definição que Della Porta deu para o *ziferis*, ou seja, a cifra, apresentou uma conexão com essas práticas de sigilo da Antiguidade, baseadas na substituição da mensagem aberta por símbolos praticada por alguns homens daquela época. Conforme o autor, os sábios da Antiguidade falavam de um conjunto de sinais secretos, de natureza artificial, que seriam impossíveis de serem interpretados pelo sujeito que não fosse devidamente preparado. Della Porta considera que essa definição apresentava aquilo que os homens de seu tempo chamavam de cifras. Buscando uma definição mais precisa, Della Porta (1563: 1) disse que:

*Se percorreremos a maioria dos nossos monumentos, nós talvez formemos alguma conclusão, nós devemos dizer que estes sinais secretos são nada mais que notações por meio das quais nós garantimos o segredo ou a brevidade em transmitir alguma coisa para aqueles que estão familiarizados com nosso método, e àqueles que nós desejamos [que] saibam a matéria em mãos.*²³⁶

Tais sinais secretos foram chamados de notações, e seus utilizadores de notários, uma vez que equivaleriam a letras, frases ou sílabas. Dessa maneira, os símbolos da Antiguidade e as cifras dos séculos XV e XVI eram, senão a mesma coisa, elementos feitos para o mesmo propósito e da mesma substância. Mais apropriadamente, o *ziferis* de que trata Della Porta seria descendente e herdeiro dos símbolos da Antiguidade. Eram peças importantes nas estratégias de sigilo a fim de garantir que certos

²³⁶ *Has igitur furtivas literas si maiorum nostrorum monumenta percurrentibus, licebit quicquam animo coniectare, nil aliud, nisi notas esse dicemus, quibus vel occulte vel breviter aliquid rei gnaris, quibus rem exploratam volumus, manifestamus.*

conhecimentos delineassem um dado grupo social, separando-os dos ignorantes, num contexto onde o conhecimento de algo é carregado de poder.

Uma vez que eram membros da mesma linhagem, uma reflexão sobre a natureza dos símbolos da Antiguidade poderia trazer importantes revelações sobre o *ziferis*. Conforme Della Porta (1563: 1-2), este símbolo usado para construir um "texto obscuro" teria origem na preocupação dos sacerdotes de outrora de proteger os conhecimentos ocultos de natureza mágico-religiosa dos olhares curiosos. O símbolo secreto, estratégia de sigilo que nasceu para resguardar um saber de origem divina, buscava separar os puros, a quem é permitido saber, dos impuros, a quem tal oportunidade foi negada. Contudo, ele notou que o secretismo de tais símbolos poderia ser empregado em outras matérias além daquelas para as quais foi inicialmente pensado. Tais estratagemas de sigilo poderiam ser empregados em questões onde houvesse também um grande perigo se uma informação caísse em mãos erradas. Dentre tais situações ele cita as intrigas amorosas e os temas de alcova, entretanto dá mais gravidade aos assuntos de ordem político-militar, como os cercos a fortalezas e conclaves papais. Numa interessante perversão de seu sentido original, uma mesma ferramenta serviria para proteger por meio das artimanhas do sigilo segredos de ordem religiosa e leiga, colocando a serviço dos assuntos da política e da religião uma mesma ferramenta de sigilo. Até porque naquele momento não seria possível separar a política da religião, tanto no tocante às teorias políticas quanto no campo das ações políticas. Quanto a isso, Grévin (2012: 211) observou que para o homem desse período seria impossível separar propaganda política e cultura bíblica, por exemplo. Senellart (2009) apontou que se tratava de um momento de transição entre o *regimen* medieval²³⁷ e aquilo que entenderíamos como "Estado Moderno", entretanto tal movimento ainda não havia se concretizado.

O momento no qual Della Porta escreveu tais reflexões sobre a escrita simbólica secreta da Antiguidade e seu parentesco com as cifras com as quais os homens de seu tempo lidavam também foi o momento no qual o Egito foi redescoberto na Europa ocidental. Ficino havia realizado a tradução do *Corpus Hermeticum*, reavivando a discussão em torno do hermetismo, trazendo importantes aportes para a florescente magia renascentista, mas também para outros setores do pensamento, repercutindo inclusive nas reflexões de Giordano Bruno acerca do sistema solar (YATES, 1995: 218-

223; 235-238). Conforme Claude Traunecker (1995: 20), a redescoberta das obras dos geógrafos e historiadores da Antiguidade reacendeu a chama do interesse no Egito. Peregrinos e viajantes visitavam o Egito que, uma vez mais, assumia a condição de repositório dos conhecimentos ensinados aos homens na aurora dos tempos, de acordo com uma concepção de que quanto mais próximo do momento criador mais impregnado da potência divina algo estaria. A pena dos autores renascentistas pintou o Egito como fonte de uma sabedoria secreta e poderosa que seria transmitida entre mestre e discípulo através da escrita hieroglífica.

Possivelmente sob influência desse movimento de resgate do Egito, mas de um Egito idealizado, porque mesmo os autores clássicos que serviram de referência para essa redescoberta descreveram uma idealização, é que Della Porta (1563: 2-3) associou o símbolo secreto da Antiguidade com o hieróglifo egípcio. O Egito Antigo surge como o berço das cifras e da comunicação secreta, que de lá emanavam como o conhecimento oculto que se acreditava estar de posse dos sacerdotes da antiga religião egípcia. Na verdade, teriam sido justamente tais sacerdotes o ponto inicial da comunicação cifrada. Esses sacerdotes, de posse de um conhecimento de origem e natureza sagrada, que deveria a todo custo ver-se protegido dos olhos dos impuros, precisava ser ocultado de alguma forma. Porém, tal conhecimento deveria ser registrado, para que ele não se perdesse pela ação do tempo. Surgia então um imbróglio, pois a escrita comum foi considerada inadequada para registrar esse conhecimento sagrado, ainda que fosse apropriada para os estudos comuns. Além de sua origem ser profana, essa escrita comum ainda poderia ser decifrada "pelo rebanho indigno", pondo a perder todo o esforço de sigilo. A solução veio também da ação da deidade. Os sacerdotes teriam recebido por meio de revelação divina "letras sagradas", a qual chamaram hieróglifos, através das quais poderiam registrar e veicular a sabedoria divina, seguros de que somente "aqueles que podem saber" teriam acesso a esse conhecimento. Os etíopes entendiam os hieróglifos como gravuras divinas por meio das quais se poderiam transmitir os mistérios sagrados. A grande qualidade particular que o hieróglifo apresenta é esconder a palavra dentro de si, substituindo-a por meio das analogias. O napolitano chegou a afirmar inclusive que o uso dos hieróglifos como estratégia de sigilo acerca das coisas sagradas teria sido uma prática amplamente difundida no mundo antigo, o que poderia ser observado nos templos gregos de Minerva. Uma vez que as

²³⁷ No capítulo 3 realizaremos uma discussão mais profunda acerca do *regimen* medieval.

cifras do século XV seriam descendentes dos hieróglifos da Antiguidade, a comunicação secreta adquire uma natureza sagrada, sendo parte da dádiva da divindade, concepção que dialoga diretamente com a natureza tríplice do segredo.

Pensando as religiões de mistério egípcias, Kippenberg & Stroumsa (1995: xv-xvi) consideraram que apesar do Oriente Próximo ser a fonte dos cultos de mistérios, aqueles de origem egípcia apresentariam uma qualidade que lhes tornariam único, que era o valor especial e mágico que atribuíam à linguagem escrita no seio de sua liturgia. Quando os discípulos eram iniciados na leitura e na recitação dos textos sagrados, estes passavam a integrar a corte divina, adquirindo um papel de destaque no desenrolar dos dramas cósmicos. Os hinos considerados poderosos eram protegidos com grande cuidado, sendo não apenas gravados no templo, mas preferencialmente em locais praticamente inacessíveis aos leigos, como a tumba do faraó. Havia uma distinção entre o oral e o escrito que causava uma teatralização da recitação dos textos sagrados, mas também uma preocupação com o secretismo desse conhecimento. Conforme os autores, essa estética do sigilo pôde ser observada até o período helenístico, mostrando o tamanho de sua força. De acordo com essa estética egípcia do sigilo, os hieróglifos seriam letras e caracteres dotados de um poder simbólico que somente seria decifrável pelo iniciado nas artes da magia egípcia. Assim, esse iniciado tinha duas grandes responsabilidades: garantir que o conhecimento secreto fosse empregado somente para influenciar os processos cósmicos e assegurar que esta mesma sabedoria permanecesse fora do alcance "daqueles que não podem saber".

A origem e a difusão da escrita hieroglífica como meio de fazer um registro sigiloso da sabedoria divina foi associada a Hermes Trismegisto. Ele teria utilizado os hieróglifos para compor uma fórmula de "vida deífica", que seria uma espécie de introdução aos mistérios divinos, um texto de caráter iniciático (DELLA PORTA, 1563: 3). É revelador que Trismegisto tenha surgido como referência no uso dos hieróglifos como técnica de sigilo. Hermes Trismegisto era associado ao deus egípcio Thot, deidade que se acreditava ter inventado a escrita e a presenteado aos homens. Entretanto, este não foi o único presente vindo deste deus. Thot também foi tido como o inventor da magia e das "filosofias ocultas", que também foram presenteadas aos homens, a fim de serem empregadas nos dilemas da vida cotidiana. Na figura de Thot tanto a escrita quanto as artes mágicas estavam interligadas, uma proporcionava que a outra atuasse. O hieróglifo aparece então como a ferramenta privilegiada deste Thot-

Trismegisto, nascida da comunhão entre a magia e a escrita, acentuando sua qualidade de cifra capaz de ocultar os segredos sagrados. Os primeiros assuntos nos quais se empregaram os hieróglifos como estratégia de sigilo foram relativos ao universo da divindade. Della Porta (1563: 3) afirmou que Plínio e Estrabão encontraram uma explicação do universo, toda composta em hieróglifos, nos obeliscos de Sesostri e Semnoferne, levados do Egito para Roma. A natureza destes temas se mostrava mais predisposta ao sigilo proporcionado pelos hieróglifos, uma vez que ambos não seriam fruto das ações mundanas. Assim, como a mônada pode ocultar-se no binário, os mistérios divinos poderiam ocultar-se no hieróglifo por comungarem da mesma natureza. Através dessa união é que se preservavam as línguas mágicas praticadas pelos sacerdotes da antiga fé egípcia (DELLA PORTA, 1563: 3).

Os hieróglifos seriam uma estratégia de sigilo na medida em que permitiriam que a mensagem aberta fosse reescrita, de forma cifrada, de maneira que somente os iniciados nessa linguagem poderiam acessar a mensagem. Conforme Della Porta, (1563: 28), *nós também podemos de outra forma sem fala comodamente, indicar o que desejamos por representações de objetos e animais, os quais algumas vezes significam simples palavras, algumas vezes a ideia completa*²³⁸. Para que fosse possível transmitir qualquer mensagem por meio dos hieróglifos seria preciso que o operador conhecesse profundamente a natureza dos animais, plantas e demais elementos do mundo natural, para que fosse capaz de fazer associações compreensíveis entre a ideia a ser expressa e a imagem extraída do mundo natural. Os egípcios teriam sido os primeiros a realizar essa transposição com maestria, conseguindo que as suas ideias coubessem dentro dos símbolos criados a partir de imagens obtidas do mundo criado, reflexo de seu Criador. Assim, os hieróglifos seriam construídos a partir de representações de elementos do mundo natural, compondo um conjunto de símbolos capazes de remeter ao elemento original por meio de uma de suas características, como pode ser percebido nos exemplos a seguir.

Deste modo os egípcios para representar o mundo retratam uma serpente com sua boca voltada para sua calda, e roendo a mesma para expressar a forma. O ano é representado pelo sol e pela lua os

²³⁸ *Possumus etiam commodè aliter sine loquela per rerum animaliumque figuras, quod voverimus indicare, quae singula interdum verba, nonnunquam integros sensus significabunt:*

*quais medem o tempo, e o mês por um ramo; Deus por um falcão; o destino por uma estrela; a lua e os equinócios por um macaco cinocéfalos; a coragem proeminente por um leão; o coração por um a íbis; a mutabilidade por uma fênix. Os egípcios denotam outras coisas de uma forma similar pelo escaravelho, o dragão, e outros animais (como contou Maneto em seu epítome de ciência natural, e Hecateu em seu primeiro livro de filosofia). (DELLA PORTA, 1563: 29)*²³⁹

Contudo, o sucesso do emprego dos hieróglifos seria impossível se eles fossem tão obscuros que sempre fosse preciso um Apolo para decifrá-los (DELLA PORTA, 1563: 30), uma vez que se prestariam num primeiro momento para a comunicação entre o mestre, "aquele que sabe e pode saber", e o discípulo, "aquele que não sabe mas pode saber", por conseguinte seriam empregados na comunicação entre o iniciado e o neófito, conjugando a face divina e humana do segredo, abrindo-lhe uma conexão, por meio dessas representações do mundo natural. Algumas formas de comunicação cifrada utilizando hieróglifos associaria a imagem uma palavra, a fim de fornecer uma espécie de chave para sua deciptação. Essa preocupação de tornar os hieróglifos acessíveis "a mais comum das pessoas" só adquire sentido se ligada a possibilidade de empregar essa comunicação cifrada para assuntos outros que não os de natureza imediatamente religiosa, como a política. Uma vez que os hieróglifos seriam inicialmente empregados apenas para a comunicação secreta da mensagem divina entre os sacerdotes, indivíduos devidamente iniciados, não haveria porque se preocupar com a perda da mensagem por imperícia no momento de retirar a mônada do binário. Essa preocupação só se faz pertinente se considerarmos que um grupo não tão bem preparado lidaria com essa forma de comunicação cifrada, trazendo para os segredos profanos uma forma de sigilo que inicialmente estaria unicamente dedicada aos segredos sagrados.

Ao citar a fonte de seu conhecimento sobre os hieróglifos egípcios, Della Porta (1563: 29) citou diretamente a obra de Petrus Valerius acerca de um livro atribuído a um *Horus Apollo*, que trataria dos ritos secretos e das gravuras míticas dos egípcios. O

²³⁹ *Sic Aegyptii pro mundo serpentem revolutum in caudam os habentem, eamque corrodentem ad exprimendam formam depingunt, & annum per solem & lunam, qui tempus metiuntur, mensem per ramum, Deum per accipitrem indicant, & pro fato sydus, pro Luna & aequinociis cynocephalum, pro animi praestantia leonem, pro corde Ibim, & pro rerum vicissitudine phoenicem deliniant, sic & per Scaraboeum draconem aliaq': animalia (ut Manethus autor est in naturalium epithome, & Hecatheus libro primo de philosophia)*

napolitano chega mesmo a dizer que os emblemas e símbolos que adornavam paredes, painéis, portas, escudos e elmos de cavaleiros de sua época teriam sua origem nessa obra acerca da Antiguidade egípcia. Acreditamos que *Horus Apollo* seja na verdade Horapollo autor de uma obra grega chamada *Hieroglyphica*. É pertinente observar a importância e a forma como Della Porta percebia os hieróglifos, uma vez que decompôs o nome Horapollo em *Horus* e *Apollo*, respectivamente um deus egípcio e um deus grego, ambas as deidades associadas ao sol (HART, 2005:70-76; LURKER, 1993: 16-17; 94). Essa associação é eloquente na medida em que associou o tema solar a prática do sigilo, vinculado à sombra. Dessa forma, emergia uma vez mais a ideia de que existem certas estratégias de sigilo as quais somente a divindade pode iluminar, retirando o segredo das sombras.

A referência a Horapollo como ponto de autoridade conecta Della Porta a uma discussão mais ampla desenvolvida no século XV. De acordo com Lemonnier (1997: 145, 147) a descoberta da obra grega *Hieroglyphica*, atribuída a Horapollo, por Cristoforo Buondelmonti, por volta do ano de 1419, marcou a redescoberta dos hieróglifos egípcios na Europa ocidental. Os hieróglifos foram percebidos pelos pensadores renascentistas como signos naturais, remetendo a uma forma de linguagem mais pura, anterior à Queda. Por essa razão, os segredos dos deuses estariam contidos nestes símbolos oriundos do Egito antigo, tomado como repositório de uma sabedoria ancestral, atribuindo uma qualidade esotérica aos hieróglifos. Tais símbolos tiveram grande impacto sobre as relações entre sigilo e segredo no século XV.

Em uma época marcada pelo visual, os hieróglifos suscitaram uma voga pelos símbolos enigmáticos que não tardaram a dar nascimento ao gênero emblemático, sistematização de um modo de pensamento e de expressão que repousa sobre a elaboração e a decifração de mensagens codificadas. Pretendendo ser um equivalente moderno dos hieróglifos, os emblemas repousam, portanto, como eles sobre a relação entre código, mensagem e recepção e se devem ser criptográficos, desde que toda a verdade não pode ser entregue de forma transparente. (LEMONNIER, 1997: 145) ²⁴⁰

²⁴⁰ Dans une époque marquée par le visuel, les hiéroglyphes suscitent une vogue pour les symboles énigmatiques qui ne tarde pas à donner naissance au genre emblématique, systématisation d'un mode de pensée et d'expression qui repose sur l'élaboration et le déchiffrement de messages codés. Se voulant un

Ainda de acordo com Lemonnier (1997: 145-146), a apropriação dos hieróglifos feita no século XV foi pautada pela hermenêutica e pelo hermetismo. Dessa forma, a ideia de segredo traria consigo a noção de um conhecimento pré-existente o qual se buscaria ocultar, como um "mundo que oculta outro", sendo uma forma de saber que não seria ludibriado por aparências enganosas. Isso colocaria o segredo no centro de um movimento duplo, pautado pela hermenêutica – a revelação, a explicação do mistério, a descoberta da chave – e pelo hermetismo – o esforço de sigilo, de separar os homens entre "aqueles que sabem e podem saber" e "aqueles que não sabem e não podem saber". A comunicação cifrada teria sido a forma através da qual estes homens do século XV e XVI encontraram para ocultar um mundo no outro, inserir a mônada no binário. Como não havia naquele momento uma clara diferenciação entre os símbolos criados pelo homem e as manifestações sobrenaturais no mundo natural, esses homens acreditaram que ao criar suas cifras estavam na verdade apresentando um equivalente moderno para os hieróglifos, ou melhor, seu herdeiro. As cifras representariam também um retorno a uma linguagem mais pura, mais próxima do momento criador dos deuses, guardando assim mais de sua potência. Como disse Durkheim (1996), a linguagem do mundo profano não é adequada ou pura o bastante para poder expressar os temas sagrados, sendo para isso preciso uma linguagem especial destinada a essa finalidade. Ficino teria dito que quando os sacerdotes egípcios desejavam dar "sentido" aos mistérios divinos, ignoravam os caracteres comuns e adotavam uma linguagem baseada nas imagens das plantas e dos animais (LEMONNIER, 1997: 147).

A participação dos magos na confecção das línguas cifradas diz muito sobre a natureza da comunicação secreta. Uma vez que as cifras eram herdeiras dos hieróglifos, comungariam de uma mesma natureza, logo nada mais acertado do que serem forjadas de forma semelhante. Se os hieróglifos foram uma invenção do deus Thot, senhor da escrita e da magia, conjugando seus dois atributos, com a cifra não seria diferente. O *magus* dos séculos XV e XVI é quem possuía naquele momento a capacidade de conjugar a escrita e os mistérios dos deuses. Ele é quem sabia desvendar o segredo da natureza, conhecendo suas artimanhas do sigilo. Uma vez que não havia diferenças entre a cifra criada pelo homem e a virtude oculta do mundo natural, não haveria

équivalent moderne des hiéroglyphes, les emblèmes reposent donc comme eux sur les rapports entre code, message et réception et se doivent d'être cryptiques, puisque toute vérité ne saurait se livrer de

ninguém mais capacitado do que o mago para lidar com as tensões entre segredo e sigilo na comunicação cifrada. Conhecedor dos segredos do mundo natural, somente o mago seria capaz de lidar com o segredo contido nas palavras.

Conforme Grévin (2012: 14), no medievo não havia distinção na Cristandade latina entre pensamento e práticas linguísticas e as manifestações divinas. Diretamente de Deus não provinha apenas a diversidade linguística, mas também sua estrutura gramatical, sua musicalidade, bem como os demais atributos da língua. Nessa ótica os sistemas de escrita refletiriam as misteriosas leis regentes do céu e da terra, harmonizando-os, sendo que quem os dominasse portaria poderes mágicos. Assim, conforme Della Porta (1563: 3-4) os *Magi inventaram e moldaram certos caracteres para salvar seu conhecimento do uso ou da leitura da ralé, como qualquer leitor pode ver por si mesmo em Honório Tebano e outros* ²⁴¹. As linguagens secretas consolidam seu caráter esotérico ao serem compostas por homens dedicados ao esoterismo, perseguindo objetivos esotéricos. Também se inserem no jogo das relações de poder daquela conjuntura histórica uma vez essa preocupação em proteger seu segredo esotérico da "ralé" remete ao desejo de separar os homens pelo seu conhecimento ou ignorância sobre dado assunto, colocando "aquele que não sabe" numa posição de submissão ante "aquele que sabe", fazendo do conhecimento uma ferramenta de poder.

A concepção da cifra como emulação, ou melhor, atualização do hieróglifo constrói um elo entre a magia e a comunicação secreta para os homens do século XV e XVI. A cifra surge como um símbolo portador de duplo significado, decifrável apenas para aqueles que foram devidamente iniciados. A cifra é, enquanto herdeira do hieróglifo, uma imagem do mundo natural capaz de carregar em seu bojo uma correspondência intelectual secreta, ao mesmo tempo em que reapresenta o elemento ao qual faz referência. As cifras se interligam numa rede de conteúdos ocultos que formam o texto cifrado, cujo sentido só é possível de ser conhecido por meio das relações simpáticas entre seus conteúdos internos. Nessa concepção da cifra, como binário no qual pode inserir-se a mônada, o segredo surge como qualidade oculta das palavras.

Garin (1988: 88) disse que à época as configurações celestes eram tidas como letras de um livro contendo a sabedoria divina. A ideia de que as virtudes ocultas do mundo natural funcionavam como uma forma de linguagem, contendo os segredos

manière transparente.

divinos da criação, aplica-se à linguagem na medida em que ela é concebida como também uma dádiva divina. No ano de 1505, Germain de Ganay interceptou a correspondência entre Trithemius e Steinmoel, onde se discutia uma espécie de filosofia antiga que trabalhava com números, enigmas e palavras arcanas. Ganay então solicitou ao seu amigo Trithemius que lhe desvendasse o segredo daquele saber e o abade buscou mostrar-lhe que as bases do conhecimento oculto estavam fincadas na Santa Trindade, dado que um conhecimento dessa natureza somente poderia ter origem divina (BORCHARDT, 1990: 10-11) ²⁴². Em seu *De Vita Coelitus Comparanda*, Ficino descreveu a astrologia como uma linguagem que traduziria para termos sublunares uma realidade supralunar. A leitura dessa linguagem seria feita através de seus indícios nas cores, pedras e figuras astrais, cuja soma apresentaria uma imagem da vida no mundo (GARIN, 1988: 93). Thorndike (1923: 925) lembrou que o poder de uma das gemas mágicas produzidas por Orfeu seria conceder o dom da língua falada pelos animais. Assim, linguagem e as virtudes ocultas, objeto da magia dos séculos XV e XVI, se mostravam unidas, atuando de forma conjunta. Ora a magia revelaria as qualidades ocultas da linguagem, ora lhe atribuiria.

A ideia de que haveria línguas imbuídas de poder divino foi popular nos séculos XV e XVI. O egípcio e o hebraico eram exaltados como línguas operativas, ao contrário do grego e do latim, línguas meramente discursivas. Através destas línguas operativas, preenchidas de poder divino, o indivíduo devidamente iniciado poderia agir sua vontade, e não apenas veicular discursos, como no caso do grego e do latim, línguas que seriam unicamente demonstrativas. Jâmblico já afirmava que as palavras possuíam poder, bem como que umas línguas seriam mais apropriadas que as outras para exercer o potencial teúrgico das palavras (THORNDIKE, 1923: 311). A cabala, entretanto, apesar de reconhecer no hebraico um idioma capaz de realizar prodígios, não entendia que essa lhe fosse uma capacidade nata. A língua não é mágica por si só, sua potência vem do fato dela ter sido um presente direto da divindade. A tradição cabalística atribuía as palavras YHVH e IHSUH, respectivamente, *Tetragrammaton* e *Pentagrammaton*, os nomes de Deus, a capacidade de realizar grandes feitos. Contudo a potência não residia realmente nelas, uma vez que saber sua grafia não trazia poder

²⁴¹ *Quosdam sibi etiam Magos characteres effinxisse, & reperisse vidimus, quibus suam scientiam ab usu et vulgari lectione vendicarent, ut quisque in Honorio Thebano & aliis videre poterit.*

²⁴² Brann (1999: 125-126) acredita que essa explicação de Trithemius está vinculada a concepção hermética das correspondências entre inferior e superior, entre o mundo sublunar e o mundo supralunar.

algun ao cabalista. A potência dos nomes do Criador residia na sua correta pronúncia, revelação reservada aos eleitos de Jeová. Assim, a pronúncia seria uma qualidade oculta, não aparente, da palavra. Conforme Gordon (2006: 61), Cornelius Agrippa defendeu que Deus se comunicava com a humanidade de forma tão cifrada que apenas alguns iluminados poderiam compreendê-lo. O mago humanista surge assim como o indivíduo responsável por decifrar a mensagem oculta na criação e divulga-la pelo mundo, decifrando e instrumentalizando a potencialidade oculta na linguagem, entre outras ferramentas.

Trithemius se manifestou sobre a relação entre a potência da palavra e sua identidade sonora. Por toda a *Steganographia*, como visto anteriormente, ele associou o sucesso da operação da comunicação secreta ao silêncio. A ausência de sons no momento do ato esteganográfico estaria diretamente associada a atmosfera necessária para que se obtivesse a concentração e a serenidade exigidas no trato com os espíritos aéreos²⁴³. A mesma preocupação apareceu quando Della Porta tratou dos *Ziferis*, ao descrever o ambiente ideal para a realização da atividade da comunicação secreta. Tal recinto precisava ser calmo e tranquilo, a fim de não perturbar o intérprete de cifras, levando-o a cometer equívocos que se mostrariam fatais ao êxito de sua empresa. Se a sonoridade dos nomes de Deus era o segredo do poder na cabala, atuando como a qualidade oculta do hebraico, para a comunicação secreta o silêncio é a chave da força da palavra transformada em cifra. Silêncio esse pronto a acolher o conhecimento que se desejava secreto.

Conforme Kieckhefer, a grande popularização das obras mágicas no Ocidente europeu, que começou por volta do século XII, foi acompanhada por um esforço de sigilo de mesma intensidade. Era claro o objetivo dos magos de evitar que seu conhecimento caísse sob os olhos do vulgo. Por isso mesmo, foi comum a prática de adotar *frases enigmáticas, inventar palavras e alfabetos secretos, misturar linguagens diferentes, abreviar fortemente, e assim por diante* (KIECKHEFER, 1989: 140)²⁴⁴. Um dos motores dessa preocupação dos iniciados em proteger seu conhecimento foi a ampliação da abrangência da alfabetização. Burke (1997: 18-19) disse que durante o século XI houve uma intensificação da chamada cultura notarial, na Itália e em boa parte da Europa, sendo a Inglaterra uma exceção. O aumento na demanda pela

²⁴³ Como pode ser visto em TRITHEMIUS, 1621: 84 e TRITHEMIUS, 1518: 21; 525-526.

documentação de transações do cotidiano, como casamentos e testamento, conduziu a uma ampliação da difusão da alfabetização. Esse processo teria se revelado de mão dupla em relação aos conhecimentos esotéricos, porque de um lado se ampliava a quantidade de pessoas capazes de acessar tal conhecimento pela leitura, se ele estivesse registrado de forma aberta; contudo, de outro lado o emprego mágico das palavras se fortaleceu. A escrita abria espaço para se comerciar com as forças supernaturais sem a intervenção da Igreja. Dessa forma, livros inteiros eram tidos como mágicos, agindo até pelo toque, pela simples contiguidade com a natureza mágica. Tal foi o caso do devocionário da lenda de Santa Margarida, que deveria ser posto na barriga da parturiente no momento do parto, a fim de garantir auxílio divino nesse momento tão complexo e arriscado (BURKE, 1997: 27-28).

A preocupação dos magos humanistas em garantir que a separação entre "aqueles que sabem e podem saber" e "aqueles que não sabem e não podem saber" conduziu-os a lidar com as cifras. Pressionados pelo aumento do volume dos alfabetizados (BURKE, 1997: 31) e pelo desejo de garantir o monopólio de um conhecimento tido como sinônimo de poder, eles buscaram meios de dotar seu saber do máximo secretismo possível. Conforme Kieckhefer (1989: 142), essas obras acerca da magia escritas através dos esforços de sigilo ficaram conhecidas como "Livros de Segredo", mesmo nome dos livros que buscavam ocultar os segredos dos príncipes. Gordon (2006: 62) afirmou que na época havia a crença de que a comunicação com os anjos não seria possível por meio das línguas comuns, contaminadas demais com o trato das coisas profanas. Essa crença justificou a criação de rituais envolvendo a derivação de nomes e símbolos, desembocando em línguas artificiais de caráter eminentemente mágico. Como disse Durkheim (1996), o uso das línguas profanas para se comunicar com o sagrado incorre em sacrilégio, em crime contra a divindade. Portanto, seria necessário obter línguas próprias para esse ato, tão sagradas quanto o objeto de sua comunicação, que pudessem exercer essa função intermediária entre a realidade sagrada e o mundo profano. Como já discutido, o segredo tem uma natureza trina que remete ao mundo natural, ao humano e também ao divino. Logo, uma forma de comunicação voltada ao segredo deveria comungar dessa qualidade de sagrado, ao menos em algum nível.

²⁴⁴ *enigmatic phrases, invent secret words and alphabets, mix together different languages, abbreviate heavily, and so forth*

Uma questão pertinente versa sobre se esse desejo por manter seu conhecimento em segredo, e o consequente envolvimento com as cifras e a comunicação secreta, implicaria em um desejo de desmaterializar esse conhecimento invisível. Afinal, qual melhor maneira de retirá-lo do alcance dos olhares indesejados do que fazê-lo imaterial? Como foi discutido anteriormente, Della Porta chegou mesmo a propor diversas formas de escrita invisível, se utilizando dos mais diversos recursos para a confecção dessas tintas invisíveis, as quais poderiam ser visualizadas sob as mais distintas condições. Entretanto, a comunicação cifrada manteve-se como o cerne dos seus esforços de comunicação secreta, sendo as tintas invisíveis mais um método acessório da cifra do que o contrário. Já em Trithemius a cifra é tão importante quanto à intervenção dos seus anjos. O abade não apresentou nenhuma tentativa de tornar sua mensagem invisível ou algo nesse sentido. O que percebemos em ambos os autores foi um esforço de ocultação do segredo, não de desmaterializá-lo. Sob a ação da comunicação secreta o segredo não perde sua substância, apenas é nublado pelas técnicas de sigilo. O segredo permanece todo o tempo lá, como definiu Michel Senellart (2006: 272-276), era algo do que se pode falar. Sua existência poderia ser de conhecimento público, entretanto somente "aqueles que podem saber" deveriam ser capazes de penetrar as sombras do sigilo e compreender os reais significados do que era mantido secreto. O segredo não é algo interdito, mas velado. Inclusive é da sua substancialidade, do fato dele permanecer presente ainda que imperceptível, que o segredo é fonte e instrumento de poder. Não foi gratuita a fala de Della Porta (1563: 141) de que o céu seria o melhor meio para transmitir o segredo e muito menos o recurso de Trithemius aos espíritos aéreos. Isso porque assim como o ar, que não pode ser visto, mas sentido e instrumentalizado, seria o segredo, permeando o mundo natural e o mundo das palavras. Dessa forma, o segredo não se desmaterializaria no ar, apenas viajaria pela sombra entre as bocas, olhos e ouvidos "daqueles que podem saber".

Entendemos a cifra e a comunicação secreta propostas por Johannes Trithemius e Giambattista della Porta como um esforço de transformação da língua profana em uma forma de linguagem adaptada para tratar do segredo em sua natureza trina: divina, natural e humana. Herdeira do hieróglifo, a cifra dos séculos XV e XVI buscou nas imagens do mundo natural a inspiração não apenas para a construção de seus símbolos, mas também para seu próprio funcionamento. A concepção de segredo que estes autores empregam na comunicação secreta é oriunda da concepção de segredo pela qual

compreenderam o mundo que os rodeava. Trithemius considerou que somente por intervenção divina o homem seria capaz de acessar e instrumentalizar o segredo, devido a natureza divina deste; já Della Porta acreditava que o homem devidamente preparado, aquele apto a moldar seu próprio caminho seria capaz de descobrir e manipular o segredo, ainda que este possuísse uma origem sagrada. Contudo, ainda que difiram sobre a capacidade do homem lidar com o segredo por suas próprias glórias, ambos concordam que a obra do Criador possui camadas, entre as quais estão semeados os caracteres secretos de sua divina mensagem, capaz de criar uma ponte entre o homem e seu Criador. Assim, como o universo, a comunicação seria uma construção em camadas, dentro da qual se inseria sua qualidade oculta. Tratava-se de uma época onde a crença considerava que as línguas possuíam uma origem divina (Grévin, 2012: 14), assim como o restante do universo. Em seu interior é que repousaria o verdadeiro poder da palavra. A palavra e a coisa a ela relacionada comungavam da mesma substância, agindo sobre uma se atuaria sobre a outra (CLARK, 2006: 375). Portanto, dentro da palavra se poderia inserir outra ideia, diferente da imediatamente expressa, criando uma rede de significados entre esses sentidos ocultos, decifráveis apenas para o iniciado. Assim, como o Criador semeou sua mensagem entre as camadas de sua criação, perceptíveis pelas qualidades ocultas, Trithemius e Della Porta inseriam sua mônada dentro do binário, criando por meio da linguagem um mundo dentro do outro. Como afirmava a crença cabalista a potência mágica da palavra vinha mais de sua natureza interna e oculta do que de sua forma externa. Grande especialista em lidar com essas qualidades ocultas, o *magus* surgia como um dos grandes mestres do sigilo e do segredo nos séculos XV e XVI. Não causa surpresa que seus caminhos tenham se cruzado com os do *secretarium*, outra personagem em busca de uma forma de comunicação que lhe possibilitasse utilizar a tensão entre sigilo e segredo em prol de sua agenda secreta.

Não é apto a reinar, aquele que não sabe dissimular.

Enea Silvio Bartolomeo Piccolomini ou papa Pio II

- Capítulo 3. As práticas de Segredo: secretários, comunicação secreta e dissimulação

Nos capítulos anteriores discutimos dois aspectos do segredo no contexto dos séculos XV e XVI. Apresentamos uma definição para o segredo e depois suas aplicações técnicas, buscando refletir sobre as implicações destes dois aspectos do segredo na vida humana. Neste capítulo discutiremos como se deram as práticas de segredo e de sigilo, tendo como objeto de reflexão as relações de poder. Buscaremos compreender de que forma o segredo atuou nessas relações a partir do que foi proposto por Johannes Trithemius e Giambattista della Porta, bem como tais autores pensaram a relação das práticas de segredo e a ação política. Para tanto traremos para o debate o *Secretum Secretorum*, obra atribuída a Aristóteles, que defendia a importância do pensamento esotérico para as atividades do *princeps*, sendo muito popular nas cortes europeias desde o século. Tópico importante dessa discussão é o papel da dissimulação nesse diálogo entre práticas de segredo e relações de poder, bem como a função que a comunicação secreta desempenhou nessa conjuntura. Ao realizarmos essa discussão ampliaremos um pouco nosso escopo inicial, trazendo para o diálogo atores que contribuíram de maneira importante para pensar a dissimulação nesse momento, principalmente Nicolau Maquiavel, Torquato Accetto e Gabriel Naudé, o que nos fará dialogar com algumas ideias do século XVII. Também discutiremos o papel da relações de sigilo e de segredo no fenômeno da transição de uma forma de poder pautada pelo *regimen* medieval para uma pautada pela "Razão de Estado". Apresentaremos a maneira pela qual a dissimulação, munida das cifras, conseguiu criar um espaço de ação política ante a imprevisibilidade da *Fortuna*.

3.1 – A imagem da política nos tratados de comunicação secreta

A discussão sobre as relações de segredo e de sigilo presentes nos tratados de comunicação cifrada nos tem conduzido a percepção de uma proximidade com a política dos séculos XV e XVI. Como vimos seja na construção que se fazia desses

conceitos, na descrição do sujeito apto a lidar com tais temas bem como nos exemplos de aplicação das técnicas de sigilo, a preocupação com o universo da política se fez sempre presente. Conforme Jucker (2006: 276), o segredo seria parte da comunicação política, sendo o resultado de uma crescente complexificação do mundo político a partir do século XIV. Como apontamos no capítulo anterior, já a partir do século XI houve um crescimento da exigência de documentação escrita no cotidiano, tendo isso ocorrido tanto ao nível das transações mais triviais, como também nas instâncias da administração régia.

Esse aumento de documentação escrita acerca das matérias relativas ao governo trazia consigo o perigo da descoberta pelos olhos "daqueles que não podem saber", uma vez que, como também já foi dito, nesse momento ampliou-se o alcance da alfabetização. Isso criava diversos problemas novos para a administração dos interesses do *princeps*. Uma vez que as negociações e as relações de um rei ou de um príncipe estavam registradas por escrito, se materializavam seus pensamentos e intenções, desnudando-os em um pedaço de papel. A situação se tornava mais delicada em se tratando de um documento a ser enviado a um funcionário ou a um aliado, uma vez que tal documento circularia por mãos outras que não apenas a do remetente e a do destinatário, tornando cada vez mais palpável o risco da revelação de seu conteúdo. Como marca do receio que esse trânsito de informação escrita criou, Burke (1997: 31) nos informa que em Roma e em Veneza se chegou a exigir que o funcionário responsável por selar os documentos fosse analfabeto, pois assim seria incapaz tanto de adulterar os documentos que passavam por suas mãos quanto de ler as informações que passavam sob seus olhos. Como apontou Jacques Krynen (1981: 152), desde Charles VI de França (1368-1422) as relações de sigilo e de segredo eram uma matéria de preocupação na vida da corte, a ponto de se sugerir a criação de uma rede de espionagem para que o rei possuísse "olhos" sobre a vida privada e as ações clandestinas de sua *entourage* e dos membros de seu governo. Deveriam ser alvo desses espiões os "príncipes de sangue", os grandes senhores, os cavaleiros, capitães, oficiais e principalmente os servidores da corte.

A presença do registro escrito das decisões e interesses reais consolidava o papel do sigilo e do segredo no seio dessas relações de poder também entre os grandes senhores dos séculos XV e XVI, mais marcadamente no seio das cortes reais e principescas. Ainda que houvesse essa produção e essa circulação de documentação

escrita, se mantinha firme a necessidade de que as informações fossem de conhecimento somente "daqueles que podem saber", tornando esse tipo de escrito também uma ferramenta de poder. Essa preocupação assumiu contornos mais marcados nas obras de Johannes Trithemius e de Giambattista della Porta em função da percepção que possuíam do mundo no qual viviam. Ao pensar no ambiente no qual a sua escrita secreta possuiria utilidade fundamental, o abade alemão disse que

em um tempo em que prevalece a liberdade para pecar, não se pode encontrar nenhum lugar seguro no mundo. Tomem e firam daqui e dali os mensageiros dos príncipes [que] se enfurecem [devido as] crueldades dos ladrões, [e] quase todos poupam os ladrões ímpios.
(TRITHEMIUS, 1518: 521-522)²⁴⁵

Della Porta, por sua vez, ao pensar sobre a realidade na qual estava inserido, justificava a importância das técnicas de sigilo, como a comunicação secreta, para salvaguardar o segredo, pois vivia *em tempos quando a mais completa licença prevalece, e quando ninguém ousa proibir crimes*²⁴⁶ (DELLA PORTA, 1563: 2). Ambos os autores apresentam um discurso sobre o século XV e XVI, como sendo uma época caótica, repleta de perigos por toda a parte. O perigo espreitaria em todo o canto, em cada sombra poderia ocultar-se a armadilha mais fatal. Esse ameaça toca a questão da ordenação geral da sociedade, como também do bem comum.

O bem comum, de acordo com Anthony Black (1996), é fruto de uma concepção conforme a qual o governo político foi instalado na terra pelo próprio Deus com o claro objetivo de garantir que sua vontade fosse cumprida no reino dos homens, culminando na salvação das almas dos membros da Cristandade. O soberano deveria atuar em conformidade com a palavra e desígnios divinos, uma vez que deveria prestar contas ao próprio Deus. Com isso se dava uma finalidade moral ao governo, uma vez que ele estaria acima de interesses particulares, atuando em prol da construção e manutenção de uma ordem social que garantisse o que Tomás de Aquino chamou de "bem comum de muitos". Dessa forma, as ações em busca desse "bem comum" eram tomadas como naturalmente justas, uma vez que estavam diretamente em acordo com a vontade divina.

²⁴⁵ *te~poribus, in quibus p~ualente licentia peccãdi, nus~qp tuta reperitur sides in orbe. Capiuntur passim nu~cii principu~a latronibus saevis spoliãtur, uerberantur, & pleru~quae parcunt impii raptores.*

²⁴⁶ *in maxima praecipue temporis licentia, cum delicta vetare nemo audeat*

Black prossegue dizendo que o "bem comum", apesar de seus significados múltiplos, era mais frequentemente entendido como a justiça processual e o tratamento justo, em outras palavras, a igualdade de todos perante a lei. Entretanto isso não implicava em uma isonomia entre todas as partes daquela sociedade, mas que o governo tinha a obrigação moral de garantir que todos tivessem aquilo que lhes era de direito. Retomando a clássica analogia da sociedade como um corpo, a defesa do "bem comum" visava garantir que os pés tivessem direito ao que lhes cabia, o que não implicava em ter acesso aos benefícios reservados à cabeça.

Como afirmou Krynen (1981: 337), na ausência de uma instituição que limitasse o poder dos reis havia a necessidade de uma "ética do poder". Dessa forma é que ele explica a força do gênero literário dos espelhos de príncipe, que buscavam educar ao príncipe, conduzindo-o à "cidadela das virtudes". Tais obras destinadas a preparar o príncipe para o exercício de sua função, veiculavam a concepção de que o governante protegia a Igreja e administrava a justiça, como um representante de Deus na terra, agindo em seu nome, devendo seus atos remeter aos atos do próprio Criador. Desta forma, o *rex* deveria ser honesto, justo e misericordioso, enfim, ele deveria ser um homem virtuoso. Black (1996) afirmou que a crença na justiça da monarquia foi bem forte durante a Idade Média, a ponto de possibilitar uma conexão etimológica entre os vocábulos *rex* (rei) e *recto regere* (governo justo). Por outro lado, o sucesso da justiça, administração e controle reais em reinos como a França e a Inglaterra contribuíram para o fortalecimento em solo europeu da ideia do rei como alguém que estava acima da nobreza local e do clero, sendo capaz de levar a justiça aos rincões do reino, um tipo de justiça mais imparcial, além de ser capaz de proteger o reino de ataques externos de forma mais eficaz. Isso fortalecia a imagem do rei como responsável temporal pelo ordenamento da sociedade humana, consolidando a natureza moral do governo medieval.

Michel Senellart (2006: 23-24) afirmou que a reflexão medieval acerca do exercício do poder não se construiu ao redor dos direitos vinculados à função do soberano, mas a partir dos deveres ligados ao ofício do governo, o *regimen*. Para os autores medievais, o *regimen* não se enquadrava na perspectiva de potência, mas de escatologia. O *regimen* não era uma finalidade em si mesmo, sendo na verdade um instrumento na busca por se atingir o objetivo maior da Cristandade: a salvação. A arte maior era o governo das almas, *regimen animarum*, sendo que o governo temporal foi

por muito tempo encarado como um auxiliar grosseiro deste, encarregado da manutenção da ordem e da disciplina dos corpos. Na obra *Liber de regimine civitatum*, de João de Viterbo (c.1255–1308), podemos perceber a polissemia que o termo *regimen* possuía na Idade Média, conforme apontou Senellart (2006: 26)

(1) Regimen significa primeiramente a direção (gubernatio) da cidade, como a do navio para o marinheiro: consiste na utilização dos meios apropriados para conduzir a cidade, assim como o piloto se serve do leme e do mastro para manter sua rota. (2) Designa igualmente a ação de conter (sustentatio) os homens, como se freia um cavalo com a rédea para impedir que sua velocidade o lance num precipício, (3) a justa medida (temperies) que devem se impor os que entram em cólera excessiva (essa regra se aplica particularmente aos juízes), (4) a moderação (moderatio), não na acepção precedente, mas enquanto ato de conduzir, dirigir o homem para afastá-lo do mal; também aqui o termo é empregado para a condução do cavalo cuja marcha é regulada pela rédea. (5) Chama-se regimen, além disso, a guarda ou proteção atenta (custodia) da cidade (passagem do vocabulário náutico ou equestre da condução ao militar da vigilância, sem nenhuma conotação pastoral), (6) a ação de reger ou dirigir (regere) – esta aí, segundo o autor que evoca a etimologia de Isidoro de Sevilha, (7) o governo, (8) enfim a administração da cidade (administratio), não enquanto órgão mas enquanto dignidade (honor municipalis).

De uma forma geral, no medievo se acreditava que a autoridade do rei teria duas fontes: Deus e o povo. A relação entre o rei e o povo teria uma natureza bilateral, uma vez que enquanto os súditos deveriam exercer a fidelidade, a obediência, a reverência e a gratidão, os governantes, por sua vez, ficavam obrigados a mostrar graça, piedade, benevolência e cuidado para com o povo. A proteção que o rei deveria garantir aos súditos, sendo essa uma de suas principais obrigações perante Deus, era dispensada por meio das leis. Deve-se pontuar que, ao menos durante a Idade Média, as leis eram dadas aos súditos ou ao povo, não elaboradas por ele. Conforme Walter Ullmann (1999: 56-57), a partir do século VIII se pode perceber a substituição da lei consuetudinária por

uma lei de origem real. Assim, a garantia da paz no reino passava a ser uma obrigação exclusiva do rei, o que implicou num considerável crescimento da importância prática da monarquia naquele cenário político.

Black (1996) entendia que a relação entre o rei e a lei foi marcada por uma dependência recíproca na Idade Média. A função primeira do rei era obter justiça para seus súditos, o que só aconteceria através da imparcialidade da lei. A lei, por outro lado, só seria efetiva por meio de um tribunal ou de poderes que permitissem fazê-la cumprir-se. Entretanto, ainda que os reis estivessem sob a força moral das leis, estas não lhes exercia uma ação coativa. Suas ações deveriam obedecer às leis no tocante a si mesmo e ao seu governo. Contudo, em caso de urgência ou de utilidade evidente, o rei poderia agir fora da lei, o que abria um considerável espaço de manobras. Lembremos que já no século XIII, o papa Inocêncio III afirmava que o rei da França não conhecia nenhum superior no plano temporal, numa referência a sua *superioritas*, soberania (SENELLART, 2006: 23).

Conforme Ullmann (1999: 56), havia no medievo a concepção de que o povo estaria destinado à tutela do *rex*, uma vez que seria incapaz de guiar-se por si mesmo. Ainda que o povo manifestasse seus desejos e aspirações, a tutela monárquica não necessitaria coincidir ou ser influenciada por eles, pois, como disse um conselheiro de Carlos Magno: "Não se deve seguir ao povo, mas ensiná-lo". Assim, o rei estaria, simultaneamente, à margem e acima do povo, o que seria representado pelo seu trono, situado numa posição elevada em relação aos que o rodeavam.

A condição de *rex Dei gratia* (rei pela graça de Deus) culminava de certa forma numa espécie de rompimento dos laços entre o rei e o povo, uma vez que o rei ascendia ao poder pela graça divina e não pela eleição popular. Contudo, a *rex Dei gratia* também implicava que o monarca não tinha direito próprio ao governo, apenas o exercendo pela vontade divina. Da mesma maneira, o rei também atuava como uma espécie de receptáculo do poder divino, que descendia até ele e dele se distribuía entre os súditos. Deste modo, se explicava e justificava a capacidade do rei de distribuir cargos, funções e direitos entre os súditos. Essa condição tornava os súditos meros receptáculos dos favores reais, ou melhor, da graça divina intermediada pelo rei. Dado que o rei atuava como um representante de Deus na terra, não cabia aos súditos um direito de resistência, uma vez que este atuaria a vontade de Deus na terra (ULLMANN, 1999: 53-55). Todavia, ainda que intermediário da graça divina na Terra, o rei

permanecia um homem, logo suscetível às tentações que poderiam conduzi-lo ao fracasso de sua missão. A tonalidade mais grave dessa falha seria certamente a tirania, situação na qual o governo deixaria de ser exercido em prol dos desígnios de Deus para ser praticado objetivando os desejos do homem feito rei. Acreditava-se que a melhor forma de se evitar a tirania seria motivar o rei a buscar um prêmio. Ponderava-se, conforme aponta Black (1996), que seria um erro perseguir o prêmio terreno, entendido como a glória, uma vez que ele possuía uma natureza efêmera e imprevisível, dado que é impossível antever a quem o povo dirigirá sua estima. Portanto, o *rex Dei gratia* deveria almejar como prêmio a recompensa divina, as benesses de Deus, duradouras e capazes de conceder a graça e a salvação divinas.

Tanto Trithemius quanto Della Porta se mostraram preocupados com a ordem social e o bem comum. Atestavam viver em um mundo cheio de perigos capazes de perturbar e ameaçar essa mesma ordem com a qual se preocupavam. É interessante que mesmo que estivessem vigilantes acerca de um mesmo tema, perceberam origens e soluções diferentes para ele. Della Porta via nas leis o cerne da questão, pois afirmou viver em tempos onde *ninguém ousa proibir crimes*. Assim, o caos era gerado pelo desrespeito generalizado às leis que ele afirma existir em sua época. Sendo assim, ele via na comunicação secreta uma forma de fortalecer a efetividade das leis uma vez que permitia aos governantes atuar de forma que os criminosos só descobrissem quando não pudessem evitar o castigo por seus crimes. Já Trithemius viu no desrespeito à figura do *rex*, logo da vontade divina, o grande problema de sua época. O abade teve como uma de suas preocupações ao compor a *Polygraphia* uma forma de evitar que as mensagens do príncipe fossem saqueadas por ladrões, colocando em risco suas ações e, por consequência, sua autoridade. Claramente sob influência das ideias associadas ao *rex Dei gratia*, Trithemius entendia que eram de responsabilidade do imperador a garantia da paz e a manutenção do bem comum, buscando o abade por meio de seus escritos sobre a comunicação secreta fornecer uma ferramenta que julgava poderosa para o exercício do poder, em conformidade com os desígnios divinos.

Donde seja necessário teu governo ó gloriosíssimo César Maximiliano, assim como vestir a pele hercúlea, e vibres a clava nas mãos, e foi dado a ti por Deus o empreendimento de purgar o mundo destes monstros [que o] assolam. Nunca existirá paz no reino [a

menos que] sejam suprimidos os baceus do meio. Que perturbam a paz do reino, se esse reino demonstra [ter] inimigo. Estes são ladrões que assediam os caminhos itinerantes, pilham outros, dos quais hoje a terra está cheia, e jamais é segura a caminhada na estrada. (TRITHEMIUS, 1518: 522)²⁴⁷

Estivessem preocupados com o cumprimento das leis ou com o respeito aos desígnios divinos, tanto Della Porta quanto Trithemius viam na figura do governante a chave para a manutenção da paz e do bem comum. Para Della Porta, concordando com uma concepção medieval acima aventada, era o rei que garantia o exercício justo e correto das leis; Trithemius entendia que somente o imperador era capaz de garantir que a vontade de Deus fosse respeitada e realizada na terra. O napolitano vivia em um contexto político no qual as cidades italianas lutavam pelo autogoverno, situadas entre os projetos seculares do Império e do Papado, tendo nos códigos legais uma importante ferramenta de batalha. Além disso, havia na Itália uma forte tradição de estudos e discussões jurídicas, realizados pelas universidades, que já eram referências para o assunto no século XV. Trithemius viveu sob a égide de Maximiliano I, imperador do Sacro Império Romano-Germânico, e de seus príncipes eleitores, que tinham como um dos alicerces de sua autoridade a investidura da Igreja, sacralizando e justificando a sua posição de exercício de poder. Ambos os autores percebiam a importância da liderança política e buscavam ofertar-lhe um instrumento que julgavam fundamental para a sua posição. Como foi dito anteriormente, a partir do final do século XIV a crescente complexificação do mundo político forneceu grande importância aos cuidados de sigilo acerca dos segredos principescos. Nesse cenário, o que Trithemius e Della Porta buscaram, por meio de suas técnicas de comunicação secreta, foi apresentar maneiras de garantir que o segredo da ação política pudesse atuar protegido pelas sombras do sigilo, livre do alcance "daqueles que não podem saber", acentuando a dimensão política do segredo.

²⁴⁷ *Unde foret necessarium reipublice tuae o gloriosissime Caesar Maximiliane, ut pellem indueres herculeam, clauamquae uibras in manibus, et seuis his monstros orbem tibi a deo purgares commissum. Numquam pax erit in regno nisi bacei tollantur e medio. Qui regni pacem turbat, se hostem esse regnis demonstrat. Hi sunt latrones qui uias itinerantium obsident, rapiunt aliena, quibus hodie plena est terra, et nunquam tuta est ambulantibus uia.*

Uma vez que ambos os autores apresentam claramente essa preocupação com a atuação política através do segredo, podemos questionar qual a dimensão da política na concepção de segredo com a qual ambos lidam. Conforme aponta Grévin (2012: 211), no medievo era impossível separar propaganda política e cultura bíblica, principalmente nos séculos finais da Idade Média. Um bom exemplo disso foi a vaga divinatória que tomou o mundo cristão latino no século XIII, tendo como algumas de suas causas a disputa temporal entre o papa e o imperador, juntamente com a ameaça mongol que surgia do Oriente. Juntou-se a esse cenário um discurso "pseudo-Isaiano" contra os reinos do Oriente próximo, que atuou por meio de rimas satíricas e maldições, penetrando até as entranhas de uma sociedade fustigada pelos combates que esse tema simboliza²⁴⁸. Nesse contexto onde a política era realizada em meio a temas religiosos, parece natural que o segredo tenha sua natureza política acentuada, em função de sua natureza sagrada e da sua importância para os assuntos temporais. E, tanto Trithemius quanto Della Porta, viram no *rex* o vértice pelo qual se encontrariam os três aspectos da natureza do segredo.

Tanto o abade alemão quanto o humanista italiano percebiam os reis e príncipes como indivíduos mais aptos a adquirir conhecimento que ambos ofertavam, ou no mínimo, de reconhecer o seu valor e utilidade. As dedicatórias dessas obras apresentam indícios interessantes dessa visão da figura do soberano. Ao descrever Filipe II, Della Porta (1562: 3) disse:

*A este ponto foi sempre rei invencível, de maneira que se fosse de algum modo além disso grande, além disso admirável, pelo que eram quebrados os espíritos dos homens, e diminuídos de valor, a este ponto me encanto, e que queira acrescentar tudo ao aprendido.*²⁴⁹

²⁴⁸ O capítulo bíblico atribuído ao profeta Isaías trata de um ciclo no qual Jerusalém e Israel se viram capturadas pelo inimigo em função de sua impiedade, para posteriormente serem libertadas por meio da intervenção divina uma vez que haviam recobrado a fé em Jeová. Esse movimento de captura e libertação, diretamente associados a impiedade e piedade, se repetem inúmeras vezes, variando apenas os inimigos do "povo de Deus". Ao lembrarmos que no século XIII a Europa já havia conhecido inúmeras tentativas frustradas de retomar Jerusalém das mãos dos infiéis, a analogia apontada por Grévin tem seu sentido esclarecido.

²⁴⁹ *Eo semper ingenio fui Invictissime Rex, ut si quid usquam vel magnum, vel admirabile esset, in quo animi vires frangerentur, & vilescerent, eo me oblectarem, eique totum addicere vellem.*

Della Porta (1562: 4) continuou em seu elogio a Filipe II, ou melhor, à capacidade única que teriam os reis e príncipes em aprender e valorizar os esforços intelectuais no sentido desvendar os segredos do mundo natural.

*Estes livros sobre a magia natural portanto (embora a tu não respondam, não são realmente de tanto valor, entretanto será bastante ter querido) para os auspícios dos seus projetos, dedico a ti único Rei Filipe, então como esta nossa ciência dos reis antigos a teu nome, e ao favor do teu esplendor, para ornamento recebe, então como para eles, como de gênio mais humilde, e são lentos, meus estudos serão iníquos, por tua fortíssima proteção, por teu patrocínio sejam compreendidos.*²⁵⁰

A preocupação de Della Porta em sempre agradar Filipe II não foi de forma alguma gratuita. Quando Fernando de Espanha morreu em 23 de janeiro de 1516, Nápoles já integrava o Império Espanhol. Mais do que isso, Nápoles foi um dos vértices dos confrontos pela supremacia europeia entre os Valois e os Habsburgos, dinastia à qual pertencia Filipe II, por tanto que essa cidade italiana foi arduamente defendida pelos Habsburgos e intensamente desejada pelos Valois. Filipe II, ao ser coroado rei da Espanha, recebeu como herança de seu pai Carlos V um vasto império, do qual Nápoles era uma das cidades mais importantes (GREEN, 1984: 77;165;229). Uma vez que Della Porta via na figura do *rex* o principal fiador do cumprimento das leis, não havia pessoa melhor a quem dedicar seus esforços de domínio das relações de sigilo e segredo do que Filipe II. Além disso, como apontam Bubello (2010) e Eamon (2010), Filipe II foi um entusiasta do esoterismo, principalmente da alquimia.

Desde 1557, Filipe II já patrocinava trabalhos de alquimia. Conforme Eamon (2010: 141-142), Felipe II foi um entusiasta da filosofia de Lull. Em 1576 possuía uma grande coleção de seus escritos na biblioteca do Escorial; em 1580 ele consultou o pensador maiorcano Juan Seguí sobre a possibilidade de estabelecer escolas de filosofia

²⁵⁰ *Hos igitur de naturali Magia libros (quanquam tibi non respondeant, non enim tanti sum, sat tamen erit voluisse) uti tuis auspitiis incoeptos, tibi uni Rex Philippe dedico, tum ut haec nostra antiquis Regibus esculta scientia à tuo nomine, atque à tuo favore splendorem, & ornamentum accipiat, tum ut ab iis, qui humiliore ingenio, tardoque sunt, méis studiis iniquiores erunt, per te fortissimum praesidium, & patrociniū consequantur.*

lullista pelo império. Eamon não sabe por que o rei se encantou tanto com o Lullismo: se pensou ser essa doutrina a chave para o conhecimento universal, uma forma de converter os infiéis ou um meio de achar a pedra filosofal. O fato é que em 1570 sua corte se tornou um centro de atividade filosófica baseada no Lullismo, onde os tratados alquímicos do Pseudo-Lull possuíam importância central. A partir daí o rei espanhol também se dedicaria às possibilidades médicas da alquimia. Em 1572, ele construiu um laboratório no palácio real dedicado à manufatura de quintessências. Não demorou para que destiladores e alquimistas italianos, especialmente de Nápoles – renomado centro do Lullismo –, comessem a migrar para sua corte. Parece-nos muito coerente que Della Porta visse em Filipe II o chefe político mais adequado a quem direcionar suas reflexões acerca de magia natural e sobre a natureza do segredo. O rei espanhol surgia não apenas como o senhor de Nápoles, mas também como um mecenas de esoteristas e ocultistas, logo uma mente aberta aos conhecimentos com os quais Della Porta lidava. Além disso, Felipe II já estava habituado a conviver com um meio intelectual no qual se inseria Della Porta, ou seja, as discussões e esforços dos intelectuais de Nápoles. Possivelmente o napolitano não poderia ter concebido ninguém mais bem posto que Felipe II para fazer com que o respeito a lei retornasse em um tempo o qual Della Porta considerava perdido. Assim, o segredo era a ferramenta que o napolitano tinha para oferecer para Felipe II em seu embate pela manutenção e garantia do bem comum.

Trithemius por sua vez via igualmente em reis e príncipes as figuras mais adequadas a quem dedicar seus conhecimentos sobre o segredo. A sua *Steganographia* foi dedicada a um dos príncipes-eleitores do Palatinado, Felipe, Conde do Reno e Duque da Bavária, apesar de ter sido originalmente pensada como oferta para o imperador. Maximiliano I pode não ter recebido a dedicatória da primeira obra do abade sobre a comunicação secreta, mas a *Polygraphia* foi dedicada a ele, a quem Trithemius chamou de "*Maximilianum Caesarem*", reconhecendo e exaltando sua qualidade de *Imperator mundi*. Na verdade, Trithemius não se restringiu ao imperador do Sacro Império Romano-Germânico ou a seus príncipes eleitores, pois o abade entendia que o interesse dos príncipes e reis nas formas de comunicação secreta, ou seja, nas relações entre segredo e sigilo, eram muito mais antigas.

Porque outrora, não obstante, muitos reis, tiranos e príncipes antigos inventaram para si um modo comum entre eles [para] o que deve ser

*escrito, a suspeita dos outros tratando [de] pouca coisa, de modo [a] não ser percebido o que desejavam permanecer secreto. (TRITHEMIUS, 1518: 488)*²⁵¹

O abade então apresenta uma extensa relação de personagens políticas que, ao longo dos séculos, teriam se dedicado ao uso, por vezes também a confecção, de formas de comunicação sigilosa. César foi a primeira figura política emblemática a ser recordada pelo abade como um habilidoso praticante de formas de comunicação secreta.

*César Augusto, grande entre os romanos, ocupado em árduas tarefas usou de mensagem tenebrosa, mudou os conceitos da inspiração da voz de clara em opaca: dos quais as vozes bárbaras relutam, [o] metatheseos e [o] orchema [são] belas invenções convenientes para o aceno, concluiu. E esta não menos receptiva e quase perpétua ordem telemata e sujeita a razão do tempo, e todavia conserve os mensageiros no caminho protegidos das incursões dos demônios: entretanto [é] autorregulada não mantendo seus limites, fará angustiados [pela] suspeita [os] observantes [de] todas as coisas. (TRITHEMIUS, 1518: 11)*²⁵²

Mas os esforços de sigilo na comunicação não teriam se resumido ao príncipe romano, eles teriam permanecido atuantes nos reinos francos e germanos que surgiram após a pulverização do poder político do Império Romano ocidental. Trithemius (1518: 12) disse que Faramundo teria utilizado de arcanos em suas cartas, como forma de proteção das suas informações. O mesmo teria feito seu filho, Clódio Cabelos Longos, quando conquistou os gauleses, que a *imitação de seu pai, envolve os mistérios do conselho em cifras próprias e peregrinas* (TRITHEMIUS, 1518: 12)²⁵³. Carlos Magno,

²⁵¹ Quo non obstante reges, tyranni & principes olim veteres multi segregatum a communi familiarem sibi modum adinuenerunt scribendi, suspicionem aliorum parum curantes, modo non perciperetur quod volebant manere secretum.

²⁵² Magnus ex Romanorum Caesar Augustus, tenebroso cupiens in arduis uti numciorum ministério, spiramina vocis conceptae mutauit ex lucidis in opaca: quorum barbariem vocis renitentem, metatheseos orchemate pulchra inventionem ad nutum convenientem effecit. Et iste receptivus & quase perpetuus ordo thelemati nihilominus & temporis rationi subiectus, quamque nuncios ab incursione bacuceorum conservet in via securos: sui tamen regulatas non custodiens metas, intuitus faciet omnes de suspitione rei sollicitos.

²⁵³ Imitatione genitoris mysteria consilii notis inuoluit propriis ac peregrinis.

descrito como *[o] primeiro dos francos [a] comandar os romanos* (TRITHEMIUS, 1518: 12) ²⁵⁴, também teria se valido de formas de escrita secreta para se comunicar com alguns de seus capitães. Mas o exemplo perfeito do rei que teria sabido aplicar a comunicação secreta para as finalidades da política, conforme o abade, foi Mathias Corvino, rei da Hungria. O abade já havia se lembrado deste rei húngaro em outros escritos, como os que versam sobre a vida monástica (BRANN, 1999: 106-107), uma vez mais o apresentando como o maior exemplo da aplicação dos conhecimentos acerca dos segredos da natureza para a prática da boa política, mas na *Polygraphia* Matthias Corvino²⁵⁵ foi alçado a uma posição de destaque.

Mathias da Hungria, rei potentíssimo e o mais duro e adamantino martelo contra os turcos, que nossa época quando muitas batalhas vitoriosas [contra] os inimigos da cruz de Cristo carrega, e descobre [pela] habilidade [a] arte muito maravilhosa, orna suas corujas de periphrasmas, mantendo seus mistérios, pela multiplicidade da variedade do segredo, [por sua] manifesta diligência destrói o verdadeiro conselho do inimigo. Prefere a sabedoria ao ouro, por isso sempre triunfava vitorioso e glorioso. (TRITHEMIUS, 1518: 13)

256

O rei húngaro foi pintado por Trithemius como a mais perfeita imagem do soberano, ou melhor, o mais perfeito exemplo de *rex Dei gratia*, conforme a concepção do abade. Primeiro Matthias Corvino surge como um campeão do Cristianismo,

²⁵⁴ *primus ex Francis imperavit Romanis*

²⁵⁵ Conforme apontado por Sancha (2013), o rei Matthias Corvino (1443-1490) da Hungria, coroado em 1458, foi um entusiasta do Renascimento italiano, mantendo ativa correspondência com grandes figuras desse movimento, como Marsilio Ficino e Poliziano. A historiografia tradicionalmente aponta Corvino como um grande patrono da astrologia, alquimia e esoterismo, sendo tais interesses comprovados pela presença de obras deste tema na famosa biblioteca que este rei húngaro construiu, bem como por comentários como o do italiano Antonio Bonfini, humanista convidado pelo rei Matthias para passar uma temporada em sua corte, de que nomes como Hermes Trismegistus, Zoroastro, Orfeu e Plotino eram citados nas discussões filosóficas mais corriqueiras (LÁNG, 2008: 11). Láng (2013) pontua, entretanto que tais interesses eram comuns nas cortes europeias daquele período, inclusive a papal, além do que o interesse de Corvino nestes temas foi profundamente influenciado pela leitura renascentista destes tópicos e não pela tradição propriamente medieval.

²⁵⁶ *Mathias Ungariae potentissimus rex & durior adamante mallens turcarum, qui nostro aevo multa cum hostibus crucis Christi victor praelia gessit, ingenio & arte Miranda reperit plura, bubones*

combatendo como um martelo contra os infiéis turcos, que tornavam sempre viva a ameaça que o Islã representava às pretensões do Ocidente cristão. Depois o abade o apresenta como um hábil manipulador dos *paraphrasmata*, a ponto dele mesmo poder compor seus caracteres secretos, não precisando de alguém que realizasse tal tarefa por ele. Matthias Corvino surge na escrita de Trithemius como o modelo do rei exemplar, aquela capaz de conciliar seu compromisso com o bem comum – logo com os desígnios divinos –, com o conhecimento dos mistérios naturais, dessa forma se tornando conhecedor dos mistérios divinos ocultos no mundo natural. Corvino se tornava um rei capaz de lidar com as relações entre sigilo e segredo ele mesmo, sem a necessidade de intermediários. Era o exemplo de rei capaz de se proteger habilmente "daqueles que não podem saber". Vale apontar que, como disse Sacha (2013: 186-187), Matthias Corvino sabia latim, entre outras línguas, e foi um entusiasta do Renascimento, sendo o impulsionador desses estudos na Hungria. Ele manteve uma vasta biblioteca, a famosa Biblioteca Corvina, além de receber em sua corte diversas figuras proeminentes do movimento humanista. Acreditamos que Corvino assume esse papel modelar para Trithemius em função desse apreço pela cultura humanista, incluindo aí todo o interesse esotérico que ela possuía. Foi essa figura de um rei corretamente ilustrado nas discussões humanistas e no conhecimento esotérico que o abade louvou como a melhor tradução do *rex Dei gratia*.

Trithemius (1518: 13) foi muito claro sobre qual seria o público alvo de seus esforços de construir uma comunicação sigilosa, bem como da relação imediata que fazia entre justiça e prudência, implicando na importância das relações entre sigilo e segredo para que se pudesse exercer um governo capaz de garantir a ordem e o bem comum.

Muitos são os mistérios do reino, e as cúrias cheias de conselhos, nos quais [se] requerem confiança e fidelidade, que rara prejudica [os] crentes quando ausente, e embora [seja] dúvida mais frequentemente admito. Mais valia por esta razão que todos os príncipes fossem filósofos, e dotados de sapiência, justos, mansos, benévolos e distintos pela munificência, para que eles não queiram enganar os outros, nem

periphrasmatibus ornauit, sua tenuit mysteria, multiplici varietate secreta, hostium vero concilia destruxit indústria manifesta. Sapientiam pertulit auro, propterea semper victor gloriosus triumphabat.

*sejam suplantados por outros. Só a prudência acompanhada pela justiça, faz o príncipe glorioso. (TRITHEMIUS, 1518: 13)*²⁵⁷

A preocupação de Trithemius em ofertar uma chave de interpretação da *Polygraphia* a Maximiliano I tem duas causas. A mais aparente era evitar que sua obra fosse envolta em polêmicas como as que perseguiram a *Steganographia*. A segunda causa, que se relacionava com essa primeira, foi buscar meios de garantir que o imperador não se desinteressasse por sua obra. Fosse o risco de se ver às voltas com acusações de conluíus demoníacos ou a complexidade da aplicação do método poligráfico, Trithemius buscou se resguardar do risco de Maximiliano I considerar a *Polygraphia* como algo indigno de seu interesse. Não que o abade desejasse que a clavícula substituísse a presença próximo ao imperador de alguém profundamente versado nas artes da comunicação secreta – muito possivelmente o próprio Trithemius –, mas era um claro esforço de buscar garantias de que seus esforços de sigilo se mantivessem atraentes aos olhos de Maximiliano I, logo atuantes no palco da política.

*Verdadeiramente depois [de] oferecer essa obra Polygraphia [que] a muitos agrada ao sereníssimo e invencibilíssimo Maximiliano, César dos Romanos, imperador do mundo, dito sempre Augusto. Mais vale haver de ser julgado, se por ventura eu [a] fizesse [com] breves e poucos instrumentos lúcida e aberta, [para que] o espírito de vossa sagrada majestade, que se atormenta [com] muitos preocupações diárias, que pela opacidade do mistério vossa inteligência seja afastada. Pois se não engane a opinião, que essa obra será mais grata e mais útil para sua majestade, quanto será mais breve e mais clara. (TRITHEMIUS, 1518: 516-517)*²⁵⁸

²⁵⁷ *Multa sunt mysteria regum, & curis plena consilia, in quibus confidentia requirunt & fides, q̃ rara nocet credenti, & dubium etiam cum adest, saepius admittit. Operaepretium idcirco fuerit principes omnes phōs esse, atquae singulari p̃ditus sapientia, iustos, mansuetos, benevolus, & munificentia insignes, ut nec alios ipsi velint decipere, nec ab aliis facile queāt supplantari. Sola prudentiae comes iustitia, principem efficit gloriosum.*

²⁵⁸ *Verum posteaquam ipsum polygraphiae opus serenissimo invictissimo quae Romanorum Caesari Maximiliano, imperatori orbis semper Augusto dicatum offere complacuit. Operaeprecium fore arbitratus sum, si brevibus & paucis illud interpretamentis lucidum facerem & patulum, ne sacrae maiestatis animus, qui multis quotidiene gotijs & curis distenditur, opacitate mysteriorum ab eius intelligentia retrahatur. Etenim nisi me fallat opinio, erit suae maiestatis opus gratius & utilius, quanto & brevis fuerit & clarius.*

As defesas sobre a aplicabilidade política das técnicas contidas na *Polygraphia* se acumulam pelas páginas dessa obra. A décima segunda regra que Trithemius apresenta acerca do emprego da *Polygraphia* tratava justamente das preocupações no tocante ao segredo no mundo político. Para o abade seria pouco prudente que reis e príncipes, que possuíssem delegados em locais diferentes utilizassem a mesma forma de comunicação cifrada para escrever a cada um deles. O abade alemão afirmou que, por meio do método que propunha em sua *Polygraphia*, o príncipe seria capaz de obter uma forma de comunicação secreta para cada um de seus delegados, pela ação da permutação de vocábulos, ação que poderia ser realizada quantas vezes se julgasse necessário, sendo as possibilidades infinitas (TRITHEMIUS, 1518: 526-527)²⁵⁹. Trithemius buscou apresentar ao seu leitor, principalmente a Maximiliano I, que ele ofertava maneiras de se obter mensagens cifradas tão versáteis e eficazes que poderiam adaptar-se a qualquer necessidade que surgisse no âmbito das ações reais ou principescas. Dessa maneira, a concepção de segredo de Trithemius, forjada a partir de seus contatos com o saber esotérico, demonstrava sua vocação claramente política, retomando a natureza trina do segredo, dado que nascia esotérico e se propunha próprio a ação política por meio de sua utilização pelos homens adequados.

Mas essa percepção da relação das várias dimensões do segredo não se restringiu aos olhos apenas de Trithemius e Della Porta. A recepção dessas obras aponta que tal relação permaneceu presente para os seus leitores. Ainda que a recepção seja justamente a parte mais complicada no trabalho da análise, devido à lacuna documental acerca dela e de suas complexidades intrínsecas, as primeiras edições e traduções da *Polygraphia* e do *De Furtivis Literarum Notis* nos apontam direções para se pensar a questão. A primeira tradução conhecida da *Polygraphia* data de 1561, a *Polygraphie*, adaptada para o francês por Gabriel de Collange, retomou este mesmo tópico. Collange dedicou sua tradução ao rei francês Francisco II da França (1544-1560), coroado em 1559. Nessa dedicatória Collange pedia a benção do monarca francês através da defesa da importância da proposta de Trithemius para o mundo político.

²⁵⁹ XII. Duodecimo reges notent ac principes, qui multos in diuersis locis habent uicarios quibus omnibus uno genere occulte narrationis scribere non est cautum. Ut ergo proprium ad singulos habeant secretum modum scribendi, totiens mutant ordinem dictionum, quot modos uoluerint habere separatos. Sicquae ipsi modos scribendi tenebunt omnium, et nullus modum alterius intelliget subditorum. Sunt emm uariabiles modi secretius scribendi huius artis infiniti.

*Além disso, depois que os reis e os príncipes, não são podem gerir tudo por si mesmos, nas coisas às quais não podem eles mesmos interessar nas obras deles, que falsifique a confiança de seus substitutos, amigos e confederados, ausentes os quais visitas de longe, mais certo que não possa fazer cartas sem grande perigo, no presente tempo no qual prevalece a licença para pecar, arranca a confiança adormecida, na verdade nem os reis selam as cartas com os anéis régios, poupa os interceptadores das cartas, e os abutres dos concílios mais secretos do reino: julgo especialmente o futuro da coisa gálica, se os livros da Polygraphia de Johannes Trithemius que eu converto em nossa língua, quanto mais úteis ou mais necessários podem ser para nenhum homem do que os príncipes (na minha opinião). (COLLANGE. In TRITHEMIUS, 1561: sp)*²⁶⁰

Collange buscou convencer Francisco II da importância de permitir a impressão da tradução da *Polygraphia* devido a sua importância para o sigilo dos assuntos dos reis e príncipes. Ele retomou o mote de que se vivia em um tempo onde se havia a mais plena licença para o pecado, logo não se respeitaria a autoridade real, representada nos selos anulares que protegiam as mensagens reais. Num tempo onde a fidelidade era deveras frágil para que se apoiasse apenas nela o governo do reino, seria de grande importância retomar os ensinamentos de Trithemius sobre a comunicação secreta, devidamente adaptados para as necessidades do monarca francês. Colange (1561: sp) foi além e disse que o próprio Maximiliano I fizera uso dos ensinamentos do abade Trithemius, logo eles seriam naturalmente aplicáveis às necessidades de Francisco II. Colange buscava cair nas graças do jovem monarca francês, a quem Green (1984: 279) descreveu como frágil, física e espiritualmente. Por equipará-lo a Maximiliano I, cujo império a família de Francisco II disputava com os Habsburgos desde os tempos de Francisco I (1494-

²⁶⁰ *Quoniam autem reges & principes, qui omnia per seipsos gerere non possunt, quibus in rebus ipsimet interesse nequeunt, in iis operae eorum, vicaria fides amicorum & confoederatorum supponitur, quos procùl absentes usitatis literis sine magno periculo certiores facere non possunt, his presertim temporibus quibus praevalente peccandi licentia, fide velunt consopita, ne Regum quidem literis anulo regio consignatis, parcunt literarum interceptores, & secretioris regni consilii vultures: in rem Gallicam maximè futurum existimaui, si Ioannis Trithemii Polygraphiae libros in sermonem nostrum converterem, qui nullis (meo quidem iudicio) quàm principibus viris utiliores esse possunt, aut magis necessarii.*

1597), Collange intentava bajular ao jovem monarca, que havia se mostrado suscetível a influências, como as da sua mãe Catarina de Médicis e a da casa dos Guise. Collange construía um cenário no qual o jovem e manipulado Francisco II seria merecedor da mesma ferramenta que Maximiliano I, o que de certa forma o colocaria na qualidade de seu sucessor. Podemos tomar como mostra da importância e interesse que despertava a *Polygraphia* de Trithemius ela ter sido ofertada como ferramenta política tanto para a casa de Habsburgo quanto para a casa dos Valois, num cenário onde as duas disputavam a coroa do Sacro Império Romano Germânico. Entretanto um volteio do destino parece ter obrigado Collange a uma manobra de última hora. Durante os esforços para conter uma rebelião que buscava capturar Francisco II e os Guise enquanto a corte estava em Amboise, em março de 1560, para depois convocar os Estados Gerais, o jovem monarca francês morreu (GREEN, 1984: 279; 287).

Nesse contexto o sucessor de Francisco II foi Carlos IX, que possuía a época apenas nove anos e meio de idade. Dessa maneira, se fez necessária uma regência, que foi habilmente assumida por sua mãe, Catarina de Médicis, através de acordos com os Bourbon e os Guise (GREEN, 1984: 287). Lembremos que a tradução de Collange foi publicada em 1561, logo um ano após a morte de Francisco II e da ascensão de Carlos IX. Collange então inseriu outra dedicatória em sua obra, esta direcionada a Carlos IX, na qual repetia os mesmos argumentos que havia dirigido a seu irmão. Retomou a imagem de um tempo tomado pelo pecado e pelo desrespeito à figura real, lembrou os perigos dos segredos do monarca ficarem ao alcance dos olhos "daqueles que não podem saber" e do valor da comunicação sigilosa para um rei. Ao invés de apontar a importância que Maximiliano I teria dado para a *Polygraphia*, Collange trouxe a imagem de seu recém-falecido irmão. Se a tradução da *Polygraphia* era útil e valiosa para Francisco II, por que não seria para Carlos IX (COLLANGE, 1561: sp)? Essa preocupação em obter as graças dos dois irmãos que possuíram a coroa francesa indica o valor da *Polygraphia*, ou melhor, da comunicação cifrada como arma no embate político. Arma essa que valorizava igualmente quem a empunhava quanto quem a forjou.

As obras de Giambattista della Porta também conseguiram manter mesmo com o passar do tempo a preocupação do napolitano com as implicações políticas das relações entre sigilo e segredo. A edição de 1563 do *De Furtivis Literarum Notis* foi realizada por um homem chamado Johannes Maria Scotus. Ele começou sua obra com uma carta

dedicada a Johannes Sotus, então ocupando a função de secretário de Filipe II de Espanha. Esta carta servia ao mesmo tempo como um comentário do editor, onde ele apontava as qualidades da presente obra, mas principalmente como uma forma de obter as graças de Sotus. Scotus, ao justificar a utilidade que o *De Zipheris* teria para o secretário de Filipe II, acabou por apresentar características ideais que seriam delineadoras do homem que se dedicasse à política.

Scotus disse que ao se dedicar uma obra a alguém se deveria ser muito cuidadoso, buscando optar pelas pessoas mais adequadas, que *como seja dedicado, a quem [por] sua autoridade pode nos defender e proteger de qualquer detrator* (SCOTUS. IN: DELLA PORTA, 1563: I) ²⁶¹. Para conseguir escolher a pessoa certa, Scotus recomendou que se procedesse com cuidado, buscando por uma pessoa que possuísse interesse genuíno naquilo que era ofertada, evitando os indivíduos incapazes de fazer o julgamento adequado da obra. Com tal postura Scotus buscava evitar um equívoco que ele tinha como muito comum em sua época, que era ofertar a obra certa para a pessoa errada, o que poderia implicar em diversos problemas, como incompreensão ou indiferença.

A este respeito vejo muitos homens pecaminosos de nossa época, porque eles não têm medo de dedicar os monumentos de gênio para alguns príncipes, que não podem entendê-los ou facilmente aprová-los, mas que nem puderam em qualquer momento examinar.
(SCOTUS. IN: DELLA PORTA, 1563: I) ²⁶²

Apontados os riscos decorrentes de se dedicar uma obra de grande importância a um príncipe incapaz de entender ou valorizar seu conteúdo, Scotus apontou as razões porque escolheu a Johannes Sotus como homenageado para a sua impressão do *De Zipheris*.

Eu sempre fui resolvido a fazer exatamente o contrário, mais nobre senhor, em quaisquer obras saíram para a luz, impressas às minhas custas: e eu vou sempre escolher alguém dos homens mais

²⁶¹ *ut iis dedicentur, qui sua nos valeant autoritate à quibuscunque obtrectatoribus defendere, ac tueri.*

*importantes, que sejam bem merecedor, como o destinatário da minha dedicação. Que se alguma vez antes disso, agora sem dúvida muitíssimo sustento ter conseguido isso. Que com a obra do Senhor Giambattista della Porta sobre as letras clandestinas e cifras secretas, que são chamadas Ziferas, sustivera para ser impressa em meus tipos, pois a ti escolhi o mais poderoso, cuja justiça a alguém que eu tenha designado ótima. Tu é o único que se deleita fortemente em estudos deste tipo, e parece ser maravilhosamente competente neles. Adicione a isso a arte tipográfica, quando você deu-se inteiramente para honrar a República de Nápoles, e por isso te escolher nessa mais nobre ordem dos patrícios da cidade, esperamos que Nápoles será maior e mais rica através de seu esforço e conselhos futuros. Que eu cale sobre as egrégias virtudes de seu espírito, ainda [que] verdadeiramente divinas: ou que só elas poderiam de forma veemente me exortar, e ainda impelir. (SCOTUS. IN: DELLA PORTA, 1563: I-II)*²⁶³

Sotus foi o escolhido porque Scotus viu nele o modelo do homem de política. Ele era devidamente instruído e se mostrava versado nos mais diversos ramos do conhecimento aplicáveis à ação política, inclusive a linguagem cifrada. Mais do que conhecedor ele estava aberto a novas formas de conhecimento, bem como a implementá-las em suas ações. Além disso, era um homem dedicado à causa do bem comum, nesse caso ao engrandecimento e enriquecimento de Nápoles, o que traria benefícios a todos os seus cidadãos, ao menos no plano teórico. Outro detalhe importante é que Sotus, conforme o olhar de Scotus, pertencia a uma camada da sociedade mais capaz de ações políticas de grande impacto, o patriciado, ou seja, ele era

²⁶² *Qua in re à compluribus hominibus hac nostra tempestate peccatum esse vídeo, qui haud veriti sunt ingeniorum monimenta quibusdam Principibus consecrare, qui non modo ea non intelligere, aut re vera approbare; sed ne inspicere quidem unquam potuerunt.*

²⁶³ *Longè aliter ego facere semper decrevi, vir amplissime, in operibus, quotquot meo sumptu typis excusa in lucem prodibunt: deligamquae; semper aliquem ex gravissimis viris, iisdemque bene merentibus, cui dedicem, quod si unquam antea, nunc certe maximè pia stiti. qui cum opus Domini Ioa. Baptistae Portae de clandestinis literis, secretisque notis, quas Ziferas vocant, typis meis imprimendum suscepissem, te unum potissimùm delegi, cui iure quodam optimo nuncuparem. Tu enim is es, qui eiuscemodi studiis magnoperè delectaris, in eisque mirum in modum excellere videris. Accedit ad haec artem Typographicam, quam, cum totus sis in ornanda Neapolitana republica, ideoquae te in nobilissimum huiusce Urbis Patritiorum ordinem, luculentiorum quae tua opera, & consilio futuram. Ut interim sileam virtutes illas animi tui egrégias, ac verè divinas: quae vel solae me ad hoc vehementissimè hortari possent, atque etiam impellere.*

um homem que integrava a elite da cidade. Assim, Scotus apontava que aquilo que ofertava não deveria ser entregue ao comum dos homens, mas apenas aqueles indivíduos capazes de atuar em defesa dos demais, oriundos de extratos mais elevados da população. Nesse ponto pode surgir o questionamento de por que não dedicar tal obra diretamente a Felipe II, que na qualidade de rei teria muito mais condições de realizar essa defesa do bem comum, o que inclusive era atribuição de sua função régia. Acreditamos que a obra foi dedicada ao secretário e não ao rei, primeiramente por receio de que Filipe II não desse a devida atenção à obra, enquanto Scotus a leria com interesse, uma vez que a comunicação secreta era parte do ofício do secretário. Além de possivelmente mais fácil de bajular, o secretário do rei era quem de fato estava de posse dos segredos reais e, mais importante, tinha acesso ao íntimo dos pensamentos do rei. Lembre-se também que Della Porta já havia feito uma dedicatória para Filipe II, logo é provável que Scotus tenha visto uma oportunidade melhor em se aproximar de Sotus. Afinal, uma vez que Scotus se fizesse interessante aos olhos de Sotus poderia também interessar aos olhos do rei.

Pode-se entender que a obra de Della Porta acerca da comunicação cifrada despertava tamanho interesse que até o proprietário da tipografia onde ela foi produzida tentou auferir ganhos políticos por meio dela. Scotus considerava que o conhecimento acerca das cifras como algo que deveria ser exclusivo às elites, em seu entendimento os únicos indivíduos capazes de atuar pelo bem da "coisa públicas", pelos interesses da cidade e de seus habitantes. Em sua dedicatória ele apresentou o retrato do homem ideal para esses assuntos: um indivíduo cultivado nas letras, interessado em se ilustrar para melhor agir, oriundo das elites e profundamente compromissado com os assuntos da cidade. Esta era a imagem "daqueles que podem saber", conforme Scotus. Tal percepção dialoga diretamente com ideias explícitas no *De Zipheris*, como quando Della Porta (1563: 181) disse que *como dissemos, os escribas dos magnatas assim acomodam vantajosos escritos, [e] como por poucos são vistos todo [o] escrito, e como a significação das palavras, assim em diversas outras figuras podem ser executadas*²⁶⁴.

A busca de Scotus por se fazer útil e interessante aos olhos de Sotus, secretário de Filipe II, bem como Della Porta mencionar a capacidade dos "escribas dos magnatas" em manipular com maestria a comunicação secreta não são informações sem

importância. Elas apontam para o indivíduo que de fato lidava com as técnicas de sigilo, o responsável por manusear em segurança o segredo que circulava nos gabinetes dos príncipes. À exceção do *princeps* perfeito, que Trithemius pintou a partir de sua imagem de Matthias Corvino, normalmente não eram reis e príncipes que lidavam diretamente com as relações de sigilo e segredo. O que remete à preocupação de Scotus de que os conhecimentos sobre a comunicação secreta fossem ignorados ou incompreendidos, uma vez que os soberanos seriam ocupados ou despreparados demais para lidar com saberes complexos como os vinculados à comunicação secreta. Pensando assim, foi que disse Della Porta (1563: 11-12):

*É claro a partir desses exemplos que isto é de grande vantagem para o escritor, e também para a pessoa a quem ele está escrevendo, que os segredos seriam confiados para a escrita com as devidas salvaguardas, pois várias chances e aberrações da fortuna são prováveis que aconteçam por meio das quais planos secretos talvez caiam nas mãos dos inimigos, e nesse caminho não apenas fazer os projetos falhar do resultado desejado, mas os autores não escapam impunes. [...] Mas tomaria muito tempo recapitular toda a lista de exemplos espalhados através das incontáveis páginas da história, que claramente anunciam quanto dano cartas escritas sem astúcia tem feito para os escritores e, por outro lado, quanto isto tem beneficiado pelas cartas [que] têm sido escondidas. Nós, também, que escrevemos estas linhas, temos com frequência feito a boa fortuna em fazer um serviço aceitável para amigos neste particular. Ao interceptar e interpretar missivas traiçoeiras deste tipo, nós temos salvado nossos amigos de atos de traição, os quais foram preparados, e nos quais eles teriam de outro modo facilmente caído.*²⁶⁵

²⁶⁴ *Ut diximus solent magnatum scribae compendiosum scriptum sic accomodare, ut perpaucae toto scripto videantur, & verba quemadmodum in una significationem, sic in aliis eadem figurae diversis potestatibus functae*

²⁶⁵ *Liquet ex his exemplis non parvum scribentis, & eius ad quem scribitur interesse arcana tuto literis committi, varii enim casus, diversaeque fortunae solent contingere, quibus secreta consilia possunt in inimicorum notitiam pervenire, eoquem modo nec res suos sortiri effectus, nec earum autores impunitos evadere. [...] Sed longum esse singular per immensum historiarum corpus diffusa percensere, ex quibus clarum esse possit, quantum literas sine dolo scribentibus obfuerit, quantumque ex adverso profuerit literas occultatas fuisse. Nobis verò, qui haec scribimus saepenumero contingit in hoc amicis gratum officium praestare, dum interceptis huiusmodi dolosis literis, iisque interpretatis, eos ab insidiis, quem parabantur avertimus, alioquin facile incurrissent.*

Della Porta afirmou ter atuado como "secretário de cifras" para amigos, a fim de lhes proteger de ciladas e traições. Como visto anteriormente, durante os séculos XV e XVI havia a preocupação em se preparar homens para lidar com as relações de sigilo e segredo que rodeavam os assuntos do príncipe. Os "secretários de cifras" ou simplesmente secretários eram os sujeitos que realizavam essa atividade à qual Della Porta afirmou ter realizado para seus amigos, ou seja, codificar e decodificar informação. Por isso a preocupação de Scotus em seduzir Sotus por meio do *De Zipheris* ou de Della Porta em tratar de assuntos referentes às qualidades dos "escritas dos magnatas". Na impossibilidade de que todo monarca fosse como a imagem idealizada por Johannes Trithemius acerca de Matthias Corvino, surgia a necessidade de se empregar um secretário, conhecedor das formas de comunicação sigilosa entre outras coisas, a fim de garantir que os segredos do gabinete do príncipe permanecessem longe dos "olhos daqueles que não podem saber", ao mesmo tempo em que se abria a possibilidade de se desvendar o segredo alheio. Dessa maneira, a figura do secretário ganhava outras tonalidades dentro do ambiente da corte, uma vez que ele era o elemento por meio do qual passava toda informação relevante aos interesses do soberano. Considerando, a natureza tríplice do segredo – divina, natural e humana –, nada mais interessante do que o secretário fosse alguém capaz de intervir nestes três níveis das relações de sigilo e segredo.

3.2 – Secretários, magos e comunicação secreta

3.2.1 – *Secretum Secretorum*: esoterismo, poder e as cortes medievais

As relações traçadas por Johannes Trithemius e Giambattista della Porta entre esoterismo e política, através da forma como lidaram com o segredo, não foram lançadas em solo virgem. A verdade é que já havia alguns séculos que a relação entre o esoterismo e a política era uma possibilidade nas cortes europeias. Um dos exemplos mais marcantes disso foi a proliferação do *Secretum Secretorum*, o Segredo dos Segredos, texto pseudo-aristotélico glosado por Roger Bacon (ca. 1220-1292). Conforme Eberle (1987: 435), trata-se de uma obra pautada pelo esoterismo cujo objetivo era transmitir conselhos sobre a arte de governar e conhecimentos esotéricos, supostamente transmitidos entre Aristóteles e Alexandre, o Grande.

De acordo com Steven William (1994: 127), o *Secretum Secretorum* foi um dos livros mais lidos da Idade Média, sendo tão ou mais popular do que os escritos genuínos de Aristóteles. Conforme Lochrie (1999: 99-100) a sua popularidade pode ser atestada pelos mais de seiscentos manuscritos disponíveis, bem como por suas traduções em vernáculo, podendo ser encontradas traduções em inglês, italiano, francês, alemão, hebraico, turco, russo, tcheco, croata, islandês, castelhano e catalão, além de conversões de prosa para verso. A autora ainda aponta que o *Secretum Secretorum* aparece em tratados ingleses sobre a coroação de reis, incluindo as coroações de Richard II e Edward IV. O tratado ainda foi incorporado em Geoffrey Chaucer (c.1343 – 1400), John Lydgate (c. 1370 – c.1451) e Thomas Hoccleve (c.1368–1426), que inseriu a tradução para o inglês de um excerto do *Secretum Secretorum* em seu *Regement of Princes* (LOCHRIE, 1999: 115-116).

De acordo com Lochrie (1999: 100-101), a tradição secreta como modelo de transmissão de conhecimento não possuía origem ocidental, mas oriental. Assim, a literatura de segredos que surge no século XII no Ocidente, como diversas outras formas de conhecimento literário, teve suas origens na cultura árabe, especialmente no esoterismo islâmico. A criação da escola de tradutores em Toledo, por volta do século XII, permitiu que essa tradição islâmica do segredo se tornasse disponível no Ocidente, uma vez que essa conquista levou vários intelectuais medievais a buscarem pelos "segredos perdidos da Antiguidade", que teriam sido preservados na cultura árabe. O *Secretum Secretorum* foi muito influenciado por esse contexto, ainda que a intervenção de Roger Bacon tenha obscurecido suas raízes islâmicas. Sobre as origens árabes do *Secretum Secretorum*. Lochrie (1999: 101) nos apresenta os seus antecedentes árabes:

Os textos latinos do século XII do Segredo dos Segredos e as traduções posteriores foram baseadas em uma versão árabe do século X, Kitab Sirral-Asrar (Livro do Segredo dos Segredos), à qual o tradutor do século IX, Yahya ibn-al-Bitriq (João filho do Patrício ou de Patrício), afirmou ter traduzido para o siríaco a partir de um original grego perdido e então para o árabe. Enquanto as versões árabes sobreviveram em 50 manuscritos, as versões grega e siríaca não sobreviveram. Versões árabes maiores e mais curtas do Sirr produziram as duas linhas principais das recensões latinas do tratado

dos quais ambas as edições manuscrita e traduções foram feitas.
(LOCHRIE, 1999: 101)²⁶⁶

Conforme Williams (1994: 127-128), a primeira aparição do *Secretum Secretorum* na Europa foi em boa parte responsabilidade de João de Sevilha (c.1090 – c.1153), que traduziu a seção médica dessa tratado para a rainha espanhola Teresa, por volta de 1130. A versão completa do tratado só surgiria em 1220, através de um clérigo chamado Philip de Tripoli, que durante uma visita à Antioquia junto com seu superior, o bispo de Tripoli, teria encontrado uma versão árabe do *Secretum Secretorum*, que foi vertida ao latim a mando de seu superior. Entretanto, devido a escassez de evidências é tarefa difícil afirmar com exatidão qual foi a porta de entrada do *Secretum Secretorum* na Europa. Para Williams, a resposta possivelmente mais acertada é aquela que leva em consideração um "mundo cultural compartilhado entre as cortes papais e imperiais".

O manuscrito mais antigo da tradução de Philip foi encontrado no caderno pessoal do curialista e agente papal Albert Behaim. Este caderno foi escrito pelo secretário pessoal de Albert durante a estada deste em Lyon, por volta de 1245, na época do grande concílio que teve lugar nesta cidade. Junto ao *Secretum Secretorum* estavam notas e correspondências pessoais de Albert, além de uma miscelânea de textos e cartas oficiais, estando o tratado agrupado com material datado de 1245. Williams considera mais provável que o exemplar do *Secretum Secretorum* à disposição de Albert tenha vindo do ambiente papal-imperial, mais precisamente da Universidade de Paris, onde ele afirma com certeza que havia um exemplar da obra neste período. Outra aparição antiga do *Secretum Secretorum* em sua versão completa ocorreu no mesmo *milieu* curial, pelas mãos do enigmático autor do tratado médico *De retardatione accidentium senectutis*, conhecido como "Dominus Castri Goet". Seu trabalho, que cita a tradução de Philip por duas vezes, sobreviveu até nós em duas versões: uma mais breve e outra mais longa. Williams estima que ele teria escrito tais versões entre 1230 e 1240. Na versão curta o autor informa que foi apressado a escrever seu trabalho por dois sábios de Paris, Johannes Castelloniatus e Felipe, o Chanceler de Paris. Felipe se tornou

²⁶⁶ *The twelfth-century Latin texts of the Secret of Secrets and later translations were based on a tenth-century Arabic version, Kitab Sirral-Asrar (Book of the Secret of Secrets), which the ninth-century translator, Yahya ibn-al-Bitriq (John son of the Patrician or of Patrick), claims to have translated from a lost Greek original to Syriac and then into Arabic. While the Arabic versions survives in 50 manuscripts, the Greek and Syriac versions do not. Long and short Arabic versions of the Sirr produced the two main Latin recessions of the treatise from which both Latin manuscript editions and translations were made.*

chanceler entre 1217 e 1236, ano de sua morte. Johannes Castelloniatus foi identificado por Agostino Paravicini Bagliani como Johannes Castellomata, *magister et medicus papae*, que testemunhou o casamento de Marie, Contessa de Montpelier e esposa de Pedro II de Aragão, que ocorreu na corte papal em 1213. Possivelmente trata-se do mesmo Johannes Castellomata que se tornou bispo de Policastro em 1254 e morreu em 1258. Para Williams o "Dominus Castri Goet" escreveu seu trabalho em terras italianas, porque o autor faz diversas referências a passar um tempo perto de Roma, e a várias personagens italianas e alemãs, contudo nenhuma francesa, indicando conexões com a corte imperial. Além disso, a posição de Castellomata de *medicus papae* e o fato de ser membro da influente família Salernitana de Castellomata indicariam que ele manteve laços estreitos com a corte papal por toda sua vida. Felipe, o Chanceler de Paris, por sua vez, fez várias viagens à Itália – 1216, 1219, 1228 e possivelmente em 1230 e 1233. É certo apenas que "Dominus Castri Goet" escreveu depois de 1217, data provável em que Felipe teria se tornado chanceler (WILLIAM, 1994: 128-131).

De acordo com William (1994: 138-140) a primeira notícia do *Secretum Secretorum* no Ocidente se deu na corte de Frederico II da Germânia (1194-1250). Sua corte foi um dos grandes centros europeus de estudo, tradução e difusão do *corpus* aristotélico nessa época. Em 1224 Frederico II, o *Stupor mundi*, criou em Nápoles uma universidade que desde seu começo estava conectada à corte imperial. Williams diz que à época, para que uma universidade pudesse possuir mestres e doutores no corpo docente de cada faculdade, deveriam estar incluídos ao menos dois filósofos naturais aristotélicos e um professor de lógica. Frederico II, um "estudioso de filosofia" como o definiu um cronista do século XIII, possuía um interesse tão profundo no assunto que teria levado seu tutor muçulmano consigo durante a sua participação nas Cruzadas em 1228, a fim de poder dedicar-se aos estudos e discussões sobre Lógica. Todo esse interesse do imperador em filosofia, especialmente nas discussões aristotélicas, criava o cenário ideal para a recepção do pseudo-aristotélico *Secretum Secretorum*.

É controversa a maneira pela qual o *Secretum Secretorum* teria penetrado na corte de Frederico II. Alguns pesquisadores acreditam que a corte papal foi essa via de acesso. Apesar das tensões constantes entre o império e o papado havia uma comunicação constante entre as duas cortes, não apenas de trocas diplomáticas, mas envolvendo visitas de enviados de grande importância. Durante o período considerado por Williams, entre 1220 e 1235, tais embaixadas estiveram a cargo de homens como os

cardeais John Colonna, Otto de Tonengo e Thomas de Cápua e da parte de Frederico II, pelo Grão-Mestre da Ordem Teutônica Herman de Salza e Jacob, arcebispo de Cápua. Todos estes homens gozaram da confiança do imperador e do papa. Williams afirma que muitos dos altos oficiais do imperador e do papa se conheciam pessoalmente, chegando alguns pesquisadores a classificar a relação entre o papa e o imperador como uma amizade. É verdade que a cruzada de Frederico II trouxe estranhamentos entre o papa e o imperador no período de 1227 a 1230, mas as relações amistosas retornaram com a Paz de Ceprano. Não muito depois os dois líderes celebraram juntos em um banquete que durou três dias, no palácio papal de Anagni, e Frederico II passou mais um período com o papa, em 1234, na cidade de Rieti. Havia assim um ambiente cultural compartilhado pelas duas cortes, uma vez que eram formadas por homens de mesmo ambiente cultural. Eles compartilhavam ideias, interesses e também livros. Foi também comum que se trocasse de patronato, ou mesmo usufruir o patronato papal e o imperial simultaneamente, como fez Peter Paparonus. Sendo assim havia inúmeros acessos possíveis através dos quais o *Secretum Secretorum* poderia chegar à corte de Frederico II. Uma cópia também poderia ter sido providenciada no Levante e levada para Roma por algum dos inúmeros viajantes que percorriam o trajeto entre a Cidade Eterna e a Terra Santa. O próprio Philip, tradutor do *Secretum Secretorum* para o latim, poderia ter presenteado o papa Gregório IX com uma cópia dessa obra por ocasião de sua viagem a corte papal em 1230. Inclusive algum membro da corte papal poderia ter presenteado o imperador com uma cópia desse tratado, sabendo que era o tipo de presente que satisfaria o *Stupor mundi*. Enfim, não faltavam caminhos entre a corte dos Hohenstaufen e a corte papal para o trânsito do *Secretum Secretorum* (WILLIAMS, 1994: 140-142).

Outro caminho que o *Secretum Secretorum* pode ter tomado para penetrar a corte de Frederick II seria vindo diretamente da Terra Santa, por meio das conexões de Frederico II no Oriente. Entronado em 1223, casado em 1225 com Isabel de Brienne, filha do rei de Jerusalém, Frederico II herdou o título e a responsabilidade sobre a Terra Santa, que ele intencionava cumprir, tanto que em 1226 ele colocou seus próprios *bailiffs* para governar a Terra Santa em seu nome. O próprio Frederico II lá esteve entre setembro de 1228 e maio de 1229, ocasião na qual poderia ter procurado pelo *Secretum Secretorum*. Frederico II também poderia ter conseguido a obra por meio de um de seus contatos poderosos na região, como Albert, Patriarca de Antióquia (1226-1246) e

Bohemund IV, príncipe de Antióquia e conde de Trípoli. Em função do conjunto das fontes, é tarefa difícil definir aonde e por qual caminho o *Secretum Secretorum* chegou ao Ocidente. Independentemente se foi através da corte papal ou da imperial, o importante é que uma vez numa dessas cortes, ele rapidamente se difundiu para a outra, graças aos inúmeros e profundos laços que uniam a ambas, formando um mesmo universo cultural. Essa recepção no ambiente intelectual papal e imperial foi fundamental para o sucesso do *Secretum Secretorum* no Ocidente, uma vez que lhe forneceu as credenciais intelectuais necessárias para sua subsequente trajetória de sucesso por toda a Europa medieval (WILLIAMS, 1994: 142-144).

Após essa breve reflexão acerca da primeira recepção do *Secretum Secretorum* na Europa, bem como de sua popularidade nas cortes, devemos pensar um pouco sobre o que tornou tal tratado tão popular entre uma audiência tão seleta. Um dos principais comentadores do *Secretum Secretorum* durante a Idade Média, se não o mais importante entre eles, Roger Bacon, monge franciscano e filósofo, entendia que uma das principais funções dessa obra era separar os sábios da multidão ignara, como também proteger o selo divino que governava todo o conhecimento científico. Para Bacon, o conhecimento contido no livro do Pseudo-Aristóteles, bem como em toda a filosofia, deveria ser mantido em sigilo. Mesmo os filósofos deveriam satisfazer-se em receber apenas as raízes desse conhecimento, enquanto o verdadeiro fruto seria proibido para eles, ou redigido em linguagem figurativa, acessível somente "aqueles que podiam saber". Isso porque era preciso proteger tais segredos de todo o risco de corrupção. Essa preocupação de Bacon em manter os conhecimentos do *Secretum Secretorum* fora do alcance "daqueles que não podem saber" era uma estratégia de poder, uma vez que ele compreendia que conhecimento era poder, devendo sua propriedade ser protegida a qualquer custo. Além disso, Bacon acreditava que o conhecimento não era apenas poder, mas também revelação divina. Por isso ele colocou o *Secretum Secretorum* como uma revelação de Deus para Adão, depois para os anjos, os profetas e para algumas personagens eleitas (LOCHRIE, 1999: 99).

Bacon atribuía o sucesso do *Secretum Secretorum* aos próprios segredos que ele carregaria, que seriam os maiores segredos naturais aos quais alguém poderia ter acesso na vida. A grande ironia, como aponta Lochrie (1999: 100), é que Bacon tinha uma enorme preocupação que tal conhecimento não se tornasse acessível "aqueles que não podem saber", porém o conteúdo do *Secretum Secretorum* já era de conhecimento e

ampla discussão não entre os filósofos ou pensadores medievais, mas entre o leitor mediano. Eram discussões que tratavam de temas como os diferentes tipos de ciências e medicina, conselhos políticos sobre realeza, justiça e a arte do bom governo, bem como informações acerca de regimes de saúde, além de temas de alquimia, magia, astrologia e fisiognomia, assunto que foi marcante nas obras de Della Porta, tanto no *De Zipheris*, quando tratava das características da face aplicáveis na comunicação secreta, chegando mesmo a dedicar uma obra ao tema. William Eamon afirmou que o sucesso do *Secretum Secretorum* ante o público medieval derivou muito mais da promessa de poder, virtualmente ilimitado, sobre a natureza, os inimigos e mesmo contra a *Fortuna*, do que os temas dos quais tratava de forma direta. A possibilidade de aceder a esse poder e de tornar-se membro de uma elite formada pelos detentores desse conhecimento teria sido o grande atrativo do *Secretum Secretorum* para os leitores medievais. Lembre-se que, de acordo com Lochrie (1999: 103) o título árabe para essa obra era algo como *O Livro da Ciência do Governo, sobre o bom ordenamento da arte de governar*.

O texto que compunha o *Secretum Secretorum* adaptava uma conversa entre Aristóteles e Alexandre, o Grande, de maneira profundamente influenciada pela tradição esotérica árabe. A atribuição a Aristóteles de uma carta que intencionava revelar doutrinas secretas num momento em que começavam a fervilhar as traduções de obras aristotélicas, foi crucial para o sucesso do *Secretum Secretorum*. Assim o tratado ganhou credibilidade, legitimidade e autoridade oriundas do corpo de cartas apócrifas atribuídas a Aristóteles. Lochrie disse que os leitores medievais aceitavam a autenticidade do *Secretum Secretorum*, mesmo tendo em conta sua disparidade com o resto da filosofia aristotélica. Para além de garantir autenticidade ao tratado, essa tradição de cartas ainda trazia uma apropriação retórica da tradição oriental que duplicava a apropriação textual dos métodos esotéricos árabes. De uma forma geral trata-se de um conjunto de cartas onde Alexandre pedia conselhos a Aristóteles sobre diversos temas, bem de acordo com a natureza dos "espelhos de príncipes", a grande maioria sobre a melhor forma de governar seu império, chegando ao momento no qual o soberano demanda ao filósofo que este lhe revelasse o "segredo dos segredos". Se a princípio Aristóteles se mostrou disponível a aconselhar Alexandre, como sobre a melhor maneira de proceder em relação à conquista da Pérsia, o filósofo se mostrou deveras reticente em revelar o "segredo dos segredos". Primeiro ele se negou, alegando que tais segredos possuíam tal magnitude que o peito humano não poderia contê-los,

apesar dele mesmo ser capaz de tal proeza. Depois de muita insistência por parte de Alexandre, Aristóteles relutantemente aceitou revelar-lhe o *Secretum Secretorum*, contudo o faria através de uma linguagem figurativa, ou seja, através de uma escrita cifrada, por temer que tal conhecimento caísse nas mãos dos infiéis, "aqueles que não podem saber", uma vez que tais mistérios teriam sido revelados por Deus e eram capazes de permitir acesso direto a Ele (LOCHRIE, 1999: 101-102), retomando assim a máxima hermética de que somente é possível conhecer o Criador através de sua criação.

A decisão do Pseudo-Aristóteles em escrever de maneira cifrada seria também uma estratégia para proteger o conhecimento do mestre e limitar as possibilidades de investigação do discípulo. Além disso, as estratégias de segredo e de sigilo ampliavam o capital do *Secretum Secretorum*, mantendo-o a salvo dos olhos "daqueles que não podem saber", grupo que inclui o historiador dedicado a compreender o segredo e as sociabilidades que dele se originam. Portanto, esse secretismo expressa um esforço de defesa de um conhecimento cuja posse implicava em poder. Ainda que não se saiba o real teor do pedido de Alexandre a Aristóteles, fica clara a valorização desse conhecimento, uma vez que o Pseudo-Aristóteles titubeou sobre o direito de o soberano ter acesso a ele. A escrita enigmática teria sido a saída para o Pseudo-Aristóteles cumprir um triplo objetivo: respeitar suas obrigações para com soberano, revelando-lhe o que este desejava; proteger seu conhecimento de cair nas mãos "daqueles que não podem saber" e salvaguardar sua posição de poder na qualidade de único detentor de tal saber, e, além disso, proteger o segredo que lhe foi revelado pela deidade. Num esforço de mesma natureza daquele realizado pelos secretários e pelos magos dos séculos XV e XVI (LOCHRIE, 1999: 103-104).

Para Lochrie (1999: 104-105), os esforços do Pseudo-Aristóteles em manter o seu conhecimento a salvo "daqueles que não podem saber", criava uma rede social cujos membros são reunidos pela exclusão do acesso à verdade última, dentre os quais está também o historiador. Conforme a análise de Danielle Jacquart e Claude Thomasset, o *Secretum Secretorum* seria mais uma obra de popularização de um discurso pseudocientífico, baseado na estrutura onde o mestre estaria numa posição de superioridade em relação ao discípulo, este possuidor de poder político. Por todo o *Secretum Secretorum* haveria mensagens "subtextuais" insinuando a superioridade do mestre perante o aluno, por exemplo, em sua capacidade de discernimento ou de bem aconselhar os reis.

A versão maior do *Secretum Secretorum* se dividia em torno de quatro eixos principais, sendo eles: a conduta e o comportamento adequados ao rei; as práticas da boa saúde; as propriedades das ervas e das pedras e, finalmente, a fisionomia. Cada um desses tópicos se subdividia em um amplo leque de subtópicos. Na seção dedicada ao conselho do príncipe se discutiu um pouco de astronomia, seguido pelas questões pertinentes à prática da justiça real, da sabedoria, da bondade e da piedade. Assim, se aconselhava ao rei que reinasse com sabedoria, prudência, compaixão, providência e fé para que ele pudesse manter a obediência de seu povo. Também se aconselhava que ele promovesse a educação em seu reino, bem como se mantivesse saudável (LOCHRIE, 1999: 105-106).

Ao longo da Idade Média, o *Secretum Secretorum* tornou-se mais que um sinônimo de segredos esotéricos, contudo principalmente vinculado às práticas de sigilo que protegem o segredo. Uma vez que o *Secretum Secretorum* era capaz de se adaptar a diversos discursos, o que também ajuda a justificar o seu sucesso, ele foi utilizado para proteger profissões, elevar a autoridade dos filósofos e mistificar o lugar comum. Além disso, ele era capaz de traduzir, domesticar e instrumentalizar o segredo perigoso tanto para o Ocidente quanto para a comunidade cristã, notadamente o Oriente, o feminino e o judeu (LOCHRIE, 1999: 115-117).

Mais importante do que seu conteúdo esotérico, é o fato do *Secretum Secretorum* ser visto como ferramenta essencial ao governo, apresentando na Idade Média esse elo entre o bom governo e o conhecimento esotérico, bem como que as matérias relativas ao governo somente devem estar disponíveis "aqueles que podem saber", devendo ser protegidas a todo custo da curiosidade "daqueles que não podem saber". É nessa chave que compreendemos a crítica e a perseguição promovida por Trithemius às feiticeiras, visando proteger os príncipes do que o abade chamou de erros e de idolatria. O que de fato desejava o abade era garantir o monopólio sobre o pensamento esotérico que circulava na corte imperial (BRANN, 1999: 60). Conforme o abade, as feiticeiras *barulhentemente capturam a atenção de reis e príncipes, corrompem a fé ortodoxa, destroem a pureza de nossa religião, e reintroduzem idolatria*²⁶⁷ (BRANN, 1999: 60), num claro esforço por garantir que o monopólio sobre o segredo e o oculto ficasse restrito a ele. Uma vez que tais conhecimentos eram ferramentas de poder, como se

²⁶⁷ *noisily catch the attention of kings and princes, corrupt the orthodox faith, destroy the purity of our religion, and reintroduce idolatry.*

percebeu com o caso do *Secretum Secretorum*, Trithemius buscou garantir a posse deles.

Trithemius defendia que o *métier* principesco tinha uma afinidade natural com o esoterismo. Na carta de vinte e seis de junho de 1503 endereçada a Joaquim de Brandemburgo, o abade alemão buscou defender-se das acusações de demonomagia que o perseguiram desde os ataques de Bovillus, afirmando que os príncipes do passado foram capazes de acumular riqueza, honra, felicidade e fama imortal ao se instruírem no conhecimento esotérico, possibilidade ao alcance dos príncipes de seu tempo. Ao escrever para Maximiliano I, em vinte e seis de abril de 1508, Trithemius disse que os príncipes detinham as qualidades requeridas para a iniciação no saber esotérico, uma vez que combinavam *dignidade real com uma aguda capacidade mental, disposição virtuosa, e excepcional educação* ²⁶⁸ (BRANN, 1999: 106). Matthias da Hungria (BRANN, 1998: 106-107) foi mais uma vez lembrado pelo abade como exemplo desse tipo de príncipe. Contudo, não era uma relação de isonomia, uma vez que o abade se colocava como mestre tendo o príncipe como discípulo. Assim, como fez o Pseudo-Aristóteles em relação a Alexandre, Trithemius se propunha a iniciar ao *princeps*, contudo ele estaria no controle da situação, delimitando o acesso de seu pupilo a esse conhecimento que implicava em poder. Era um esforço para inverter a ordem estabelecida, o príncipe era submetido a autoridade do mestre esotérico, ao menos no discurso deste. Ao manter-se senhor de um conhecimento que o príncipe almejava, ele obtinha autoridade sobre o soberano. Essa relação de poder mediada pelo segredo, onde se buscava submeter o príncipe a autoridade de um mestre do segredo, pautada pela aquisição de um conhecimento de natureza esotérica, será vista novamente através das relações entre os secretários e os seus senhores, relação esta mediada pelo domínio da comunicação secreta, esta profundamente envolvida pela concepção esotérica de segredo.

²⁶⁸ *who combined Royal dignity with an acute mental capacity, virtuous disposition, and exceptional education.*

3.2.2 – Entre a poeira dos arquivos, a tinta na pluma e o segredo do príncipe: o reinado de um "soberano mudo".

Conforme Biow (2002: 4-6), durante os séculos XV e XVI o vocábulo *professione* possuiu mais de um significado, abrangendo um campo de sentidos mais amplo que o nosso. Ainda na Idade Média ter uma profissão tinha o significado de pertencer a uma ordem religiosa, uma vez que se professaria de forma pública a fé, mas também era possível se compreender a "profissão" como possuir uma ocupação, fosse ela intelectual ou mecânica. Em 1612, o *Vocabolario degli accademici dela Crusca* reafirmou esse duplo sentido atribuído ao termo *professione*, o de profissão religiosa e o de exercício de uma *ars*.

Biow (2002: 11-13) lembra mesmo que muitas profissões renascentistas teriam florescido fora de redes institucionais, criando práticas discursivas a fim de moldar eventos nos domínios sujeitos ao seu escrutínio profissional. Para o autor, os humanistas estavam cientes de seu papel formativo ao definirem suas profissões, na mesma medida que sabiam que ao formatar sua linguagem contribuíam para a formação de uma língua para a posteridade. Eles estariam cientes que suas profissões não estavam ancoradas em instituições, guildas, ou estatutos governamentais, mas em um discurso comunal e auto-autenticante que definia e policiava a sua noção de que uma *professione* particular significava uma forma de trabalho particular. Essa reflexão se apoia na teoria Andrew Abbott para pensar a questão da profissão como fenômeno social humano. Para Abbott, as profissões não necessárias em um estado formativo e em algum momento passam a formar um sistema interconectado. Após a formação de tal sistema, elas entrariam em uma disputa de jurisdição, resultante de sua tentativa de assumir o controle de uma determinada forma de trabalho. À medida que as profissões evoluem e competem entre si, gradualmente elas abandonam alguns apelos de jurisdição, particularmente quando uma forma de trabalho se torna absolutamente rotineira. As profissões costumam delegar tais trabalhos a classes subordinadas, passando apenas a supervisioná-las. Então, novas formas de trabalho criam novas profissões, e conseqüentemente, novas tensões por jurisdição. Abbott afirma que a capacidade de ampliar e consolidar uma jurisdição esta diretamente ligada à força da sua ligação a um campo abstrato de conhecimento e sua aplicabilidade perceptível. Este conhecimento especializado, mas não necessariamente acadêmico, deve ser adaptável a mudanças culturais, flexível o bastante

para acomodar-se a novas formas de avanço tecnológico e intelectual, além de possuir prestígio, tanto com o sistema de profissões quanto com o público em geral. Sendo assim, seria na arena pública que as profissões se legitimariam, uma vez que a confiança pública de que certo grupo detém o corpo de conhecimentos necessários para exercer determinado trabalho é que legitima sua jurisdição sobre aquela atividade. Assim, além da posse do *corpus* de conhecimento adequado, é necessário que o grupo possua uma estratégia retórica capaz de convencer o público de sua capacidade. Nesse sentido, durante o chamado *Rinascimento* dos séculos XV e XVI, homens que possuíam treinamento nas artes liberais aliado a uma educação dita clássica foram chamados e se reconheceram como *secretario* ou *segretario*, indicando o exercício de uma *professione*.

Ser um secretário exigia não apenas uma rotina de trabalho mecânico de escrever, selar e catalogar cartas mas retórica erudita, expertise necessária para compor aquelas cartas, bem como o conhecimento de uma tropa de outras disciplinas, incluindo – mas não se limitada a isso – a habilidade de escrever poesia, à qual frequentemente foi apresentada nos tratados italianos sobre os elementos necessários para o treino secretarial e sucesso profissional. (BIOOW, 2002: 4-5)

269

Baldassare Castiglione (1478-1529) em seu *Il libro del cortegiano* (1528) aplicou o termo *professione* de formas variadas, como a profissão de uma fé, a realização de uma tarefa com excelência, o exercício de uma arte – fosse ela intelectual ou mecânica –, ou mesmo um estado mental ou um hábito, como cuidar de sua aparência. Ainda que afirmasse que o cortesão deveria ter como ocupação principal a carreira das armas, Castiglione considerava que aquele que só possuísse maestria neste ramo seria um bruto, incapaz de manter uma conversação civil com uma companhia polida. Assim, a habilidade discursiva foi entendida como mais importante do que os dotes guerreiros, um reflexo da própria vida do autor. Seguindo estas ponderações, o *Il libro del cortegiano* não intentou apresentar todas as profissões que seriam adequadas

²⁶⁹ *Being a secretary required not just the mechanical, routine work of writing, sealing, and cataloging letters but the learned rhetorical expertise needed to compose those letters, as well as the knowledge of a host of other disciplines, including – but not limited to – the ability to write poetry, which was often presented in Italian treatises on the subject as necessary for secretarial training and professional success.*

ao cortesão, mas construir o retrato do que Douglas Biow chamou de "bom cortesão profissional". Dessa forma, na obra enquanto os cortesãos tentam construir a imagem do cortesão perfeito, Castiglione pintou uma mais ampla imagem destes próprios cortesãos. Apresenta-se o cortesão como um profissional treinado no *studia humanitatis*, mas também em outras áreas que se lhe mostrassem úteis, misturando assim uma formação livresca com a experiência pessoal. Os cortesãos teriam ainda tarefas específicas que iam além das armas, como a educação do príncipe e o fornecimento de conselhos, tendo ainda que apresentar a retórica necessária para persuadir o público. O cortesão pintado por Castiglione seria capaz de impressionar o público em geral, bem como os exercentes de profissões de outros tipos (BLOW, 2002: 6-10).

Conforme Charles Adelin Fiorato (1989: 133-134) afirmou, entre os séculos XV e XVII houve um crescimento na importância e no volume do uso de correspondência na Europa. Por um lado a correspondência privada se desenvolvia consideravelmente num ambiente onde crescia o número de leitores e escritores; por outro lado ocorria uma expansão da necessidade das "*lettere di negozio*", em função do crescimento da administração e da diplomacia nos estados italianos, caracterizados por uma crescente centralização e uma burocratização cada vez mais acentuada. Simultaneamente com o crescimento da importância da correspondência privada, literária, administrativa e diplomática, a *professione* de secretário, entendido como um funcionário a serviço do príncipe, dos grandes senhores ou das grandes coletividades, também conheceu seu momento de glória.

Conforme aponta Biow (2002: 17-18) a *professione* de secretário foi frequentemente vista nos séculos XV e XVI como uma possibilidade de mobilidade e ascensão social, uma escada para o sucesso. Os tratados sobre o ofício do secretário, em sua grande maioria italianos, apontavam que o humanista que conseguisse exercer a *professione* de secretário poderia obter glórias e ganhos, e, inclusive sonhar em ocupar a posição do mestre a quem servia. Estes tratados sobre o ofício do secretário, bem como de suas possibilidades de triunfo, foram compostos num ambiente no qual as oportunidades de mobilidade social cresciam no mesmo ritmo das burocracias seculares e eclesiásticas, oportunidades que eram entendidas como mais palpáveis para os secretários, sempre ao lado dos grandes senhores, servindo de jarro onde estes guardavam todos os seus segredos. Entretanto, tal posição num mundo que se mostrava

dinâmico, não impediu que diversas esperanças de glória e poder se perdessem pelo caminho.

Nos tratados sobre o secretário que proliferaram nos séculos XV e XVI, essa personagem se fazia presente no entorno do príncipe, responsável por suas correspondências, ao menos num primeiro momento. Praticamente todas as reflexões acerca do *secretarium* repetiam ou aludiam ao que foi dito por Jesus no livro de Mateus (10:16): *Eis que vos envio como ovelhas ao meio de lobos; portanto, sede prudentes como as serpentes e inofensivos como as pombas*. Era isso que se esperava do secretário, ainda que por vezes fosse tarefa espinhosa definir se eles agiam como pombas ou como serpentes. A importância dessa *professione* pode ser percebida pelo grande volume de publicações sobre esse ofício, entre os anos 1587 e 1604. Interesse esse que pode ser ampliado temporalmente, levando-se em conta o grande volume de reedições dessa *trattatistica*, no período de 1564 a 1630. Esses tratados buscavam descrever o perfil ideal do secretário, bem como suas funções e atribuições. Como alerta Fiorato (1989: 134), ao pintar um retrato idealizado, tais textos acabam por expor as tensões reais que estavam associadas a esse agente da gestão do Estado.

Na *Piazza Universale di Tutte le professioni del Mondo*, Garzoni aponta várias profissões ligadas ao segredo, além do ofício de secretário. Ele apresenta no Discurso XXII os *Professori de' secreti*, no Discurso XXVIII os *Cifranti* e os *Professori di Hieroglifici*, no Discurso XXIX os *Cabalisti*, no Discurso LXXXIII os *Legati*, os *Ambasciatori* e os *Messaggieri*, e no Discurso CIX os *Motteggiatori* e os *Enigmatici*, estes últimos também conhecidos como *Professori d'Enigmi* (GARZONI, 1589: XXXV-XL). Todos os homens que exerciam tais profissões, de alguma maneira, se viam lidando com alguma forma do segredo. Seriam qualidades centrais para os *ambasciatori* a *destreza in guadagnare la benivolenta de' Regi stranei, sapienza in comprarsi la gratia della Corte, sottigliezza in penetrare i secreti di quella*, (GARZONI, 1589: 644)²⁷⁰. Os *Motteggiatori* tinham a sua disposição em seu arsenal de "chistes" o *motti di repressione occulta* e o *motti di dissimulatione* (GARZONI, 1589: 774), o *Enigmatici* ou *Professori d'Enigmi* tratava com o segredo na medida em que seus enigmas tinham por função transmitir um sentido oculto a ser descoberto ou apresentado a sua audiência, conteúdo esse que iria do simples divertimento à educação moral, para tanto se valendo de

²⁷⁰ *ambasciatori a destreza in guadagnare la benivolenta de' Regi stranei, sapienza in comprarsi la gratia della Corte, sottigliezza in penetrare i secreti di quella*

caracteres gregos, latinos ou mesmo inventados (GARZONI, 1589: 781-783). Della Porta já havia se referido aos enigmas como umas das mais antigas formas de comunicação secreta, cujas historietas serviriam como uma barreira entre "aqueles que podem saber" e "aqueles que não podem saber". Agrupados juntos aos escritores e aos copistas, os *cifranti* são descritos como os indivíduos capazes de lidar com as cartas com sentido oculto, por vezes compostas através do emprego de abreviações e cifras. Garzoni (1589: 241) apresentou as cifras como mais um tipo de alfabeto disponível, como *a letra hebraica, grega, latina, alemã, árabe, chancelaresca, mercantil e similares com as suas abreviaturas, e cifras, donde derivamos os Cifrantes, arte, [que] segundo Eusebio, é encontrada no Tiro Liberto de Cicero*²⁷¹.

Em acordo com uma tendência marcante no século XVI, Garzoni percebia as cifras de seu tempo como herdeiras e sucessoras dos hieróglifos egípcios. Isso não implicava em um fato novo, uma vez que Lemmonier já apontou esse elemento e se pode percebê-lo também nas páginas do *De Zipheris*. Garzoni também entendeu que os egípcios antigos utilizavam os hieróglifos para expressar a sua relação com o sagrado, *com os quais esses egípcios explicavam, simbolicamente o mais nobre, e mais sublime conceito da mente* (GARZONI, 1589: 242)²⁷². Entretanto, ao contrário da tendência da época, Garzoni não entendia os hieróglifos como um produto genuinamente egípcio, mas como uma adaptação. Assim, os hieróglifos egípcios seriam fruto da passagem de Moisés pelo Egito, que propagou a sabedoria divina, da qual derivariam os hieróglifos. Por isso se explicariam as semelhanças entre os escritos de Moisés e Mercurio (Hermes) Trismegisto (GARZONI, 1589: 243). Os exemplos apresentados na *Piazza Universale* tem como *leitmotif* recorrente o emprego da comunicação cifrada para a proteção dos conhecimentos tidos como sagrados, o que se relaciona com a ideia de segredo apresentada por Garzoni.

Como visto anteriormente, Garzoni fez uma relação direta do segredo que era praticado por *Cifranti, Professori de' secreti, Ambasciatori, Professori d'enigmi, Secretari* e *Cabalisti* com aquele mesmo segredo que permeava os escritos dos magos dos séculos XV e XVI. Ao tratar do *Professori de' Secreti*, Garzoni (1589: 248) entendeu que o conhecimento transmitido por ele era de um tipo reservado apenas aos

²⁷¹ *lettera Hebraica, Greca; Latina, Tedesca, Arabica, Cancellaresca, Mercantesca, & simili com le sue abbreviature, & cifre, onde derivanno i Cifranti, arte, secondo Eusebio, trovata da Tiro Liberto di Cicerone*

²⁷² *com le quali essi Egittj spiegavano simbolicamente i più nobili, & più sublimi concetti della mente*

privilegiados, "aqueles que podem saber", transmitido da boca do mestre ao ouvido do discípulo, conferindo a essa relação um poder mágico. Abbrugiati (1989: 248) entendeu essa percepção do segredo na obra de Garzoni como a marca de uma sociedade ainda fortemente influenciada pelo sobrenatural, apesar de certa ironia da parte de Garzoni a respeito dos segredos de ordem sobrenatural. A autora lembra ainda que o conhecimento daquela sociedade era de tipo rural, oral e rústico, baseado na experiência, no bom senso e na valorização da memória, o que ela entende como diretamente relacionado à importância que o sobrenatural apresentava. Para Abbrugiati, a oralidade representa uma forma de elitismo na medida em que ajuda a restringir o acesso à informação, ao contrário da informação escrita ou impressa, que trariam em si a possibilidade latente de vulgarização.

Conforme aponta Abbrugiati (1989: 248-249), a Cabala é um bom exemplo da percepção de Garzoni acerca das possibilidades das palavras. No Discurso XXIX da *Piazza Universale*, Garzoni tratou da arte dos cabalistas, a Cabala, cuja etimologia ele remetia a ideia de "recepção". Ela seria uma ciência recebida por Moisés diretamente de Deus, por via oral, a ser transmitida de duas formas: por meio da escrita, a todos os judeus e por meio da oralidade, a apenas setenta pais. E assim se deveria repetir por todo o sempre. Dessa forma, os cabalistas são postos por Garzoni em um tipo de encruzilhada entre a escrita e a oralidade, uma vez que a palavra oral tem o poder de distinguir "aqueles que podem saber" daqueles "que não podem saber", mas a palavra escrita contém a essência dessa sabedoria que se mostra mais aparente na palavra falada, cabendo então a possibilidade de decifrá-la. Daí viria a importância dos jogos de letras e sílabas, bem como a valorização dos anagramas. Até mesmo a pontuação das Escrituras seria portadora de sentidos ocultos. Assim, Garzoni explicou as mudanças de nome realizadas por Deus, como de Abran para Abraham, de Sarai para Sarah e de Jacob para Israel. A grande questão que Abbrugiati coloca é que ainda que a palavra escrita possuísse esses sentidos ocultos, a chave para decifrá-los repousaria na palavra falada, conforme afirmou Garzoni.

Conforme Abbrugiati (1989: 251-252), a *Piazza Universale* apresenta uma diversificação das funções políticas e culturais das línguas, que emularia a separação entre escrita e oralidade. Garzoni situou as profissões que lidam com essas qualidades das línguas em uma posição superior às demais, comparando tais ofícios àqueles realizados por anjos e santos, a partir de uma concepção segundo a qual os santos

deveriam conhecer todas as línguas humanas, a fim de compreender todas as orações que forem endereçadas a eles. Abbrugiati (1989: 240) apontou também uma divisão na obra de Garzoni no tocante aos ofícios ligados à escrita, pois haveria aqueles ofícios que trabalham sobre a escrita e aqueles que trabalham pela escrita.

Garzoni colocou num mesmo grupo o conhecimento e a ciência da escrita junto com a arte da caligrafia, alocando em um bloco homogêneo o escriba, o copista e o gramático. O papel do copista foi posto em equivalência ao do secretário, o que se chocava com vários tratados da época sobre a atuação e a formação do secretário, apresentando uma lista enumerando os instrumentos de seu ofício, bem como a decomposição de sua escrita em um conjunto de frases técnicas. Conforme apontou Abbrugiatti (1989: 240-241), o "secretário-copista" seria aquele indivíduo que escreve bem, na dupla acepção do termo, com beleza e com justiça. Os secretários estão alocados no Discurso XXVI, no conjunto dos *Filosofi in Genere*, como os *Fisici, Ethici, Morali, Economici, Politici, Metafisici* e *Consiglieri*. Quando Garzoni apresenta o ofício o coloca num mesmo patamar que o conselheiro, apesar de anteriormente ter sido relacionado ao simples escriba. Os ofícios de conselheiro e o de secretário surgem na *Piazza Universale* como uma consequência e uma necessidade do *governo político*, como chama Garzoni, numa oposição ao chamado *governo del popolo*, entendido como uma má forma de governo (GARZONI, 1589: 230). A descrição que Garzoni (1589: 231) faz das qualidades ideais presentes em um bom conselheiro e secretário dão dimensão daquilo que se esperava dessa figura.

*Onde compreende muito bem as qualidades de um bom conselheiro, e secretário, na qual da soma se espera grandíssima prudência, sabedoria admirável, singularíssimo julgamento, universalidade do gênio, destreza das palavras, ornamento da doutrina, gravidade dos costumes, o decoro da eloquência, **lealdade nos segredos**, ótima intenção, fim honestíssimo, imaculada consciência e vida irrepreensível. (GARZONI, 1589: 231. Grifo Nosso.)*²⁷³

²⁷³ *Ove comprende benissimo le qualità d'un buon consigliere, & segretario, à cui in somma s'aspetta prudenza grandissima, accortezza mirabile, giudizio singularissimo, universalità d'ingegno, destreza di parole, ornamento di dottrina, gravità di maniere, decoro di eloquenza, **fedeltà nei secreti**, intentione ottima, fine honestissimo, coscienza immacolata, e vita irreprehensibile*

Parente do copista, o secretário de Garzoni é um homem que deve estar preparado para aconselhar ao seu senhor, com presteza e erudição, deve ser capaz de manejar as palavras com grande perícia na mesma medida em que deve apresentar-se como uma figura acima de qualquer repreensão. Esse indivíduo culto, eloquente, cortês e irrepreensível deveria ainda manter uma fidelidade canina no tocante ao segredo de seu senhor, razão inclusive do nome seu ofício: secretário. Quando Abbrugiatti (1989: 241) refletiu acerca dos tipos de epístolas que comporiam o arsenal do secretário/conselheiro/copista que Garzoni apresentou, a autora indicou a ordem estilístico-retórica, imediatamente seguida pela apresentação de diferentes tipos de caracteres, dentre os quais estavam as cifras, a recorrente ferramenta do sigilo para manter o segredo fora do alcance daqueles que não podem saber.

Conforme Abbrugiatti (1989: 241), a presença dos *Cifranti* e a importância da comunicação secreta no cenário pintado por Garzoni dão notícia de uma realidade profundamente marcada pela ideia das correspondências secretas, o que inclusive teria possibilitado a Garzoni tratar os hieróglifos do antigo Egito como equivalentes das cifras de seu tempo, uma vez que ambos possuíam a qualidade de atuar como símbolos capazes de conter conhecimentos que somente deveriam ser acessíveis "aqueles que podem saber". Deve-se ponderar também que a mudança do uso da escrita para a comunicação direta para seu emprego na ocultação, revelam também um esforço de valorização da função do secretário/conselheiro/copista, apontando para uma preocupação da popularização desse ofício. Parte desse olhar foi fruto da concepção de Garzoni de que a cultura é uma forma de poder que poderia ser empregado tanto para a realização do bem quanto para a prática do mal, conforme aponta Abbrugiatti (1989: 254). Tanto que Garzoni sempre apresentou na *Piazza Universale* as profissões em duplas de opostos, como no caso dos livreiros de livros eruditos e os vendedores de maus livros, ou ainda os detentores dos verdadeiros segredos e os charlatões.

Quando o *Il Segretario* de Francisco Sansovino (1521-1586) apareceu em 1564, um dos tratados mais importantes sobre a *professione* de secretário, o ofício já era conhecido há muito tempo. Mesmo desconsiderando os adeptos medievais da *ars dictamis* e os chanceleres humanistas, desde pelo menos o século XV a função do secretário já estava bem definida em todas as senhorias e repúblicas italianas. Em cidades onde a chancelaria estava bem organizada, como em Milão ou Veneza, elas exerciam um importante papel de intermediários entre o governo e seus governados. Era

comum que essas chancelarias empregassem secretários, por vezes formados em escolas especializadas. Até o fim do século XV e começo do século XVI não foram dedicados tratados cujo objeto específico fosse a atividade do secretário, contudo no mesmo período a importância, a função e as atividades atribuídas ao secretário foram discutidas em tratados sobre o príncipe, o cortesão, a constituição e a organização do Estado. Somente no último terço do século XVI é que o secretário estaria massivamente no centro do discurso (FIORATO, 1898: 134). Nesse sentido, temos as obras de Trithemius e Della Porta tratando do segredo de príncipes e imperadores, discutindo a relevância das relações de sigilo e segredo para a prática política, apresentando seus autores como os mais preparados para lidar com o segredo dos homens poderosos, no entanto sem arrogar para si mesmos o título de secretários. Assim como as demais obras desse período, os escritos de Trithemius e Della Porta tratam das funções atribuídas ao secretário e não à sua *professione*. Portanto, eles poderiam atuar nas mesmas matérias que os secretários ainda que não exercessem tal cargo de fato, como afirmou o próprio Della Porta (1563: 11-12) ao dizer que cuidava do segredo de seus amigos, pois o discurso de auto-afirmação de uma *professione* do qual tratou Abbot somente fincou raízes a partir da obra de Sansovino. Conforme aponta Fiorato (1989: 134), o expressivo aumento na quantidade de obras sobre a *professione* de secretário corresponderiam a um momento no qual, por meio da consolidação dos poderes régios absolutos, regidos por uma numerosa e poderosa burocracia, se proporcionou uma expansão e uma importância suficientes para que se desenvolvesse uma discussão teórica sobre a categoria dos secretários, vistos assim como um grupo profissional específico, no sentido de executarem um tipo de *ars* que fosse de domínio exclusivo deles.

Outro autor importante a tratar da *professione* de secretário antes de Sansovino, foi Nicolau Maquiavel (1469-1527). No capítulo XXII intitulado *Dos secretários que acompanham o príncipe* (*De his a secretis principes habent*) de sua famosa obra *O Príncipe* (1513), num período no qual já circulavam as obras de Trithemius e Della Porta sobre a comunicação secreta, o famoso autor florentino tratou de um assunto que ocupou os anos que antecederam a escrita d'*O Príncipe*, período esse no qual ele próprio atuou como secretário. Na verdade a obra foi escrita após Maquiavel perder seu posto de secretário e com ele seu prestígio político, sendo o livro um esforço de recuperar o status político perdido. Ao longo dos séculos XVI e XVII, Maquiavel foi visto como um secretário exemplar, digno de imitação. Assim, *O Príncipe* seria fruto do trabalho de um

homem versado no *studia humanitatis* e treinado como secretário. Entretanto, Biow (2002: 22) pontua que Maquiavel não foi um secretário exemplar e nem se pareceu com aquele descrito no vigésimo segundo capítulo de seu famoso livro, uma vez que ele quebrou a regra mais fundamental para os secretários, ou seja, ele revelou os segredos dessa *professione*, e, deliberadamente revelou os segredos do governo.

Ainda que Maquiavel fosse um funcionário encarregado de missões delicadas e importantes, não era uma peça importante ocupando um cargo de destaque. Era secretário da segunda Chancelaria, num governo no qual aconselhar não era uma de suas funções administrativas, por mais que ele assim desejasse. Conforme Biow, ele era um servidor civil de nível intermediário que, pela lei promulgada de 1483, durante as reformas de Bartolomeo Scala (1430-1497), deveria guardar prudentemente os segredos de Estado a ele confiados. Uma de suas atribuições como secretário da breve República Florentina (1498-1512) foi compor cartas de acordo com as necessidades do governo, sendo missivas que foram escritas e enviadas quando ele viajou dentro e fora das fronteiras florentinas ou quando acompanhou os embaixadores em missões diplomáticas, por exemplo. Para Fredi Chiapelli, que estudou um grande volume dessas cartas, não há diferença entre o secretário e o escritor, o autor de *O príncipe* já estava ali (BIOU, 2002: 161-162).

Durante sua atuação como secretário, tanto da comuna quanto da república florentina, Maquiavel buscou estender suas responsabilidades burocráticas até o ofício de conselheiro, buscando se colocar como um "formulador de políticas". Bartolomeo Carli Piccolomini (1503 – ca.1537) afirmou que Maquiavel foi um grande espírito, capaz de colocar tudo em harmonia, porém tal êxito teria sido profundamente influenciado pela sua experiência, notadamente como secretário em Florença. Assim, a experiência profissional de Maquiavel ajudou a formatar seu pensamento humanista. O próprio Maquiavel, no prólogo do *Príncipe* afirmou que seu entendimento das coisas não teria vindo apenas do estudo contínuo, mas também de sua longa experiência com os assuntos contemporâneos (BIOU, 2002: 162-164). Vincenzo Gramigna (1580-1627) disse que o bom secretário deveria conhecer a história – o espelho dos acontecimentos, mestra da vida e da prudência –, mas também ser um bom poeta. Enquanto Maquiavel, em sua carta preliminar a Lorenzo de Médici (1449-1492), inserida em *O Príncipe*, oferecia como sua melhor qualidade o conhecimento das ações dos grandes homens,

adquirida através de uma grande experiência com as coisas modernas e uma leitura contínua dos antigos (NIGRO, 1984: 188-189).

Maquiavel escreveu *O Príncipe* não apenas como ex-secretário (*quondam segretario*) que almejava retornar ao poder, mas também sobre os secretários, criando assim um lugar para eles em sua obra. Biow (2001: 164-166) diz que a origem do termo *a secretis*, colocado no título *De his quos a secretis principes habent*, não é clara. Andrea Nati em seu *Trattato del segretario*, de 1588, disse que os latinos descreviam *a secretis*, como o mestre das letras, o secretário. Giacomo Marzari, em seu *La prattica e theorica del cancelliere* (1602), disse que os secretários, ou *a secretis* como foram chamados na Antiguidade, distinguindo aqueles à serviço dos príncipes e atuando para a república, em determinada oportunidade atingiram o posto mais alto, sucedendo mesmo o príncipe, reafirmando a ideia do final do *Rinascimento* de que a carreira secretarial seria o caminho mais garantido para o sucesso. Biow acredita que o termo *a secretis* tenha uma origem medieval, considerando as citações no *Lexicon latinitatis medii aevi* remontando a corte de Carlos Magno e a ocorrência em círculos eclesiásticos. Porém, no chamado Renascimento italiano, o termo *a secretis* foi empregado na designação dos secretários. Nos registros da chancelaria florentina, em um documento datado de 27 de maio de 1502, Maquiavel é descrito como o principal secretário na segunda chancelaria: *N. Macclavello, a secretis in secunda Cancellaria primario*. Assim a sua posição na administração florentina se torna idêntica a da personagem d'*O Príncipe* que busca aconselhar seu senhor, fazendo da figura descrita por Maquiavel um "secretário-conselheiro". Tendo em mente tais considerações a cerca do termo *a secretis*, é interessante apontar que Maquiavel não estabeleceu paralelos entre o presente e passado ao tratar dos secretários, pois acreditava, assim como outros humanistas, que não havia secretários na Antiguidade. Tasso iria mais além ao dizer que a profissão de secretário era uma novidade criada para e por uma época nova, e que não haveria nenhuma fonte da Antiguidade capaz de defini-la a contento ou de fornecer modelos para a escrita dos secretários, reforçando o mote propagado pelos humanistas de que estes inauguravam uma nova época para a evolução da humanidade.

As relações entre segredo e sigilo possuem uma grande importância no vigésimo segundo capítulo d'*O Príncipe*. Cesare Borgia (1475-1507) surge no texto maquiaveliano como uma figura digna de ovação. Primeiro porque mantinha em segredo seus planos até para seus secretários, a quem não pedia nem mesmo conselhos,

o que seria da natureza dos príncipes. Depois porque sabia agir com secretismo, que seria uma reserva tão grande que poderia soar exagerada, mas que para Maquiavel dava o tom preciso da teatralidade necessária para que o príncipe soasse como uma divindade, que apesar de imperceptível mantinha-se poderosa. Um exemplo é a descrição d'*O príncipe* da morte de Remirro de Orco, onde apenas aparece a adaga e o corpo esquartejado. Apesar de Cesare Borgia não "estar presente na cena" todos sentem e temem sua presença e poder. Assim, o secretismo seria uma forma de agir a *virtù* do príncipe. Apesar dessa opinião o secretismo em um príncipe não é abertamente elogiado em *O príncipe*, antes pelo contrário. Quando ele foi abertamente mencionado, foi associado ao imperador Maximiliano I, personagem que segundo Maquiavel nunca revelava seus planos aos seus secretários ou pedia-lhes conselhos, razão pela qual seus planos invariavelmente fracassariam. Se um príncipe decidisse manter suas decisões em segredo mesmo para seus secretários, ele deveria agir como Cesare Borgia, de forma rápida e decidida, ao contrário do que teria feito o imperador Maximiliano I (BIOU, 2002: 167-168). Curiosamente o contraponto do emprego do secretismo que Maquiavel encontrou para Cesare Borgia foi o mesmo Maximiliano I a quem Trithemius dedicou seus esforços de comunicação secreta. Acreditamos que essas duas percepções acerca de Maximiliano I indicam diferentes percepções da relação de um príncipe com o poder. Para Trithemius o imperador era o mais indicado numa perspectiva na qual o poder era meio para se atingir um fim e Maquiavel criticou o mesmo imperador por pensar num contexto onde o poder é a finalidade a ser atingida.

Conforme Maquiavel, a tarefa da escolha dos secretários do príncipe era de grande importância, porque *A primeira conjectura que se faz da inteligência de um senhor baseia-se no exame dos homens que ele tem à sua volta* (MAQUIAVEL, 1513: 135). Para saber quem era digno de sua confiança o príncipe deveria confiar apenas nos indivíduos capazes de pensar mais nos interesses do seu senhor do que nos seus próprios (MAQUIAVEL, 1513: 136). Mas a natureza humana seria contrária a essa regra, logo surgia a questão de como conciliar essas duas exigências. Maquiavel afirmou que todo conselheiro sempre consultaria seus próprios interesses, além de convencer seus leitores que os homens de *virtù* são capazes de mascarar seus interesses pessoais em função de autopromoção e autopreservação, logo, Biow acredita que Maquiavel estava propondo não outra coisa que a dissimulação como forma de ação política, o lugar no qual o secretário poderia atuar em prol de seus objetivos de forma

razoavelmente segura. Assim, essa relação entre príncipe e seus secretários, onde deveriam prevalecer apenas os interesses do príncipe, estaria repleta de agendas secretas. Ambos, o príncipe e seu secretário, estariam preocupados unicamente com seus interesses, logo um não deveria confiar no outro, sendo essa desconfiança mútua a base de um laço estável entre os dois. O príncipe e seus secretários deveriam reconhecer-se como sujeitos de confiança um do outro, porém desconfiavam um do outro, pois a única coisa que verdadeiramente partilhavam era o desejo de obter, e quando muito poderiam compartilhar o poder. Ao longo d'*O Príncipe*, Maquiavel se pôs em pé de igualdade com o príncipe, num diálogo baseado nas trocas entre essas duas personagens. Maquiavel não espera em silêncio ser questionado para depois dar uma resposta, em um estilo chancelarescamente pré-determinado; ele se adiantava e aconselhava um príncipe que não lhe demandou conselhos. Assim, Maquiavel se colocou em separado dos demais conselheiros secretariais, ou como entendeu Biow, ele se pôs acima deles. Era Maquiavel quem ditava as regras, era ele quem iluminava o príncipe, e não o contrário. Dessa maneira, *O príncipe* não é uma obra de aconselhamento ao príncipe, mas um programa que este deve seguir, mesmo sem tê-lo encomendado. Portanto, o termo secretário não se aplicaria de forma precisa ao Maquiavel do *Príncipe*, pois mais do que um *quondam segretario*, Maquiavel se colocou como um conselheiro do príncipe (BIOW, 2002: 168-170).

Panfilo Persico (1571-1625), que teve uma longa carreira como principal secretário em Roma, disse em seu *Del segretario* (1620) que Maquiavel teria sido um exemplo de *buon segretario*, um Tácito moderno capaz de desvendar os mistérios de Estado. Persico considerou que Maquiavel teria obedecido a seus mestres de forma fiel, sendo assim o exemplo do secretário perfeito. Agora se considerarmos que a imagem do secretário ideal é de "vaso sagrado para os pensamentos de seu mestre", conforme colocou Sansovino, Maquiavel não parece se enquadrar nessa imagem. Ao invés de manter-se em relação ao seu mestre como o mais alto anjo em relação a Deus, Maquiavel deseja colocar-se em pé de igualdade com seu mestre, num diálogo baseado na troca recíproca entre duas divindades de mesma grandeza, ainda que de natureza distinta. Dessa forma, ao invés de exemplo de secretário perfeito, Maquiavel surge como a imagem do pior secretário possível. Ele não é confiável como secretário por almejar mais do que deveria, por toda sua dissimulação, como também por ele fazer algo impensável para um secretário treinado como ele. Mais problemático do que ele

desvelar toda essa informação é o fato dele estar contando tudo isso, destruindo assim o campo de ação onde era possível aos secretários atuarem através das relações de sigilo e de segredo. Tal atitude é absolutamente contrária ao que se esperaria dos secretários, indivíduos que deveriam manter-se calados sobre os "altos mistérios de Estado", de forma a consolidar para si um lugar num mundo vulnerável e instável (BLOW, 2002: 173-174). Por meio de sua busca por fama e reconhecimento, Maquiavel derrubou os muros que separavam "aqueles que podem saber" daqueles "que não podem saber".

Autor do primeiro grande tratado sobre o ofício do secretário, Francisco Sansovino recebeu uma educação humanista típica da elite de Veneza. Ele foi um autor prolífico: compôs, editou e traduziu cerca de oitenta trabalhos, podendo viver dos ganhos financeiros resultantes de seus livros. Ele tentou brevemente carreiras no direito e na corte papal, mas nada disso teria o seduzido. Em 1586, Sansovino escreveu *Il segretario*, dirigindo-se à enorme classe de humanistas italianos que se dedicavam à carreira secretarial. Ele estava consciente do sucesso alcançado por certos secretários, como Pietro Bembo (1470-1547), sendo que alguns chegaram mesmo a ocupar o trono de São Pedro. Dessa forma, Sansovino se propôs a escrever um manual que pudesse garantir que os secretários obtivessem sucesso no exercício de sua *professione*, portanto abandonou os exemplos ambíguos e se concentrou em apresentar regras claras que, se seguidas à risca, conduziriam o secretário para o sucesso. Ele tratou de vários assuntos "técnicos", como quais e quantos tipos de pontuação existem e como eles devem ser usados; como se endereçar às pessoas, do papa a um soldado; quais livros devem ser consultados; como selar uma carta, e vários outros conhecimentos que ele julgava essenciais ao bom exercício da profissão de secretário. Mas também apresentou o aviso que se tornaria o mote central da carreira secretarial: o secretário deveria sempre pensar mais em seu *senhor que em seu próprio e particular bem*²⁷⁴ (BLOW, 2002: 170-171).

Em seu *Il segretario*, Sansovino delineou o esquema que a maioria dos tratados sobre o tema adotariam depois dele, ou seja, começar com uma deontologia comportamental, passar para a discussão do problema central da retórica e do estilo, e, por fim, estabelecer a tipologia dos temas epistolares (BLOW, 2002: 173. NT.23). Sansovino teria escrito seu *Del segretario* como uma resposta à publicação da antologia *De le lettere di XIII huomini illustri* por Dionisio Atanagi em 1554. Esta obra é um florilégio, um conjunto de cartas publicadas por *épistoliers* famosos. Fiorato (1989:

135) afirma que é a parte mais prestigiosa dessa obra que impeliu Sansovino a recolher e normatizar as regras de uma arte que havia se tornado "um fato de sociedade e um evento editorial". O mote central do discurso de Sansovino sobre a *professione* de secretário pode ser resumido pela sentença abaixo.

*A dignidade do secretário é tão alta que os teólogos os igualaram aos anjos mais próximos de Deus, pois ele é tão próximo do príncipe nos serviços, não do corpo ou das faculdades, mas de espírito, que traz para si toda coisa de consequência e que rende um ofício muito honrado e digno.*²⁷⁵ (SANSOVINO, Francesco. *L'Avvocato e il Segretario*. anoté pas P. Calamandrei, Florença, 1942, p.151. Apud: NIGRO, 1984: 183)

Para Nigro (1984: 183-184), essa comparação entre os secretários e os anjos tem duas consequências, a primeira é tornar magníficos estes servidores do palácio, num esforço de sacralização de sua função. A outra é hierarquizar a sua relação com o poder, uma vez que os anjos são em relação a Deus inteligências apenas por participação, assim como o secretário se relacionaria com o poder apenas por participação do poder situado em seu mestre. Ele mesmo não seria "fonte" de poder. Entretanto, assim como o segredo, o poder só existe enquanto relação, logo a leitura de que haveria uma fonte de poder que não corresponderia à pessoa do secretário deve ser repensada. Ainda que ele permanecesse alijado de poder de intervenção política direta, ou seja, mesmo que ele fosse interditado de atuar sua vontade diretamente nos assuntos do governo de seu senhor, é inegável que havia a possibilidade de que o secretário atuasse de forma indireta. Assim, à luz de Foucault, tanto o secretário quanto seu mestre estariam imersos em uma relação dinâmica de poder, na qual a capacidade de exercício desse poder variaria conforme a conjuntura histórica, não sendo nunca um elemento imóvel e imutável.

Fiorato (1989: 143), apresentou uma leitura que discordou do olhar apresentado por Nigro. Conforme esse autor, quando Sansovino pintou a imagem do secretário, ele fez um esforço para colocar a arte epistolar, uma especialidade relativamente modesta e

²⁷⁴ *signore che il suo próprio e particolar bene*

subalterna, como centro de uma função idealizada que seria vital à vida administrativa do Estado. Em outras palavras, Sansovino buscava evitar que o secretário vivesse relegado a um *mundo de tinta, de papel, da poeira dos arquivos, e de lhe deixar abertas as portas da sociedade aristocrática e da participação na vida diplomática*²⁷⁶. Dessa forma, o secretário foi posto como o herdeiro da cultura humanista e das virtudes morais e sociais do cortesão, excetuando a nobreza de sangue. Ele não estava preso em uma posição subalterna, alijada de qualquer contato com o poder, o que inclusive entra em conflito com a idealização que os homens daquela época fizeram sobre a carreira do secretário e suas possibilidades de glória pessoal. Assim, Fiorato percebeu com um pouco mais de acuidade que Nigro aquilo que os tratados projetariam para essa *professione*, tendo em Sansovino sua primeira grande voz.

Fiorato (1989: 135-136) apresentou uma obra que seria precedente ao trabalho de Sansovino, o *Formulario de le epistole vulgare missive et responsive e altri Fiori di ornati parlamenti...* de 1485, dedicada à Hercule I, cuja autoria foi atribuída a Bartolomeo Miniatore, mas que se acredita ser mesmo de Cristoforo Landino (1424-1498). Esse livro teria alcançado sucesso entre a burguesia não-humanista e no ambiente administrativo-diplomático das senhorias e dos principados. Landino tinha uma proposta de vulgarização, logo produziu seu livro em vernáculo. Dado o grande êxito dessa obra pode-se ter uma ideia do sucesso da epistolografia em vernáculo nas chancelarias setentrionais. O *Formulário* se endereçou, tanto em sua obra quanto em seu curso, não mais aos juristas, mas sim aos possuidores das "*humanae litterae*", o que ressalta a importância do direito e das letras para a formação da profissão de secretário. Pensando em antecedentes de Sansovino, acredita-se que a prática escolástica da *Ars Dictamis* possuiu uma continuidade secular. Ainda que não remontasse à administração do Império romano ou a Escola de Latrão da Alta Idade Média, ligada à chancelaria apostólica, ao longo do século XIII teriam surgido vários mestres que também eram chanceleres, bem como escolas, eclesiásticas ou laicas, frequentemente ligadas à universidades como a de Bolonha, que formavam escribas e notários capazes de redigir em "bela linguagem, conforme a retórica", todos os documentos jurídicos – atas ou

²⁷⁵ *La dignité du secrétaire est si haute que les théologiens l'ont égalée aux anges les plus proches de Dieu, car il est très proche du prince dans les services, non pas du corps ou des facultés, mais de l'esprit, qui amène à soi toute chose de conséquence et qui rend l'office très honoré et digne.*

²⁷⁶ *monde de l'encre, du papier, de la poussière des archives, et de lui laisser ouvertes les portes de la socialite aristocratique et de la participation à la vie diplomatique*

cartas – que necessitavam os centros religiosos, as comunas e as senhorias. Esses lugares produziram e circularam verdadeiros manuais de ensino e prática epistolar, contendo formulários adaptados e modernizados, buscando atender todas as necessidades jurídicas e diplomáticas que surgiam na sociedade europeia.

As obras sobre o ofício de secretário, que aparecem entre 1564 e 1620, foram oriundas em parte da pequena nobreza de corte, mas, principalmente da burguesia vinda das escolas. A maior parte destes autores exerceram eles mesmo as funções de secretários de príncipes e prelados, ou conheciam de perto as chancelarias e as cortes. Ainda que baseados numa mesma estrutura, modelos e temática, esses tratados divergem entre si, por vezes de forma considerável. Eles discordam em termos de retórica e técnica (o formulário e os modelos de cartas dados como exemplos), no tocante ao conteúdo ético e cultural (as qualidades morais do secretário, sua formação intelectual, seu papel social e/ou político); sobre a cronologia a ser adotada, a cerca da geografia e até mesmo das instituições onde seus préstimos seriam valiosos, como por exemplo, chancelarias senhoriais, republicanas ou eclesiásticas (FIORATO, 1989: 137-138).

As imagens do secretário apresentadas nesses tratados são também diversas entre si. Fiorato (1989: 138) percebeu certa transformação na representação da função e das finalidades do secretário. Este tinha uma imagem inspirada, grosso modo, no status do intelectual humanista e, no começo do século XVII, ocorreu uma tomada de consciência das realidades políticas dos poderes absolutos e da impotência efetiva do secretário. Nigro, como visto anteriormente, entende que essa percepção limitativa da ação do secretário esteve presente em todos os tratados dedicados a esta profissão, sendo que Biow discorda de Nigro e relativiza Fiorato, apontando que ambas ideias – a possibilidade de ação política do secretário e sua limitação de atuação política direta – sempre se fizeram presentes nos tratados. O que teria ocorrido entre os séculos XV e XVII foi uma alteração no equilíbrio do poder, indo de um momento onde os secretários tinham mais possibilidades de interferência na política até um período no qual as brechas para a execução de sua própria agenda se escasseavam.

Conforme Fiorato (1989: 139-140), com a anuência dos demais autores, os tratados que versavam sobre o ofício do secretário apresentavam uma série de imagens sobre essa *professione*, como a do copista necessitado, a do secretário particular do príncipe, a do grande chanceler ou a do Secretário de Estado, possivelmente um dos

pontos mais altos que se poderia alcançar ao seguir tal carreira. Fiorato explicou essa miscelânea de imagens associadas ao secretário devido ao fato de estas obras, às vezes verdadeiros manuais do saber escrever, destinarem-se por um lado ao maior número de leitores possível, e outras vezes por serem tratados que buscavam instituir a imagem do "secretário perfeito", que criava uma figura a ser colocada na mais alta escala moral e sócio-profissional, refletindo certo espírito de grupo, no sentido ao qual se referiu Abbot ao tratar da construção de um discurso auto-afirmativo.

Os autores que escreveram sobre a função de secretário foram críticos da contratação de estrangeiros para ocupar postos na chancelaria e na administração pública. Para Fiorato (1989: 156-157), além da defesa de um nicho profissional, conforme a visão de Abbot, essa "xenofobia" poderia indicar um grande nível de desemprego entre os secretários, bem como um risco potencial ou iminente de encontrar-se nessa situação caso houvesse uma "invasão estrangeira" na corte ou na chancelaria local, apontando um ambiente profissional muito volátil graças a uma competição extremada para a obtenção de postos mais rentáveis e prestigiosos. Essa preocupação assume cores mais vivas se considerarmos aquilo que Grévin (2012: 77-78) falou sobre estes "soberanos mudos".

*O outro pólo reagrupa os praticantes da linguagem, aqueles que vivem do manejo do seu cálamo e de sua pluma, dentes das engrenagens do Estado, cortesãos do príncipe, escribas das queixas cidadinas. Seu símbolo latino é o notário, secretário áulico ou tabelião de vila provençal, capaz de se inflar como um galo para reivindicar o patronato imperial que faz dele emanção viva do direito. Estes notários-acróbatas chovem como rãs sobre o Mediterrâneo do século XIII ao XV, impostos à sociedade pelo bastão mosaico dos Estados renascentes. Na Itália de Dante e de Boccaccio, eles formam poderosas corporações urbanas, indo quase a dirigir Bolonha. Eles aí se fizeram sucessivamente dictatotes – compositores de prosas ritmadas (dictamina) – depois humanistas, revolucionando a língua, estendendo suas experiências às línguas vulgares como ao latim.*²⁷⁷

²⁷⁷ *L'autre pôle regroupe les praticiens du langage, ceux qui vivent du maniement de leur calame ou de leur plume, dentures des rouages de l'État, courtisans du prince, scribes des dolénaces citadines. Leur symbole latin est le notaire, secrétaire aulique ou tabellion de village provençal, capable de se gonfler comme un coq pour revendiquer le patronage impérial qui fait de lui s'émanation vivante du droit. Ces*

Um dos elementos recorrentes nesses tratados é o esforço tipológico, ou seja, o exercício de se apresentar as categorias de atuação do secretário. Panfilo Persico falou dos *segretari di pratica*, que aprendiam o ofício exercendo-o, dos secretários que se formavam em escolas capitaneadas por pessoas de destaque ou mesmo na prática do trabalho nos arquivos, juntando a esses aqueles que ele chamou de "chefes de serviço", os indivíduos que eram responsáveis pelo processo como um todo, tendo os copistas como seus subalternos. Ele ainda listaria os *segretari militari*, os *segretari d'azienda*, os *segretari di complimento* – estes dedicados à correspondência comum das cortes –, os *segretari d'ambasciata* ou *d'ambasciatori* entre outros. Ressalta-se a preocupação em diferenciar o *chancelier*, simples empregado na função de escrever, do secretário particular do príncipe, que estaria situado naquela que foi considerada a melhor posição da corte, podendo assim esperar obter ascensão em termos de honra e de poder. Essas categorias na vivência prática dessa *professione* não se mostravam assim tão fechadas uma às outras, apresentando pontos de sobreposição e similitude entre uma e outra (FIORATO, 1989: 140).

Ainda através de Persico, Fiorato (1989: 141) nos apresenta a um exemplo do uso dos secretários tido como ideal. Em Veneza havia escolas cujo objetivo era preparar os secretários que seriam empregados nas necessidades do governo da cidade. Nessas escolas os candidatos, escolhidos entre os cidadãos da república veneziana, eram preparados e instruídos nos conhecimentos e técnicas julgados fundamentais para o bom exercício da *professione* de secretário. Assim, eram treinados em caligrafia, praticavam a composição de missivas, controle da produção de cartas e aos alunos mais elevados se abria o conhecimento das coisas de Estado, saber que era um diferencial para a possibilidade de ascensão ao topo da carreira: o cargo de Grande Chanceler. Em Veneza a função dos secretários não se confundia com a dos conselheiros, estes normalmente oriundos do patriciado daquela cidade. Com esse sistema se buscava evitar a já citada competição feroz entre os conselheiros, intencionando possibilitar que eles se

notaires-acrobates pleuvent comme grenouilles sur la Méditerranée du XIII^e au XV^e siècle, imposés à la société par le bâton mosaïque des États renaissants. Dans l'Italie de Dante e de Boccace, ils forment de puissantes corporations urbaines, allant jusqu'à régenter Bologne. Ils s'y font successivement dicatotores – compositeurs de proses rythmées (dictamina) – puis humanistes, révolutionnant la langue, étendant leurs expériences aux langues vulgaires comme au latin.

dedicassem ao estudo e ao saber, um dos pilares de seu ofício e também um dos meios disponíveis de mobilidade na carreira.

Retornando às preocupações tipológicas que marcavam os tratados acerca do ofício de secretário, a oposição que mais esmero teve em sua construção foi aquela entre o secretário empregado em uma república e o secretário atuando em um regime principesco. Os primeiros gozariam de maior liberdade, bem como teriam menos desgostos e contrariedades, mas igualmente menos poder e privilégios; os segundos, por sua vez, tinham boas chances de conquistar prestígio e influência, mas estavam sujeitos à arbitrariedade e humores do príncipe, bem como aos malefícios da corrupção na corte. Os secretários empregados em cortes principescas viviam em uma situação complicada. Sua contratação dependia de fatores como influência e favor pessoal, e mesmo depois de contratados continuavam dependentes da arbitrariedade do seu senhor. Giulio Cesare Capaccio (1550 – 1634) e Tommaso Costo (c.1545 – c.1613) disseram que em Nápoles a condição do secretário era de completa submissão ao soberano, colocando-o na condição de simples servidor do príncipe, sem a menor possibilidade de almejar autonomia ou prestígio. Nesse cenário é interessante considerar o esforço de Della Porta ao dedicar seu *De Zipheris* a Filipe II. A informação de Capaccio e de Costo não significa uma contraposição imediata às pretensões de ganhos pessoais implícita na dedicatória de Della Porta ao soberano espanhol. A profissão de secretário implicava nessa subordinação ao senhor, entretanto isso não significava submissão. Como será discutido, o secretário suficientemente habilitado poderia atuar nas entrelinhas dos pensamentos de seu mestre, de forma a por seus planos pessoais em ação. Assim, a declaração compartilhada entre Capaccio e Costo deve ser relativizada, uma vez que obediência não é um sinônimo automático de subserviência, principalmente entre os secretários.

Um dos exemplos mais frequentes de corte onde os secretários poderiam ter as melhores oportunidades nessa carreira era Roma, uma vez que ela possuía uma grande burocracia, muitos postos de secretários ao redor dos sucessivos papas, prelados, cardeais e outras figuras importantes da Igreja. Além disso, ainda havia muitos embaixadores na Santa Sé, gerando assim mais postos de secretários, bem como um grande volume de trabalho diplomático, canônicos e administrativos, ampliando ainda mais a demanda dos serviços dos secretários. Essa condição tornava a cidade pontifical a "Corte por excelência", *l'Arcicorte*, a capital da burocracia e o modelo a ser imitado

pelas demais cortes e chancelarias. A maioria dos tratados estudados por Fiorato e outros investigadores tiveram origem em Roma, e foram endereçados a papas e cardeais, ainda que houvessem também aqueles dedicados aos secretários dos príncipes, ou mesmo a todos os chanceleres. Havia ainda a ideia que, ao contrário dos secretários empregados por príncipes leigos, e logo sujeitos ao humor destes e aos perigos da corrupção na corte, os secretários empregados por senhores eclesiásticos não estariam submetidos a essas adversidades da carreira. Some-se a isso que os rendimentos dos dignitários eclesiásticos eram mais estáveis do que aqueles pagos por senhores leigos, o que também dava aos "secretários eclesiásticos" uma condição de vida mais estável (FIORATO, 1989: 140-142). Uma vez que Roma era a *Arcicorte*, o modelo a ser seguido e o grande mar de possibilidades profissionais dos secretários é sintomático que a Santa Sé tenha encomendado a Alberti um tratado sobre a arte da comunicação secreta, como já mencionado anteriormente. Consideramos isso um claro indicativo da importância e da habitualidade do empregado das cifras nos afazeres dos secretários.

O retrato mais frequente que salta desses tratados pintou o secretário como um cortesão, como fez Castiglione, entretanto, o secretário era um cortesão possuidor de uma especialização, ao contrário da figura apresentada no *Il Libro del Cortegiano*. De acordo com Fiorato (1989: 143), o cortesão de Castiglione não apresentava uma especificidade profissional, ou seja, ele não apresentava nenhuma habilidade que podia ser claramente identificada e empregada pelo príncipe. Porém, a essa não-especialização corresponderia a imagem de um homem nobre, possuidor de uma cultura e uma educação moral e social, ainda inspirada na universalidade humanista, que colocava o "cortesão" como interlocutor do príncipe. As mudanças ocorridas na prática política ao longo do século XVI, notadamente o fortalecimento das monarquias, teriam ampliado uma política de sujeição dos "cortesãos letrados" às necessidades do príncipe e de sua administração. Aumentava-se a prática de empregar os cortesãos na administração principesca, em função de suas habilidades intelectuais específicas, em troca de uma cada vez maior e mais rigorosa dependência política em relação à figura do príncipe, o que para alguns era uma posição sofrível. Tal era a condição dos secretários: se era inegável que eles integravam a corte, deve-se ressaltar, contudo, que estavam muito mais legados ao gabinete do que ao salão.

Considerando o lugar imediato reservado ao secretário na corte, o esforço dos autores dos tratados sobre a *professione* de secretário construiu uma imagem positiva e

exultante do secretário ao atribuir-lhe funções que não eram primordialmente suas, tendo como resultado uma pintura imprecisa e contraditória de sua figura. De uma forma geral, tais autores se apoiaram em três habilidades específicas para louvar a profissão de secretário, sendo elas a retórica, a política e a chancelaria. Entretanto a retórica era um domínio pertencente ao orador, cujos exemplos mais concretos eram o embaixador e o advogado; a política se restringia aos príncipes, seus ministros e seus conselheiros; restando como domínio específico dos secretários a redação de cartas, uma das funções centrais das chancelarias. O interessante é que por um domínio tido como mecânico, logo menor, a redação de missivas era algo que os tratadistas do ofício de secretário buscavam diminuir em relação à retórica e a política, fazendo todo o esforço possível para não restringir o ofício de secretário a ela, em verdade apresentando tal aspecto como um dos menos significativos dessa *professione* (FIORATO, 1989: 144).

Os tratados sobre os secretários buscavam assegurar-lhes uma posição de destaque nas mais altas esferas culturais e profissionais. Apesar de a competência epistolar ser valorizada, estes autores costumavam exaltar o conhecimento que os secretários teriam da prática política, numa espécie de confusão entre prática profissional e vida política. Por outro lado, Fiorato falou em testemunhos concretos onde se exigia do candidato que além do domínio de técnicas epistolares, ele deveria ser capaz de manejar assuntos de interesse do príncipe. Ainda que raros tenham sido os autores que, como Persico, tenham insistido na integração das tarefas técnicas e das tarefas intelectuais, ainda mais raros ainda foram aqueles que se privaram do esforço de tentar conectar os secretários às atividades tidas como mais nobres (FIORATO, 1989: 144). Lembremos as várias oportunidades nas quais tanto Trithemius quanto Della Porta se preocuparam em afirmar que, mais do que dominar a comunicação secreta, o indivíduo dedicado às cifras deveria saber o que dizer com elas e, talvez mais importante, o que costumava ser dito através delas, a fim de facilitar o trabalho de decifração de uma mensagem.

A história teve um papel importante na construção do discurso exaltador da *professione* de secretário, ainda que não considerassem que dela houvessem paralelos no passado. Os autores buscaram exemplos na história, e de forma não tão frequente, na sua própria época para ilustrar o que seria o "secretário perfeito". Foram privilegiados os secretários das grandes monarquias e não das repúblicas, em conformidade com a

concepção de que eram nas Repúblicas as grandes oportunidades de glória dos secretários. Assim, ainda que se possa perceber sua presença nos tratados – como nos textos de Ingegneri, Capaccio e Persico –, os grandes chanceleres humanistas da Florença humanista do século XV são postos no fundo do palco, sendo privilegiados os "chanceleres monárquicos", como Francisco de los Covos²⁷⁸ (1477-1547) e Antoine Perrenot de Granvelle²⁷⁹ (1517-1586) atuando para Carlos V; Pierre Terrail Le Vieux (1473-1524), o cavaleiro de Bayard ou o "Cavaleiro sem medo e sem defeito", e Nicolas IV Neufville de Villeroy (1543-1617) à serviço dos reis franceses; Thomas More (1478-1535) e William Cecil (1520-1598) trabalhando para os Tudor; Belisario Vinta (1542-1613) empregado pelo ducado de Florença, bem como Bembo e Jacopo Sadoletto²⁸⁰ (1477-1547) à serviço de Roma de Leão X. Existe um apreço especial nessa seleção por aqueles que conseguiram conquistar a glória máxima, como Marcellus II, nascido Marcello Cervini (1501-1555), que foi elevado de secretário ao trono papal (FIORATO, 1989: 145). É interessante apontarmos esse ponto de interseção entre os autores que trataram da questão da *professione* de secretário e da reflexão de Della Porta sobre a trajetória dos homens dedicados a salvaguardar o segredo do soberano. Assim, como Sansovino, Capaccio ou Persico, Della Porta buscou na história, mais especificamente na Antiguidade, exemplos da atuação junto ao rei de sábios capazes de decifrar o sentido ocultado no seio de uma mensagem enigmática.

*Lemos que quando Dario, rei dos persas, foi sitiado pelos citas, um arauto foi enviado com presentes, um pássaro, um sapo, um rato, e cinco flechas. Isto significou, como Gobryas, o intérprete, mostrou, que [para] os persas [não] seria de modo algum [possível] escapar do poder dos citas, a menos que tomasse a forma de pássaros e voassem para o céu, saltassem em pântanos como sapos, ou se escondessem na terra como ratos, mas eles seriam esmagada pelas flechas. (DELLA PORTA, 1563: 27)*²⁸¹

²⁷⁸ Também grafado como Francisco de Los Cobos.

²⁷⁹ Também grafado como Antoine Perrenot de Gravelle.

²⁸⁰ Também grafado Sadolet.

²⁸¹ *Legimus & Dario Persarum Regi à Scythis obsessis caduceatorem cum numeribus, ave, rana, mure, & sagittis quinque missum, quibus ut Gobria interprete signicatum fuit, Persas nisi ut aves effecti in coelum volassent, aut perinde ut rane in paludes prosiluissent, aut velut mures sub terram se abdidissent Scytharum vim nequaquam evasuros, quim sagittis obruerentur.*

Para que seja possível realizar um contraponto com a imagem dos tratadistas acerca da figura do secretário é oportuno que se trate um pouco da realidade dessa *professione* através de dois exemplos: Ferrara e Milão. O "estado orçamental" da chancelaria de Ferrara era composto pelos *Fattore* – um tipo de administrador –, pelos *Consiglieri*, pelos *Oratori*, pelos *Segratari*, pelos *Concellieri* e pelos *Negoziatori*. Porém, no interior deste quadro, havia diferenças profundas na remuneração. Os chanceleres-copistas eram os piores remunerados, devido ao caráter mecânico de sua função; os secretários recebiam um tratamento três vezes superior; o "primeiro-secretário" recebia o dobro dos secretários, chegando a igualar-se aos embaixadores. Como aponta Fiorato (1989: 146), apoiado em Federico Chabot, em Milão o cenário era parecido:

*Uma hierarquia semelhante de salários é atestada pela administração do ducado de Milão em 1560 como mostram as pesquisas de Federico Chabod, (mas as cifras não variam muito durante um século). O grande Chanceler, executando a política do governador espanhol, que supervisiona todos os assuntos jurídicos e fiscais e serve de intermediário entre o governador e as secretárias e os cidadãos, recebia 6000 Liras milanesas por ano; tratamento sem medida comum aquele dos secretários (aquele do próprio Grande Chanceler, aqueles do Senado, em número de 6, e da "chancelaria secreta", em número de 8), que recebiam de 400 à 700 Liras por ano, tanto que os "chanceleres" (todos secretários) recebiam um salário de 200 à 360 liras, muito mais próximo do primeiro termo do que do segundo.*²⁸²

Esse rápido apontamento de duas realidades italianas quanto ao gasto orçamentário com seus funcionários, dialoga diretamente com aquilo que aparece nos tratados sobre o ofício de secretário. A situação financeira dos secretários era superior aos dos meros copistas, entretanto, inferior à dos conselheiros. A grande exceção eram

²⁸² *Une hiérarchie des salaires semblable est attestée pour l'administration du duché de Milan en 1560 comme le montrent les recherches de Federico Chabod, (mais les chiffres ne varient guère durant un siècle). Le grand Chancelier, exécutant de la politique du Gouverneur espagnol, qui supervise toutes les affaires juridiques et fiscales et sert d'intermédiaire entre le Gouverneur et les bureaux et les citoyens, recevait 6000 Lires milanaises par an; traitement sans commune mesure avec celui des secrétaires (celui du Grand Chancelier lui-même, ceux du Sénat, au nombre de 6, et de la "chancellerie secrète", au*

os secretários à serviço do príncipe ou aqueles que ocupavam o cargo de "Grande Secretário" ou função semelhante. À luz das possibilidades financeiras, que em algum grau refletem também as possibilidades políticas, é possível compreender o grande esforço em diferenciar o secretário do copista, bem como em louvar suas qualidades específicas, buscando galgar os mais altos degraus de sua carreira.

Como já foi dito, a chancelaria foi pintada como o caminho mais adequado para que o secretário pudesse atingir suas metas, conforme a idealização presente nos tratados acerca desse ofício. Essa imagem surge da percepção do secretário como a segunda pessoa mais importante do Estado, uma vez que ele seria o funcionário mais próximo do príncipe. O secretário possuiria uma posição tão privilegiada que lhe possibilitaria conhecer os segredos do príncipe, seus humores e seus pensamentos mais recônditos. Esse privilégio teria origem na potência da escrita, arte que ele dominava, e que seria mesmo capaz de abrir possibilidades de ascensão até para os valetes de quarto. Os tratados lidam de forma ciumenta e possessiva com essa tarefa da escrita para o senhor, o que se justifica devido à acessibilidade da mesma à quase todos os letrados. O elemento de discriminação entre secretários não era a nobreza de sangue, mas o grau de aptidão para a realização de sua tarefa (FIORATO, 1989: 147), o que reforçava a percepção da carreira secretarial como uma escada de ascensão àqueles que não possuíam sangue nobre, mas preparo técnico e conhecimento. Isso também realçava o valor da cultura, dado que o grande diferencial do secretário em relação aos demais profissionais da escrita seria sua habilidade e capacidade em aliar uma escrita arduamente lapidada com um arsenal cultural que se mostraria útil aos interesses de seu senhor.

Os autores desses tratados não tinham dúvida de que a função de secretário era uma *ars*, o que para Fiorato (1989: 148) demonstra que ela passava a ser percebida como uma atividade profissional, cujos praticantes pertenceriam a uma corporação "ideal", ou melhor, idealizada. A partir daí surge a preocupação de definir qual a maneira correta de se exercer tão nobre métier, ou seja, nascia a necessidade de construir um discurso que descrevesse o "secretário ideal", imagem que serviria como ferramenta criadora de um nicho profissional, da maneira como propôs Abbot. Essa imagem construída seria o gabarito através do qual alguém poderia se reconhecer como

nombre de 8), qui recevaient de 400 à 700 Lires par an, tandis que les "chanceliers" (toutes secrétaires) recevaient un salaire de 200 à 360 Lires, plutôt proche du premier terme que du second.

pertencente a essa idealizada corporação de ofício formada pelos secretários. Portanto, foi frequente a crítica ao príncipe que, buscando apenas ter subalternos servis e suas ordens executadas a qualquer custo, deixavam de recrutar os secretários mais cultivados e preparados, para colocar sob suas ordens homens que foram recrutados através de favores e simpatia, e não por sua capacidade. A imagem do mau secretário é a do escriturário que não domina a arte da escrita, tanto em termos de caligrafia quanto de redação, e, pior que isso, é incapaz de ser um conselheiro e um negociador. Some-se a isso sua incapacidade de articular o que escrevia a serviço de seu amo com uma formação humanística.

Carlos V (1500-1558) já teria reconhecido a necessidade de um conselho para que o rei não se tornasse um tirano. Esse conselho deveria ser formado por um grande número de homens sábios, fossem eles clérigos ou laicos. Ainda que fosse um "homem superior", o rei permanecia na condição humana, logo passível de cometer erros. E, considerando que os erros do príncipe tinham um peso muito grande, ser aconselhado se tornava quase que uma obrigação. Portanto, a escolha dos homens que deveriam lhe auxiliar, bem como das qualidades que eles deveriam possuir assumiam grande importância. Escolher os conselheiros apenas entre os amigos, incluindo os mais oferecidos, frequentemente conduzia ao problema de se obter maus conselheiros, que apenas denegriam a imagem do soberano, lembremos o que Maquiavel disse sobre isso. Ainda que pudesse ser bajulador, o bom conselheiro não esconderia jamais a verdade ao príncipe, sendo de sua inteira responsabilidade corrigi-lo quando agisse de maneira equivocada. Porém, Krynlen lembra que, devido à instabilidade do humor do rei, o conselheiro era livre para escolher a melhor forma e momento para corrigir ao rei, buscando assim evitar cair em desgraça com o mesmo. A fim de evitar tal problema a escolha dos conselheiros teria que ser feita pelo rei em pessoa, que deveria se informar antecipadamente sobre a personalidade dos candidatos, a fim de escolher aqueles que mais conviessem ao bom exercício da função. Estes homens deveriam possuir fé, além de amar a Deus e a cristandade, isso porque se eles não fossem capazes de amar o "Rei dos reis", certamente seriam incapazes de amar o seu senhor. Além disso, deveriam dar provas de virtuosidade e retidão; bem como serem maduros, qualidade geralmente associada a idade. Enfim, deveria tratar-se de uma pessoa competente e capaz. O valor dos servidores do príncipe seria apreciado pelo seu amor ao bem público e ao seu senso

de verdade, não lhe cabendo o egoísmo. Nesse cenário, o amor ao bem público se confundiria com sua fidelidade ao príncipe (KRYNEN, 1981: 145-148).

O esforço em situar mesmo o grau mais elementar da formação do secretário no nível mais elevado foi entendido por Fiorato (1989: 150-151) como uma medida que buscava evitar que calígrafos e copistas almejassem galgar os degraus da carreira secretarial, reservando assim o ofício a um pequeno número de especialistas letrados. Ainda que o conteúdo técnico e manual do ofício do secretário não fosse abandonado, mesmo que posto em segundo plano, a grande via de acesso à *professione* de secretário eram os estudos, e cada uma dessas obras tinham uma percepção diferente do tipo de saber que prepararia o "secretário ideal". Sansovino e Persico consideravam fundamentais as leituras dos grandes modelos epistolários, como Cícero e Petrarca, tendo como leituras suplementares, Aristóteles, Plínio, São Paulo, Giovanni Boccaccio (1313-1375) e Bembo. Foi comum que se exigisse o conhecimento de duas línguas ditas vernáculas e também que se dominasse o latim, em função de sua universalidade. Se Sansovino descartou a necessidade de conhecer a língua grega, Persico viu no conhecimento de línguas como o grego e o hebraico a possibilidade de inserir "frases insólitas" em sua redação, da mesma forma como já havia proposto tanto Trithemius quanto Della Porta quanto ao uso de palavras de línguas estrangeiras em seus esforços de comunicação cifrada. Ademais, o aprendizado de línguas mais exóticas, como o turco, só era exigido quando houvesse necessidade diplomática das mesmas.

Mas o saber do "secretario perfeito" não se limitava por aí. Como disse Maquiavel, ele deveria juntar "*una continua lesione dele antique*" à "*una lunga esperienza dele cose moderne*". Em outras palavras, ele deveria adquirir uma sólida experiência política, que somada a uma vasta formação intelectual, tornaria esse conhecimento operativo, ou seja, aplicável para as situações que se colocassem no seu cotidiano. Guarini e Ingegneri afirmam que o "secretario ideal" deveria ser um minucioso arquivista, capaz de reter de memória os despachos enviados e aqueles por enviar; mas também deveria ele conhecer os acontecimentos políticos do mundo ao buscar toda informação útil, lendo os relatos dos embaixadores, as instruções dos núncios, e demais documentos cabíveis. Para Persico o secretário deve tornar esclarecida sua conduta política, bem como a do príncipe, buscando informar-se sobre os costumes dos homens e as formas de governar. Assim, essa soma de conhecimento do passado e da realidade política, forneceria ao secretario a *prudenza*, a virtude política

por excelência. O que estes autores sugeriam é que o secretário, além de atuar na sua atividade primária, a escrita de documentos e epístolas, também deveria participar da diplomacia do príncipe, ajudando a moldar a conduta política deste (FIORATO, 1989: 151-152).

Como foi discutido anteriormente, a imagem do "secretário perfeito" construída por autores como Sansovino e Persico repetia os atributos básicos que o mestre da comunicação secreta deveria apresentar, de acordo com Johannes Trithemius e Giambattista della Porta. O "secretário perfeito" assim como os *cifranti* descritos por Trithemius e Della Porta deveria possuir um vasto patrimônio idiomático e cultural, que o tornasse apto a tratar e compreender qualquer assunto. Como disse Della Porta (1563: 145), todo o conhecimento de línguas diversas e das mais variadas técnicas de comunicação secreta seriam inúteis se não atuassem em conjunto com um profundo conhecimento do mundo à sua volta, bem como da história, ou seja, sem a *polita letteratura* de que tratava Persico o saber apresentado no *De Zipheris* seria de pouca serventia. Tanto o secretário quanto o operador da comunicação secreta deveriam tornar seu conhecimento operativo, a fim de mostrar a seu senhor que seus préstimos eram mais valiosos do que aqueles ofertados pelos demais servidores da corte. Enquanto Della Porta considerava que a cultura era o grande diferencial para se perceber os indivíduos mais aptos para lidar com as relações de segredo e de sigilo, como concordariam a grande maioria dos autores que trataram da carreira secretarial, Trithemius via como qualidades fundamentais desse homem devotado ao secretismo como sendo a piedade e a fé cristãs.

Consequentemente, é necessário que, tenha um mestre na arte perfeito e experimentado: porque não acreditamos ser possível, senão poucos e em muitas [disciplinas] eruditíssimos, e especialmente peritos em magia vir até essa ciência sem mestre. É preciso porém que o mestre não apenas nessa ciência seja provado e experimentado mas também fiel, probo e temente a Deus: pois quanto mais ele for com Deus mais puro [será] na boa vida, tanto será nele a operação mais segura: os

A construção da imagem do "secretário perfeito" passou pelo esforço em distinguir o secretário, munido de uma bagagem cultural, geralmente de natureza humanista, do simples copista, e ainda mais do mau copista, numa ação pautada pela diferenciação entre o trabalho mecânico e o trabalho intelectual, onde o primeiro era tido como inferior e seria reservado a homens de mesma condição. Tal esforço só acentuou-se com o passar do tempo. Essa preocupação aumentou com o crescimento de uma "legião" de copistas miseravelmente remunerados, como alertaram Bonifazio Vannozzi (1540-1621), Vincenzo Gramigna (1580-1627) e Panfilo Persico. Tendo isto em mente, estes autores reafirmavam a necessidade de uma cultura de tipo humanista, parte de seu esforço em manter seu ofício em alto nível. Era também uma forma de se proteger da mecanização de sua arte, do afluxo de práticos, bem como dos caprichos do poder. Após Sansovino, Fiorato (1989: 149) afirma que houve uma ampliação dessa discriminação. Cada vez mais se buscou distinguir o notário-escriba do secretário, por meio da exaltação do último e do denegrimento do primeiro. Havia centros de preparação, como a já citada escola de secretários de Veneza, que preparava seus alunos tanto para atuarem como meros escribas como também para serem grandes secretários, porém trata-se de exceção. O comum é que houvesse clara diferenciação e hierarquização entre o simples escriba, e numa posição superior, o grande secretário, o único a possuir boa cultura, o direito de resolver negócios com o seu senhor, além de possuir o selo e o controle dos arquivos de seu mestre.

Conforme Fiorato (1989: 149-150), a construção da imagem do "secretário perfeito" também bebeu da cultura clássica. Aristóteles opunha o trabalho manual e o intelectual ao dizer que o artesão manual trabalha por retribuição, para obter meios de subsistir; o artesão espiritual buscava apenas ser útil e obter honra, sendo uma consequência secundária e de menor importância angariar retribuição pecuniária. Gabriele Zinano (1557-c. 1634) aplicou esse mesmo raciocínio para escribas e

²⁸³ *Consequenter necesse est, vt praeceptorem habeat in arte perfectum & expertum: quia non, nisi paucis & in multis eruditissimis, & maxime in magicis peritis ad hanc scientiam venire sine praeceptore, possibile credimus. Oportet autem praeceptorem non solum in scientia esse probatum & expertum sed etiam fidelem, probum & Deum timentem: quia quanto fuerit cum Deo in bona conuersatione purior, tanto erit in huius scientiae operatione securior: Spiritus enim virtutibus obtemperant.*

secretários: trabalhador manual, o escriba labutava apenas pela retribuição, meio único de sua subsistência; já o secretário, artesão espiritual, aspirava somente servir de forma fiel e perfeita a seu mestre, a remuneração seria apenas uma consequência de sua fidelidade e capacidade. Com isso, o secretário foi elevado a um nível aristocrático, mas também ao de filósofo, um profissional do pensamento, não sendo coincidência o fato de Garzoni tê-lo qualificado como um filósofo. Tal ideia se fixou bem, tanto entre os teóricos da função do secretário como na opinião dos letrados da época, e também entre as profissões liberais às quais se tinha acesso por meio de estudos universitários. Lembre-se que Sansovino comparou os secretários aos anjos do Senhor, buscando divinizar a tarefa, descolando-a do mundo das fainas mecânicas cotidianas.

A defesa de que o "secretário perfeito" seria versátil, capaz de atuar em diversas áreas do interesse do seu senhor, acabava por criar uma relação de disputa e tensão com outras profissões existentes nas cortes. Assim, como estavam em constante disputa com os copistas, também se engajavam em conflitos ao pretender atuar em áreas limítrofes, onde já estavam alocados conselheiros, embaixadores, negociadores, entre outros. Um bom exemplo disso é a defesa de que o bom secretário deveria possuir um bom conhecimento jurídico, contudo ele não era um advogado, o profissional cujo domínio de atuação pertenciam as leis. Para diferenciar este secretário conhecedor das leis do advogado e do jurista, se ressaltava que ele não estava preso a "julgamentos divididos" ou a autoridade da lei, que por vezes confrontava a vontade do príncipe. O secretário utilizava seu conhecimento jurídico para satisfazer as vontades do príncipe através da arte da negociação (FIORATO, 1989: 152-154). Para Grévin (2012: 78), ainda existiam interseções entre os saberes e práticas dos clérigos e dos notários, que criavam uma disputa por espaço profissional e social entre ambos os grupos. Um exemplo disso foi a luta dos humanistas italianos por espaço para uma cultura latina laica livre de uma multissecular hegemonia eclesiástica. Os teóricos tentaram alçar os secretários aos cargos e postos mais altos, por meio de exemplos históricos, mas também copiando ou inferiorizando outras categorias profissionais com as quais ele deveria compartilhar a atenção e o favor do príncipe. Assim, Angelo Ingegnèri (1550-1613) estima que o secretário vire também um conselheiro, e para tanto ele deveria ser dotado de inteligência, cultura literária, julgamento, capacidade de negociar e o domínio da palavra. Para Sansovino, o secretário é também um negociador; Torquetto Tasso (1544-

1595) foi mais longe e afirmou que o secretário era superior ao embaixador, porque o embaixador recebe suas instruções do secretário e não do príncipe diretamente.

Conforme Fiorato (1989: 155-156), a proeminência do secretário dependia mais de sua proximidade com o príncipe do que de sua habilidade e erudição tão alardeadas, ainda que tais qualidades fossem empregadas nos tratados como justificativa dessa proximidade. O cortesão e humanista Giovanni Battista Guarini (1538-1612) disse que os ministros apenas poderiam cortejar seu senhor e o secretário poderia acessar seu interior; o Cardeal Antonio Pucci (1485-1544) afirmou que quanto mais o secretário conhecesse o coração do patrão, mais poderia lhe bem servir. Guarini disse ainda que o secretário era o único capaz de manejar os pensamentos do príncipe e Capaccio afirmou que o secretário era ministro do espírito do príncipe. Fiorato alerta que surge nos tratados um sentimento de ausência de reconhecimento, nascido da falta de perspectivas da maioria dos secretários. Essa percepção de não ser reconhecido – e remunerado – como se deveria, seria mais uma forma de corporativismo, de tomada de consciência de interesses categoriais da profissão, em conformidade com a ideia de Abbot de criação de um nicho para a *professione* através da construção de um discurso capaz de assegurar o domínio sobre uma *ars*.

Contudo, os autores não perdiam de vista que a condição do secretário seria naturalmente servil. Todos falavam de fidelidade, submissão e maleabilidade como sendo as virtudes centrais do ofício. Tasso disse que o secretário é *filho da obediência e amigo da servidão*²⁸⁴. Os mesmos autores que tentavam alçar o secretário aos píncaros da glória, não apenas reconheciam como mesmo desejavam que o secretário fosse servil. Assim, a base da função do secretário estaria na sua fidelidade incondicional e na busca da satisfação dos interesses do príncipe. A crítica aos senhores que escolhiam maus secretários revela um dado importante: a escolha dos funcionários dependia do arbítrio deste senhor, fossem quais fossem os critérios adotados. Se havia o poder da escolha por parte do senhor, isso implicava que os escolhidos já entravam nessa relação em posição subalterna, tendo que adequar seus interesses aos interesses de seus amos (FIORATO, 1989: 156). Lembre-se do que disse Nigro (1984: 185), que o termo *courtisane* foi paulatinamente substituído pelo verbo *executer*. Assim, em 1585, vinte anos depois da obra de Sansovino, Tommaso Garzoni fazia confusão entre o conselheiro e o secretário.

Conforme Biow (2002: 172), para Sansovino e muitos outros autores de tratados sobre a carreira secretarial, tão ou mais importante que o sigilo que o secretário deveria manter sobre os assuntos de seu senhor, era que ele deveria ter olhos e ouvidos atentos quando estivesse no gabinete do príncipe, mas não deveria possuir língua fora dele. Logo, o silêncio absoluto acerca dos segredos de seu mestre é que tornaria o secretário um vitorioso em sua carreira. Stefano Guazzo (1530-1593) disse que se é esperado que mantenhamos sigilo acerca dos segredos dos amigos, quanto mais acerca dos segredos daqueles que estão nos pagando. Gabriele Zinano, que trabalhou como secretário para famílias nobres em Nápoles, disse em seu *Segretario* que o silêncio é maior do que a fala, uma vez que os homens falam e os deuses seriam mestres do silêncio, conforme os gregos. Foi comum a caracterização do secretário como um "estômago", no qual o príncipe poderia depositar de forma segura todos os seus segredos, fossem eles bons ou pérfidos. Isso teria suas consequências, como disse Vannozzi: *Disse um Segretario, o qual fedia a respiração, [que] isso tinha lhe acontecido, porque muitos segredos tinham apodrecido em seu peito* (BIOW, 2002: 177)²⁸⁵.

Como dito anteriormente, a relação harmoniosa entre o secretário e seu mestre dependia da subordinação do primeiro ao segundo. Mas essa relação poderia ser equilibrada ou mesmo subvertida por meio da superioridade do saber do subordinado. Apesar de o príncipe deter o privilégio da decisão política, o secretário poderia sobrepujar seu mestre no domínio do saber. Mas alguns autores, como Guarini, por prudência ou também respeito, se mostravam reservados e preocupados quanto ao excesso de excelência e de influência do secretário sobre seu mestre, que poderia causar essa inversão de poderes entre senhor e subordinado. Gasparo Contarini (1483-1542) disse que o secretário deveria aceitar e tentar executar da melhor maneira possível os desígnios mesmo de um mau mestre. Lembremos, porém que estes autores pertencem a um momento onde a carreira secretarial conhecia um declínio, em termos de possibilidade de conquistas de poder e glória. Lembrando-se da expressão de Grévin, o qual pintou o secretário como um "soberano mudo", neste momento ele estava muito mais mudo do que soberano.

²⁸⁴ *figlio dell'ubbidienza e amico dela servitù*

²⁸⁵ "A secretary," Vannozzi writes, "said that his breath stank because the many secrets held in his stomach had putrefied" [*Disse un Segretario, a cui puzzava il fiato, ciò essergli avvenuto, perche multa secreta computruerant in pectore suo*].

Ainda sobre a necessidade de harmonia na relação entre o secretário e seu senhor se costumava dizer que o bom secretário deveria ser como o camaleão, capaz de assumir as cores de tudo aquilo de que ele se aproximasse. Lucio Paolo Rosello (? – 1556) em seu *La Patientia*, segunda parte de seu *Due Dialoghi*, de 1549, afirmou que na corte, lugar de relações complexas onde os homens podiam ter mil faces, seria útil ao cortesão a capacidade de se transformar em bota capaz de se adaptar a cada pé (NIGRO, 2002: 186-187). Nigro entendeu essas sugestões como um esforço por anular a individualidade do secretário, buscando garantir que apenas a vontade de seu senhor prevalecesse, entretanto, acreditamos que essa situação possibilitasse mais camadas interpretativas. Parece-nos inegável que tal conselho contenha um grau de censura à individualidade e aos sonhos de poder dos secretários, contudo essa invisibilidade poderia ser empregada a favor da agenda secreta do secretário. Considerando sua posição próxima ao senhor, bem como o conhecimento daquilo que acontecia em seu gabinete, a capacidade de se adaptar aos desejos de seu mestre poderia criar para o secretário a oportunidade de colocar seus planos em marcha, ocultos no seio da vontade de seu mestre.

Lembre-se que o secretário possuía um conhecimento ímpar dos arquivos do príncipe; sua qualidade de filósofo e seu conhecimento da Razão de Estado lhe dariam *prudenza*, definida por Fiorato como uma faculdade penetrante de reflexão e análise crítica em todas as situações. A ação conjunta do conhecimento dos arquivos de seu mestre e da *prudenza* possibilitariam ao secretário mudar sua posição dentro da corte. Buscando exemplificar a relação entre mestre e secretário, Guarini disse que o príncipe e o secretário são como marido e mulher. Outra metáfora frequente também seria a adoção da imagem da "amizade" entre príncipe e secretário. Essas imagens estabelecem tanto zonas de restrição nessa relação entre mestre e secretário, como pontos de grande complementaridade, mostrando que havia a possibilidade de exercício de poder por parte do secretário, ainda que circunscrita na esfera de poder do seu senhor. Portanto, era razoavelmente comum que num cenário onde o príncipe fosse fraco ou pouco atuante, deixando a condução de seu reino a cargo de terceiros, secretários e outros funcionários da corte buscassem cada vez mais formas de influência e de exercício de poder. (FIORATO, 1989: 157-158)

Boa parte dos tratados sobre a *professione* de secretário compilava um grande arsenal retórico cujo objetivo seria vergar ou mitigar o poder de seu senhor. Integravam

essas coletâneas a representação respeitosa, a persuasão e todo um florilégio de réplicas, anedotas e boas palavras, tudo de uma tradição boccacciana, mas adaptada para o uso na chancelaria. O emprego desses artifícios somente era considerado possível porque, como disse Tasso, o secretário era como o pintor, que pintava com belas cores e palavras a vontade de outro, mas imprimindo na obra tanto a própria intenção, quanto a do príncipe a quem ele servia. A epistolografia da época, ao publicar compilações das cartas publicadas pelos secretários, mantinham duas seções: uma para as cartas escritas por ordem do mestre e outra para aquelas que os secretários diziam serem suas. Esse tipo de publicação amplia o esfumaçamento das fronteiras entre o escrito pela vontade do secretário e aquilo que foi escrito por ordem do mestre. Por mais que se buscasse anular sua autonomia, sempre havia alguma margem de liberdade na ação do secretário, que possuía livre-arbítrio para pensar, pesar e selecionar as palavras de seu mestre. Ainda que implicitamente, era permitido ao secretário distorcer as ordens do príncipe para obter um melhor resultado de seus próprios desejos. Porém todo jogo duplo e conivência com a parte adversária era rigorosamente interditos, ou seja, como marido e mulher, o secretário e seu mestre poderia realizar essa dança de intenções e projetos secretos, porém isso não justificava e nem deveria conduzir a um "adultério" (FIORATO, 1989: 159-160). Sobre isso, nos disse Fiorato (1989: 160):

Sobretudo a correspondência e a diplomacia eram os campos privilegiados da "locutione artificiosa", a dissimulação epistolar, política e cortesã, se tornaram o pão cotidiano do secretário, mesmo se por todo lado a probidade e a sinceridade são virtudes que lhe são calorosamente recomendadas. Isso se entende pela simulação e adulação mundanas, consideradas por Persico por exemplo e qualquer outros, como inevitáveis, (e não necessariamente viciosas, as coisas eram isso que elas são) para ganhar o favor dos maus príncipes em cortes corrompidas. De menos o secretário, que se lembrará que ele "é o coração e o espírito da corte", ele deve usar de sua influência junto ao príncipe para dispor dos sentimentos deste último em favor dos amigos. (FIORATO, 1989: 160)²⁸⁶

²⁸⁶ *Surtout la correspondance et la diplomatie étant les champs privilégiés de la "locutione artificiosa", la dissimulation épistolaire, politique ou courtisane, devient le pain quotidien du secrétaire, même si par ailleurs la probité et la sincérité sont des vertus qui lui sont chaleureusement recommandées. Cela s'entend pour la simulation et l'adulation mondaines, considérées par Persico par exemple et quelque*

O secretário era o guardião de todos os segredos do príncipe, tendo acesso aos mais íntimos recessos de seu gabinete, o que não era possível aos ministros do príncipe. Como disse Guarini, que serviu como secretário de Alfonso II d'Este (1533-1597), o secretário tinha livre acesso a toda a documentação do seu mestre, o que o tornava mestre destes documentos. Ingegneri defendia que o secretário deveria possuir uma sala de trabalho dentro do gabinete do príncipe para que ele pudesse trabalhar, escrever suas cartas e realizar as funções que dele se demandava. O napolitano Tomaso Costo aconselhou ao seu sobrinho que o secretário deveria ter uma sala exclusiva, *camera da te solo*, sendo que tais aposentos não deveriam ser utilizados para as refeições ou para dormir, mas apenas para as funções de secretário. Todos esses cuidados com o espaço de trabalho e atuação do secretário reforçavam a sacralização do ofício, que não deveria conviver com necessidades fisiológicas mundanas. Se a *professione* de secretário era equiparada à glória da ação angelical, seus professantes deveriam exercê-la com a mesma sacralidade que desejavam conceder-lhe.

Concordando com Biow (2002: 178), o secretismo foi o elemento central para que o secretário humanista justificasse seu valor junto ao seu mestre. Assim, por meio do secretismo, a *professione* de secretário conseguia se acomodar num mundo vulnerável e num sistema totalizante que havia obliterado qualquer possibilidade do secretário fazer a diferença, que buscava relega-lo à condição de mero copista. O secretário cultivaria aquilo que Tasso chamou de *disprezzo*, que possuiria um sentido semelhante à *spezzatura* do *Il cortigiano*, que envolveria a compreensão e o desprezo por todas as regras. Indo mais além, a *spezzatura* também implicaria na possibilidade de dizer uma coisa significando outra, remetendo, portanto, a capacidade do secretário utilizar as palavras de seu senhor para expressar sua própria vontade, a dissimulação de que já falava Maquiavel. Dessa forma, ao contrário do cortesão de Castiglione, o secretário de Tasso agiria através do silêncio e não por meio da fala, ou melhor, por meio de "persuasão tácita", uma vez que os secretários tomam seu nome do silêncio (BIOU, 2002: 189-191).

autres, comme inévitables, (et pas forcément vicieuses, les choses étant ce qu'elles sont), pour gagner la faveur des mauvais princes dans des cours corrompues. Du moins le secrétaire, qui se souviendra qu'il "est le coeur et l'esprit de la cour", doit-il user de son influence auprès du prince pour disposer les sentiments de ce dernier en faveur des amis.

Quando Garzoni uniu os *Professori di segreti* e os *Secretari* na mesma rubrica do índice de sua *Piazza Universale*, ele indicava que essas duas *professioni* possuíam uma natureza comum, lidar com o segredo. Como já discutido, o conceito de segredo presente na obra de Garzoni parte da concepção esotérica do segredo, aquela que fala de sinais ocultos da divindade no mundo natural, bem como das relações de antipatia e simpatia que poriam o universo em constante marcha, englobando o segredo praticado no âmbito da ação política. Dessa forma, os *Cifranti*, os *Professori di segreti* e os *secretari* lidariam com facetas distintas de um mesmo elemento: o segredo.

As relações entre sigilo e segredo, ou melhor, a busca pelo secretismo constituíram o elo que conectava tanto os secretários quanto os magos, marcadamente entre o fim do século XV e meados do século XVII. Tanto o secretário quanto o mago tinham o secretismo como qualidade mais exigida. Ambos lidavam com formas de conhecimento cujo acesso criava a hierarquização entre dois grupos distintos, "aqueles que podem saber" e "aqueles que não podem saber". O príncipe esperava do seu secretário o mais absoluto silêncio sobre aquilo que tomava conhecimento em seu gabinete; o iniciado nos conhecimentos esotéricos igualmente deveria manter oculto tudo aquilo que o mestre lhe revelava. O secretário era o único indivíduo autorizado a conhecer os segredos da alma de seu senhor, o mago era o único a obter a permissão para deslindar os segredos das relações ocultadas no mundo natural. Mais do que isso, magos e secretários tinham como maior característica comum não possuir poder de fato, ou seja, eles eram aliados da capacidade de intervir diretamente para conseguir atingir seus intentos. Ambos tinham que conhecer a intimidade dos hábitos e costumes de seus senhores, para uns a natureza e para os outros o príncipe, para que pudessem colocar o poder deles para realizar sua agenda secreta. Eles tinham que canalizar o poder que estava sendo atuado por outrem para realizar seus próprios prodígios, sendo o conhecimento profundo das relações de segredo e de sigilo suas principais ferramentas em sua empreitada silenciosa.

Uma vez que o poder da ação direta estava situado em outro ponto, tanto secretários como magos tinham que buscar formas de criar campos de ação nos quais pudessem perseguir seus objetivos pessoais. Contudo, tal campo de ação estava circunscrito dentro de um campo de ação maior, sobre o qual não possuíam poder de intervenção direta. A única forma de concretizar suas agendas secretas seria colocando a força de seus senhores trabalhando a seu favor, algo que não poderia ser feito

abertamente, surgindo-lhes as relações de sigilo e de segredo como campo de ação privilegiado. Conhecendo as relações secretas que regiam fosse o mundo natural fosse o espírito do senhor, secretários e magos eram capazes de escolher as palavras e movimentos adequados para atuar através das ações de outrem, ou melhor, a partir do interior das ações de outrem. A escrita secreta surgiu como ferramenta ideal para essa operação tão delicada quanto arriscada. A comunicação secreta criava um espaço entre a fonte do segredo e "aqueles que podem saber", ao mesmo tempo em que erguia uma muralha que mantinha "aqueles que não podem saber" à margem dessa relação. Esse espaço criado pela comunicação secreta era gerido unicamente pelo iniciado em suas cifras. Esse sujeito se via numa posição privilegiada, uma vez que poderia jogar tanto com "aqueles que podem saber" quanto com "aqueles que não podem saber". Ele ainda possuía o poder sobre a forma que a informação a ser protegida deveria ser ocultada. Entre quem contou o segredo e aquele que buscava descobri-lo, o "criptador" dava a forma que melhor lhe convinha a tal informação. Senhor do véu do sigilo, todos dependiam dele para desvendar o segredo. Isso o protegia da ira do tirano e dos ataques inimigos, pois caso percesse, o segredo percia com ele. Como sugeriu Maquiavel (2002: 136), o secretário deve ser tratado com carinho pelo seu mestre, para que ele saiba que depende das benesses do seu senhor. Contudo, o senhor deve buscar comprar-lhe a fidelidade constantemente, lembrando que a relação entre príncipe e secretário era de perene desconfiança.

Os grandes mestres da comunicação secreta nesse período eram iniciados em práticas esotéricas ou com eles mantinham relações estreitas. Conforme Senellart (2006: 274-275), havia um ponto de encontro entre o interesse de Trithemius, Della Porta e dos secretários em relação ao segredo. Ele aponta as obras de Trithemius, Della Porta e Jacques Gohory (1520-1576), entre outros, como algumas das grandes influências para as atividades dos secretários em relação ao segredo. Ponto instigante é que todos esses autores estavam envolvidos com o esoterismo de alguma forma, seja por meio da publicação de obras sobre o tema, o acolhimento de discípulos, como na relação entre Trithemius e Cornelius Agrippa Von Nettesheim (1486-1535), autor do famoso *De Occulta Philosophia*, ou mesmo pela manutenção de centros esotéricos, como Jacques Gohory e seu *Lycium Philosophal* de Saint Marceau de Paris (1571- 1576). Como dito, os magos e os secretários nutriam esse interesse comum pelo espaço de ação criado pelo segredo, uma vez que jogavam com um poder que não lhes pertencia, mas que poderia

ser atuado do interior da ação exercida por outrem. Por isso entendemos a convergência do esoterismo e da política na comunicação secreta proposta por Trithemius e por Della Porta. O napolitano deixou isso claro ao elencar as matérias nas quais deveria ser empregada a comunicação secreta:

Que possa ser mais vantajosa em grandes assuntos, quando a traição de planos secretos precisa encontrar os maiores perigos, que para cada pessoa cuidar de si mesma, não só as cartas que ele envia não devem ser conhecidas, mas seus subterfúgios não devem levantar suspeitas? Pelas quais irá resultar que estes sendo detectados, ele pode evitar os perigos intermediários e, completar seu projeto, fazendo boa sua fuga? [...] Nessa classe estão as intrigas privadas dos amantes e outros, eleições pontificais, o conselho de forças hostis, e muitos outros assuntos deste tipo, no curso do qual inúmeros acasos podem ocorrer (DELLA PORTA, 1563: 8-9) ²⁸⁷.

Preocupação semelhante também apresentou o abade Trithemius (1518: 517):

Toda nossa intenção em toda a obra Polygraphia se aplica sobre cada sentença, [para] que trouxéssemos certas formas de escrita oculta, pelos quais reis e príncipes, nobres e desconhecidos, sacerdotes e laicos, mansos e indóceis, secretamente se possa anunciar a obra do conceito em suas mentes, e sem nenhuma suspeita dos arcanos latentes, a qualquer um de seus amigos mútuos, ainda que igualmente muito distantes um do outro, não importa o ofício da carta. (TRITHEMIUS, 1518: 517) ²⁸⁸

²⁸⁷ *Quid enim utilius profectò, praestantius'que esse potest, quàm magnis in rebus, quarum si occulta consilia proderentur, maxima essent subcunda discrimina, ante sibi quempiam cavere, ut non modo missae litterae non intelligantur, sed ne doli quidem ex se suspicionem reliquant? quo fiet, ut iis indetectis, & rerum possit is pericula effugere, & sui facile voti compos evadere? [...] Negotia huiusmodi permulta, magnaue esse possunt, cuiusmodi sunt res privatae, amantium, aliorumque pontificum praeterea comitia, hostium consilia, aliaque eius generis permulta, quorum innumeri poterunt casus evenire.*

²⁸⁸ *Omnis intentio nostra in Toto polygraphiae opere circa eam uersatur sententiam, qua modos traderemus certos occulte scribendi, per quos reges et príncipes, nobiles et ignobiles, sacerdotes et laici, doctu simul et indocti, secrete, tuto, et sine ulla suspitione latentis arcanis, sibi mutuo et quibuslibet amicis, etiam longe abinuicem distantibus, ministério literarum quicquid et quotiens opus fuerit mentium suarum queant nunciare conceptum.*

A construção desse lugar de ação, circunscrito a um espaço mais amplo, através das relações de segredo e de sigilo, se valeram de ferramentas esotéricas para realizar uma ação que fosse capaz de comportar dois níveis, um invisível e outro acessível apenas aos sujeitos devidamente iniciados. A aplicação desse pensamento no cenário político conduziria a uma busca por se dizer uma coisa que fosse capaz de apresentar seu significado imediato, mas também outro, atendendo simultaneamente ao servo e ao senhor. A virtude oculta que a comunicação secreta de cunho esotérico atribuía a palavra, foi também empregada na arte da dissimulação política, ferramenta que possibilitava que os secretários fossem soberanos, ainda que mudos.

3.3 – Dissimulação e comunicação secreta.

Conforme Senellart (2009: 99-100) costuma-se dizer que Luís XI não via razão no delfim Carlos aprender em latim mais do que a frase: *Qui nescit dissimulare, nescit regnare* (Quem não sabe dissimular, não sabe reinar), uma vez que ela conteria tudo que um príncipe precisaria saber para bem reinar. Esse aforismo tem como mote inicial a negação de tudo que preconizava o gênero medieval dos espelhos de príncipes, uma vez que não apresenta as qualidades reais para o bom governo, ao defender que o segredo do poder é saber manter-se secreto. Inaugurava-se assim uma nova concepção política, entendida como uma técnica de dominação ligada às sombras, ao silêncio e ao logro, cujo palco maior eram as cortes

A corte funcionou como um chamariz para nobres e letrados que ansiavam por se aproximar do poder, tornando-se também locais onde os sonhos e armadilhas do mundo profano se concentravam. Era possível que tais cortes fossem elementos ordenadores com alcance gigantesco, como a Bagdá dos Abássidas, a corte imperial ou mesmo a *Arcicorte* romana, mas o mais frequente é que a corte medieval surgisse próxima das redes ao redor dos tronos principescos, formando entidades complexas, frequentemente móveis, onde os servidores geralmente se contavam às centenas e não aos milhares, tendo como exemplo o imperador Frederico I Barba Ruiva (1122-1190), que possuía três notários para lidar com as tarefas da sua chancelaria, lembrando que ele estava à frente da Cristandade no século XII (GRÉVIN, 2012: 79). A imagem da corte de grandes proporções, preenchida por uma infinidade de funcionários para os mais

diversos assuntos, foi um fenômeno mais comum a partir dos séculos XV e XVI do no medievo, atingindo seu auge durante os regimes absolutistas que marcaram a Europa.

Grévin (2012: 13) disse que a corte era a escola ou o teatro da simulação e da dissimulação. A difusão de seu emprego se confundiria com o desenvolvimento da "civildade", característica amplamente associada ao modo de vida cortesã. Ao tratar da dis/simulação, termo empregado por Jean-Pierre Cavaillé para tratar do complexo de relações envolvendo as práticas de simulação e dissimulação, devemos considerar elementos como a prudência das relações, o aprendizado da discrição e da circunspeção, além dos jogos retóricos e de um nível calculado de reflexão, tudo isso voltado ao emprego em ocasiões tidas como estratégicas para a realização das diversas agendas secretas que se entrecruzavam no mundo da corte, fosse ela principesca ou fosse ela curial.

No mundo das cortes a língua assumiu ares paradoxais, na medida em que simultaneamente era capaz de produzir normas, que deveriam se estender a todos, mas também de criar barreiras hierarquizantes entre "aqueles que podem saber" e "aqueles que não podem saber". A língua atuava, portanto, dessa forma dual e antitética, ou seja, era fonte de registros de corte que produziam as normas vigentes naquele reino, mas também produzia os mistérios de Estado e as sacralidades dinásticas através do emprego de idiomas áulicos que separavam o príncipe de seus súditos, gerando alteridade. A língua também tornava a corte um campo de experimentação, uma vez que reunia uma diversidade de "artesãos das palavras" que construíam um padrão através da produção e do teste de vários tipos de registros de corte. Dessa forma, a corte irradiava suas normas orais e escritas, como também se ocultava em arcanos de um mistério linguístico. Um bom exemplo disso foi o emprego do francês na corte inglesa, que por volta do século XIII se tornou uma forma de afastá-la tanto da nobreza média quanto dos camponeses, que não dominavam o idioma falado do outro lado do Canal da Mancha. Os esforços de obscurecimento simétrico da linguagem cortesã tem relação direta com a simbologia política vigente, pois ela se recria mesmo utilizando uma língua teoricamente comum (GRÉVIN, 2012: 79-81).

É dessa tensão interna à linguagem medieval praticada nas cortes que se originaram os chamados "mistérios linguísticos do Estado medieval", como apontou Grévin (2012: 260):

*Essa linguagem da autoridade que se desejava reproduzir não tem menos dinâmicas ou contradições. A ênfase solene de uma palavra de poder, tendendo sempre a obscuridade metafórica para reencontrar os múltiplos níveis de sentidos do texto divino, se opõe a pesquisa de uma clareza ligada ao desejo de acessibilidade em uma tensão produtora. É nessa oscilação entre a obscuridade sacral e a clareza comunicativa, entre as fontes linguísticas de legitimação do poder e sua vulgarização, que se construíram os mistérios linguísticos do Estado medieval.*²⁸⁹

Os "mistérios de Estado" dos quais tratou Grévin podem ser compreendidos como uma espécie de embrião para aquilo que viria a ser conhecido como "razão de Estado" moderna. Para De Maddalena (1984: 10-12) entre os séculos XV e XVI, o termo *ratio* tinha uma multiplicidade de significados, o que afeta diretamente a compreensão do termo "razão de Estado". A palavra *ratio* poderia ser associada aos diversos setores da vida de um reino, havendo assim uma razão política – podendo ser também chamada de dinástica ou senhorial –, uma razão administrativa, uma razão burocrática, uma razão diplomática, uma razão econômica e também uma razão espiritual. Assim, todas as formas de razão acima elencadas poderiam ser agrupadas dentro da "razão de Estado", porém esse termo teria ainda uma referência com a doutrina e a prática financeira, remetendo assim a uma razão matemática e aritmética. O Estado, ao estabelecer e conduzir sua política financeira e fiscal, atuaria como um *rationator*, um contabilista, unindo *ratio* e cálculo. Naquele momento histórico "*far ragione*" significaria o exercício de fechar uma conta, apurar o resultado de uma gestão confrontando entradas e saídas, custos e ganhos. Portanto, De Maddalena entende a "razão de Estado" como uma postura fiscal e fazendária, estando baseada nos cálculos envolvendo questões políticas, comerciais e econômicas. Kellenbenz (1984: 14), ao tratar das realidades italiana e alemã do mesmo período sobre o qual se debruçou De Maddalena, também percebeu uma relação intrínseca entre a condução das finanças públicas e o que se chamou de *raggion di stato*.

²⁸⁹ *Ce langage de l'autorité qui se voudrait reproduction n'en a pas moins ses dynamiques et ses contradictions. L'emphase solennelle d'une parole du pouvoir, tendant toujours à l'obscurité métaphorique pour retrouver les niveaux de sens multiples du texte divin, s'oppose à la recherche d'une clarté liée au désir d'accessibilité en un tension productrice. C'est dans cette oscilation entre obscurité*

Contudo, observando o que os homens da época disseram sobre a "razão de Estado" podemos atestar a importância do aspecto financeiro, entretanto ele não seria o motor desse movimento. A preocupação econômica estava subordinada a busca pela consolidação do estado, ou melhor, do controle sobre o mesmo. Uma vez que já havia uma identificação entre a política e a razão, surgiu a necessidade de se buscar por justificativas de uma "arte do Estado". O uso de instituições públicas para finalidades privadas, a condução de guerras injustas e as injustiças contra os cidadãos, ações que agrediriam a razão, foram utilizadas para justificar uma nova forma de razão: a "Razão dos estados". Essa "razão de Estado" não poderia ser compreendida por meio de seus equivalentes romanos, como *ratio publicae utilitatis* e *ratio necessitatis*. Ao trazer pela primeira vez o termo "razão dos Estados" em seu *Dialogo del reggimento*, Francesco Guicciardini (1483 – 1540) criticava a linguagem política então em uso, para defender práticas políticas que até aquele momento eram vistas como repulsivas à razão, mas que se tornavam necessárias. Se Guicciardini entendia que, à exceção da república como comunidade de cidadãos, todo Estado tinha origem ilegítima, Giovanni Botero (c.1544 – 1617) assumiu a existência dos Estados como um fato incontestável, independentemente de sua origem legítima ou ilegítima. Assim, ele recuperou o conceito de Estado do baixo status ao qual foi relegado pela filosofia civil, elevando sua condição ao dotá-lo de uma razão específica. Ainda que a Razão de Estado pudesse ser menos magnífica do que a razão da política, ela se mostrava mais poderosa. Dante Alighieri (1265 – 1321), discípulo de Brunetto Latini (1220 – c.1294), faria com a Política deixasse de ser somente a arte do governo justo para se tornar a arte de fundar e preservar instituições políticas. Posteriormente, o termo "Razão de Estado" se tornaria um sinônimo de prudência política. (VIROLI, 2005: 7-9)

Ainda que Maquiavel tenha sido por muito tempo tido como o pai da "Razão de Estado", devido a seus conselhos sobre o comportamento do príncipe a fim de conservar e fortalecer seu estado, ele foi apenas mais um dos atores na transição entre a linguagem política para a linguagem de razão de estado. Francesco Guicciardini em suas obras *Del modo di ordinare il governo popolare* e *Dialogo del regimento di Firenze* foi o primeiro autor a introduzir e discorrer sobre a expressão "Razão de Estados", como dito anteriormente. Para Guicciardini a arte de governar um Estado derivaria de maneira

sacrale et clarté communicative, entre les sources linguistiques de légitimation du pouvoir et leur vulgarisation, que se construisaient les mystères linguistiques de l'État médiéval.

considerável da arte de comandar uma casa e da arte do comércio em geral. Tanto a arte do Estado como a do comércio envolveria uma compreensão acurada dos humores e paixões dos homens, se valendo de tal conhecimento para ampliar a riqueza, no caso do comércio, e o poder, no caso do Estado. Portanto, um indivíduo somente poderia se arrogar o título de mestre da "razão de Estado" se dominasse igualmente a administração de Estados, o comércio e as negociações bancárias. Guicciardini dizia que tal arte era um talento para fazer as melhores escolhas, no momento apropriado, a partir de um conhecimento profundo dos homens. Logo, se tratava em parte de um talento natural, em parte de um fruto da experiência humana, lembrando a sugestão de Maquiavel de que se deveria aliar a experiência dos tempos modernos com o conhecimento dos feitos do passado, a fim de se adquirir a capacidade necessária para se atuar na política.

Guicciardini foi mais além e diferenciou claramente a "arte do Estado" da "arte da política".

A primeira é uma extensão da economia; a segunda como temos visto, foi entendida como uma derivação da ética e da lei. A arte do estado foi amplamente a arte de consolidar e criar lealdades privadas; esforços políticos para restringir lealdades privadas e reforçar ligações impessoais, como o amor pela liberdade, justiça e pátria.
(VIROLI, 2002: 179) ²⁹⁰

Conforme Gabriel Naudé (1600 – 1653) o conjunto de saberes e técnicas empregadas para a administração dos reinos e dos Estados englobava uma multiplicidade de possibilidades, muitas delas ligadas às relações de sigilo e de segredo. Entre as habilidades necessárias para essa empreitada ele listou a diplomacia, a espionagem, o secretariado, a criptografia, bem como um tipo de "divinação moral", que seria a capacidade de penetrar e desvendar os pensamentos dos humanos, arte que poderia se valer da fisiognomia, grafologia, da leitura corporal entre outras técnicas (CAVAILLÉ, 2008: 209). Naudé também acusou Arnold Clapmar (1574 – 1604) de ter

²⁹⁰ *The former is an extension of economics; the second as we have seen, was understood as a derivation of ethics and law. The art of the state is largely the art of consolidating and creating private loyalties; politics strives to restrain private loyalties and reinforce impersonal attachments, such as the love for liberty, justice and country.*

apresentado uma definição de razão de Estado que não conteria o elemento mais essencial, quando ele disse que os "segredos do Império" *seriam os diversos meios, razões e conselhos dos quais os príncipes se servem para manter sua autoridade, e o estado do público, sem todavia transgredir o direito comum, ou dar alguma suspeita de fraude e injustiça* ²⁹¹(CAVAILLÉ, 2008: 247), pois para Naudé isso não seriam segredos de Estado, mas máximas comuns de governo, como os da prudência mista, presentes em Lipse e Charron. Naudé acusa tais autores de terem apresentado leituras incompletas sobre o segredo de Estado, por não terem sido suficientemente audaciosos e corajosos intelectualmente, ao negligenciarem a natureza violenta e transgressiva do governo político, segundo a sua opinião.

Ainda pensando sobre o papel do segredo na arte de governar e retornando a Maquiavel, de acordo com Senellart (2009: 100), a palavra segredo aparece uma única vez em todo *O Príncipe*. Isso se deve porque o segredo em Maquiavel não se aplicaria propriamente à pessoa do príncipe, ou mesmo a suas prerrogativas, pensamentos ou atos. Não seria um *arcanum*, uma verdade oculta de tipo iniciático, um atributo da essência de uma ordem de mistério ligada a uma forma de transcendência. Portanto, a diferença entre o segredo maquiaveliano e as formas mágico-religiosas do segredo, que se inseriram na linguagem política entre os séculos XV e XVI, como os *arcana imperii* ou os *mysteries of State*, residia no fato da proposta maquiaveliana não ser da ordem do ter ou do ser, mas do agir. Era uma forma de se buscar dominar a *Fortuna*, portanto implicava num jogo de adaptabilidade às circunstâncias. O segredo maquiaveliano não se liga a um conjunto estável de saberes, mas a uma multiplicidade móvel de um jogo de tipo estratégico. Assim, ele se desdobra em verbos ativos, como simular e dissimular, ao invés de se congelar no termo segredo. Para Maquiavel, a "arte do segredo" seria a capacidade de avaliar os momentos e mudar de natureza de acordo com os mesmos, da mesma forma como o secretário deveria agir como um camaleão. Maquiavel (1513: 106) associou a simulação e a dissimulação, a raposa e ao leão. Segundo o florentino, *Portanto, é preciso ser raposa, para conhecer as armadilhas, e leão, para aterrorizar os lobos. [...] O que soube melhor usar a raposa, saiu-se melhor. Mas é necessário saber disfarçar bem essa natureza e ser capaz de fingir e dissimular.*

²⁹¹ *les divers moyens, raisons et conseils desquels les princes se servent pour maintenir leur autorité, et l'état du public, sans toutefois transgresser le droit commun, ou donner aucun soupçon de fraude et injustice*

Maquiavel não tratou de condições políticas estáveis e consolidadas, mas de contextos de grande instabilidade, como aquele no qual o reino foi obtido através das armas, estando sob constante ameaça de ruína. Essa situação de crise e perigo criava a necessidade, condição que justificava as ações preconizadas pelo florentino. Maquiavel somou a esse cenário a natureza dos homens, que ele entendia como mesquinhos, volúveis, dissimulados e ávidos por benefícios pessoais. Nesse cenário, Maquiavel pensou estreitamente a arte do governo em conjunto com a arte da guerra. Para ele não haveria diferença real entre os tempos de guerra e os tempos de paz. Inclusive ele entendia a paz como um "estado enganador", uma vez que trazia a falsa ideia de que a tranquilidade seria o estado natural da sociedade humana. O amor à paz conduzia à ilusão do repouso, erro fatal ao príncipe. Assim, a paz deveria ser pensada não como ausência de guerra, mas como a forma provisória, instável e imprevisível de uma expectativa de guerra. É assim possível perceber uma relação entre a proposta maquiaveliana e o "dis/simular". Ao mesmo tempo em que o príncipe deveria se ater a um código comum, marcado pelos mais altos valores, sem o qual não existiria possibilidade de coesão política, ele também deveria possuir mobilidade para agir em conformidade com seu contexto político, a fim de garantir o seu poder. Portanto, o artifício de parecer não é contrário à *virtù*, podendo mesmo ser sua condição. Maquiavel disse que o príncipe deve parecer possuir as qualidades dele exigidas e não possuí-las de fato, entendendo que tais virtudes o imobilizariam. Portanto, a *virtù* vazia de sua substância ética se traduz numa multiplicidade de ações possíveis. A exortação de Maquiavel ao príncipe para que este dis/simule parece implicar que o príncipe abandone o espaço da visibilidade para se manter nas sombras, mas essa leitura é equivocada. Em Maquiavel o *Stato* se concentra na figura do príncipe, assim ele não possui meios para escapar da obrigação de ser visto. Trata-se, portanto, não de uma ocultação da figura do príncipe, mas na hábil passagem da exemplaridade medieval para uma manipulação da opinião, movimento realizado dentro de uma economia do visível onde o príncipe deveria permanecer. Podemos sintetizar a proposta de Maquiavel como um esforço para substituir uma ordem providencial pelo esforço em domar a *fortuna*, construindo então uma ordem estratégica do previsível (SENELLART, 2009: 103-106).

Dessa forma, Maquiavel apresentou um avanço em relação à forma através da qual Isidoro de Sevilha (560 – 636) percebia a dissimulação, ou seja, o ato do dissimulador buscando fazer crer que ele não fez o que de fato fez e ato do simulador

tentando convencer de que ele fez o que ele não fez. Tendo no príncipe a figura do grande dis/simulador, Maquiavel afirmou que o que era obtido por meio de simulação possuía a mesma realidade e efeito que aquilo que foi executado no maior segredo e sob a cobertura de dissimulação. Já a dissimulação desaparece na qualidade de não-ser, uma vez que ela não deixa nenhum traço para ser observado. Por isso Maquiavel aconselhava que o príncipe simulasse as qualidades que dele eram aguardadas, como a misericórdia, a fidelidade à sua palavra, a humanidade, a integridade e a religiosidade. Conforme o florentino, as pessoas só perceberiam no príncipe aquilo que ele parece, poucos perceberiam quem ele é de fato. Assim, a simulação seria duplamente necessária: para simular tais qualidades, caso não as tenha; ou para maximizar sua visibilidade, caso as tenha (CAVAILLÉ, 2008: 23).

A dis/simulação surge nesse contexto de ascensão da "razão de Estado" como requisito para se navegar nesse cenário de turbulências e aparências. Conforme Cavaillé (2008: 11),

*A dissimulação consiste em fazer como se aquilo que é, não fosse, e a simulação a fazer como se aquilo que não é, fosse. Velha definição, inspirada em Aristóteles, presente nas glosas do direito romano e tomada nos termos da lógica e da metafísica: a dissimulação se emprega a não fazer parecer aquilo que é, e a simulação a produzir a aparência de uma coisa que não é.*²⁹²

Se num primeiro momento a dissimulação e a simulação estariam associadas à ação política ou guerreira, rapidamente eles seriam vistas como ferramentas essenciais à vida social, como diria Girolamo Cardano (1501-1576), em seu *La science du monde ou la sagesse civile* (1652), Liv.III, Chap.VIII, que a via como uma necessidade civil (CAVAILLÉ, 2008: 13). Mesmo o direito canônico e o direito romano reservaram algumas linhas para tratar da questão da dissimulação. A autoridade eclesiástica podia desviar os olhos para não ver certas infrações, se permitindo com isso tomar alguma

²⁹² *La dissimulation consiste à faire comme si ce qui est, n'était pas, et la simulation à faire comme si ce qui n'est pas, était. Vieille définition, inspirée d'Aristote, présente dans les gloses du droit romain et prise dans les termes de la logique et de la métaphysique : la dissimulation s'emploie à ne pas faire paraître ce qui est, et la simulation à produire l'apparence d'une chose qui n'est pas.*

atitude ulterior. Essa instituição do direito eclesiástico seria posteriormente adotada na política, uma vez que o príncipe podia fingir não ver certos atos, dissimulando seu conhecimento deles, afim de não ser obrigado a tomar uma atitude que colocasse em risco seus interesses. No direito romano a dissimulação possuiu tanto seu emprego quanto sua codificação tratados de forma menos precisa, inclusive não se restringindo como direito exclusivo das autoridades. Um bom exemplo dessa disposição jurídica é aquela na qual um homem ofendido sofre um insulto em silêncio, sem dele queixar-se, fazendo com que "o insulto seja abolido por dissimulação". A ideia central é a de uma conduta passiva, baseada em simular, ignorância ou incompreensão. Essa ideia deveria ser praticada não apenas por aqueles que exercem o poder, mas também por seus súditos. Cavaillé afirma que era mais fácil para os sujeitos em condições e posições inferiores adotarem essa conduta, uma vez que suas queixas já não surtiam grande efeito (CAVAILLÉ, 2008: 26-27).

Para Francis Bacon (1561 – 1626) a dissimulação é o ato de o homem criar sinais que façam crer que ele se desassemelha a si mesmo. Em seu *Of Simulation and Dissimulation*, ele disse que haveria três regras principais para a "arte de se velar":

o primeiro é reservado e secreto (proximidade, reserva e sigilo), o segundo, a dissimulação e o terceiro, a simulação. No segredo, o "homem" se contenta de não significar aquilo que ele é, na dissimulação, ele deixa entender que ele não é aquilo que é, e enfim, na simulação, ele finge expressamente ser aquilo que ele não é. (CAVAILLÉ, 2008: 20) ²⁹³

Conforme Nigro (1989: 188), enquanto Maquiavel associou a simulação e a dissimulação à natureza animal no seu projeto do "príncipe ideal", Bacon diferenciou entre uma forma de dissimulação discreta, privada e defensiva e uma dissimulação voltada para a intriga política, agressiva e repreensível. A "dissimulação honesta", entre os séculos XVI e XVII, se tornou um ponto de resistência e de força, para todos aqueles que se viam numa situação de fragilidade social, constrangidos a uma situação de

²⁹³ *le premier est la réserve et le secret (closeness, reservation and secrecy), le second, la dissimulation et le troisième, la simulation. Dans le secret, l'"homme" se contente de ne pas signifier ce qu'il est, dans la dissimulation, il laisse entendre qu'il n'est pas ce qu'il est, et enfin, dans la simulation, il feint expressément d'être ce qu'il n'est pas.*

sujeição na corte ou exercendo a *professione* de secretário. Nesse âmbito não podemos ignorar a contribuição de Torquato Accetto. Pouco se sabe sobre ele, além de que foi um obscuro secretário dos duques de Andria, autor de uma compilação de *Rimes* e de um curto tratado sobre a arte do secretário *Della dissimulazione onesta* (1641), republicado pela primeira vez por Benedetto Croce, em 1928, na cidade de Bari (NIGRO, 1989: 188). Não se sabe sobre a recepção dessa obra, a não ser que ela trazia o nome do autor e estava ausente das apresentações usuais, como dedicatória e peças liminares, a não ser um aviso ao leitor que se aventurava pela dissimulação honesta. Para Cavaillé (2008: 334) esse despojamento seria o reflexo da concepção accettiana de ocultação voluntária e atestaria o sucesso de uma arte de "*vivre et d'écrire*". Também seria reflexo de uma ideia à qual ele defendeu obstinadamente, a de uma dissimulação sofrida, imposta pela *Fortuna* ao homem de *virtù* e sem dúvida ligada à função do secretário, que Accetto pintou com as cores da amargura.

A obra de Accetto representa a transformação radical do status e da imagem do cortesão após a obra de Castiglione, ou seja, o cortesão deixava de ser um preceptor e conselheiro, para tornar-se simples servidor e ferramenta do soberano, como foi o caso dos secretários. Assim, o cortesão apresentado por Accetto não dissimulava em busca de atingir um ideal de civilidade, mas como forma de sobreviver à vida na corte, cada vez mais sob o pesado controle de um soberano que buscava eliminar qualquer possibilidade de reciprocidade, ainda que simbólica, entre ele e os homens à sua volta (CAVAILLÉ, 2008: 335).

Assim, conforme Accetto *A dissimulação é uma indústria que consiste a não fazer ver a coisas como elas são. Simulamos aquilo que não é, dissimulamos aquilo que é* (NIGRO, 1989: 200)²⁹⁴. Accetto pensava que a necessidade de dissimulação teria nascido com o pecado original, sendo inclusive um fato natural, uma vez que até a natureza dissimularia, uma vez que mostraria o que não é e esconderia o que é de verdade. Sendo assim, a dissimulação e a opacidade entre os homens seriam necessidades cotidianas (CAVAILLÉ, 2008: 361-363), em um mundo em que até Deus adotava a dissimulação, ao parecer ausente (NIGRO, 1989: 191). Assim, dentro do discurso de Accetto, a dissimulação não compõe um elemento falso, que se oponha a verdade. A dissimulação é um véu de sombras cujo propósito é ocultar e dar repouso a

²⁹⁴ *La dissimulation est une industrie qui consiste à ne pas faire voir les choses comme elles sont. On simule ce qui n'est pas, on dissimule ce qui est*

verdade, para que ela seja desvelada apenas no momento mais oportuno. Mais uma vez Accetto buscou na natureza um paralelo para a dissimulação, a relação entre ela e a verdade, seria a mesma existente entre a noite e o dia, apontando que o próprio universo adotaria essa alternância entre trevas e luz (NIGRO, 1989: 198).

Nesse cenário onde a dissimulação era tida como ferramenta essencial para a vida na corte, retornemos a condição do secretário. Lembremos que ele não era remetente nem destinatário dos segredos que passavam por suas mãos, em verdade ele nem mesmo era seu depositário permanente. Ele era tão somente a "mão cega" que traçava em cifras os segredos do seu senhor. Tarefa difícil e perigosa, uma vez que sua eficácia requeria a habilidade de criptar os segredos que lhe vinham de uma posição superior, exigindo-lhe grande atenção na mesma medida em que ele deveria conhecer tudo necessário para escrever o que lhe era pedido, lhe era demandado não demonstrar que sabia. Ele deveria fingir incompreensão dos segredos aos quais cabia a ele manusear. Para o seu senhor ele não deveria parecer saber pouco, mas também não deveria parecer saber muito. Para Cavaillé (2008: 338) somente a dissimulação, uma dissimulação honesta e subalterna, poderia possibilitar o difícil equilíbrio, no plano das aparências, entre o saber e a ignorância, a sutileza interpretativa e o zelo obtuso, a eficácia retórica e a inteligência dos sinais políticos.

De acordo com Nigro (1989: 187), os tratadistas daquele período não viam a dissimulação como uma baixeza de alma, mas como um artifício de sobrevivência para os fracos, uma forma de astúcia da inteligência. Assim era a situação do secretário, pois continha constante risco não apenas em relação ao seu emprego, mas mesmo contra sua pessoa, uma vez que estavam sempre sob um comando de um príncipe caprichoso, desconfiado e receoso. Cavaillé (2008: 339) fala que a imprevisibilidade e o receio são qualidades exigidas ao príncipe moderno, porém diferenciar tais atributos do capricho e da desconfiança seria tão difícil, sendo praticamente uma tarefa pessoal. Os príncipes davam seus favores aqueles que eram hábeis e que não lhe davam motivo de suspeita, mas poderiam virar-se contra seus favoritos a qualquer momento. Isso porque uma vez que eles soubessem os segredos de seu coração se tornavam perigos reais ao senhor. Assim, seria mais prudente dissimular tudo aquilo que o secretário compreendia e sabia.

A dissimulação, da forma como foi exposta por Accetto e Bacon, deve ser compreendida como um espaço de ação, cuja qualidade mais poderosa seria a defesa. Isso porque protegeria quem dissimula dos volteios da *Fortuna*, bem como dos

caprichos do Príncipe, mas também protege o príncipe das intrigas de corte, dos inimigos e dos facciosos. A dissimulação surge como um espaço tenebroso, mas cuja ação é benéfica. Bacon, pensando sobre a dissimulação, disse que sua

função essencial é de proteger o sigilo, de tornar invisível o ser (o eu do homem), o sujeito da ação que urdi em silêncio seus estratagemas, que esconde cuidadosamente suas intenções, suas decisões, seus julgamentos, seu saber e sua ignorância, suas paixões certamente, se refugiando por detrás de um escudo de sinais que lhe torna impenetrável. (CAVAILLÉ, 2008: 20) ²⁹⁵

A dissimulação colocava o indivíduo no centro de uma nuvem de equivocidade, mas também ampliava infinitamente seu "espaço interior". Esse espaço interior, (i)limitado e capaz de conter todo o mundo, somente seria preenchido pelo Criador, e se tornava a cidadela protegida onde o dissimulador buscava refúgio quando preciso. Assim, ainda que fraco e desarmado, o dissimulador podia reivindicar uma força poderosa contra a qual os poderosos nada podiam fazer, e nem possuiriam nada semelhante, uma vez que somente acreditavam na eficácia da dissimulação armada, logo exterior (CAVAILLÉ, 200: 358).

Bacon ainda alertou que dissimular não era apresentar discursos equívocos ou enigmáticos, pois estes invariavelmente seriam descobertos. Dissimular implicaria na produção de signos que fariam pender a balança para onde desejasse o dissimulador, de forma a proteger o segredo através do secretismo. Ainda que exista uma conexão com a simulação, ambas não devem ser confundidas: ao contrário da simulação, a dissimulação não é a pura substituição do verdadeiro pelo falso, mas a criação de uma imagem de si que não possui relação com quem se é de fato. A dissimulação está numa zona entre o falso e o verdadeiro, onde verdade e mentira são indiscerníveis. Isso consistiria numa grande defesa para o segredo, principalmente do segredo constitutivo do dissimulador, que é negativo. Isso porque o dissimulador busca sempre ocultar suas fraquezas, medos e ignorância. Entretanto, devido ao seu dispositivo de duplicidade e

²⁹⁵ *fonction essentielle est de protéger la secrecy, de rendre invisible le soi (man's self), le sujet d'action qui ourdit en silence ses stratagèmes, qui cache soigneusement ses intentions, ses décisions, ses jugements, son savoir et son ignorance, ses passions bien sûr, en se réfugiant derrière un bouclier de signes qui le rendent impénétrable.*

hesitação permanente entre a confissão e a simulação manifesta, nunca sabemos se o dissimulador sabe ou não sabe, tem medo ou não tem, é ignorante ou não é (Cavaillé, 2008: 21). Accetto insistiu nessa qualidade protetiva da dissimulação, chamando-a de "prudência dissimuladora". Ainda que não fosse uma "prudência verdadeira", já que não era inocente; ela era porém orientada para o bem ou para o "mal menor". A "prudência dissimuladora" deveria estar apoiada na verdade e ser obtida através da prática, envolvendo a gestão inteligente do tempo, somada ao bom conhecimento do passado, conhecimento competente do presente e esclarecimento acerca das possibilidades reservadas para o futuro. A "prudência dissimuladora" poderia ser entendida como a capacidade de saber quando cobrir e quando descobrir o esplendor pessoal. Assim, a "prudência dissimuladora" accettiana era uma virtude voltada à preservação física e moral do indivíduo, buscando protegê-lo das tiranias sociais e políticas, bem como das mentiras e das perfídias que poderiam ser lançadas contra ele (CAVAILLÉ, 2008: 346).

A diferença entre a "prudência dissimuladora" ou "dissimulação honesta" e a dissimulação desonesta residia na frequência de sua aplicação. O status moral e prudencial da dissimulação honesta exigia que ela somente fosse empregada em situações de necessidade extrema, e não de maneira permanente e sistemática, o que implicaria na perda de sua moral e eficácia. Aí se justifica a extrema dificuldade em lidar com a dissimulação, uma vez que ela não seria uma arte de uso contínuo, somente devendo ser praticada em situações de exceção. A excepcionalidade da dissimulação honesta, sua proibição de exercício contínuo, deveria ser compensada com sua assiduidade permanente nos limites do pensamento (CAVAILLÉ, 2008: 346-347).

A dissimulação accettiana funcionava como um espaço de defesa ao redor do dissimulador. Dessa forma, a dissimulação atuava como uma zona de proteção disposta pelo sujeito moral, cujo objetivo seria absorver as "flechas da *Fortuna*", ou melhor, dizendo, os ataques de outrem. Esse espaço de que falou Accetto não era falacioso, mas uma zona neutra e equívoca. Isso porque os signos que ele aí acolhe se tornam indecifráveis e por isso os sinais serviriam de proteção para o secretário. Pois, *se você deixar penetrar este valeroso voluntário do interesse dentro do seu foro interior, avisa o secretário, ele te devorará, recebe-o então imperativamente do lado de fora, no espaço equívoco dos símbolos* (CAVAILLÉ, 2008: 349) ²⁹⁶. A equivocidade da

²⁹⁶ *Si vous laissez pénétrer ce valeureux volontaire de l'intérêt dans votre for intérieur, avertit le secrétaire, il vous dévorera; recevez-le donc impérativement dehors, dans l'espace équivoque des signes*

dissimulação, concretizada pela comunicação cifrada, não era uma estratégia ofensiva para Accetto, buscando enganar o inimigo ou o amigo, mas somente uma estratégia defensiva, que buscava neutralizar e desarmar a malícia dos outros.

Para Accetto a dissimulação se distinguiria da simulação, ao menos em sua forma mais vil e negativa. Portanto, o simulador seria o homem da ostentação mentirosa e o dissimulador honesto seria o homem que (p)reserva a verdade. Se o dissimulador honesto "muda de manto ao ocultar a verdade", escolhendo um "manto" conforme os volteios da *Fortuna*, não o faz com intentos de conquista, mas apenas de proteção. Aí reside a diferença entre a *virtù* conforme Accetto e a *virtù* defendida por Maquiavel. A virtude accettiana não buscava confrontar e dominar a *Fortuna*, mas apenas absorver e contornar seus golpes. Enquanto a dis/simulação maquiaveliana era um exercício de tomada e conservação do poder, a dissimulação accettiana era uma estratégia de resistência à ação do poder (CAVAILLÉ, 2008: 350).

Cavallé (2008: 354) afirma que Accetto não proscreeu do seu texto a "simulação necessária", mas a dissimulou. Assim, se a simulação estava integrada no pensamento de Accetto à "dissimulação honesta", ela também se tornava honesta. Porém, ela só poderia funcionar ao manter-se clandestina. Se dela se fizesse publicidade, haveria o risco de que ela fosse confundida com o tipo de simulação à qual se desejava combater. Além disso, seria muito difícil manter sua especificidade ante a forma dominante de simulação: a simulação de corte e de Estado, tida por Accetto como opressora dos fracos. A "simulação desonesta" é parte integrante de um esforço dissimulador para a obtenção de poder sobre outrem, como as raposas de Maquiavel, já a "simulação honesta" deve atuar sob a tutela da dissimulação como ferramenta moral de autodefesa e como forma de rebelião secreta contra as injustiças causadas pelas más ações dos poderosos. Assim, a máscara só seria aceita para Accetto se seu objetivo fosse proteger a verdade nos momentos de necessidade.

A felicidade perfeita seria interdita ao dissimulador honesto, uma vez que ela nunca eliminaria a dor, o maior grau de sucesso seria conviver com ela. A dissimulação honesta seria uma dissimulação reflexiva e temporária dos próprios males, um divertimento sem ilusão, uma forma de evitar o pior, como o suicídio de Dido, alternativa a buscar reparação da ofensa causada pelo abandono de Enéias. A dissimulação honesta, ao criar um espaço entre o dissimulador e os perigos que o circundavam, criava também um espaço no qual o dissimulador poderia esquecer um

pouco dos sacrifícios que o consumiam cotidianamente. Nesse espaço de neutralidade ele poderia recuperar a acuidade crítica de seu olhar acerca de si, dos outros e do mundo. Mas, Accetto sabia que se tratava de uma satisfação simulada, a fim de se superpor à insatisfação dissimulada. Porém, essa simulação seria um "engodo honesto", uma vez que não causaria mal, mas buscaria aliviar um mal, e não afetaria a lucidez do dissimulador (CAVAILLÉ, 2008: 367-369).

Considerando esse contexto no qual a dissimulação surgia como uma ferramenta eficaz contra a ação da *Fortuna* sobre os destinos humanos, a mesma precaução poderia ser estendida aos segredos, principalmente aqueles capazes de abalar o equilíbrio do poder. Della Porta (1563: 44) falou sobre os riscos de interceptação ao qual se submetiam as mensagens ao serem enviadas.

*Agora é feita uma busca com muito cuidado, o medo e a necessidade fornecem vigilância, nem os pesquisadores pensam [que] foi o suficiente até que eles procuram absolutamente tudo pelo qual a verdade pode ser enganada. Agora incentivos são vistos nas promessas, agora ameaças inspiram terror, e se estes se revelam inútil, castigos e torturas são usados. Mas se mesmo estas forem inúteis, nesse ínterim, a fim de que as cartas podem ser secretamente carregadas, não só as botas e sapatos são examinados, as roupas tiradas e as costuras rasgadas, mas eles não se abster até mesmo de pesquisar as entranhas. (DELLA PORTA, 1563: 44)*²⁹⁷

Tendo em vista tantos riscos aos quais se poderiam submeter os segredos confiados às cartas e aos mensageiros, se tornava necessário buscar protegê-lo dos olhos "daqueles que não podem saber". A comunicação secreta tinha a capacidade de dissimular o conteúdo dessas mensagens, criando por meio das cifras a cidadela secreta na qual o dissimulador buscava refúgio, nesse caso colocando uma máscara de sigilo sobre aquilo que se desejava secreto. Dessa maneira, a comunicação cifrada era capaz de criar um espaço oculto no qual não apenas seu manipulador poderia se ocultar, como também todas as informações que passavam por suas mãos. Ainda que ele fosse fraco

²⁹⁷ *nunc pollicitationibus quaerunt illicia, nunc nimis terror incutitur, quod si haec parum prosint, suppliciiis & tormentis res agitur at si ne hoc quidem prodest, ne interim literae furtim perferantur, non*

no mundo da corte, seu mundo exterior, ele se tornava poderoso no mundo secreto criado por seus sinais e cifras, como disse Della Porta (1563: 11-12).

Uma vez que a comunicação secreta assumia esse papel central no ato da dissimulação, uma de suas maiores referências não poderia ficar excluída do debate, surgindo então a reflexão de Gabriel Naudé sobre Johannes Trithemius e sua obra. Para compreender a forma como Naudé abordou as ideias de Trithemius em seu discurso sobre a dissimulação, cabe primeiro entender como o francês pensava a relação entre política e religião. Nós podemos classificar seu olhar sobre os laços que uniam o mundo político e o mundo religioso como muito utilitarista, reduzindo o alcance do fenômeno religioso dentro do universo das ações humanas, entretanto, isso nos possibilita ter uma dimensão das leituras possíveis à época sobre as relações entre política e religião. Naudé disse que a ideia de que o poder do soberano tem origem divina atuaria como um facilitador da consolidação do mesmo junto a seus súditos, fato que não teria passado despercebido e teria sido ativamente utilizado durante a construção dos impérios. Ele inclusive citou vários exemplos deste utilitarismo político que ele enxergava na religião:

*Como em efeito nós vimos que antigamente Trismegisto disse ter recebido suas leis de Mercúrio, Zalmoxis de Vesta, Charondas de Saturno, Minos de Júpiter, Licurgo de Apólo, Draco e Sólon de Minerva, Numa da ninfa Egéria, e Momé do anjo Gabriel, aquele que lhe vinha frequentemente sussurrar à orelha sob a forma de um pombo, igualmente bem posta nesse estratagema que a águia de Pitágoras e a cerva de Sertorius. (NAUDÉ, 1625: 49-50)*²⁹⁸

Naudé também tratou da magia ao pensar o papel do sagrado nas práticas de dissimulação. Ele repetiu o tema clássico de que a magia natural era aquele conhecimento o qual os Persas chamaram de Sabedoria, os Gregos de Filosofia, os Judeus de Cabala e os Pitagóricos de “Ciência dos Números Formais”. Mas, de maneira condizente com sua percepção da religião, ele afirmou que a magia natural não seria

solum calligae & soleae perquiri solent, vestes eximi, & suturae dissolui, sed ne à visceribus quidem perscrutandis abstineantur

²⁹⁸ *Comme en effect nous voyons qu’anciennement Trismegiste disoit auoir receu ses loix de Mercure, Zalmoxis de Vesta, Charondas de Saturne, Minos de Jupiter, Lycurge d’Apollon, Draco & Solon de Minerue, Numa de la Nympe Egerie, & Mahomet de l’Ange Gabriel, lequel luy venoit souuent chucheter*

outra coisa que uma "física prática" e a "física uma magia contemplativa", tentando apontar que a magia de que falavam os homens de seu tempo seria apenas o conhecimento acerca do mundo natural embrulhado em várias camadas de superstição. Entre seus adeptos ele citou diversos nomes conhecidos, como Blaise de Vigenère (1523-1596) e Cornelius Agrippa (NAUDÉ, 1625: 43-45).

Naudé prosseguiu em seu discurso e afirmou que o homem teria sido posto no comando da criação, uma vez que foi criado à imagem e semelhança do Criador, retomando assim o tema hermético que ele mesmo criticaria em algumas de suas obras. O homem seria então uma criatura perfeita,

aquela [que] pode comandar e conduzir suas ações extraordinárias ou por uma graça especial de Deus todo-poderoso, ou pela assistência de um anjo, ou pela de um demônio, ou finalmente pela sua própria indústria e suficiência: daqueles quatro meios diversos e de tudo diferente podemos coligir quatro tipos de magias, a Divina do primeiro, a Teúrgica do segundo, a Goética do terceiro, e a Natural do último. (NAUDÉ, 1625: 25-26) ²⁹⁹

A magia surgia como ferramenta através do qual o homem, eleito do Criador, seria capaz de ocupar seu lugar à testa do universo. Essa seria a explicação por trás dos feitos de Moisés e dos milagres operados por Jesus, ao menos, no discurso de quem se utilizava de tais feitos em seus projetos de poder (NAUDÉ, 1625: 27-29). Em sua reflexão sobre as várias formas de magia à disposição do homem, Naudé (1625: 30) teve particular interesse em tratar da Teurgia ou magia branca,

aquele sob cor de religião comanda os jovens e abstinentes, a piedade, pureza, candura e integridade de vida, a fim que a alma que

à l'aureille sous la forme d'un pigeon, aussi bien dressé à ce stratagème que l'aigle de Pythagore & la biche de Sertorius.

²⁹⁹ *lequel peut regler & conduire ses actions extraordinaires ou par une grace special de Dieu tout-puissant, ou par l'assistance d'un Ange, ou par celle d'un Demon, ou finalement par sa propre industrie & suffisance : desquels quatre moyens diuers & du tout different l'on peut colliger quatre sortes de Magies, la Diuine du premier, la Theurgique du second, la Goetique du troisieme, & la Naturelle du dernier*

*quer ter comunicação com as deidades superiores são seja em nada impedida por seu corpo poluído e contaminado*³⁰⁰

Naudé (1625: 32) classificou o *Almandal*, a arte da memória de Lull e a “*Art de Tritheme*” como obras de teurgia. Para o francês, Trithemius foi acusado injustamente de praticar magia. Mesmo Thevet teria lhe rendido elogios, chamando-o de *subtil Philosophe, ingenieux Mathematicien, Poete celebre, Historien accomply, Orateur for eloquente, & Theologien insigne*. A base da acusação à Trithemius, conforme Naudé, teria sido a publicação do *Veterum Sophorum Sigilla*, no ano de 1612, e da *Steganographia*, onde Trithemius teria apresentado um texto repleto de “nomes de Diabos e invocações”. Por isso foi acusado por Bovillus, quatro anos após este ter tomado contato com as tais obras perniciosas. Como já dito anteriormente, Bovillus escreveu uma carta para German de Ganay, conselheiro do Rei e depois bispo de Orleans, onde detratava e acusava o abade Trithemius. Naudé afirma que a atribuição do *Veterum Sophorum Sigilla* à Trithemius não teria passado de uma tentativa de livreiros de atribuir-lhe mais uma obra. Apoiado em Gerard Dorne e Jacques Gohory, Naudé também afirmou que as cartas no fim da *Polygraphia* não tratariam de outra coisa que química, porém de uma maneira enigmática (NAUDÉ, 1625: 505-509). Lembrando-se da repulsa que Trithemius nutria pela alquimia, a *casta meretrix*, nos parece um tanto improvável que ele se envolvesse com assuntos relativos a alquimia ou a química. Inclusive, tanto em sua *Steganographia* quanto em sua *Polygraphia*, ele não se referiu a temas relativos a essa matéria em parte alguma.

Naudé afirmou que Jacques Gohory disse, seguido por Blaise de Vigenère, Boissardus e Duret, que as obras de Trithemius, com todas suas alusões à magia natural e a tradição mágica salomônica, seria apenas e tão somente *para escrever e se entre comunicar livremente todas as coisas mais secretas e escondidas por uma invenção que não pode jamais ser suspeita de um segundo sentido, nem decifrada por aquele que não terá a chave* (NAUDÉ, 1625: 510). Sigismund, também abade da Ordem de São Bento, escreveu o *Trithemius suis ipsius vindex* para defender seu colega de ordem, o teólogo Adam Tannerus também teria feito o mesmo em uma *Oraison* publicada em Ingolstad. Gustavus Selennus teria ido um pouco além, publicando uma obra que tratava a

³⁰⁰ *laquelle sous couleur de Religion commande les ieusnes & abstnences, la pieté, pureté, candeur & integrité de vie, afin que l’ame qui veut auoir communication avec les Deitez superieures ne soit en rien*

Steganographia como uma obra de criptografia, tudo isso buscando mostrar que Trithemius era um autor livre de superstições (NAUDÉ, 1625: 511). Naudé teve uma impressão diferente dos esforços do abade alemão. Para ele Trithemius teria criado uma “imagem” de mago para se atribuir poder, ou melhor, se fazer crer poderoso, ou seja, *Trithemius e Pererius mostraram que eles tinham expediente entre os magos, e que sabiam o verdadeiro meio de invocar demônios, para convencer pela aparição destes a incredulidade dos ateus* (NAUDÉ, 2004: 70-71) ³⁰¹. A grande defesa que Naudé ofereceu a Trithemius se baseava no argumento de que todos os "nomes de diabos" e "invocações demoníacas" que renderam ao abade a acusação de demonomago que lhe perseguiu mesmo após sua morte, teria como único objetivo dissimular a mensagem que se desejava secreta. Todos os elementos que remetiam a magia nas obras de Trithemius seriam meros artifícios criptográficos, ou como sintetizou Cavaillé (2008: 217):

O segredo não é aquilo que nós cremos, a feitiçaria ostensiva através de figuras, invocações, nomes de diabos, não servem que para desviar o leitor, tornar não aparentes, insuspeitos os procedimentos técnicos de informações secretas. (CAVAILLÉ, 2008: 217) ³⁰²

A defesa de Naudé não explicou várias questões referentes às relações das obras de Trithemius com a tradição esotérica, como as referências à magia salomônica e ao hermetismo, entre outros elementos. Essa concepção dos elementos esotéricos da obra de Trithemius como meros artifícios criptográficos já foi devidamente desconstruída no capítulo anterior. O argumento de Naudé serve muito mais aos seus objetivos de dessacralizar o segredo do que de defender a Trithemius. Conforme aponta Cavaillé (2008: 223-224), o grande conhecimento e o uso que Naudé fez das formas de escrituras misteriosas, como hieróglifos, gematria, notarikon, parábolas, entre outros, não indica que ele se deixou seduzir por essa tradição. Ele não atuou como um noviço do segredo, mas como um desrespeitoso profanador, movido pela curiosidade insaciável do excluído, bem como por uma erudição ao mesmo tempo incrédula e fascinada. Enfim,

empeschee par son corps polu & contamine

³⁰¹ *Trithème et Pérérius ont montré qu'il était expediente qu'il y eût des magiciens, et que l'on sût au vrai le moyen d'invoquer les démons, pour convaincre par l'apparition d'iceux l'incredulité des athées*

³⁰² *Le secret n'est pas celui que l'on croit, la sorcellerie ostensible à travers les figures, invocations, noms de diable, ne sert qu'à égarer le lecteur, rendre inapparentes, insoupçonnables les procédures techniques de communication d'informations secrètes.*

Naudé possuía uma fascinação desacralizante pelo mistério do qual tratou Trithemius entre outros. Nada ilustraria melhor essa empreitada de desmistificação do segredo entendido como mistério, em sua profunda duplicidade – crítica racional e violência transgressiva –, do que o ataque sistemático ao ocultismo e ao hermetismo, notadamente nas obras: *Instruction à la France sur la verité de l'histoire de la Rose-Croix* (1623) e *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* (1625). Naudé ultrapassou a simples condenação às correntes ocultistas, uma vez que ele desmontou os discursos favoráveis e contrários que defendiam a existência de fenômenos sobrenaturais de qualquer ordem, bem como a validade intrínseca de saberes e práticas relativas a estes fenômenos, como o hermetismo, a magia, a demonologia, e afins. Naudé apontou a confusão feita entre uma cultura naturalista, de ascendência averroísta com ressurgências ocultistas, bem como a "desvalorização" de indivíduos voltados ao estudo racional da natureza, que passaram a ser tidos como adeptos do arcano, magos e necromantes. A explicação de Naudé para isso foi que a dedicação extrema desses homens aos estudos, a fim de dominar as "artes liberais" teria como efeito deixar tais homens pálidos e fisicamente debilitados, aparência que somada a uma inteligência superior faria com que parecessem, aos olhos dos supersticiosos, mancomunados com forças ocultas. Para Naudé havia uma autenticidade naturalista na maior parte da cultura do mistério e da magia, entre os antigos e os modernos, mostrando-se contrário à demonização sistemática das ciências da natureza pelos demonólogos. Para ele os dispositivos de segredo e hermetismo, dentro do conjunto da cultura ocidental, teriam uma função prudencial de proteção, e eventualmente, de promoção social e política do sábio num contexto cultural inteiramente dominado pela superstição (CAVAILLÉ, 2008: 216).

Sendo assim, haveria alguns homens que não se satisfaziam em se dizer “eleitos das deidades”, passando a se identificar como filhos das deidades ou mesmo demônios, a fim de obter poder e autoridade. Até mesmo cidadãos comuns desejavam esse parentesco divino, para assim como reis e príncipes, colocarem-se acima dos cidadãos comuns. Entre os nomes por ele citados estavam Cecco d'Ascoli (1257-1327), Pico della Mirandola, Guillaume Postel (1510-1581) e Girolamo Cardano (NAUDÉ, 2004: 93-95). Um bom exemplo disso que Naudé entendeu como uma manobra política foi a tradição que afirmava que Adão era governado pelo anjo Raziel. A esse entrecruzamento entre a prática política e a tradição mágico-religiosa Naudé chamou de

magia política (NAUDÉ, 1625: 53, 55-56). Naudé (2004: 95) foi um crítico da crença na magia, entendendo tudo como jogo de cena em busca de renome e poder, retomando essa visão que entendemos como utilitarista, contudo possível naquele contexto histórico. Dessa maneira, Naudé pensou o segredo dos ocultistas e dos magos, reconhecendo uma parte como conhecimentos verdadeiros, os conhecimentos acerca da natureza, e uma parte como engodo, os poderes sobrenaturais. Isso implicava na seguinte situação: uma dissimulação prudencial dos saberes autênticos e uma simulação mentirosa dos poderes sobrenaturais. Conforme Cavaillé, por meio desse aporte racional e imaginário em relação às "artes do segredo", Naudé buscou mostrar as questões políticas através dessa simulação dessacralizante, apontando o que elas tinham de extravagante, irracional e monstruoso (CAVAILLÉ, 2008: 228-229).

Naudé afirmou que o mistério compartilhava a substância da sociedade na qual ele era praticado, integrando assim seu aparato intelectual e seu modo de ser (CAVAILLÉ, 2008: 217). Sendo assim, ele retornou à Maquiavel ao dizer que *o homem sábio fabrica sua própria fortuna* (NAUDÉ, 2004: 77) ³⁰³. Para tanto, o governante deveria governar pelas leis, mas até mesmo governa-las, a fim de atingir seus objetivos. Assim, como a espada e o vinho, a política seria neutra como todas as coisas, produzindo bons e maus efeitos em conformidade como fossem empregadas (NAUDÉ, 2004: 71-72). Para utilizar as ferramentas políticas da melhor maneira possível, Naudé buscou compreender a natureza da Prudência, definida por ele como a virtude política que procurava pelas melhores formas de atingir o sucesso nos assuntos aos quais se propunha um indivíduo, dialogando com a tradição precedente sobre a *prudenza*. Ela poderia ser de dois tipos: uma ordinária e fácil, compreendendo tudo aquilo que os filósofos discutiram em seus tratados morais sobre a prudência, aquela segue o caminho comum e nunca excede as leis e os costumes de um país; e outra que seria de um tipo extraordinário, mais rigoroso, severo e difícil. A prudência estaria intimamente vinculada a necessidade de que *Os agentes, núncios, embaixadores, legados são enviados, para espiar as ações dos príncipes estrangeiros, e para dissimular, cobrir, e desfarçar aquelas de seus mestres* (NAUDÉ, 2004: 87) ³⁰⁴.

O príncipe para além de desconfiar e dissimular, ele deveria saber conquistar seus objetivos por meios secretos e sutis, passando assim da omissão para a ação. Seria

³⁰³ *l'homme sage se fabrique sa fortune lui-même*

ainda necessário a habilidade de enganar, a fim de conquistar a confiança de seus conselheiros e inimigos. Parte da eficácia do segredo de Estado residiria no cuidado do príncipe em comunica-los apenas aos seus amigos e conselheiros mais íntimos, a ninguém mais. Era ainda de suma importância que essa comunicação se fizesse de forma secreta e oculta das vistas dos demais conselheiros (NAUDÉ, 2004: 87,90) e de todos "aqueles que não poderiam saber".

Conforme Naudé nada justificava a crença na existência de coisas secretas por natureza, assim nada justificaria uma teologia e uma ontologia do segredo, à não ser como ferramenta para se perseguir objetivos profanos. Naudé entendia a expressão "*arcanes de la nature*" como uma referência a uma natureza que não era conhecida, ou era mal conhecida, de forma provisória ou definitiva, mas que ela conhecível, e se não o era tratava-se apenas de razões relativas aos limites da experiência humana. Os conhecimentos pretendidos secretos ou que prometiam desvendar o segredo da natureza seriam falsos, fraudes empregadas em cobrir fosse a ignorância, fosse uma ciência verdadeira, mas voluntariamente disfarçados por razões políticas. Os discursos que prometiam a revelação dos segredos buscariam apenas alimentar a credulidade das pessoas, a fim de torná-las mais manobráveis. A mistificação do segredo teria origem na sombra onde ele se pretende oculto, obtendo daí uma falsa revelação crível. O objetivo máximo, cuidadosamente ocultado, da manipulação das multidões por meio da retórica do mistério seria o poder, que sempre mantém uma natureza política. Cavaillé afirma que Naudé entendia que a raiz dos inúmeros saberes e práticas de mistificação pelo culto do segredo repousava no encontro do desejo de acreditar com o desejo de dominar, realizado pela exploração do primeiro. É este segredo que Naudé tinha em mente quando refletiu sobre a magia, o ocultismo, a religião e, sobretudo a política, que surge como o domínio englobante das práticas de segredo (CAVAILLÉ, 2008: 207-208).

O segredo é em efeito o motor mesmo do ato político excepcional, do golpe de Estado, mas inicialmente um meio ordinário de governo: é porque é da maior importância não tornar acessíveis a todos as informações políticas que desvelam o "debaixo das cartas" ³⁰⁵:

³⁰⁴ *Les agents, nonces, ambassadeurs, légats sont envoyés, et pou épier les actions des princes étrangers, et pour dissimuler, couvrir, et déguiser celles de leurs maîtres.*

³⁰⁵ No sentido de "informações privilegiadas".

aquelas certamente, que mostram à nu os estratagemas dos príncipes, mas também, e pelas mesmas razões, aquelas que são suscetíveis de fazer conhecer ao povo o segredo de sua própria força. (CAVAILLÉ, 2008: 212)³⁰⁶

Assim, a ligação essencial entre a força do povo, a mistificação teológico-política dos *arcana imperii* era a capacidade do homem de ação de utilizar os *arcana imperii* para dominar a força do povo, para obter, preservar ou ampliar seu Estado. Naudé ousou dizer que os príncipes deveriam utilizar da religião como charlatães, e usá-la como uma droga, a fim de poder conduzir o povo "pelo nariz". Lembrando que sua prestidigitação, o uso cínico e desabusado dos mistérios da religião, por mais maravilhosa que seja, ocorria estritamente no plano da política (CAVAILLÉ, 2008: 213-214).

A dis/simulação que podemos perceber a partir das preocupações com as relações entre o segredo e a política na obra de Trithemius e de Della Porta não comungam desse utilitarismo político de que falou Naudé, ainda que sirvam também para manobrar o povo pelo nariz. A comunicação secreta propostas por ambos, cujas raízes estão fincadas no esoterismo, não era um artifício de ataque, que buscava gerar o logro e dominar a *Fortuna*, como propuseram Maquiavel e Naudé. Ela tem uma proposta defensiva de proporcionar meios de defesa aos fracos contra os golpes distribuídos às cegas pela *Fortuna*. A simulação presente nestas propostas de comunicação cifrada está subordinada ao ato de dissimulação. Com isso desejamos dizer que os *zipherae* de Trithemius e Della Porta não buscavam parecer aquilo que não eram, mas ocultar o que eram. A comunicação secreta em ambos estava à serviço de uma dissimulação honesta, como pensou Accetto, cujo propósito era se defender dos baceus. Juntamente com isso, Trithemius e Della Porta buscavam criar um espaço de ação ao se proclamarem como senhores da comunicação secreta, arte capaz de criar esse lugar oculto protegido das intempéries do momento no qual viviam. Ainda que ambos não possuíssem a capacidade de atuar diretamente nas decisões capazes de salvaguardar o bem comum, artigo ausente num mundo que enxergavam como caótico, eles

³⁰⁶ *Le secret est en effet non seulement le moteur même de l'acte politique exceptionnel, du coup d'État, mais d'abord un moyen ordinaire de gouvernement: c'est pourquoi il est de la plus grande importance de ne pas rendre accessible à tous les informations politiques qui dévoilent le dessous des cartes: celles bien*

apresentavam um meio de colocar os desejos dos poderosos à favor da concretização de suas agendas secretas, assim como fizeram os secretários. Não espanta que a comunicação secreta culminasse como ponto de interseção dos movimentos silenciosos dos secretários e dos mestres dos segredos esotéricos. Dessa forma, Trithemius e Della Porta buscaram apresentar uma maneira de se proteger da *Fortuna* que era eficaz tanto para os homens que atuavam na frente da ribalta política quanto para aqueles relegados ao fundo da cena, servindo de suporte para as atuações dos primeiros. A dissimulação possibilitada pela comunicação secreta representou uma passagem da cidadela das virtudes, à qual Krynen disse ser o refúgio do *rex Dei gratia*, para a cidadela do segredo, criada pela dissimulação, refúgio tanto do segredo dos príncipes quanto dos secretários. Enfim, tinha lugar a passagem do *regimen animarum* medieval para a prática da Razão de Estado.

"Apenas o segredo pode transformar a sua fraqueza em força."

Isaac Asimov, Segunda Fundação, Capítulo 1, Dois homens e o Mulo.

- Considerações Finais ou "Julgando um livro pela capa"

Ao contrário do que aconselha o dito popular, vamos começar a última fração de nossas reflexões pensando um livro a partir de sua capa. A capa em questão foi a que serviu para ilustrar a edição de 1518 da *Polygraphiae*. Infelizmente não encontramos referências que pudessem identificar o artista por detrás dessas imagens. A imagem da capa é composta por uma moldura lateral, contendo quatro brasões, um em cada extremidade, sendo que entre cada dupla de brasões se encontram as figuras de três homens, totalizando seis figuras. No lado esquerdo, temos o brasão do imperador Maximiliano I, senhor do Sacro Império Romano Germânico, com sua águia bifronte e abaixo dele o brasão adotado por Trithemius ao ser eleito abade, com seu cacho de uvas. Entre esses dois brasões, temos um homem que segura um quadrante e o outro que porta uma esfera armilar, instrumentos utilizados para orientação pelos navegantes. No lado direito, temos acima um brasão marcado por motivos vegetais³⁰⁷ e abaixo o brasão do condado palatino do Reno, sob a posseção da Casa de Wittelsbach, representada pelos leões. Entre estes dois brasões, temos um homem que segura um esquadro e o indivíduo abaixo dele porta um compasso, instrumentos que remontam à ideia de um universo criado através de cálculos meticulosos. No quadro central temos quatro homens representados. O indivíduo na extrema direita, quase fora do foco da imagem é um religioso, considerando suas vestes, seu corte de cabelo e o cajado que traz em suas mãos, o qual lembra demasiadamente aquele presente no brasão de Tritthenhein, cidade natal de Trithemius. Contudo, ele apenas observa a ação desenvolvida pelos outros três homens. Na extremidade esquerda temos um rei, ou melhor, um imperador, sentado em seu trono acima do nível dos demais, para demonstrar sua superioridade, estando contudo no mesmo nível do religioso. Na cabeça ostenta uma coroa ricamente ornada, na mão direita o cetro que canaliza seu poder sobre homens e terras. Sua espada, marca de seu poder militar, não aparece na cena. Arriscamos dizer que se trata de uma representação do próprio Maximiliano I, seja pela semelhança com seus retratos, pela

³⁰⁷ Infelizmente não foi possível a sua identificação.

presença de seu brasão e também pela dedicatória que recebeu na *Polygraphiae*. Entre o imperador e o religioso se encontram dois homens, o mais próximo do imperador está de joelhos, aquele mais próximo do religioso está inclinado em direção ao soberano. Não é possível especular sobre suas origens sociais ou suas ocupações, apenas pode se apontar a descrição de suas figuras. Entretanto, o mais importante é o que trazem nas mãos, objetos de interesse dos olhares do imperador. O homem de joelhos faz a oferta de um livro, ricamente ornado, porém lacrado por um cadeado; o outro homem oferece ao soberano um par de chaves. Num outro quadro, logo abaixo do quadro principal, temos a figura do abade Johannes Trithemius. Ele está deitado, tranquilo porém atento aos eventos que acontecem acima dele. Assim, como se recomendava ao secretário que possuisse uma câmara especial para observar os acontecimentos dos aposentos do príncipe, Trithemius se mantém isolado em seu próprio quadro, com os olhos fixos nas atitudes do imperador. Contudo, antes de apresentarmos nosso julgamento deste livro em função de sua capa, é oportuno realizar algumas reflexões e apontamentos.

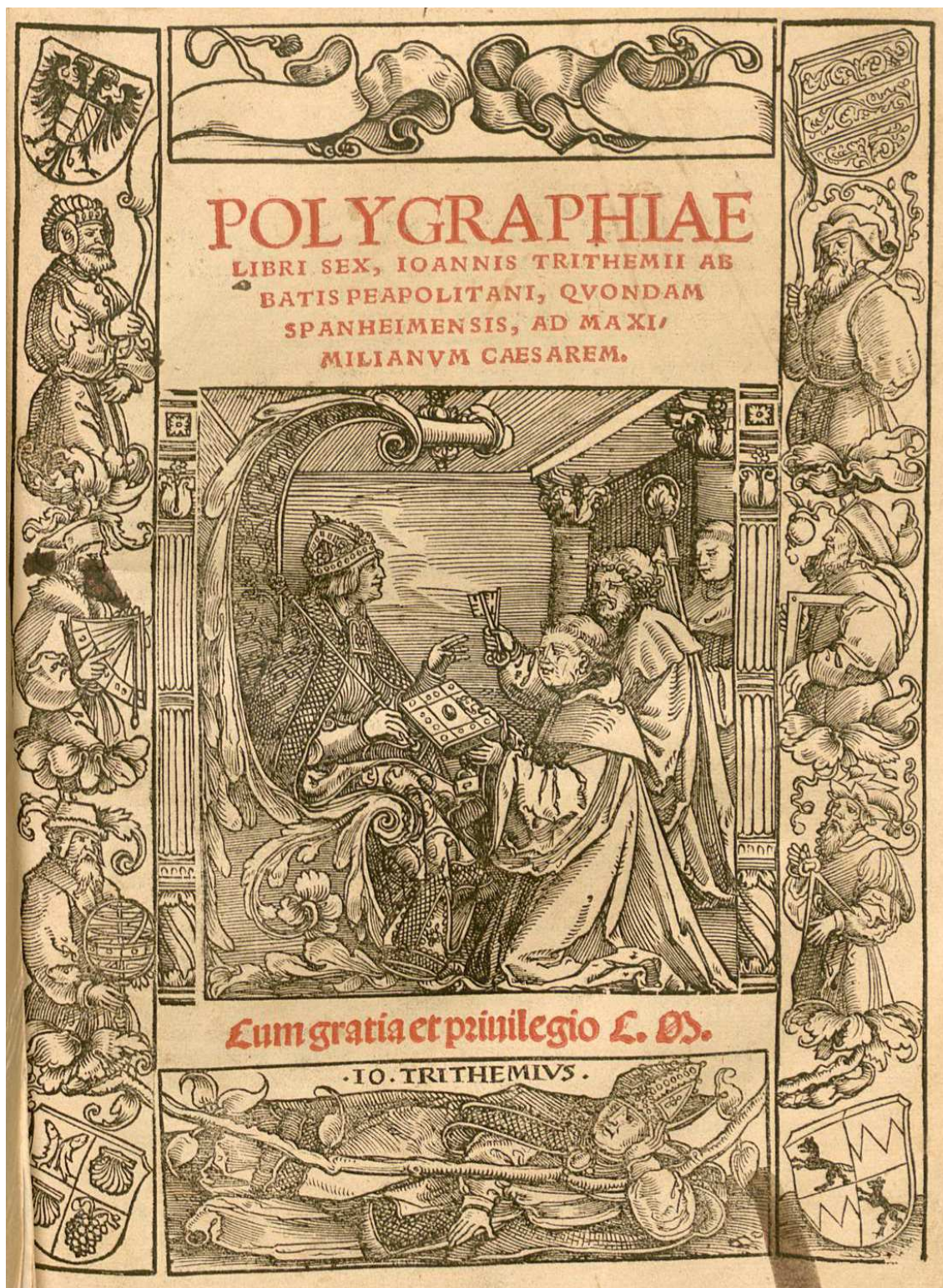


FIGURA 34. (TRITHEMIUS, 1518: 2)

Antes de tudo voltemos ao que disse Stuart Clark em sua obra *Pensando com demônios* (2006: 688-689): somente é possível considerar uma dimensão política da magia, porque haveria na política uma dimensão propriamente mágica. Clark prossegue e afirma que no alvorecer do que ele chama de “mitografia moderna”, tanto a arte de governar quanto a arte mágica estariam sob a égide do deus Júpiter³⁰⁸. Lembrando Schmitt (2006: 43), a imagem metafísica que uma época possui do mundo tem estrutura análoga a sua própria organização política. Consideremos ainda o que disse Senellart (2009: 264) apontando que, uma vez que comungavam de fontes jurídicas em comum, como o direito romano e o direito canônico, se possibilitaram trocas entre o governo espiritual e o governo secular. Isso fez com que a Igreja, uma monarquia racional fundada em um alicerce místico, servisse como modelo para o Estado que se formava a partir do século XV, sendo este uma monarquia mística fundada numa base racional.

Essas considerações servem de esteio para nossa reflexão acerca das contribuições do pensamento esotérico para as relações de segredo e de sigilo de natureza política praticados na Europa dos séculos XV e XVI. O historiador dedicado a estudar o segredo é, antes de tudo, um profanador. Dizemos isso porque ele é necessariamente "aquele que não sabe e que não pode saber", mas que rompe a cadeia do segredo apesar de todas as interdições a ele impostas. Ele se propõe a penetrar no *Sanctum Sanctorum* sem que para isso passe pelas iniciações necessárias, ao contrário do que defenderam os senhores do segredo aos quais o historiador dedica seus olhares. Ele dispensou o mestre como bússola dessa busca. Contudo, o que ele descobre vem de um momento morto, dado que a tensão entre segredo e revelação já acabou, sendo ele o motor desse desfecho. Ele sacrifica o segredo em busca de uma época, de uma personagem, do conjunto de relações e tensões nascidas entre o saber e o ignorar.

Não que isso implique em desrespeito. Ao contrário de Naudé, que profanava para desmistificar o segredo, o historiador busca apenas compreendê-lo em seu mistério. Comungando de uma alteridade provocada pelo tempo, não cabe ao historiador realizar julgamentos acerca das crenças desse Outro temporal, seu papel é compreendê-las em seu próprio contexto, mas sempre tendo em mente os diálogos entre o passado sobre o

³⁰⁸ Lurker (2003: 371-372) diz que Júpiter, supostamente oriundo de *diu-pater* e deus tutelar supremo de Roma (LURKER, 1993: 107-108), era um patriarca, rivalizando em poder e influência benéfica com o Sol, sendo também equivalente à Zeus (JORDAN, 1993: 150). Associado à tranquilidade, despertava nos homens entendimento e gravidade, tanto que os regentes e os sumo-sacerdotes eram considerados como seus filhos, sendo-lhes atribuídos como animais reais atribuídos a águia, como a do brasão de Maximiliano I, e o cavalo.

qual se debruça e o presente no qual atua. Todo esse esforço pode conduzir o historiador à mesma armadilha reservada ao dissimulador accettiano bem sucedido: se ocultar tanto a ponto de desaparecer. Suas ações devem ser guiadas pela preocupação de realizar um estudo o mais objetivo e cientificamente conduzido possível, sem que isso faça com que ele se emudeça.

O silêncio foi utilizado de forma eloquente tanto por Johannes Trithemius quanto por Giambattista della Porta. Ainda que por possibilidades esotéricas distintas, os dois autores perceberam a comunicação secreta como uma forma de dissimular a posse de um conhecimento que é valioso em si mesmo, fosse ele esotérico ou relativo à Razão de Estado. Ao colocarem-se como alguns dos poucos, senão os únicos, aptos a lidarem com esse segredo, pretendiam se situar em uma posição de poder. Afinal, seriam detentores das chaves para os segredos, inclusive aqueles referentes ao Estado. Seu poder nascia da posse de um conhecimento desejado por muitos, assim como era o caso dos secretários. Nesse cenário a comunicação secreta surgia como a ferramenta perfeita para dissimular a posse do segredo, fazendo poderoso quem a dominasse. Uma vez que a Razão de Estado era a arte de fundar e manter uma instituição política, o segredo e seus partícipes se tornavam peça chave desse movimento, lembrando que a arte de conhecer os homens e saber como reagir a eles era parte essencial desse processo, tarefa cujo sucesso passava por conhecer o íntimo dos outros indivíduos.

A comunicação secreta, da forma como conceberam Trithemius e Della Porta, implicou na ideia de que a linguagem, ou pelo menos algumas de suas formas, poderia ser manipulada em conformidade com os métodos da magia natural, ou seja, através de suas qualidades ocultas. Assim como a sonoridade era a qualidade oculta do hebraico de acordo com a cabala, para a comunicação secreta o segredo era a virtude oculta da palavra, repositório e origem de sua força. Através do silêncio eloquente das cifras, do "mundo dentro de um outro mundo" que elas criavam, tanto se poderia ocultar uma informação proibida para "aqueles que não podem saber" como poderia atuar como "cidadela do segredo", de onde o senhor dessas cifras poderia observar o cenário à sua volta, esperando pela melhor oportunidade para atuar. Portanto, através desse espaço de ação criado pelas cifras, se poderia adquirir e atuar a *Prudenza* política tão comentada e desejada pelos homens daquele tempo.

Se essa comunicação secreta de natureza esotérica permitia que se conseguisse esquivar dos dardos incertos da *Fortuna*, a grande adversária para os homens daquele

período, ela não implicava em desmaterializar o segredo. Ele permanecia todo o tempo lá, camuflado e protegido pela dissimulação das cifras, mas presente o suficiente para que dele pudesse emanar poder. Poder esse apropriado tanto pelos *magi* quanto pelos secretários, uma vez que aliados de possibilidades de intercessões diretas tentando realizar suas agendas secretas, se valiam do poder que a posse do segredo do seu senhor conferia. Através das cifras, o desejo de seus senhores, se tratasse do príncipe ou do mundo natural, adquiria uma capacidade plástica que permitia ao artesão do segredo dar-lhe uma forma que atendia tanto aos seus interesses quanto aos de seu senhor, sem que com isso despertasse a atenção de seu mestre. Eram soberanos mudos em meio a um alarido de intenções e desejos, no mais das vezes conflitantes.

Se considerarmos as propostas de cada autor separadamente, iremos perceber que Trithemius estava mais próximo do gênero dos espelhos de príncipe do que Della Porta. O abade alemão apresentou ao longo de sua vida uma recorrente preocupação em atender aos desejos dos príncipes e do imperador, a fim de mostrar-se valioso aos olhos destes. Em 1508, Trithemius escreveu o *Antipalus Maleficiorum*, dedicado a Joaquim de Brandenburgo. Nesse texto, o abade exigia que fossem tomadas medidas drásticas contra a feitiçaria, praga que ele considerava assolar as terras germânicas, reforçando o apelo que já havia feito quando de seu encontro com Maximiliano I em Boppard (CLARK, 2006: 698). Feiticeiras cujo aumento de suas atividades era tido pelo abade, e por boa parte de seus coevos, como um claro sinal da proximidade do fim dos tempos (CLARK, 2006: 415), um esforço desesperado da parte do demônio de impedir o triunfo de Cristo. Lembremos que as feiticeiras também foram vistas por Trithemius como uma ameaça aos príncipes, pois poderiam convencer-lhes a enveredar pelos erros da fé. O abade se colocava como a única voz que poderia falar dos segredos esotéricos nos ouvidos dos príncipes e do imperador sem induzir-lhes aos equívocos da fé, assumindo essa postura de conselheiro e tutor tão central nos espelhos de príncipe.

O abade também desejou mostrar-se útil e instrutivo aos soberanos em outras áreas para além daquelas imediatamente voltadas aos saberes esotéricos. Já discutimos anteriormente o caso de Hunibald e seu uso para criar uma ligação entre o imperador germânico e os troianos, contudo, não se tratou da única vez na qual Trithemius viu-se em meio a polêmicas ao buscar agradar os príncipes à sua volta. No período no qual esteve na corte de Joaquim de Brandenburgo, o abade compôs os *Annales Hirsauigienses*, que eram uma compilação de histórias da tradição medieval germânica.

Duas dessas histórias, em particular, lançaram mais uma vez questionamentos sobre sua obra. Ambas possuíam estruturas muito semelhantes, uma vez que tratavam de autoridades principescas – em um caso o próprio Joaquim e em outro um indivíduo de nome Basanus –, que condenam à morte um jovem pertencente à nobreza, num caso o filho caçula do senhor e no outro o próprio filho de Basanus, por terem infringido à lei. A elite, na figura da família senhorial ou da família de Basanus, pedia o perdão pela infração dos jovens em função única e exclusivamente por sua condição nobre. Em ambos os casos o pedido foi negado, sob o argumento de que não havia sido Basanus ou Joaquim que os teria condenado à morte, mas a própria lei que haviam infringido. O grande questionamento feito ao texto de Trithemius foi a sua incapacidade de comprovar a veracidade de ambos os acontecimentos, inclusive ele teria sido incapaz de provar mesmo que Basanus havia sido uma figura real. A acusação assume tonalidades mais pesadas uma vez que a mensagem por ela transmitida, de que a lei seria mais poderosa que os laços de nobreza, iam ao encontro do desejo de homens como Joaquim de controlar o poder e as liberdades tanto de nobre locais quanto das cidades, buscando meios de centralizar o poder neles mesmos (BORCHARDT, 1986: 33-34). Tanto no caso de Hunibald quanto no caso de Basanus, Trithemius quis assumir esse papel tutelar e de assistência aos interesses dos príncipes, cujas cortes frequentava com uma assiduidade no mínimo inusitada para um monge que se pintava como um defensor irredutível dos princípios de São Bento. Possivelmente tem-se nesse desejo uma influência do *Secretum Secretorum*, pois entendemos que o *Espelho de Alexandre*, o Grande que Coulianu apontou constar na biblioteca do abade a partir da análise das citações do *Antipalus Maleficiorum* não seria outra obra que o texto do Pseudo-Aristóteles tão popular nas cortes europeias, incluindo entre elas a corte imperial tão frequentada por Trithemius.

Parece-nos claro e inegável o interesse de Trithemius por se fazer próximo e bem quisto por estes homens que eram o centro das cortes, contudo, acreditamos que isso não implicava numa situação de imediata subordinação. A sua relação com os príncipes era de reverência, mas baseada na estrutura mestre-discípulo, como pensou Faivre (1994: 23-24), como já dissemos. Como o Pseudo-Aristóteles que somente levantou uma fração dos véus dos mistérios ao grande Alexandre, Trithemius só apontava os caminhos de uma arte cujo único mestre reconhecido era ele mesmo. Ainda que súdito de seu senhor, nesse campo do segredo ele invertia essa relação, pois na "cidadela do

segredo" ele era o soberano. Dessa maneira ele transformava a cultura em uma forma de poder, uma variedade inclusive capaz de gerar dividendos políticos. Essa valorização da cultura no âmbito político foi possibilitada também pela postura de Maximiliano I em relação a ela. Descrito como um homem vaidoso e também capaz de abandonar compromissos formais para se dedicar aos seus prazeres pessoais, primeiro as caçadas e os bailes e só posteriormente os livros, Maximiliano I se gabava em possuir uma educação esmerada, do que discordou o francês Philippe de Comines (1447 – c.1511), após um encontro entre ambos na Holanda. Na realidade, a formação intelectual do imperador teria permanecido falha até quase sua idade adulta, motivo pelo qual ele teria se voltado contra seu tutor, responsável por deixar-lhe quase na ignorância. O imperador buscou compensar essas mazelas de sua formação ao cercar-se de eruditos e artistas em sua corte, buscando assim adquirir a melhor educação possível, criando ao seu redor um grupo de pensadores que se tornaram parte regular de sua corte, estando disponíveis também para consultas no tocante aos assuntos de governo, ainda que no mais das vezes estivessem mais direcionados a satisfazer a vaidade e o desejo de posteridade de Maximiliano I (VAN DYKE, 1995: 17-18). O imperador apresentava mais um exemplo do modelo no qual o "príncipe sábio" se cercava de letrados aos quais encarregava de produzir peças ideológicas e propagandísticas, unindo-se aos duques da Baviera, aos margraves de Bade e aos Eleitores Palatinos (VERGER, 1999: 177). Trithemius, assim como outros eruditos, aproveitou-se desse movimento para aproximar-se do imperador e dos demais príncipes germânicos, fosse através de suas obras ou por meio de sua famosa biblioteca, mas sempre se valendo de sua autoridade intelectual, como abade ou como mago, para buscar por um lugar de proeminência na corte. O conhecimento era sua ferramenta de ação política.

O fato de tanto Trithemius quanto Della Porta terem escritos livros sobre um conhecimento que não deveria ser divulgado não deve ser desconsiderado. Essa atitude soa num primeiro momento contraditória, uma vez que o registro impresso desse tipo de saber ampliava suas possibilidades de ser lido pelos olhos "daqueles que não podem saber", num cenário onde se ampliava o volume de indivíduos alfabetizados. Como apontou Naudé (CAVAILLÉ, 2008: 236), o livro não tem como função proteger o segredo, mas ostentá-lo. Racionalmente é um esforço em apresentar em público a posse do segredo, é preciso que se saiba que se possui o segredo para que esse emane poder. Irracionalmente, expor a posse do segredo incorre no gozo pelo ato de ter o véu do

mistério em suas mãos, de se apossar do *Sanctum Sanctorum*. A tensão entra a transmissão aberta de um saber cujos procedimentos de verificação estão contidos nele mesmo e virtualmente acessíveis a todos os destinatários, e o desejo de reserva dessa informação em função de preceitos morais, políticos e religiosos, sendo então apropriados por uma elite cultural e/ou social uma vez que são saberes tidos como elevados e fundamentais, por isso mesmo perigosos, foi parte da cultura europeia daquele período. A tensão entre uma ética da publicação e circulação de saber e uma ética da reserva prudencial seria um sujeito antigo das discussões filosóficas, mantendo-se no palco principal das discussões até o Iluminismo. Essa tensão conduziria paulatinamente a uma maior independência e liberdade de expressão e uma abertura social dos saberes. Entretanto, falar em "espaço público", como entendemos atualmente, pode soar equivocado uma vez que a produção de conhecimento e o seu debate aberto eram monopolizados por uma elite social que evitava cuidadosamente toda a reciprocidade nas relações com o conjunto do corpo social. Fossem defensores da ortodoxia ou arautos das novas liberdades filosóficas, havia uma opinião comum de que os frutos de suas reflexões não deveriam ser degustados por qualquer um. Essa preocupação elitista induzia a uma preocupação acerca dos modos de publicação, bem como a adoção de procedimentos eficazes para p/reservação deste mesmo conhecimento. Essa adoção de medidas restritivas do acesso ao conhecimento teria um aroma averroísta, na medida em que se assenta na ideia de que a maioria das pessoas não estava apta às verdades da ciência e da filosofia (CAVAILLÉ, 2008: 371-373).

Nesse ambiente conflitante entre a divulgação e a reserva do saber, conseguir dissimulá-lo era uma capacidade fundamental. Por isso mesmo, o príncipe maquiaveliano exercia seu poder somente sobre as ações humanas exteriores e visíveis, não sendo mais um condutor de almas, como no *regimen animarum*. Se o príncipe buscava governar as ações exteriores, sobraria então um espaço livre para as consciências individuais, fora da vida pública.

Fora de seu campo de intervenção, de cá ou de lá, a política moderna libera o espaço interior das consciências, que poderão ocupar todos os tipos de aspirações, religiosas, profanas, razoáveis, passionais,

*que terminam todas por convergir na afirmação de uma subjetividade privada, inacessível ao público. (CAVAILLÉ, 2008: 24)*³⁰⁹

Assim, as práticas de dis/simulação conduziriam a uma confusão entre o ser e o parecer. A generalização da atividade dissimulatória faria do mundo um teatro de ilusões, a sombra de um sonho... Nesse baile de máscaras sem rostos é que surgia a possibilidade da atuação dos secretários, que agiam por meio de seu silêncio, como sua divindade Harpocrate, representado debruçado sobre seu estojo, com um dedo sobre os lábios. Accetto se referiu diversas vezes à realidade da *professione* do secretário, tratando do trabalho em seu aposento fechado e nos arquivos, de sua pluma ingrata e anônima, bem como do imperativo do silêncio que assombrava seus sonhos de brilho (CAVAILLÉ, 2008: 336-337). Possuir acesso a tantas informações valiosas, a tantos segredos do travesseiro do príncipe e ser castrado da possibilidade de atuar a partir da posse desse conhecimento privilegiado era algo sufocante. Reter tantos segredos poderosos dentro de si fazia com que se apodrecessem com o tempo, tornando o hálito do secretário fedorento e sua boca azeda. A fim de não se sufocarem com esse silêncio forçado, os secretários buscaram meios de fazerem-se atuantes ainda que em segredo. As formas de dis/simulação, das quais destacamos as técnicas de comunicação secreta, permitiam que estes homens pudessem se fazer ouvir ainda que permanecessem calados. O crescimento da importância das cifras na ação política, ferramentas importantes das relações entre o segredo e o sigilo, bem como dos sonhos de poder dos secretários são reflexos da passagem da política para a Razão de Estado, ou seja, da passagem do poder de meio para finalidade, passível de posse e empregável para interesses personalistas.

As práticas de sigilo e de segredo, como a comunicação secreta, são formas de separar "aqueles que podem saber" daqueles "que não podem saber", logo são ferramentas hierarquizantes, frequentemente sob o controle de uma elite letrada, que buscava proibir ao grande público certos saberes e informações, como aqueles atinentes à Razão de Estado. Isso implicava numa tensão entre a publicação impressa em língua vernácula desses trabalhos, que se tornavam acessíveis a todos aqueles aos quais

³⁰⁹ *Hors de son champ d'intervention, en deçà et au-delà, la politique moderne libère l'espace intérieur des consciences, que pourront occuper toutes sortes d'aspirations, religieuses, profanes, raisonnables, passionnelles, qui finissent toutes par converger dans l'affirmation d'une subjectivité privée, inaccessible au public.*

deveriam ser interditos. Lembramos que Trithemius foi um defensor dos escribas e um crítico da imprensa, tanto pela importância que ele dava para a atividade monástica no *Scriptorium* quanto pela capacidade de publicização e pela fragilidade do texto impresso. Aponte-se que o emprego do segredo como forma de se separar entre "quem pode" e "quem não pode" conhecer os mistérios do príncipe foi também uma forma de desvinculá-lo de seus súditos, pois assim se afirmava que tais segredos não lhes dizia respeito, num movimento contrário àquele que foi defendido no medievo. Antes o poder era instrumento para salvar os súditos, agora passava a ser instrumento para controlá-los. Como aponta Cavaillé (2008: 381), todo esse processo conduziu ao surgimento de uma distinção entre público e privado, através da drástica e frágil oposição entre uma moral pública, protegida pelo segredo e pela dis/simulação de uma moral privada de cunho íntimo, pautado por um segredo de natureza individual. Assim, as práticas dis/simulatórias serviriam como ferramenta para proteger as muralhas da "cidadela do segredo", ora habitada pelos segredos dos poderosos, ora habitada pelos segredos de seus súditos, como os sinais divinos que a magia natural buscava instrumentalizar. A máscara era a mesma, mudando apenas e tão somente o rosto protegido por detrás dela.

Finalizemos agora o nosso julgamento de um livro por sua capa. Acreditamos que a cena que descrevemos reflete a intenção de Trithemius em seus esforços de comunicação secreta, análise que estendemos aos trabalhos de Della Porta sobre as cifras. Trithemius e Della Porta ofertavam as chaves para um conhecimento poderoso, as formas de comunicação secreta. Dentro do livro estariam registrados todos aqueles conhecimentos necessários para que o imperador governasse, até mesmo sem precisar mostrar sua espada. Ao ofertarem tal conhecimento e as chaves de acesso a ele, ambos os autores buscavam defender os interesses dos príncipes, na medida em que ofereciam formas de manter seus interesses e ações secretos, mas também buscavam ocupar um lugar seguro nesse processo. Ao se apresentarem como mestres da comunicação cifrada se punham como os únicos capazes de manejar chaves e cadeados dando acesso à "cidadela do segredo". Dessa forma, assim como os secretários, Trithemius e Della Porta buscavam um escudo por meio do qual fossem capazes de proteger tanto os interesses dos homens aos quais buscavam conquistar a atenção, como também a si

mesmos, tanto das ações imprevisíveis da *Fortuna* quanto das mudanças de humor dos poderosos. Trithemius afirmou que compôs sua *Polygraphia* de maneira a não "ofender" quem quer que fosse, ou seja, não dar razões para ser atacado por aqueles que não compreenderem sua obra. Ele defendeu também que certos conhecimentos só cabiam para certas pessoas, e que essa medida seria fundamental para a defesa do bem comum.

Porque nem o tempo, nem a razão, não permitiram, que eu tenha descrito mais facilmente essa ciência: ao fim, que o mel não provoque nauseante vomito, ou a verdade obedecesse ódio indignante. Todo tempo deve ser apreciado pelos seus méritos, os porcos não são dignos de ser ornados e encarregados de preciosas margaridas. São importunas todas as coisas que não são de acordo e convenientes aos costumes e aos tempos dos mortais. (TRITHEMIUS, 1518: 21-22)

310

Ao separar dignos de indignos de conhecer o segredo, a comunicação secreta se tornava um instrumento dos discursos de poder. A dis/simulação intencionada pela comunicação secreta surgida das reflexões esotéricas de Johannes Trithemius e Giambattista della Porta ainda não se adequaria na dissimulação agressiva proposta pelos leões e pelas raposas de Maquiavel, intencionando a dominação de outrem. Seus esforços se alinhavam muito mais com a percepção de Accetto da dissimulação como uma forma de defesa do fraco ante o poderoso. Através do domínio do segredo em sua natureza trina – divina, natural e humana –, tanto Trithemius quanto Della Porta desejavam se tornarem senhores da "cidadela do segredo" criada pelas práticas de di/simulação, se mantendo próximos o bastante do príncipe para poder agir suas agendas secretas do interior da vontade de seu senhor, mas distantes o suficiente para manterem-se à salvo de seus caprichos. Não havia intenção de domar a *Fortuna*, mas de manejá-la, da mesma forma como o mago natural manjava os movimentos do universo a fim de realizar seus prodígios.

³¹⁰ Nam ut cultiora nostra formarentur inventa, nec tempus, nec ratio, nec mel nauseantib⁹ vomitu~, aut ueritas odiu~ pareret indignatib⁹. Omne tempus suis app~ciandu~ est meritis, & porci nō sunt uniōib⁹ exornādi, nec p~ciosis onustādi margaritis. Importuna sunt omnia, q~ moribus & tempori non concordant mortalium quibus ingeruntur.

Os trabalhos de Trithemius e Della Porta contém um aroma de traição, tanto do segredo que juraram guardar, como também do sigilo que prometeram aos príncipes e imperadores. Ao se colocarem à frente do segredo, como senhores das chaves da intimidade de outrem, ao cristalizarem tal condição em seus livros, sua posição de intermediários do segredo perdia algo de sua potência original, é verdade. Mas tal ato denotava algum desespero, a ansiosa e sufocante busca por voz, pela capacidade de interferir na gestão do mundo. Assim, como os magos que impotentes por si mesmos buscavam dedilhar as cordas da *lira de braccio* universal a fim de realizar seus intentos, estes homens buscaram vocalizar suas intenções através do silêncio do segredo. Portanto, o meu trabalho pode ser entendido como a crônica de uma derrota, o fruto de um fracasso em manter as técnicas de segredo inacessíveis "aqueles que não podem saber", dentre eles o historiador. Mas, se lermos as obras de Trithemius e Della Porta a contrapelo, o presente trabalho se torna a crônica de um sucesso, conseguir perpetuar pelos séculos o status de detentor da chave do segredo, qualidade que lhes possibilitava colocar o poder de seus senhores a seu dispor. Uma vez que a dissimulação política, através da comunicação secreta, cria um lugar de atuação entre o secreto e o público, eram eles quem detinham as chaves que davam acesso a esse lugar capaz de tornar poderoso um soberano mudo. Realizar esse apontamento através deste trabalho coloca até mesmo o historiador atuando em favor de suas agendas secretas, uma vez que ele reconhece a criação desse espaço de poder ainda que circunscrito a outro espaço de poder. Portanto, o historiador cuja postura profanadora parecia emprestar-lhe os louros da vitória de passar ao grupo "daqueles que sabem" por seus próprios meios, adentrando este *Sanctum Sanctorum* sem ser iniciado, acaba por ver-se realizando mais essa agenda secreta desses autointitulados senhores do segredo.

Como dissemos no começo de nosso trabalho vivemos num tempo de superexposição do segredo. Cavaillé (2008: 382-383) vê como urgente a necessidade de desconstruir o discurso de negação do segredo que atua nos nossos dias, simultaneamente buscando por formas do segredo essencial por meio do qual podemos agir onde não se espera que possamos agir, assumindo assim uma postura accettiana frente ao ato de dis/simular. Contudo, para ele o segredo não é um sofrimento autoinfligido, como pensava Accetto, ainda que ele concorde que a prática do segredo pessoal implica na criação de um espaço onde o indivíduo não apenas pode proteger-se

das agressões externas, mas também ele mesmo pode atuar nos espaços onde lhe negavam acesso e possibilidade de atuação, destaquemos o cenário político.

Por isso defendemos que nossa reflexão acerca das relações entre segredo e sigilo propostas por Johannes Trithemius e Giambattista della Porta, num diálogo entrecruzado entre História do Esoterismo e História Política, são capazes de trazer contribuições para pensarmos a relação de nossa época com o segredo. Ambos os autores escreveram durante o processo da passagem de uma linguagem política medieval, pautada pela ideia do *regimen animarum*, para uma linguagem de Razão de Estado. Eles buscavam meios de se proteger e oferecer proteção ao segredo dos poderosos numa conjuntura onde o poder deixava de ser instrumento de defesa dos súditos para se tornar ferramenta de domínio sobre os mesmos, onde a ética do bem comum medieval era substituída por uma ética voltada para a aquisição, manutenção e ampliação do reino por um indivíduo. O poder passava a atuar em prol de interesses individualistas e não mais primordialmente coletivos. A comunicação cifrada e a dis/simulação eram ferramentas capazes de proporcionar mesmo ao indivíduo mais fraco meios não apenas para se defender, mas também para atuar no palco político, ainda que das sombras. Refletir sobre tais relações no momento onde se começava a cristalizar a partição entre público e privado, traz elementos para pensarmos nossa realidade, marcada pelas discussões sobre os limites entre aquilo que pode ser conhecido e aquilo que não pode ser conhecido, sobre como delimitar "quem pode saber" e "quem não pode saber". Em tempos de *WikiLeaks* e *Deep Web* acreditamos que o bom abade Trithemius teria profunda dificuldade em garantir que os segredos importantes fossem apenas disponíveis aos amigos importantes...

- Referências Bibliográficas

- Fontes Primárias

ABANO, Petrus; AGRIPPA, Henri Corneille. *Les oeuvres magiques de Henri-Corneille Agrippa*, par Pierre d'Aban, latin et français, avec des secrets occultes. Liège: 1788.

AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius. *De occulta philosophia, Libri III*. Lugduni: apud Godefridum & Marcellu, fratres, 1550. (Consultado em <http://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-278>)

BÍBLIA, Português. *A Bíblia sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BRUNO, Giordano. *Tratado de magia*. São Paulo: Martins, 2008.

DELLA PORTA, Giambattista. *De Furtivis Literarum Notis vulgo De Ziferis – Libri III*. Neapoli: Apud Ioa Mariam Scotum, 1563.

DELLA PORTA, Giambattista. *De Occultis Literarum Notis, Sev Artis Animi Sensa Occulte Aliis Significandi*. Argentorati: Impensis Lazari Zetzneri Bibliop., 1606.

DELLA PORTA, Giambattista. *La magie naturelle ou Les Secrets et Miracles de La Nature*. Paris: H. Daracon, Libraire-Editeur, 1913.

DELLA PORTA, Giambattista. *Magiae naturalis, sive de miraculis rerum naturalium libri IIII*. Antuerpiae: In aedibus Ioannis Steelsii, 1562.

DELLA PORTA, Giambattista. *On Secret Notations for Letters Commonly Called Ciphers*. Translated by Etta Shield Preston on the Fabian estate at the request of Colonel Fabian, S.d.

GARZONI, Tommaso - *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*. Veneza: Aprezzo Gio. Battista Somasco, 1589.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002.

NAUDÉ, Gabriel - *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*. Paris: Chez François Tarca, au Palais, à l'entrée de la Galerie des Prisonniers, 1625.

NAUDÉ, Gabriel - *Considérations politiques sur les coups d'État*. Paris: Éditions Gallimard, 2004.

TRITHEMIUS, Johannes - *Polygraphiae libri sex, Ioannis Trithemii Abbatis Peapolitani, quondam Spanheimensis, ad Maximilianum Caesarem*. Oppenheim: Haselberg, 1518.

TRITHEMIUS, Johannes - *Polygraphie et universelle écriture cabalistique de MJ Trithème Abbé*. Paris: Jacques Kerver Imprimeur, 1561.

TRITHEMIUS, Johannes. *Steganographie: Ars per occultam Scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certu*, 4to, Darmst. 1621

TRITHEMIUS, Johannes. *The steganographia of Johannes Trithemius*. Translated by Fiona Tait, Christopher Upton and J.W.H. Walden. Edited, with intro, by Adam McLean. Edinburgh: Magnum Opus Hermetic Sourcebook, 1982.

-Dicionários

BECKER, Udo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Paulus, 1999.

CHEVALIER, Jean. *Dicionário de símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

EBERLE, Patricia - *Mirror of Princes*. STRAYER, Joseph - *Dictionary of the Middle Ages*. New York : Charles Scribner's Sons, 1987.

FARIA, Ernesto. *Vocabulário Latino*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2001.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1994. Tomo II.

HANEGRAAFF, Wouter J (Ed.). *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

HART, George - *Dictionary of Egyptian gods and goddesses*. Nova Yorque, Routledge: 2005.

JORDAN, Michael. *Dictionary of gods and goddesses*. New York: Facts On File, 1993.

LURKER, Manfred. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

LURKER, Manfred. *Dicionário dos deuses e demônios*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1993.

VAN DEN BORN, A (Redator). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971.

- Sites consultados

<http://gallica.bnf.fr/>

http://oce.catholic.com/index.php?title=Otfried_of_Weissenburg. Consultado em 11/02/2013

<http://thesaurus.babylon.com/Asael?&tl=>. Consultado em 14/02/2013

<http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/thelema.html>. Site consultado em: 20/10/2013.

<http://www.blonline.nl/entries/brill-s-new-paully-supplements-i-5/vegetius-publius-flavius-vegetius-renatus-e1229180>. Acessado em 20/02/2014

<http://www.digitale-sammlungen.de/>

<http://www.esotericarchives.com/>

<http://www.rarebookroom.org/Control/colhyp/index.html>. Site consultado em: 20/10/2013.

- Bibliografia de Apoio

ABBRUGIATI, Perle - *Les metiers de la culture dans La Piazza universale di tutte le professioni del mondo de Tommaso Garzoni*. In: FIORATO, Adelin Charles. *Culture et professions en Italie (fin Xve-début XVIIe siècles)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1989.

BÁEZ, Fernando. *História universal da destruição dos livros: das tábuas sumérias à guerra do Iraque*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BAILEY, Michael D. *The meanings of magic*. Magic, Ritual, Witchcraft, (Summer, 2006).

BAINTON, Roland. *Man, god, and the church in the age of renaissance*. In: *Renaissance: six essays*. New York: Harper Torchbook, 1962.

BALBIANI, Laura - *Tra gli scaffali della biblioteca di don Ferrante: segreti della natura, magia popolare e scienza*. In: ERNST, Germana & GIGLIONI, Guido (Orgs). *I vincoli della natura: Magia e stregoneria nel Rinascimento*. Roma: Carocci Editore, 2012.

BERSTEIN, Serge. *A cultura política*. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François (Orgs.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BIANCHI, Luca. *From Jacques Lefèvre d'Étaples to Giulio Landi: uses of the dialogue in renaissance aristotelism*. In: KRAYE, Jill & STONE, M.W.F. (Ed.). *Humanism and early modern philosophy*. New York: Routledge, 2000.
- BLOW, Douglas. *Doctors, ambassadors, secretaries: humanism and professions in Renaissance Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- BLACK, Antony. *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BLACK, Robert - *General Introduction*. In: BLACK, Robert (Org.). *The renaissance: critical concepts in historical studies*. Londres: Routledge, 2006.
- BORCHARDT, Frank L. *Forgery, false attribution, and fiction: early modern german history and literature*. *Res Publica Litterarum*, IX (1986) ,27-35.
- BORCHARDT, Frank L. *The magus as Renaissance man*. *Sixteenth Century Journal*, XXI, 1 (1990), 57-56.
- BOUDET, Jean Patrice & Véronèse, Julien - *Le secret dans la magie rituelle médiévale*. *Micrologus: Natura, Scienze e Società Medievali*. Florença: SISMEL – Edizioni Del Galluzzo, 2006, n° XIV.
- BOUDET, Jean-Patrice. *Pour commencer bonne maniere de gouverner ledit royaume.*” *Un miroir du prince du xv^e siècle : l’avis à Yolande d’Aragon*. In : LACHAUD, Frédérique & SCORDIA, Lydwine - *Le Prince au miroir de la littérature politique de l’Antiquité aux Lumières*. Mont-Saint-Aignan : Publications des universités de Rouen et du Havre, 2007.
- BRANN, Noel L. *The Abbot Trithemius (1462-1516): the renaissance of monastic humanism*. Leiden: Brill, 1981.
- BRANN, Noel L. *Trithemius and Magical Theology: A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*. State University of New York Press, 1999.
- BRANN, Noel L. *Was Paracelsus a disciple of Trithemius?* *Sixteenth Century Journal*, Vol.10,n°1,(Spring, 1979),70-82.
- BUBELLO, Juan Pablo – *Esoterismo y política de Felipe II en la España del Siglo de Oro. -Reinterpretando al círculo esotérico filipino en El Escorial: Juan de Herrera, Giovanni Vincenzo Forte, Diego de Santiago, Richard Stanihurst*. *Veredas da História*, III,2, 2010.

- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BURKE, Peter & PORTER, Roy (Orgs.). *História social da linguagem*. São Paulo: UNESP, 1997.
- CAPODIECI, Luisa – *Medicaea Medaea: art, astres et pouvoir a la cour de Catherine de Médicis*. Genebra: Librairie Droz, 2011.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre - *Dis/Simulations: Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquatto Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.
- CHABOD, Federico. *Escritos sobre el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.
- CORSETTI, Jean-Paul. *História do esoterismo e das ciências ocultas*. Braga: Círculo de Leitores, 2004.
- COULIANO, Ioan P. *Eros and magic in the renaissance*. Chicago: University Of Chicago Press, 1987.
- DE MADDALENA, Aldo – *Prologo ad un seminário*. In: DE MADDALENA, Aldo & KELLENBENZ, Hermann (Orgs.). *Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1984.
- DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*. V.II. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EAMON, William - *Masters of fire - italians alchemists in the court of Philip II*. IN: LÓPEZ-PÉREZ, Miguel; KAHN, Didier; REY-BUENO, Mar (eds.), *Chymia: Science and Nature in Medieval and Early Modern Europe*”, Cambridge Scholars Publishing, 2010, pp. 138-156.
- ELIADE, Mircea. *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões*. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1993.
- FAIVRE, Antoine & MOSS, Karen-Claire. *Western esotericism and the science of religions*. Numen, Vol.42, nº1, (Jan., 1995), 48-77.
- FAIVRE, Antoine. *O Esoterismo*. Campinas; São Paulo: Papirus, 1994.
- FIORATO, Adelin Charles – *Grandeur et servitude du secrétaire: du savoir rhetorique a la collaboration politique*. In: FIORATO, Adelin Charles. *Culture et professions en Italie (fin Xve-début XVIIe siècles)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1989.
- FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.
- GARIN, Eugênio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.
- GARIN, Eugenio. *Idade média e renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- GARIN, Eugenio. *O zodíaco da vida: a polêmica sobre a astrologia do século XVI*. LISBOA: Editorial Estampa, 1998.
- GIGLIONI, Guido - *La magia rinascimentale e le tensioni della prima modernità*. In: ERNST, Germana & GIGLIONI, Guido (Orgs). *I vincoli della natura: Magia e stregoneria nel Rinascimento*. Roma: Carocci Editore, 2012.
- GOMBRICH, E.H. - *The renaissance - period or movement?* In: BLACK, Robert (Org.). *The renaissance: critical concepts in historical studies*. Londres: Routledge, 2006
- GORDON, Bruce. *The renaissance angel*. In: MARSHALL, Peter & WALSHAM, Alexandra (Org.). *Angels in the early modern world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GREEN, V.H.H. *Renascimento e reforma: a Europa entre 1450 e 1660*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.
- GRÉVIN, Benoît - *Le parchemin des cieux: essay sur le Moyen Âge du langage*. Paris: Éditions du Seuil, 2012.
- GÜNTHER, Sven. *Vegetius (Publius Flavius Vegetius Renatus)*. In: WALDE, Christine & EGGER, Brigitte (Ed.). *Brill's New Pauly Supplements I – Volume 5: The reception of Classical Literature*. Leiden: Brill. Acessado em 20/02/2014 (<http://www.blonline.nl/entries/brill-s-new-pauly-supplements-i-5/vegetius-publius-flavius-vegetius-renatus-e1229180>).

- HANEGRAAFF, Wouter J. *Beyond the Yates Paradigm: the Study of Western Esotericism Between Counterculture and New Complexity*. Aries, Vol. 1 (2001), pp. 5-37.
- HANEGRAAFF, Wouter J. *Some remarks on the study of western esotericism*. Esoterica I, (Spring,1999),3-19.<http://www.esoteric.msu.edu/printable/Hanegraaff.html>. Acessado em 06/06/2008.
- HANKINS, James. *Galileo, Ficino and Renaissance Platonism*. In: KRAYE, Jill & STONE, M.W.F. (Ed.). *Humanism and early modern philosophy*. New York: Routledge, 2000.
- HOLMES, GEORGE. *Europa: Jerarquia y revolta 1320-1450*. México: Siglo Veintiuno, 1978.
- JUCKER, Michael - *Secrets and politics: methodological and communicational aspects of late medieval diplomacy*. *Micrologus: Natura, Scienze e Società Medievali*. Florença: SISMEL – Edizioni Del Galluzzo, 2006, nº XIV.
- KAHN, David – *The Codebreakers: The story of secret writing*. Nova Yorque: The Macmillan Company, 1996.
- KELLENBENZ, Hermann – *Finanze e ragion di Stato nel primo período dell'epoca moderna*. In: DE MADDALENA, Aldo & KELLENBENZ, Hermann (Orgs). *Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1984.
- KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1989.
- KIECKHEFER, Richard. *The specific rationality of medieval Magic*. The American Historical Review, Vol.99, nº3, (Jun., 1994), 813-836.
- KIPPENBERG, HG e STROUMSA, GG - *Introduction - secrecy and its benefits*. In: KIPPENBERG, HG e STROUMSA, GG. *Secrecy and concealment: studies in the history of Mediterranean and Near Eastern religions*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Florentine Platonism and its relations with humanism and scholasticism*. Church History, Vol.8, nº3, (Sep., 1939), 201-211.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*. Florence: Leo S. Olschki, 1987.

- KRYNEN, Jacques. *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen âge : 1380-1440: étude de la littérature politique du temps*. Paris : A. et J. Picard, 1981.
- LACHAUD, Frédérique & SCORDIA, Lydwine - *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*. Mont-Saint-Aignan : Publications des universités de Rouen et du Havre, 2007. (Introdução e conclusão, esta de Jean-Philippe Genet).
- LÁNG, Benedek - *Astrology, Alchemy and Mysticism at King Matthias' Court*. In: HÓRVÁTH, Iván & Alli. (Eds.). HORVÁTH, Iván et alli. (Eds.). *Mathhias Rex (1458-1490): Hungary at the dawn of the Renaissance*. (Proceedings of the Internacional Conference, 20-25 de Maio, 2008), 2013.
- LÁNG, Benedek - *Unlocked books: manuscripts of learned magic in the medieval libraries of Central Europe*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008.
- LEMONNIER, Delphine – *Emblèmes et secret: autour des hiéroglyphes*. In: LAROQUE, François (Ed.). *Histoire et secret à la Reniassance*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997.
- LOCHRIE, Karma - *Covert operations: medieval uses of secrecy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- LOPES, R.S. *Hard times and investment in culture*. (New York: 1953),19-32. In: MOLHO, Anthony (Ed.). *Social and economic foundations of the Italian renaissance*. New York: John Wiley & Sons, Incs, 1969.
- MARGOLIN, Jean-Claude. *Sur quelques usages de la cryptographie à la renaissance*. In: LAROQUE, François (Ed.). *Histoire et secret à la Reniassance*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997.
- MARSHALL, Peter & WALSHAM, Alexandra - *Migrations of angels in the early modern world*. In: MARSHALL, Peter & WALSHAM, Alexandra (Org.). [*Angels in the early modern world*](#). Cambridge: Cambridge University Press. 2006
- MENDONÇA JÚNIOR, F. P. S. *A Cultura do Renascimento na Itália em Jacob Burckhardt*. Revista Tempo de Conquista, v. 9, p. 1-17, 2011.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *A história política e o conceito de cultura política*. LPH: Revista de História, nº6,1996.
- NAUERT JR, Charles G - *The humanist challenge to medieval German culture*. In: BLACK, Robert (Org.). *The renaissance: critical concepts in historical studies*. Londres: Routledge, 2006.

- NIGRO, Salvatore Silvano - *Le livre masqué d'un secrétaire du XVII siècle*. In: *Le temps de la réflexion* V. Paris: Gallimard, 1984.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru: EDUSC, 2002.
- O'DONNELL, James J. *The pragmatics of the new: Trithemius, McLuhan, Cassiodorus. The future of the book*. BERKELEY, University of California, 1996, 37-62.
- PINGREE, David - *Learned magic in the Time of Frederick II*. *Micrologus: Natura, Scienze e Società Medievali*. Florença: SISMEL – Edizioni Del Galluzzo, 1994, nº II.
- REBELO, Luís de Sousa - *A tradição clássica na literatura portuguesa*. Lisboa: Livros Horizontes, 1982.
- RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- SAITO, Fumikazu. *A distinção entre magia natural e magia demoníaca na Magia naturallis de Della Porta*. Colóquio CESIMA Ano X: Caderno de resumos, 1, 1, 2006. http://www.pucsp.br/jornadahcensino/downloads/Fumikazu%20Saito.%20A_ideia_de_experiencia.pdf. (Consultado em 26/09/2009)
- SANCHA, Guillermo Soriano - *Tradición clásica en la Edad Moderna: el legado de Quintiliano y la cultura del Humanismo*. Logroño: Facultad de Letras y de la Educación, 2013. [Tese de Doutorado]
- SCHMITT, CARL. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SECRET, François - *Qui était Libanius Gallus, le maître de Jean Trithème?*. In: "Estudios Lulianos", t.6 (1962), fasc. 1-2, p.127-137. In: *Recueil d'articles publiés dans diverses publications de 1955 à 1973*.
- SELIGMANN, Kurt – *Magia, sobrenatural e religião*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- SENEILLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- SENEILLART, Michel. *Simuler et dissimuler: l'art machiavélien d'être secret à la renaissance*. In: LAROQUE, François (Ed.). *Histoire et secret à la Renaissance*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SOKOL, Bartosz & YARMOLIK, V.N. *Cryptography and Steganography: Teaching Experience*, 10th International Multi-Conference Advanced Computer Systems,

Miedzyzdroje, Polska, 22-24 października 2003, Kluwer Academic Publisher, Springer, pp.: 83-92.

TANNIER, Bernard. *L'hermétisme à la Renaissance*. In: LAROQUE, François (Ed.). *Histoire et secret à la Renaissance*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997.

THORNDIKE, Lynn. *A history of magic and experimental science*. New York: Columbia University Press, 1934. V.4,5 &6

TRAUNECKER, Claude – *Os deuses do Egito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

ULLMAN, B.L. - *Some aspects of the origin of italian humanism*. In: BLACK, Robert (Org.). *The renaissance: critical concepts in historical studies*. Londres: Routledge, 2006.

ULLMANN, Walter – *Historia del pensamiento político en la Edad Média*. Barcelona: Editorial Ariel, 1999.

VAN DYKE, Paul. *The literary activity of the emperor Maximilian I*. The American Historical Review, Vol.11, nº1, (Oct., 1905), 16-28

VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

VÉRONÈSE, Julien. *La notion d'« auteur-magicien » à la fin du Moyen Âge : Le cas de l'ermite Pelagius de Majorque († v. 1480)*. Médiévales. [En ligne], 51 | automne 2006, mis en ligne le 27 mars 2009, Consulté le 20 juin 2012.

VIROLI, Maurizio. *From politics to reason of state: the acquisition and transformation of the language of politics (1250-1600)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

WALKER, D.P. *Spiritual & demonic Magic: from Ficino to Campanella*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.

WARBURG, Aby. *O renascimento do paganismo antigo*. (Traduzido pelo Professor Doutor Cássio da Silva Fernandes de WARBURG, Aby. *Die erneuerung der heidnischen antike*. Leipzig; Berlin: B.G. Teubner, 1932. Cotejada com a edição italiana: Emma Cantimori (Trad.). *La rinascita del paganesimo antico*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1996).

WEILL-PAROT, Nicolas - *Encadrement ou dévoilement-l'occulte et le secret dans la nature chez Albert le Grand et Roger Bacon*. Micrologus: Natura, Scienze e Società Medievali. Florença: SISMEL – Edizioni Del Galluzzo, 2006, nº XIV.

- WEISS, Roberto – *The dawn of humanism in Italy*. In: BLACK, Robert (Org.). *The renaissance: critical concepts in historical studies*. Londres: Routledge, 2006.
- WILLIAMS, Steven J. – *The early circulation of the pseudo-aristotelian Secret of Secrets in the west: the papal and imperial courts*. *Micrologus: Natura, Scienze e Società Medievali*. Florença: SISMEL – Edizioni Del Galluzzo, 1994, nº II.
- WOLFF, Phillippe. *Outono da idade média ou primavera dos tempos modernos?* . São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- YATES, Frances Amelia. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- ZAMBELLI, Paola – *White magic, black magic in the European Renaissance*. Leiden, Boston: Brill, 2007.
- 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), pp. 104-138.

907.2
M539ar
2014

Mendonça Júnior, Francisco de Paula Souza de

A arte do segredo [manuscrito] : esoterismo, sigilo e dissimulação política nos séculos XV e XVI / Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior. - 2014.

402 f. : il.

Orientadora: Adriana Vidotte.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. História – Teses. 2. Ciências ocultas – Teses. 3. Ciência política – Teses. I. Vidotte, Adriana. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



ATA DA DEFESA DE TESE EM HISTÓRIA DE FRANCISCO DE PAULA SOUZA DE MENDONÇA JÚNIOR Nº REGISTRO: 2010661200

Aos **vinte e oito** dias do mês de **novembro** de **2014 (dois mil e quatorze)** reuniu-se a Comissão Examinadora composta pelos professores doutores **Adriana Vidotte**, Orientadora (UFMG), **André Luiz Pereira Miatello** (UFMG), **Leandro Duarte Rust** (UFMT), **Juan Pablo Bubello** (UBA/UNLP), **Maria Filomena Pinto da Costa Coelho** (UnB), para julgar a tese intitulada **"A Arte do Segredo: esoterismo, segredo, sigilo e dissimulação política nos séculos XV e XVI"**, do discente **Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior**, requisito final para a obtenção do grau de **DOCTOR EM HISTÓRIA**. Abrindo a sessão no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Área de concentração: História, tradição e modernidade: política, cultura e trabalho – Linha de pesquisa: História Social da Cultura, o(a) presidente da comissão, professor(a) **Adriana Vidotte**, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao(a) candidato(a), para a apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do(a) candidato(a). Logo após, a comissão se reuniu, sem a presença do(a) candidato(a) e do público, para julgamento e expedição do resultado final. O(A) candidato(a) foi considerado **APROVADO(A)**. O resultado final foi comunicado publicamente ao(a) candidato(a) pelo(a) presidente da comissão. Nada mais havendo a tratar, o presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ata, que foi assinada pelos examinadores participantes. Belo Horizonte, 28 de novembro de 2014.

Observação da Banca:

A Banca ressalta a originalidade e a qualidade do trabalho.

Comissão Examinadora:

Adriana Vidotte

Prof. Dra. **Adriana Vidotte** (UFMG) - Orientadora

André Luiz Pereira Miatello

Prof. Dr. **André Luiz Pereira Miatello** (UFMG)

Leandro Duarte Rust

Prof. Dr. **Leandro Duarte Rust** (UFMT)

Juan Pablo Bubello

Prof. Dr. **Juan Pablo Bubello** (UBA/UNLP)

Maria Filomena Pinto da Costa Coelho

Prof. Dra. **Maria Filomena Pinto da Costa Coelho** (UnB)



Tese defendida pelo aluno Francisco de Paula Souza de
Mendonça Júnior em 28 de novembro de 2014 e aprovada, pela
banca examinadora constituída pelos(as) professores(as).

Prof. Dra. Adriana Vidotte - **Orientadora**
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Leandro Duarte Rust (UFMT)
Universidade Federal de Mato Grosso

Prof. Dr. André Luiz Pereira Miatello
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Juan Pablo Bubello
Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de La Plata

Prof. Dra. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho
Universidade de Brasília