

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS  
CURSO DE HISTÓRIA

**RICARDO MARQUES DE JESUS**

**SIMBOLISMOS DO ALÉM-TÚMULO: A política e o cristianismo no Paraíso da  
*Visão de Tândalo e Divina Comédia* (Séculos XIII-XV)**

São Luís  
2021

**RICARDO MARQUES DE JESUS**

**SIMBOLISMOS DO ALÉM-TÚMULO: A política e o cristianismo no Paraíso da  
*Visão de Tândalo e Divina Comédia* (Séculos XIII-XV)**

Monografia apresentada ao curso de História da  
Universidade Estadual do Maranhão para  
obtenção do grau de licenciatura em História.

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adriana Maria de Souza  
Zierer

São Luís  
2021

**RICARDO MARQUES DE JESUS**

**SIMBOLISMOS DO ALÉM-TÚMULO: A política e o cristianismo no Paraíso da  
*Visão de Tândalo e Divina Comédia (Séculos XIII-XV)***

Monografia apresentada ao curso de História da  
Universidade Estadual do Maranhão para  
obtenção do grau de licenciatura em História.

**Orientadora:** Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Adriana Maria de Souza  
Zierer

APROVADA EM: 27 / 08 / 2021

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dra. Adriana Maria de Souza Zierer (Orientadora)  
Universidade Estadual do Maranhão

---

Prof. Dr. Marcus Vinicius de Abreu Baccega  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira  
Universidade Estadual do Maranhão

São Luís  
2021

Jesus, Ricardo Marques de.

Simbolismos do além-túmulo: A política e o cristianismo no Paraíso da Visão de Tândalo e Divina Comédia (Séculos XIII-XV) / Ricardo Marques de Jesus. – São Luís, 2021.

152 f.

Monografia (Graduação) – Curso de História. Universidade Estadual do Maranhão, 2021.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana Maria de Souza Zierer.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Maria Zélia e João Silva por terem sempre me incentivado aos estudos e por terem sempre me prestado suporte financeiro, mas principalmente emocional, nada do que eu fizesse aqui poderia ser suficiente para demonstrar a minha gratidão por ser um filho de um casal tão afetuoso.

Agradeço a Isadora Galvão por ter me ajudado com conversas e sugestões durante vários momentos, agradeço também por ter me incentivado a pesquisar aquilo que gosto, sempre serei eternamente grato por ter a sorte de ter conhecido você, uma pessoa tão especial. Agradeço muito ao meu irmão, Leonardo Marques, por sempre ser o melhor amigo que eu poderia ter, sempre me instigando com reflexões e conversas agregadoras, não posso esquecer também dos nossos momentos de lazer, assistindo séries, filmes e jogando juntos, obrigado por tudo irmão.

Agradeço a todos os meus familiares que me ajudaram na jornada até aqui, em especial, agradeço a minha tia Valmina e todos os meus primos e primas que me acolheram durante um grande momento que fazia esta graduação, meus sinceros agradecimentos. Agradeço a minha prima Fátima Gomes, pelas várias conversas, incentivo e também por estar sempre presente em vários momentos.

Agradeço à minha orientadora, Adriana Maria de Souza Zierer, obrigado por ter confiado em mim na tarefa de conduzir uma pesquisa como esta, a senhora é uma inspiração. Agradeço aos colegas do *Brathair* que me ajudaram com as inúmeras reuniões, seminários, sugestões e críticas construtivas, em especial agradeço à professora Solange Oliveira e Bianca Trindade Messias, através das suas pesquisas tomei como perspectiva vários pontos interessantes. Não posso deixar de agradecer também aos meus colegas da graduação e da iniciação científica, Israel Rodrigues, Laura Garcez, Filipe Nunes, Gabriel Crispim e Gabriele Damasceno.

Agradeço imensamente às instituições de fomento que me financiaram durante esses três anos de bolsa, FAPEMA e CNPq.

Agradeço a todo o curso de História da UEMA, aos professores e aos demais funcionários. Em especial agradeço aos professores Henrique Borralho e Viviane Barbosa os quais tive cadeiras sobre metodologia e pesquisa que me ajudaram bastante a repensar vários pontos da minha análise das fontes.

A beleza envergonha a feiúra. A força envergonha a fraqueza. A morte envergonha a vida, e o ideal envergonha a todos.

Jordan B. Peterson

## LISTA DE QUADROS

| Fig. | REFERÊNCIAS                                 | Pág |
|------|---|-----|
| 1    | <i>Visão de Túndalo</i> (funções políticas) | 120 |
| 2    | <i>Commedia</i> (funções políticas)         | 139 |

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 11  |
| <b>1 Capítulo: O CONTEXTO DO OCIDENTE MEDIEVAL DA ITÁLIA E PORTUGAL DURANTE OS SÉCULOS XIII A XV</b> ..... | 19  |
| 1.1 As mudanças no Ocidente do século XIII.....  | 19  |
| 1.2 A política no medievo.....   | 25  |
| 1.3 O papado.....  | 27  |
| 1.4 O Império Germânico.....   | 33  |
| 1.5 A Península Itálica e a Florença no século XIII e princípios do século XIV.....                        | 37  |
| 1.6 Portugal no contexto dos séculos XIV e XV.....   | 45  |
| <b>2 Capítulo: O PARAÍSO NA VISÃO DE TÚNDALO E NA COMMEDIA DE DANTE</b> .....                              | 53  |
| 2.1 As facetas do Paraíso medieval.....  | 53  |
| 2.2 A <i>Visão de Túndalo</i> e a cultura monástica.....   | 57  |
| 2.3 O Paraíso da <i>Visão de Túndalo</i> .....   | 62  |
| 2.4 O percurso intelectual de Dante para a composição do Paraíso.....                                      | 78  |
| 2.5 O Paraíso da <i>Commedia</i> .....   | 83  |
| <b>3 Capítulo: AS FUNÇÕES POLÍTICAS PRESENTES NO PARAÍSO DA VISÃO DE TÚNDALO E COMMEDIA</b> .....          | 101 |
| 3.1 A construção de um “bom cavaleiro” no manuscrito da <i>Visão de Túndalo</i> .....                      | 101 |
| 3.2 A representação dos reis pecadores no pré-Paraíso da <i>Visão de Túndalo</i> .....                     | 111 |
| 3.3 O ideal de uma monarquia universal nos escritos de Dante Alighieri.....                                | 120 |
| 3.4 As denúncias de um papado corrompido no Paraíso da <i>Commedia</i> .....                               | 134 |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....  | 140 |
| <b>REFERÊNCIAS</b> .....   | 144 |

## RESUMO

O presente trabalho procura discutir os simbolismos do Paraíso cristão no manuscrito *Visão de Túndalo* e no poema *Divina Comédia*. De modo a analisarmos os dois documentos, dividimos o debate de suas funções em duas, a moralização cristã, com o ideal de salvação, santidade e as funções políticas, dando ênfase na inclinação dos autores à Igreja e ao império. A *Visão de Túndalo* é uma *viagem imaginária*, escrita por um monge chamado Marcus em 1149. O manuscrito narra a viagem de Túndalo, um cavaleiro, até o Além-túmulo onde, a partir de sua experiência extracorpórea, acaba se arrependendo de seus pecados e se tornando um modelo ideal de bom cristão. A *Divina Comédia* foi escrita durante às duas primeiras décadas do século XIV por Dante Alighieri (1265-1321) logo após o seu exílio de Florença. O poema conta a jornada fictícia de Dante ao Além, onde encontra figuras conhecidas da Antiguidade e de sua época. A temporalidade que abordamos neste trabalho trata-se dos séculos XIII ao XV, onde ocorrem várias transformações no medievo, nosso enfoque foi na Península Itálica e no Reino de Portugal durante esse momento.

Palavras-chave: *Visão de Túndalo*, Além-túmulo, *Divina Comédia*, Paraíso, Política.

## ABSTRACT

The present work seeks to discuss the symbolisms of the Christian Paradise in the manuscript Tundalo's Vision and in the poem Divine Comedy. In order to analyze the two documents, we divided the debate on their functions into two, Christian moralization, with the ideal of salvation, sanctity and political functions, emphasizing the authors' inclination to the Church and the empire. The Vision of Tundalo is an imaginary journey, written by a monk named Marcus in 1149. The manuscript narrates the journey of Tundalo, a knight, to the beyond where, from his out-of-body experience, he ends up repenting of his sins and becoming an ideal model of a good Christian. The Divine Comedy was written during the first two decades of the 14th century by Dante Alighieri (1265-1321) shortly after his exile from Florence. The poem tells the fictional journey of Dante to the Beyond, where he meets well-known figures from antiquity and his time. The temporality that we address in this work is from the 13th to the 15th centuries, where several transformations occur in the medieval period, our focus was on the Italian Peninsula and on the Kingdom of Portugal during that time.

Keywords: *Vision of Tundal*, Beyond the Grave, *Divine Comedy*, Paradise, Politics.

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho monográfico, *Simbolismos do Além-túmulo: a política e o cristianismo no Paraíso da Visão de Túndalo e Divina Comédia (séculos XIII-XV)* analisa o simbolismo das representações do Além-túmulo como espaço de moralização e também como campo de conflitos políticos. Para realizar essa tarefa utilizamos dois escritos medievais, *Visão de Túndalo* e *Divina Comédia*. Devemos destacar que devido à grande extensão do poema *Divina Comédia* decidimos fazer um recorte na análise das estruturas do Além-túmulo compostas por *Inferno*, *Purgatório* e *Paraíso*. Desse modo, optamos por trabalhar somente com o último espaço apresentado nas duas obras, sendo este, o Paraíso.

As produções literárias carregam consigo as noções pessoais dos autores, bem como uma noção coletiva de imaginário de suas épocas. Pensamos a literatura como um intermediário entre o produtor e o receptor, assim, ela é algo que articula a comunicação e veiculação das representações (BORGES, 2010, p. 95). Analisamos as duas fontes com a preocupação de identificarmos as ideias que propagam a moralização cristã e os preceitos políticos dos autores<sup>1</sup>.

No caso da *Visão de Túndalo*, sabe-se que foi escrita por um monge irlandês chamado Marcus no ano de 1149, apesar de haver algumas contradições a respeito dessa data. No entanto, o manuscrito foi traduzido para inúmeras línguas e teve uma grande circulação no medievo, a versão que utilizamos trata-se da tradução portuguesa do século XV. Percebe-se que a obra possui uma profunda influência do pensamento da patrística, com ênfase nas ideias de Santo Agostinho (354-430). Segundo Zierer (2017) o manuscrito foi o relato que desenvolveu a temática do Além mais conhecido no medievo antes da *Divina Comédia* (ZIERER, 2017, p. 38).

Por fazer parte de uma tradição monástica de escrita, o manuscrito possui uma intenção clara de moralizar, educar e doutrinar a sociedade medieval em geral, apesar de verificarmos que a obra também se destina a grupos específicos do medievo, como os monarcas e *bellatores*. A versão portuguesa que analisamos aqui é proveniente do mosteiro de Alcobaça, sendo esta versão a do códice 244, depositada na Biblioteca

---

<sup>1</sup> Quando utilizarmos o termo “autor” ou “autores” durante este trabalho monográfico, usaremos para nos referirmos ao escritor das fontes medievais. No entanto, é importante ressaltarmos que pelo menos no que diz respeito a época do monge Marcus, século XII, o termo “autor” é apenas ilustrativo, já que a concepção de autoria nesse momento ainda não é adequada.

Nacional de Lisboa. Ela foi redigida entre o final do século XIV e início do XV e traduzida pelo Frei Zacarias de Poyopelle.

A *Divina Comédia*, originalmente chamada apenas de *Commedia*<sup>2</sup>, foi escrita pelo poeta florentino Dante Alighieri (1265-1321), apesar de estar também envolta de contradições acerca de sua data de produção, ela foi escrita provavelmente entre os anos de 1304 a 1321, sendo assim, escrita após o exílio político de Dante. Quando o autor em questão escreveu o seu poema, *Commedia*, ele estava profundamente ligado a causas políticas de seu tempo, desse modo ao elaborar o Além ele deu suporte a suas ideologias, manifestando apoio aos seus ideais e tecendo duras críticas aqueles que considerava seus inimigos.

Diante disso, o autor florentino valoriza figuras reais como a de Henrique VII, de Luxemburgo, imperador do Império Germânico. Por outro lado, realiza, em diversos momentos do seu poema ao Além, um juízo negativo do papado e da figura de Bonifácio VIII em particular. Apesar de Dante exaltar figuras nobres, o autor medieval defendia a ideia de uma nobreza da alma, que fosse intelectual e não de posses. Afinal, Dante não era participante da nobreza, apesar de seu pai possuir alguns bens, após a morte dele, Dante viveu de forma modesta. Não vivia na condição de um pobre camponês, mas não chegava a ter a vida de um nobre (LEWIS, 2002).

Percebe-se até então, que estamos lidando com obras de temporalidades distintas e que possuem ideias ou intenções diferentes, enquanto uma foi escrita no fim da primeira metade do século XII e a outra foi produzida no início do XIV. Os dois autores, um monge e um poeta evidenciam suas ideias através das produções, no entanto, apesar das distâncias temporais e das intenções, podemos verificar alguns elementos que se mantêm nas duas produções, como a figura de Lúcifer e as descrições detalhadas dos espaços, segundo atestou Jeffrey Burton Russel (RUSSEL, 1984, p. 241-243). O nosso trabalho procura analisar e discutir tanto os elementos que aproximam e aqueles que distanciam às duas noções dos espaços do Além-túmulo nas produções medievais, dando ênfase tanto ao papel político quanto cristãos dos símbolos no Além.

O objetivo geral do trabalho consiste em analisar a representação de Paraíso nos escritos medievais, *Visão de Túndalo* e *Divina Comédia*. E objetivos específicos: discutir

---

<sup>2</sup> O título original do poema é *Commedia* ou *Comedia*, ou mesmo acentuado à grega, *Comedia*. É desse modo que Dante se referiu a sua obra, o adjetivo Divina foi um sucesso das versões impressas a partir do século XV, mas que teve sua origem pelo também florentino Giovanni Boccaccio (1313-1375), escritor do *Decameron* (LEDDA, 2017, p. 639; CAVALCANTE, 2012, p. 199). A partir desse momento, vamos chamar o poema pelo nome original em língua vernácula, *Commedia*.

a noção de política no medievo pela perspectiva do imaginário vinculado às obras literárias. Elencar o simbolismo das estruturas do Além-túmulo no Paraíso das duas fontes. Identificar os elementos que corroboram para um discurso de moralização dos medievos e busca da salvação na *Visão de Túndalo* e *Divina Comédia*.

Os procedimentos metodológicos do trabalho consistem em algumas escolhas. A decisão em analisar o Paraíso nas duas fontes se deu após a leitura completas das obras, verificamos então que os espaços paradisíacos são os que mais oferecem uma gama de possibilidades para criarmos paralelos de similaridades e diferenças, além de que, é nesse espaço espiritual da viagem imaginário do nobre cavaleiro Túndalo e da peregrinação fictícia de Dante, que as intenções das duas fontes são mais bem trabalhadas, detalhando suas posições políticas, bem como uma noção de hierarquia social.

No manuscrito do século XII pode-se notar um claro suporte ao poder da Igreja como instituição<sup>3</sup> de poder moralizador, seja em relação aos medievos em geral, seja aos nobres e reis, que padecem de seus pecados no Além. Já no poema do século XIV se manifesta um apoio claro à noção de Império que Dante autor possuía, demonizando o papado de Bonifácio VIII e colocando vários imperadores romanos e germânicos do *Paraíso* bem como figuras políticas importantes do medievo no *Inferno*, Dante teve como intuito a delimitação entre o poder espiritual e temporal. Para uma diferenciação e uma discussão mais palatável, ao tratarmos do Dante histórico, chamaremos de Dante Alighieri, autor ou poeta. Ao falarmos da sua *persona* no poema e Além-túmulo, chamaremos de Dante personagem, peregrino ou fictício.

Apesar de utilizarmos a versão portuguesa da *Visão de Túndalo* que foi traduzida entre finais do século XIV e inícios do XV, optamos por contextualizar os séculos XIII ao XV. A escolha de tal recorte temporal se deu por alguns motivos, em primeiro momento devemos ressaltar que foi no século XIII que a Igreja e o Império Germânico acirraram novamente seus conflitos, resultando na derrocada deste último, pelo menos em se tratando de suas pretensões de um projeto universal. Este século nos fornece elementos para uma discussão mais apropriada da noção de política no medievo.

Além disso, foi nesse mesmo momento que ocorreram várias mudanças no Ocidente medieval; no campo do ensino ocorreu a multiplicação dos centros

---

<sup>3</sup> Entendemos aqui, o termo “instituições políticas” no medievo, como entidades artificiais que foram construídas para uma finalidade política, que ocupam uma posição central e não qualquer no cotidiano das sociedades do Ocidente medieval. Por fim, entidades que possuem relações no quadro jurídico da época e que se inserem no sistema de força e de jogos de poder (MASTROMARTINO, 2017, p. 214).

universitários, bem como uma crescente filosofia neo-aristotélica, que privilegiava a razão. No setor urbano, os burgos também se multiplicaram, na península itálica isso foi mais notório que em qualquer outro lugar da Europa. Nesse contexto, o conflito entre o poder temporal e espiritual contribuíram para o surgimento de várias facções políticas na Florença de Dante Alighieri, que conseqüentemente foram responsáveis pelo exílio do poeta.

Por outro lado, os séculos XIV e XV marcaram o reino de Portugal como um período de instabilidade e preocupação social. O Ocidente sofreu devido a doenças tais como a Peste Negra e guerras, como a Guerra dos Cem Anos. Por isso, tal momento foi visto pela historiografia como um período de pessimismo. A *Visão de Túndalo* se adéqua ao momento, pois difundiu um ideal acerca das preocupações que os medievos deveriam ter para não penar no Inferno e poderem gozar das delícias do Paraíso, representando um Além-túmulo que é fonte de temor, mas, ao mesmo tempo, de desejos.

Para discutirmos assuntos específicos como a política no medievo, optamos pelos autores Walter Ullmann (*Historia del pensamiento politico en la Edad Media*), Jurgen Miethke (*Las Ideas Políticas de la Edad Media*) e Sérgio Ricardo Strefling (*A Filosofia Política na Idade Média*). Devemos deixar claro que ao falarmos do âmbito político durante esta monografia, nos referimos sobretudo ao caráter simbólico do poder, suas representações e seus anseios, assim, torna-se errôneo afirmarmos, por exemplo, que a Igreja controlava a vida dos medievos. O mais correto é analisarmos e discutirmos a intenção de controle das instituições políticas, seja a Igreja, Império ou os reinos.

Com o objetivo de aproximarmos as duas fontes, optamos por analisarmos a chamada *literatura de viagens ao Além*<sup>4</sup>, para isso utilizamos os verbetes do autor Giuseppe Ledda, presentes na série de livros organizada por Umberto Eco (*Idade Média*). Deste modo, foi possível enfatizar as semelhanças das duas fontes e também suas diferenças, ressaltando assim, o tipo literário que cada uma das obras se encaixa.

Sobre a questão de História e Literatura, usaremos como principal base a autora Sandra Pesavento, segundo a autora, a Literatura apenas carrega uma aproximação do

---

<sup>4</sup> Segundo Giuseppe Ledda, a chamada *Literatura de viagens ao Além* teve como base os apocalipses apócrifos e outros textos medievais, geralmente nesses escritos um indivíduo tinha a sua alma despreendida do corpo e conhecia o mundo espiritual do Além através de uma doença ou aparente morte, posteriormente após conhecer a sorte dos mortos voltavam ao corpo e contava o que viu. O século XII foi um grande momento para tais relatos visionários, onde começaram a ser escritas narrativas mais longas, como a *Visão de Túndalo*. Os séculos XIII e XIV, por outro lado, funcionaram como períodos de vulgarização destes textos em questão, para Ledda a *Commedia* de Dante foi herdeira do gênero de *Viagens ao Além*, contudo a ultrapassa em diversos aspectos (LEDDA, 2017).

real, pois nele está seu referencial, assim, a Literatura relaciona-se com realidade através de uma verossimilhança. Ela não precisa comprovar nada ou chegar a uma veracidade. A Literatura possui uma lógica própria (PESAVENTO, 2003). A presente monografia trabalha com essa perspectiva, assim, quando tratamos dos escritos da *Visão de Túndalo* e da *Commedia*, nos esforçamos em compreender a relação dos autores com o tempo em que viveram e não com uma “realidade histórica”.

Buscando uma contextualização com o período histórico, usaremos outros autores como complemento. De modo a discutirmos um pouco da cultura literária monástica como influência na composição da *Visão de Túndalo*, utilizaremos autores como Ernst Curtius (*Literatura Europeia e Idade Média Latina*), e Erich Auerbach (*Ensaio de Literatura Ocidental, Introdução aos Estudos Literários*).

Sobre a poesia dantesca, com ênfase na *Commedia*, usaremos como principais obras a biografia de Dante, escrita pela autora Barbara Reynolds (*Dante: o poeta, o pensador político e o homem*), além de autores como o alemão Erich Auerbach (*Dante, poeta do mundo secular*), René Guénon (*O Esoterismo de Dante*), Eduardo Sterzi (*Porque Ler Dante*) e Hilário Franco Júnior (*Dante Alighieri o Poeta do Absoluto*).

No presente trabalho, utilizaremos a noção de Imaginário de Bronislaw Baczko (*Los Imaginarios sociales*)<sup>5</sup>. Para a discussão do Simbolismo no Além, optamos por utilizar a obra do medievalista francês Michel Pastoureau (*Una historia simbólica de la Edad Media occidental*)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Por entendermos as obras como ferramentas de poder político, seja de uma instituição (Igreja), seja de uma pessoa (Dante), optamos por utilizarmos o imaginário na concepção de Baczko, na ideia do autor “Um dos caracteres fundamentais do facto social é, precisamente, o seu aspecto simbólico. Na maioria das representações coletivas, não se trata da representação única de uma coisa única, mas sim de uma representação escolhida mais ou menos arbitrariamente a fim de significar outras e de exercer um comando sobre as práticas” (BACZKO, 1985, p. 306). Um discurso arbitrário, tem como intuito conduzir as práticas mediante a representação coletiva realizada por uma instituição de poder ou um agente político, criando algo semelhante à ideia do psicanalista Erich Fromm em sua obra *A Descoberta do Inconsciente Social*, Fromm fala de “estruturas de orientação” que segundo ele, criam padrões de pensamento sociais (FROMM, 1992, p. 24). Devemos dizer por fim que é interessante notar como as categorias de representação do Além se alteram nas duas obras em decorrência do contexto em que foram produzidas, o imaginário e sua representação se mostram maleáveis e heterogêneos, segundo Robert Fossier, ao longo de tensões de cada momento se produziu uma mentalidade ou uma forma de imaginar distinta, desse modo não podemos rotular a mentalidade ou imaginário do medievo como algo homogêneo (FOSSIER, 2018, p. 286).

<sup>6</sup> Para o medievalista francês, podemos considerar o símbolo como algo proteiforme, polivalente e ambíguo “[...] Ele não se manifesta apenas através de palavras e textos, mas também por imagens, objetos, gestos, rituais, crenças, comportamentos” (PASTOREAU, 2017, p. 556). O símbolo atinge, portanto, os grupos sociais de formas distintas, se apresentando de maneiras diferentes, no entanto, apesar dessas singularidades do meio simbólico, podemos dizer que a sua principal tarefa é remeter o indivíduo que o presencia a um conjunto de valores, podendo ser esses valores religiosos ou políticos.

Durante toda a monografia, adotamos a perspectiva que um símbolo deve ser entendido por um contexto social, segundo o psicanalista Carl Jung na obra *O homem e seus símbolos*, uma cruz pode ser um símbolo de sacrifício ou mesmo de redenção para a maioria dos ocidentais, no entanto, a mesma cruz ao lado de um nome pode indicar apenas que uma pessoa morreu. Outro exemplo elucidativo que os símbolos funcionam apenas em um contexto específico e também cultural é dado por Jung ao citar um caso de um indiano que depois de visitar a Inglaterra contou aos seus amigos que os britânicos adoravam animais, devido ao grande número de estátuas de leões, águias e bois presentes nas igrejas. Não sabendo que os animais citados são símbolos dos evangelistas, que por sua vez representam uma visão do profeta Ezequiel (JUNG, 2016).

Devido a essa questão, analisamos os símbolos presentes na *Visão de Túndalo* e na *Commedia* de Dante tendo em mente que eles são ambíguos e polivalentes, entendidos apenas dentro de um contexto, cultural, temporal e regional específico. Obviamente em alguns momentos da nossa análise, devido às limitações, abordamos alguns elementos por um contexto mais geral enquanto em outros toma-se uma visão mais delimitada.

Para a ideia de Além medieval, usaremos os autores Jérôme Baschet (*A Civilização Feudal – do Ano mil a Colonização da América*), os escritos de Jacques Le Goff (*Além*, Verbete do dicionário Analítico, *O Deus da Idade Média*) e Jean Delumeau (*Uma História do Paraíso: o Jardim das Delícias, O Que Sobrou do Paraíso*).

O **primeiro capítulo** funciona como um espaço de contextualização das obras e seus autores, assim, trabalhamos com as mudanças ocorridas no Ocidente medieval durante os séculos XIII ao XV. Nos detivemos por mais tempo no século XIII, pois, como já falamos anteriormente, além de fornecer elementos para uma discussão política medieval, é também o século que Dante Alighieri permaneceu em Florença antes de ser exilado. Debates rapidamente elementos como, crescimento das cidades, o comércio, as universidades e o conhecimento neo-aristotélico e as renovações do cristianismo.

Ainda nesse momento enfatizamos o crescente poder da Igreja, a diminuta influência do império e a consolidação dos reinos. Evidentemente, isso nos serve para falarmos da representação do poder eclesiástico na *Visão de Túndalo* e do ideal imperial de Dante Alighieri na *Commedia*. Ademais trabalhamos com a Florença e Península Itálica, realçando os constantes conflitos nas comunas. Por fim, discutimos o reino de Portugal e a Península Ibérica durante os séculos XIV e XV, época em que a *Visão de Túndalo* foi traduzida para o contexto luso.

O **segundo capítulo** é onde nós finalmente debatemos a representação do Paraíso nas duas fontes escritas medievais, como trabalhamos com a perspectiva de que o símbolo remete o indivíduo a um conjunto de valores e pensamentos, dividimos tal debate em dois; a moralidade cristã de conversão e as funções políticas. No segundo capítulo, trabalhamos apenas com o primeiro item, desse modo, nos preocupamos em analisar como a *Visão* e *Commedia* transmitem os valores cristãos (santidade e salvação) dos seus autores, um monge e um poeta de diferentes localidades e temporalidades.

Para essa discussão, começamos demonstrando de forma breve a pluralidade das representações paradisíacas no medievo. Contudo, antes de adentrarmos nas representações paradisíacas da *Visão de Túndalo* e da *Commedia* de Dante, elencamos a influência monástica no manuscrito do século XII e debatemos as fontes e influências dos estudos de Dante para a composição do poema do século XIV. Ademais, analisamos o Paraíso fragmentado das duas obras, ou seja, divididos em recintos e espaços específicos que abrigam categorias de eleitos no Além.

O **terceiro** e último **capítulo** é reservado apenas para as funções políticas dos dois escritos, assim, no caso da *Visão de Túndalo*, analisamos como o manuscrito serviu aos propósitos tanto do monaquismo quanto do sacerdócio. Observando como a peregrinação de Túndalo ao Além, contribui para uma normatização de um “bom” cavaleiro e como o realça a necessidade tanto dos combatentes quanto dos reis aos auxílios de domínio eclesiástico para o benefício dos leigos, sejam eles camponeses ou nobres.

No caso da *Commedia*, analisamos o ideal quase “utópico” de Dante em tentar incitar os seus leitores e ouvintes à necessidade de uma Cristandade regida pelo Império, buscando deslegitimar as pretensões políticas da Igreja em ser a única Instituição Universal do medievo. A fim de agregar na discussão sobre a perspectiva política do poeta florentino, contextualizamos rapidamente a *Commedia* com os assuntos presentes em outro escrito político do autor, *De Monarchia*. Por fim, analisamos a representação que Dante faz do papado no Paraíso da *Commedia*, transmitindo a ideia de pecado e de intromissão em assuntos que, para ele, não eram de sua competência.

Neste capítulo, observamos como o Paraíso, nas duas fontes, funciona como uma conclusão das mensagens políticas trabalhadas ao longo dos escritos. Desse modo, optamos por relacionar este último espaço do Além-túmulo com os outros lugares espirituais, Inferno e Purgatório. Apesar disso, reservamos um lugar maior ao Paraíso que aos outros espaços, obviamente o motivo disso se deu pela centralidade do trabalho em relação a este espaço, já que é o nosso objeto de análise que une as duas fontes.

Devemos pontuar que a divisão em moralidade de conversão e de funções políticas das duas obras são meramente para caráter didático das análises, como tratamos de explicar no primeiro capítulo deste trabalho, a Idade Média não conheceu uma ciência política autônoma, assim, as duas perspectivas, religiosa e política, se misturavam de forma frequente. É de se esperar que em um momento ou outro, durante a análise do simbolismo presente no Paraíso das duas fontes, as perspectivas se confundam, pois, é extremamente problemático tentarmos separar completamente as duas noções.

A monografia tem, dessa forma, o objetivo de fomentar uma discussão acerca das representações do Paraíso Medieval, dando ênfase ao seu teor político e seus elementos moralizadores cristãos. Dessa maneira pretendemos que as discussões acerca do simbolismo dos espaços espirituais no medievo sejam alcançadas.

Pretendemos ainda, delimitar de maneira bem visível a heterogeneidade do “imaginário” no medievo, exemplificando sua maleabilidade ao longo do tempo e espaço social. Com isso, é possível criar paralelos entre as duas fontes, mostrando as semelhanças da figura monástica e da poética que escreveram as duas narrativas de viagem ao Além. Por fim, devemos lembrar que o ano de 2021 é muito importante para os estudos dantescos, afinal, nesse momento concretiza-se um marco de 700 anos da morte do autor florentino.

# **1 CAPÍTULO: O CONTEXTO DO OCIDENTE MEDIEVAL DA ITÁLIA E PORTUGAL DURANTE OS SÉCULOS XIII A XV**

O contexto que trataremos aqui, está relacionado com a temporalidade que alguns escritores entendem como fins da Idade Média Central (séculos XI ao XIII) e parte da Baixa Idade Média (séculos XIV ao XVI). Nesse momento, no Ocidente medieval, várias mudanças ocorreram, alguns elementos desse contexto histórico são necessários para o nosso entendimento das fontes que utilizamos no presente trabalho. Desse modo, optamos por nos deter de forma mais detalhada nos eventos históricos ocorridos no século XIII no Ocidente medieval, pois esse momento funcionou como um ponto de convergência entre o crescente poder da Igreja e o “declínio” do Império Germânico. Ao longo do capítulo, demos atenção especial a política do medievo, bem como o contexto italiano de Dante e o reino de Portugal entre os séculos XIV e XV, quando a versão portuguesa da *Visão de Túndalo* circulou no meio social lusitano.

## **1.1 As mudanças no Ocidente do século XIII**

Segundo Jacques Le Goff (2007), a Europa do século XIII teve suas inovações e também seus problemas, para o medievalista francês as maiores inovações desse período foram quatro; o crescimento urbano, a renovação do comércio, novas formas do saber e novas manifestações religiosas, como o surgimento das ordens mendicantes, por exemplo (LE GOFF, 2007, p. 143-144).

Sobre o crescimento urbano, podemos dizer que esse processo não foi bem uma inovação, mas antes disso, uma intensificação do processo já iniciado no século XII. Segundo Christopher Dawson “[...] do século XII em diante, o mundo medieval se tornou, uma vez mais, um mundo de cidades, no qual a vida urbana e o espírito cívico não foram menos intensos que no período clássico da Grécia e de Roma” (DAWSON, 2016, p. 200).

Enquanto por volta do ano 1000 talvez não existisse na Europa católica nenhuma cidade com uma população de 10.000 habitantes, no século XIII havia 55 cidades com um número de habitantes superior àquele: duas na Inglaterra, seis na Península Ibérica, oito na Alemanha, 18 na França e Países Baixos, 21 na Itália. Esta última era não apenas a região mais urbanizada do Ocidente como também a que possuía as maiores cidades (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 23).

Apesar do evidente crescimento urbano da Idade Média Central, o Ocidente continuou, em sua grande maioria, um mundo rural (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 23).

Segundo João Gouveia Monteiro (2006), o ressurgimento das cidades no Ocidente esteve associado a diversas causas, em alguns, as cidades possuíam origens relacionadas aos centros urbanos antigos (cidades romanas), e em outros, foram criadas por reis ou senhores por disputas e ambições políticas-militares. Monteiro concorda em partes com a tese de Henri Pirenne, de que a rede urbana de cidades foi desenvolvida graças à reativação do comércio (MONTEIRO, 2006, p. 27)

Le Goff argumentou que à cidade medieval cabia uma função primeiramente comercial e secundariamente militar, esta última cabia mais aos castelos senhoriais do que aos centros urbanos. Desse modo as cidades medievais se distinguiam daquelas criadas na Antiguidade, pois além de afirmarem um papel muito mais econômico que bélico, não eram tão populosas como os grandes centros urbanos antigos (LE GOFF, 2007, p. 144). “A cidade medieval é policêntrica, mas o mercado é em geral o seu centro visível e mais importante” (LE GOFF, 2007, p. 144).

Essa “simbiose” de processos urbanos e econômicos fez com que surgissem associações voluntárias para protegerem os mercadores medievais, entre os séculos XII e XIII à medida que o comércio se expandiu as corporações também se espalharam pelo Ocidente (DAWSON, 2016, p. 203). “Paralelamente, os membros da corporação eram agrupados numa estrutura chamada ‘confraria’, uma associação religiosa, mas que assumia muitas vezes um caráter social ou mesmo, em certos casos, político” (MONTEIRO, 2006, p. 26).

“No século XIII, a Europa medieval atravessa uma fase de extraordinário florescimento do comércio e das atividades manufactureiras, para a qual os historiadores não hesitam utilizar a definição de ‘revolução comercial’” (DAVIDE, 2017, p. 183). Devemos estar cientes que o apogeu do comércio no século XIII foi um processo iniciado desde o século XI.

Nesse momento, o desenrolar da economia local e a longa distância possibilitou uma maior interação do comércio, não só nos países latinos ocidentais, mas também em outras áreas, como a região de Bizâncio no Oriente. Aqueles que se envolveram no comércio a longa distância obtiveram mais vantagens, pois o transporte marítimo era mais barato e possibilitava a venda de especiarias raras do Ocidente. “Tal comércio desenvolveu-se em torno de dois eixos básicos, o mediterrâneo (dominado pelos italianos) e o nórdico (dominado pelos alemães)” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 39).

No entanto, os mercadores começaram a sofrer perseguições por parte dos senhores feudais, não podemos nos esquecer que a maioria desses comerciantes saíram

do grupo de camponeses, *laboratores*. Com isso, para a sua proteção física e jurídica, os mercadores formaram *guildas* ou *hansas*, que também serviram para o melhor controle de seus negócios. Um exemplo notório foi a *Hansa Teutônica*, que como o próprio nome sugere, foi um empreendimento comercial ligado às cidades alemãs ou com influência delas, dominou o norte do Ocidente e comercializou produtos de várias naturezas, como cereais, madeira, peles, metais, lãs e principalmente peixes (MONTEIRO, 2006). “O eixo comercial hanseático estende-se de Novgorod a Londres, passando por Reval, Riga, Gdansk, Lubeque e Bruges” (DAVIDE, 2017, p. 186).

No século XII, o maior centro de encontro dos mercadores se localizava na região francesa de Champagne, com o desenvolvimento do comércio marítimo da parte norte ocidental e do mediterrâneo, em meados do século XIII, outras áreas se tornaram centros de trocas importantes, daí surgiram as feiras medievais na região de Flandres, Gênova, Veneza entre outros locais (DAVIDE, 2016).

Com o desenvolvimento da economia o Ocidente voltou a cunhar moedas, se até o século XII o “*Besante Bizantino*” funcionou como moeda principal das transações comerciais, a partir do século XIII, com a maior amplitude do comércio, essa moeda não conseguiu desempenhar mais tal função. Desse modo, outras áreas do Ocidente medieval começaram a produzir suas próprias moedas. A França a partir de 1266, cunhou os “*escudos de ouro*”, no entanto, foram as grandes cidades italianas que tomaram a frente na cunhagem, a partir de 1252, Gênova cunhou “*denários*”, Florença seus “*florins*” e Veneza os “*ducados de ouro*” (LE GOFF, 2007, p. 164).

Um elemento importante a ser lembrado, trata-se do modo que o mercado e os mercadores foram encarados pelos clérigos nesse período. Para a Igreja, as pessoas que se envolviam em relações de compra e venda dificilmente não “caiam” em pecado, pois vendiam suas mercadorias a um preço muito maior que adquiriram, desse modo, a fraude e o lucro injusto podia acontecer. Além disso, a prática de ganhar dinheiro com juros, a chamada *usura*, praticada por mercadores e outros grupos, foi condenada oficialmente pela Igreja desde 1179. Os clérigos adotaram essa postura até o século XIII, quando reconheceram que as condições sociais tinham realmente mudado (GUREVIC, 1989, p. 167-168).

Semelhante ao processo de urbanização e de renovação do comércio no período que falamos, outro elemento marcante do século XIII no Ocidente foi a multiplicação das universidades, que já vinham se desenvolvendo desde o século XII. Segundo Charles Homer Haskins (2015) o florescimento das instituições superiores está intimamente

ligado com o Renascimento do século XII, que, foi possibilitado pela renovação do comércio, da vida citadina e do direito (HASKINS, 2015, p. 20).

A Universidade de Bolonha teve um papel fundamental na renovação do direito romano, que se manteve no período medieval, mas havia diminuído consideravelmente a sua influência durante as migrações germânicas. Apesar de ser reconhecida como centro de estudos relacionados ao direito, Bolonha se consolidou como uma instituição de múltiplos estudos. As universidades surgiram em outras partes da península itálica e em outras partes do Ocidente europeu, conseqüentemente, no caso do território italiano, Bolonha se tornou a principal universidade por razões geográficas, pois a sua localização era o ponto de encontro de várias rotas comerciais (HASKINS, 2015, p. 20).

O nascimento das universidades também representa, até certo ponto, um “rompimento” com o ensino exclusivamente clerical, pois alguns professores eram leigos. Exemplo disso, foi a grande greve de 1229-1231 em Paris, que fez com que a universidade deixasse de ser uma jurisdição dos bispos (LE GOFF, 2006, p. 95).

Paris, especificamente na escola catedral de Notre Dame, se tornou o lugar mais famoso de estudos relacionados à teologia. “E eis um processo decisivo do século XIII, a teologia apela para a razão, torna-se uma ciência” (LE GOFF, 2006, p. 119). Para além de Paris, na França se desenvolveu outras universidades, na região de Reims, Laon, Paris, Orleans e Chartres (HASKINS, 2015, p. 25).

Na Cristandade do século XIII, acostumada pela Igreja no internacionalismo, as universidades impressionaram por fazer com que mestres e estudantes se tornassem itinerantes, indo procurar o saber no estrangeiro e mudando-se facilmente de um país ao outro seguindo a moda, ou a reputação de uma universidade ou de um mestre” (LE GOFF, 2007, p. 178).

Podemos perceber que, no contexto do século XIII, os centros universitários representaram uma maior integralização do saber, com viagens de mestres de uma universidade à outra e discussões acerca de diversas áreas do saber como, a teologia, direito, medicina entre outras.

Não podemos deixar de citar o método que é frequentemente associado às universidades no período medieval, a escolástica. “Nascidas conjuntamente, a universidade e a escolástica estão ligadas uma à outra: a universidade é o corpo fechado constituído pelos mestres, e a escolástica é o ensino magistral que a universidade tem por função proporcionar” (ALESSIO, 2017, p. 411). Esse também foi o momento de grandes

obras de síntese do saber, nas mais variadas áreas, em formas de enciclopédia ou mesmo das chamadas *sumas*.

Para Le Goff, a produção escolástica do século XIII pode ser dividida em duas formas: o comentário e as sumas. No primeiro caso, os comentários se faziam através da chamada *disputatio*, geralmente proposta pelo mestre das universidades aos seus alunos, através disto aconteciam discussões com o intuito de propor uma solução a um problema proposto. A partir disso foi elaborado um saber original no medievo e refletia o contemporâneo dos estudantes e mestres (LE GOFF, 2007, p. 187).

No caso das sumas, podemos compreendê-las como um desejo de compilação do saber dos universitários e autores em geral (LE GOFF, 2007, p. 187), que vão desde obras hagiográficas à filosóficas, nesse momento grandes autores como Alberto Magno (1193-1280) e São Tomás de Aquino (1225-1274) foram destaques para a Cristandade. A própria *Divina Comédia* se insere nessas condições de compilação (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 55).

O método escolástico se utilizou dos saberes antigos gregos e também mulçumanos, graças às traduções. Entre os séculos XII e XIII o Ocidente teve um contato maior com obras completas de Aristóteles (384 a 322 a.C), para além dos conhecimentos aristotélicos podemos citarmos as obras de Ptolomeu (90-168), e os comentários do hispano-muçulmano Averroés (1126-1198) sobre os escritos de Aristóteles, que cobriam áreas como filosofia, matemática e medicina (ALESSIO, 2017, p. 413). Desse modo, o que ocorreu no Ocidente do século XIII em estudos de diversos saberes, está relacionado com as novas disciplinas, conhecimento de obras completas através de traduções e desenvolvimento do método escolástico. Sobre essas mudanças do saber Christopher Dawson (2014) pondera que:

Nos séculos XII e XIII, todavia, a mentalidade ocidental finalmente entrou em contato com a principal tradição do pensamento helênico e tomou, pela primeira vez, conhecimento do rigoroso método científico, ganhando interesse pelos problemas metafísicos mais elevados (DAWSON, 2014, p. 336).

Em relação ao cristianismo durante o século XIII, podemos considerar a proeminência das ordens mendicantes, com o movimento franciscano e dominicano, que pregavam uma humildade e um desapego do mundo material. Essas ordens religiosas surgiram em contraposição, de certo modo, ao monasticismo que tinha uma ideia de “fuga do mundo”, mas, ao mesmo tempo mantinha grandes propriedades e regalias nos seios

dos mosteiros (VAUCHEZ, 1995, p. 127-128). As mudanças que as ordens mendicantes trouxeram à Cristandade não se limitaram apenas ao seu tempo de origem, mas, influenciaram o medievo até seus derradeiros momentos.

Para André Vauchez (1995) as ordens religiosas foram os movimentos que tomaram a dianteira na evangelização do Ocidente no período que se estende do século XI ao XIII (VAUCHEZ, 1995, p. 34). As ordens mendicantes “ [...] não eram constituídas de monges que viviam na solidão coletiva de mosteiros isolados, mas de regulares que viviam em comunidade no meio das pessoas nas cidades” (LE GOFF, 2007, p. 198).

As ordens religiosas mendicantes se multiplicaram no decorrer do século XIII, no entanto, tais ordens eram fonte de preocupação para a Igreja Católica, que buscava se não o controle, a verificação do evangelho proferido por aqueles que não estavam tão próximos do seu seio. Por esse motivo, o segundo Concílio de Lyon em 1274 reduziu as diversas ordens para quatro, os Dominicanos, Franciscanos, Eremitas de Santo Agostinho e Carmelitas, com um acréscimo no início do século XIV, com as ordens dos Servitas de Maria de origem florentina (LE GOFF, 2007, p. 198-199).

A preocupação em relação às ordens mendicantes e sua conseqüente multiplicação pode ser entendida pelo temor das heresias, que se manifestavam como grupos subversivos para a ordem proposta pela Igreja Católica, nesse momento, grupos que ficaram conhecidos como *Valdenses* e *Cátaros*<sup>7</sup>, foram os principais grupos heréticos. Com relação a estes últimos, a Igreja organizou uma violenta Cruzada.

É interessante notar como o papado, na pessoa de Inocêncio III (1161-1216), cooptou as ordens mendicantes, como no caso dos Dominicanos, oferecendo o comando de inqueritos inquisitoriais, com o objetivo de controlá-los e, ao mesmo tempo, apaziguar outros movimentos (BARROS, 2012, p. 83).

Como dito anteriormente, as ordens religiosas fundadas nesse momento divulgavam um ideal de humildade, com um desapego aos bens mundanos. É interessante notar que a própria representação de Deus se modificou, ele não era mais somente um Deus poderoso, mas também era um filho que padecia juntamente com os homens:

---

<sup>7</sup> Os *Valdenses* foi um grupo liderado por Pedro Valdo, comerciante de Lyon, que em 1156 encomendou uma tradução da Bíblia em provençal pregando a pobreza e imitação de Cristo. Foram excomungados com os *Cátaros* no Sínodo de Verona em 1184 pelo papa Alexandre III, por negarem os sacramentos e criticarem as autoridades eclesiais (MONDONI, 2014, p. 86). Os *Cátaros* ou puros, foram um grupo que pregavam uma dualidade maniqueísta, separando a matéria (ruim) do espírito (bom), alguns autores argumentam que tal grupo não pode ser visto como uma heresia cristã, mas antes disso, uma nova concepção de religiosidade (BATISTA NETO, 1989, p. 168). Durante o século XI os *Cátaros* apareceram na França, Alemanha e Itália, no século XII em diante se espalharam por outras áreas da Europa (MONDONI, 2014, p. 85).

No século XIII, o Cristo sofredor da paixão coexiste com o Cristo glorioso da Eucaristia exibido na procissão de *Corpus Christi* sob um pálio, e uma série de imagens tendo à frente a Trindade na qual o Pai carrega o Filho, sobre o qual está a pomba do Espírito Santo (LE GOFF, 2020, p. 39).

O Cristo do século XIV não foi representado de forma muito diferente, pelas crises que o medievo passou, houve uma promoção iconográfica do Deus “ultrajado”, aquele que é retirado da cruz pelos seus seguidores e representa a piedade (LE GOFF, 2020, p. 38-39). Apesar das ordens mendicantes e as camadas populares terem se entusiasmado com uma piedade e humildade cristã, elegendo para si um Deus que também era sofredor, a Igreja Católica no século XIII se configurou como uma força política bastante influente.

## 1.2 A política no medievo

Não é uma tarefa fácil falar de política na Idade Média, os medievos não entendiam a política como “ciência autônoma”, o cristianismo e a política andavam juntos, pois um pensamento, era complemento do outro e um mesmo livro ou mandamento moral poderia servir para o apoio de aspirações políticas de posições divergentes. No entanto, podemos analisar como instituições como a Igreja Católica, o Império Germânico e os reinos cristãos entraram em conflito, procurando afirmar suas autonomias.

Apesar dos problemas que enfrentamos com a política medieval ela pode ser compreendida por algumas teorias, as quais Walter Ullmann (1999) separou em duas principais, uma *Teoria Ascendente* e uma *Teoria Descendente* de Poder. Sobre a primeira, Ullmann pontua que tal teoria pode ser encarada como a mais antiga concepção de governo e da lei, em que o poder reside originalmente nos indivíduos que o delegam para um determinado líder, o autor argumenta que esta organização política estava presente em alguns povos germânicos. Outro nome para tal teoria pode ser *Teoria Popular de Governo* (ULLMANN, 1999, p. 14).

Esse tipo de organização política foi perdendo força durante os séculos de crescente cristianização do Ocidente (VIII a XIII); no entanto, podemos observá-la ressurgir, com evidentes modificações e hibridizações, a partir de inícios do século XIV, com nomes como João Quidort (1255-1306), Marsílio de Pádua (1275-1342) e Guilherme de Ockham (1285-1347).

Sobre a *Teoria Descendente* o autor argumenta que se trata de uma forma de concepção em que o poder reside originalmente em uma divindade, com o advento do cristianismo, por exemplo, tal divindade foi identificada como sendo o Deus católico, por meio do divino o poder era designado a um representante na terra. Desse modo, a comunidade acreditava que o representante possuía também o poder de governo, Ullmann ressalta que a referida teoria pode ser chamada também de *Teocrática*, já que todo poder residia em Deus (ULLMANN, 1999, p. 15). “La historia de las ideas políticas en la Edad Media es en gran medida la historia de los conflictos entre estas dos teorías del gobierno” (ULLMANN, 1999, p. 15).

Para Jürgen Miethke, o medievo não chegou a conhecer uma “teoria política” com o sentido que a conhecemos na contemporaneidade, no sentido de que as teorias formuladas na época não eram desconectadas de outros setores sociais, como a religião, por exemplo. Miethke ainda argumenta que foi somente a partir do século XI, com os desdobramentos culturais do Ocidente que uma concepção teórica política, própria do medievo, começou a ganhar força, com raros momentos em que tal teoria foi identificada como “separada” do restante do corpo social e religioso medieval (MIETHKE, 1993, p. 10-11).

Segundo Sérgio Ricardo Strefling, a Idade Média só começou a mudar de fato a sua postura em relação à política com a tradução latina dos escritos aristotélicos no século XIII, através dessa herança cultural, alguns autores no medievo como Dante Alighieri (1265-1321) e Marsílio de Pádua (1275-1342) puderam escrever tratados políticos para fins de ensino. Dante escreveu *De Monarchia* (1313 ou 1317), enquanto Marsílio escreveu o *Defensor Pacis* (1324). (STREFLING, 2016, p. 6-7).

Apesar de alertamos para a difícil tarefa de escrevermos sobre a temática em questão, o século XIII, nos beneficia para a análise do pensamento político. Pois, foi nesse momento que surgiu propriamente o termo “política” nos tratados do medievo, bem como o conceito de “Estado” (ULLMANN, 1999, p. 19). Para Walter Ullmann, a discussão sobre política e Estado no século XIII teve uma ligação direta com a influência do pensamento filosófico aristotélico, os reinos e o Império deixaram de se considerarem um “conjunto”, e buscavam de forma individualizada suas autonomias e soberanias (ULLMANN, 1999, p. 19).

### 1.3 O Papado

É importante pontuarmos que, devido ao dinamismo dos séculos XII a XIV, a noção ideal de uma *respublica christiana* sofreu abalos, o que fez com que os reinos cristãos não se compreendessem mais como uma “Cristandade unificada”, a afirmação das monarquias nascentes, a constante luta do Papado com o Império, e o desenvolvimento das cidades e universidades, foram alguns fatores que contribuíram para essa nova percepção (RODRIGUES, 2013, p. 17-18).

Desde a Reforma dita “Gregoriana”, entre os séculos XI a XII, a Igreja Católica acabou se fortalecendo em decorrência da subserviência do Império Germânico, Henrique IV (1050-1106) foi exemplo disso ao se humilhar publicamente perante o pontífice Gregório VII (1020?-1085) na *Caminhada de Canossa* em 1077. Outro ponto elementar para a virada de poder da Igreja foi a morte do imperador Frederico II (1194-1250) em 1250 e o enfraquecimento da dinastia Hohenstaufen.

Bernard Guenée (1981) escreve que após a morte de Frederico II, alguns príncipes do Ocidente se sentiram encorajados a proclamarem suas soberanias, o movimento do nascimento das monarquias que vinha desde os séculos X e XI acabou tomando força no século XII (GUENÉE, 1981) e posteriormente acabou se consolidando, formando o que chamamos de monarquias absolutistas no período moderno. Sobre a afirmação dos príncipes no medievo Guenée considera que:

O gesto desses primeiros “imperadores” não teve futuro. Mas eis que, no século XII, Rogério II da Sicília faz o papado reconhecer a sua soberania e adota uma coroa fechada como a coroa imperial; Galbert de Bruges chama Luís VI de *imperator franche*; João de Salisbury diz que Henrique I da Inglaterra era em seu país *rex, legatos apostolicus, patriarca, imperator* (GUENÉE, 1981, p. 52).

Ao tomarem uma noção de distinção territorial para com os demais países, os reinos cristãos tenderam a obedecer cada vez menos às duas representações maiores de poder no medievo, a Igreja e o Império. Sobre isso, Raquel Kritsch (2002) afirma que entre 1150 e 1300, os escritores a serviços dos monarcas no medievo, legistas e glosadores, contribuíram para a criação de todo um aparato teórico a respeito da autoridade do príncipe em seu território, para a autora foi nesse momento que se formulou o escopo filosófico e jurídico que derivou nas monarquias absolutistas, bem como nos governos constitucionais (KRITSCH, 2002, p. 230).

No entanto, esse processo só se concretizou séculos mais tarde, no século XIII a Igreja Católica se destacou como uma grande força política.

O pontificado de Inocêncio III (1198-1216) corresponde ao apogeu da Igreja medieval, tendo sido igualmente o período em que os clérigos mais se aproximaram do ideal de teocracia, ou seja, de uma sociedade efetivamente governada pela ordem eclesiástica (BATISTA NETO, 1989, p. 158).

Devemos ressaltar, que desde o “fim” do conflito conhecido como “*querela das investiduras*” em 1122, e a *Concordata de Worms*, a eleição dos bispos romanos na Igreja Católica não era mais controlada pelos imperadores germânicos, o clero a partir de então começou a intervir em questões temporais, dividindo os sacramentos dos bispos eleitos com os imperadores<sup>8</sup> (BARROS, 2012, p. 161).

No entanto, no século XIII, como já enfatizado, a Igreja chegou ao ponto máximo de expressão política e influência. Para Kritsch, foi neste século que se consolidou o desenvolvimento das ideias políticas em que a Igreja se apoiava desde a Reforma “gregoriana”, o poder papal acabou se fortalecendo passando a reivindicar o domínio das “duas espadas”, espiritual e temporal<sup>9</sup> (KRITSCH, 2002, p. 200).

Para Christopher Dawson, desde a Reforma, a Igreja havia se consolidado como uma entidade política realmente universal, pois sua influência transcendia a lógica territorial do Império (DAWSON, 2014, p. 308). Assim, podemos entender que mesmo não tendo todo o controle político-social dos reinos cristãos, ao menos os preceitos morais e religiosos, enfatizados pelo clero, eram considerados como legítimos e verdadeiros por todo o Ocidente.

Apesar de Jônatas Batista Neto considerar o século XIII como apogeu da Igreja e especificamente do papado medieval, em nenhum momento ele afirma que o clero gozou de um poder dominante, ao contrário, o autor se esforça para demonstrar que a Igreja possuiu a todo momento, dificuldades para lidar com os poderes temporais (BATISTA

---

<sup>8</sup> Até o ano de 1059 os imperadores germânicos intervieram nas eleições papais e dos clérigos em geral, essa intervenção era fruto de um documento promulgado em 963, chamado *Privilegium Ottonianum*, que garantia que nenhum papa podia ser sagrado sem a presença de alguma figura representante do imperador. Entretanto, no Primeiro Concílio de Latrão os cânones retiram as pressões das eleições eclesiásticas vindas dos leigos (KRITSCH, 2002, p. 71; ULLMANN, 1999, p. 90).

<sup>9</sup> As espadas que fizemos menção aqui trata-se de uma teoria formulada pelo papa Gelásio I (410-496) em Constantinopla com o objetivo de reduzir o *cesaropapismo* dos imperadores. A chamada *Teoria gelasiana das duas espadas* propunha que os dois poderes, temporal e espiritual, possuíam funções distintas, no entanto, ambas visavam proteger a Cristandade. A Igreja, porém, detinha uma tarefa mais importante, pois cuidava de zelar das almas e da salvação dos cristãos (KRITSCH, 2002, p. 86-87).

NETO, 1989). Exemplo disso, foram os fracassos das duas Cruzadas convocadas pelo papa Inocêncio III, a quarta de 1204, que acabou fugindo do controle do clero e ocasionou o saque de outro reino cristão, da cidade de Constantinopla no Oriente, e a Cruzada Albigense que se estendeu de 1208 até 1244, com o massacre de vários cátaros no sul da França, considerados hereges (BATISTA NETO, 1989, p. 163-164):

O pontificado de Inocêncio III mostra-nos que, embora exercendo grande influência moral sobre a Cristandade, a Igreja tinha dificuldade para dirigir as diversas forças políticas que atuavam na Europa no sentido do objetivo que almejava, ou seja: a harmonia entre os cristãos e a retomada de Jerusalém. Em outras palavras, numa sociedade guerreira e dividida, não era fácil para ela controlar eficazmente os que manejavam a espada temporal (BATISTA NETO, 1989, p. 164).

A Igreja na época de Inocêncio III (1161-1216) procurou fortalecer-se não apenas no plano político, mas também no âmbito religioso e simbólico. A partir do sacerdócio do referido papa, os pontífices passaram a se denominarem de forma exclusiva como *Vicarius Christi*, algo que antes podia ser usado por qualquer um dos padres católicos ao realizar os sacramentos cristãos (KRITSCH, 2002, p. 183).

Para Sérgio Ricardo Strefling, ao Inocêncio reivindicar o uso do termo *Vicarius Christi* para si, deixando de utilizar *Vicarius Petri*, que Gregório VII e seus predecessores havia usado, o papado acabou introduzindo um conceito de suma importância para o domínio eclesiástico e político. Se apoiando nas cartas romanas paulinas que estabelecia o *Omnis potestas a deo*, a partir de então, nos círculos hierocráticos, o poder do papa se dava por extensão direta de Deus, já que ele era o vigário de Cristo (STREFLING, 2016, p. 51).

Walter Ullmann considera que desde a publicação do chamado *Decreto de Graciano* em 1140, a Igreja Católica se aproximou cada vez mais das leis e da jurisdição relacionadas ao direito canônico, ao longo do século XIII a maioria dos papas possuía formação jurídica em Bolonha, ou haviam se destacado nos estudos das leis ou ainda ensinado em universidades sobre direito, daí em diante, vários pontífices se destacaram como grandes papas letrados (ULLMANN, 1999, p. 115).

Sobre isso, Raquel Kritsch acrescenta que nesse momento o papado procurou assegurar uma política de centralização, buscando se legitimar não somente como instituição religiosa, mas também como juridicamente legal. O histórico de vários papas com formação jurídica, indica a transformação do pontífice em um "ofício legal", assim a Igreja além de exercer funções morais, atuava nas esferas administrativas, executivas,

financeiras e judiciais. O que leva Kritsch considerar como sendo, talvez, o corpo governamental mais consolidado da Europa desde fins do século XII (KRITSCH, 2002, p. 375).

“No movimento de procurar definir, sob bases legais, a figura e a função de seu representante maior, o sumo pontífice, a corporação religiosa criou preceitos jurídicos e políticos que consolidaram a ideia da soberania” (KRITSCH, 2010, p. 265). Desse modo, a contribuição dos “papas juristas” no medievo, foi fundamental para o desenrolar da noção de soberania que alguns autores como Jean Bodin (1530-1596) utilizou na modernidade (KRITSCH, 2010).

Apesar da força política de Inocêncio III, Christopher Dawson considera que o poder papal no século XIII foi melhor exercido nos últimos momentos de uma “Cristandade unificada” por Gregório X (1210-1276), o pontífice se esforçou em atos diplomáticos para encerrar as contendas entre os *Guelfos* e *Gibelinos*<sup>10</sup>, que acarretaram diversas guerras no território germânico e também posteriormente na Itália. Apesar do curto período em que Gregório X exerceu o papado, liderou o Segundo Concílio de Lyon em 1274, buscando restaurar a unidade cristã entre o Ocidente e Oriente, além disso, conseguiu o apoio dos principais príncipes cristão da época para isso, como os reis da França, Inglaterra, Sicília, Aragão e ainda os imperadores de Bizâncio, Miguel VIII Paleólogo (1223-1282) e, da Germânia, Rodolfo I (1218-1291) (DAWSON, 2014).

“No entanto, o pontificado de Gregório X e o Segundo Concílio de Lyon foram a expressão final da unidade internacional da Cristandade medieval” (DAWSON, 2014, p. 376). Podemos entender essa “desunião” de forma mais enfática no conflito teológico e jurídico entre o papa Bonifácio VIII (1235-1303) e os juristas franceses do rei Filipe IV, o belo (1268-1314).

Durante o longo período de vacância que deixou o trono imperial sem nenhum nome, após a excomunhão de Frederico II em 1245 pelo então papa Inocêncio IV (1195-1254), os outros príncipes ocidentais começaram a se fortalecer. “O Império perdia

---

<sup>10</sup> Os termos *Guelfos* e *Gibelinos* tiveram origem nas rivalidades de duas famílias aristocratas no território do Império Germânico, a família Welf e Hohenstaufen, a primeira buscou confrontar o poder dos Hohenstaufen no início do século XI em busca de influência no território alemão. As duas famílias, contudo, conseguiram alcançar projeção imperial, os Welf, com o apoio de Inocêncio III elegeram Otto IV (1175-1218) para imperador em 1201, pelo fato de Filipe da Suábia (1177-1208), um Hohenstaufen, ter sido excomungado pelo papa em 1197. Mais tarde Frederico II veio retirar do âmbito imperial a família Welf, sem o apoio papal. Na Itália o conflito chegou por meio da identificação de dois grupos que apoiavam a soberania do papa (guelfos) e aqueles que apoiavam a intervenção do imperador como líder maior da Cristandade (gibelinos) (BARROS, 2012, p. 162).

expressão e surgia, com todo vigor, a França como a nova potência política da Europa” (STREFLING, 2016, p. 55).

Em fins do século XIII a França estava em guerra com a Inglaterra por alguns territórios como Flandres e Gasconha, com o objetivo de manutenção das forças bélicas, Filipe IV, acabou cobrando taxas de imposto do clero, violando um dos cânones do IV Concílio de Latrão (1215). Bonifácio VIII sentindo que a Igreja estava sendo afetado e sobretudo perdendo sua soberania, proibiu ambos os reis, da França e Inglaterra, de cobrarem impostos da Sé católica por uma bula de 1296, *Clericis Laicos* (STREFLING, 2007, p. 411).

É muito provável que Bonifácio não tenha querido com esta bula romper as relações com os soberanos europeus. O certo é que não avalia plenamente as consequências. Quando veta os impostos sobre o clero e impõe a autorização do papa em cada caso singular, atribui-se o direito de averiguar a legitimação da taxação, lesando deste modo a soberania fiscal do rei (CUOZZO, 2017, p. 49).

Rodeado por juristas que admiravam o *cesaropapismo* do imperador bizantino Justiniano (482-565), e a aclamação da população do reino, Filipe acabou proibindo a saída de ouro e prata da França, acarretando um golpe nos cofres da Igreja. A medida agradou a grande maioria da França que estavam descontentes com os altos impostos do clero (STREFLING, 2007, p. 412).

Na perspectiva de Bonifácio, os impostos clericais seriam mais bem empregados em uma Cruzada para recuperar Jerusalém, no entanto, os recursos estavam sendo utilizados para o conflito entre dois reinos cristãos (KRITSCH, 2002, p. 385). Podemos entender assim, que para Bonifácio a convocação de mais uma Cruzada atenderia muito mais seus objetivos econômicos, sociais e religiosos, a disputa entre as coroas, francesa e inglesa, não agregaria nada em sua política.

Ullmann pontua que o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe IV, gerou, durante e após a contenda, uma ampla literatura que defendia os direitos do rei em oposição aos do papa. Os textos foram escritos por funcionários do rei, mas também por mestre universitários, sobretudo de Paris. Os laicos, que eram cultos, participaram desse episódio de forma notória (ULLMANN, 1999, p. 149).

A disputa entre a cúria papal e a coroa francesa continuou por mais alguns anos, com alguns momentos de paz entre as duas partes. Como na época em que ocorreu a canonização de Luís IX (1214-1270) em 1297, sendo posteriormente conhecido como

São Luís. E quando o papa mais tarde instituiu em fevereiro de 1300 o primeiro jubileu cristão (CUOZZO, 2017). Nesse momento foi aberta uma ampla circulação de peregrinação a Roma, em visita aos túmulos dos apóstolos Pedro e Paulo.

No entanto, em 1301, o conflito voltou a ocorrer, quando Filipe mandou prender uns dos abades que era amigo pessoal de Bonifácio, o então papa promulgou três bulas que suspendeu os privilégios que diferenciavam a coroa francesa da Inglaterra. “Em 1302, Bonifácio VIII lançava a *Unam Sanctam*, explicitando toda a sua autoridade dada por Deus. Aos reis caberia apenas um poder de execução [...] declarava que a submissão ao Sumo Pontífice é necessária para a salvação de toda criatura” (STREFLING, 2007, p. 416).

Mesmo sendo ameaçado de excomunhão, Filipe o Belo, não se intimidou com a bula papal, ao contrário, reagiu com violência e mandou prender o papa em 1303 quando se encontrava em Anagni. Um exército pequeno acabou por atacar as forças de defesa papal, onde Bonifácio foi esbofeteado e humilhado. Após o ocorrido em Anagni, no dia 7 de setembro de 1303, o papa foi levado à Roma por uma escolta para a sua proteção, mas acabou morrendo em 11 de outubro daquele ano (CUOZZO, 2017; STREFLING, 2007). “[...] começava a desmoronar o edifício construído pela política papal hierocrática” (KRITSCH, 2002, p. 392).

O conflito entre o rei Filipe e o papa Bonifácio é sintetizador ao nos revelar a mudança que ocorreu já no fim do século XIII e início do XIV. Apesar dos múltiplos desdobramentos do embate, nós podemos citar dois elementos mais importantes. Em primeiro lugar, podemos perceber que a posse do conhecimento teológico e jurídico não se limitava mais aos clérigos. Os universitários de Paris conseguiram responder no mesmo nível científico às pretensões curialistas da época (MIETHKE, 1993, p. 104).

Em segundo lugar, que pode ser encarada como a mudança mais sintomática, o papado não tinha mais a mesma influência que antes. Sobre isso Souza e Barbosa consideram que:

Inocência III foi o verdadeiro imperador do Ocidente no início do século XIII. Gregório IX e Inocência IV seguiram seus passos. Mas quando, no fim do século, Bonifácio VIII foi entronizado na sé de Pedro, o mundo já era outro — o que o velho cardeal Gaetani não percebeu. Em sua luta contra Filipe, o Belo, o povo francês, juntamente com boa parte do clero e da universidade de Paris, ficou do lado do monarca (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 6).

Por fim, podemos dizer que os anos que seguiram após este episódio não foram melhores para o papado medieval, após a morte de Bonifácio VIII, seguiu-se o breve papado de Bento XI (1240-1304), que durou apenas 8 meses, em 5 de junho foi eleito o papa Clemente V (1260-1314). Clemente foi o primeiro pontífice que iniciou o período caracterizado pelos estudiosos como *Papado de Avinhão*<sup>11</sup>.

#### 1.4 O Império Germânico

Durante a Idade Média o Império cristão nunca teve uma expressão política tão grande como na Antiguidade, isso não significa que ao longo do medievo os imperadores não detivessem poder e influência sobre a Igreja e o meio social. O império medieval surgiu como uma ideia de continuidade do império romano. No dia 25 de dezembro de 800 Carlos Magno (742-814) foi coroado imperador. Ignorando-se o fato de já haver uma extensão imperial em Constantinopla.

As razões para tal ação foi justificada pelas seguintes razões; só podia ser imperador dos romanos um “romano”, ou seja, um seguidor da Igreja romana “[...] el gobierno del mundo cristiano debia ser dirigido e inspirado por Roma” (ULLMANN, 1999, p. 65). Além disso “[...] otro estímulo adicional para que el papa se decidiese a tomar la iniciativa fue la vacante que a la sazón se produjo en Constantinopla, puesto que ocupaba el trono una mujer, Irene” (ULLMANN, 1999, p. 66).

Para Ciro Flamarion Cardoso (2005), a noção de um Império cristão no Ocidente medieval tem ligação com uma mudança de postura dos medievos diante do entendimento da História. No século XII os cronistas começaram a entender e escreverem a história ocidental por um viés de progresso, desse modo os anais foram gradualmente substituídos por narrativas. A percepção de uma temporalidade fez com que os medievos se esforçassem para criar uma narrativa com sucessões de fatos e que possuía diversas formas (CARDOSO, 2005, p. 128-129).

---

<sup>11</sup> *O papado de Avinhão* ou *Exílio de Avinhão* é considerado o período que se estende de 1309 a 1377, quando os papas deixaram de residir em Roma e passaram a habitar na cidade de Avinhão, sudeste da França. “Clemente V (1305-1314) não desceu à Itália e em 1309 fixou-se em Avignon. Bento XII (1334-1352) adquiriu o território de Avignon da Rainha Joana de Nápoles. Urbano V (1362-1370) voltou a Roma por três anos (1367-1370), mas a instabilidade política e a insegurança da península persuadiram-no a retornar. Movido pelas súplicas de Catarina de Sena e outros, pela necessidade objetiva da Igreja e seu Estado, pelo início da Guerra dos Cem Anos (1337-1453), e recolhendo os frutos da obra do cardeal Egídio Albornoz, que restabelecerá certa ordem no Estado Pontifício, Gregório XI (1370-1378) voltou para Roma em janeiro de 1377” (MONDONI, 2014, p. 143-144).

Uma solução menos teológica era aquela marcada pela *translatio imperii*, isto é, pela transferência da dignidade imperial ao longo dos séculos, dos reis do Antigo Testamento ao Império Romano e depois ao Bizantino, passando a seguir por Carlos Magno para chegar aos Otônidas alemães, por exemplo (CARDOSO, 2005, p. 129).

O Império cristão estabelecido primeiramente pelos Francos carolíngios posteriormente foi “passado” aos germânicos. No século XII, no entanto, a influência do império se limitava ao território germânico e partes da península itálica, na prática, vários reis ocidentais detinham mais poder que o imperador teutônico (BARROS, 2012, p. 163). Na época de Frederico I, Barbarossa, ou Barba Ruiva (1122-1190) a política imperial já havia perdido muito poder para a noção de teocracia desenvolvida pela Igreja em plena reforma, não à toa nesse momento surgiu em 1157 a expressão “*Sacro Imperium*” de modo a legitimar a função social imperial na Cristandade (BARROS, 2012, p. 165).

Diferentemente da Igreja Católica, que se estabeleceu como maior instituição política ocidental no século XIII, o Império não conseguiu confrontar o aparato eclesiástico no mesmo nível. “La escasez de los escritos de divulgación en defensa de los derechos y las funciones del emperador constituyó uno de los rasgos más significativos de los siglos XII y XIII” (ULLMANN, 1999, p. 129).

Além da diminuta defesa das ideias imperiais entre os séculos XII e XIII, outro elemento importante que ocorreu nesse momento foram as lutas internas de famílias nobres germânicas, que revelaram a fragmentação política do império. A família Welf e Hohenstaufen disputaram a hegemonia e projeção imperial na Alemanha entre o princípio do século XII até as primeiras décadas do século XIII. A ramificação desses conflitos se manifestou com o surgimento de duas facções opostas, os *guelfos* e *gibelinos* que além de protagonizarem conflitos violentos na Germânia também influenciaram as disputas políticas na península Itálica ao longo do todo o século XIII a XIV (BARROS, 2012, p. 162-163).

Para Moisés Tôrres (2004), foi durante os séculos XII e XIII, em que a Igreja se precisou como um projeto que pretendia ser universal, que o Império procurou fazer o mesmo. O papado construiu uma teoria hierocrática e o Império buscou criar uma *ideologia fredereciana* (TÔRRES, 2004, p. 92). Como o próprio nome sugere, tal ação estava ligada com Frederico I e Frederico II do Sacro Império.

Como já dito anteriormente, nesse período os escritos em defesa do Império foram escassos. Basicamente os escritores da época se utilizaram de argumentos do passado para reafirmarem a necessidade e direito imperial como “[...] por ejemplo, el argumento

basado em la ley romana Lex Regia, según la cual hubo una época en que el pueblo romano poseyó todo el poder, poder que traspasó al emperador” (ULLMANN, 1999, p. 138). Os Hohenstaufen procuraram responder às pretensões da Igreja com a utilização do *Código de Justiniano*. Com o Direito Romano e os juristas das escolas urbanas do norte da Itália, a concepção imperial foi formada (TÓRRES, 2004, p. 92).

Durante o século XIII existiram apenas duas figuras importantes para o Sacro Império, os dois já foram citados aqui, o primeiro foi Frederico II e o segundo foi Rodolfo I de Habsburgo. Assim como seu avô, Frederico I, Barbarossa, Frederico II teve diversos problemas com o papado de sua época. O imperador em questão foi excomungado duas vezes por dois diferentes papas, primeiramente por Gregório IX (1145-1241) e posteriormente por Inocêncio IV (1195-1254). Os pontífices desse momento temiam a concentração de poder de Frederico II, que além de imperador, era também rei da Sicília, os papas acusaram repetidas vezes o então imperador de descrença, imoralidade, blasfêmia e outras condutas errôneas<sup>12</sup> (BROCCHIERI, 2017, p. 43).

A excomunhão pode ser entendida como uma forte ferramenta para a Igreja durante os séculos XI a XIII. Podia ser determinada por diversas razões, o monarca podia ser excomungado por ser considerado pouco útil como rei, mas também por desobedecer aos dogmas estabelecidos pela Igreja. A excomunhão afetava o governo temporal, pois ela significava a exclusão do príncipe da sociedade cristã (ULLMANN, 1999, p. 109). Um exemplo ilustrador foi a excomunhão de Henrique IV em 1076, que acarretou uma fragilidade da sua relação com as famílias aristocratas da Germânia e seu consequente abandono na luta contra o papado.

Devemos dizer que em grande parte o poder imperial foi enfraquecido graças ao apoio papal aos reinos do Ocidente. Sobre isso Le Goff afirma que:

A partir do início do século XII os canonistas ingleses, espanhóis, assim como os franceses, negam que seus reis sejam subordinados aos imperadores e às leis imperiais. O papa Inocêncio III reconhece em 1202 que, de fato, o rei na França não tem superior temporal (LE GOFF, 2016, p. 259).

Diferentemente de outras partes da Europa que entre os séculos XII em diante conseguiram a unificação e a identificação “nacional”, a Germânia nesse momento era, no entanto, um território fragmentado. “Constituir uma monarquia nacional no Sacro

---

<sup>12</sup> É provável que devido a esses comportamentos creditados a Frederico II, que Dante foi motivado a condená-lo na *Commedia* ao sexto círculo infernal, dos hereges (ALIGHIERI, Inf. X, 118).

Império, na época em que os reinos da Europa Ocidental faziam o mesmo, era uma tarefa difícil, pela divisão do país em grupos: saxões, hessenos, bávaros, turíngios, etc” (FRANCISCON, 2011, p. 348).

Ao longo de sua vida Frederico II tentou centralizar o poder imperial na Alemanha e reanexar territórios perdidos na península itálica, para isso o então imperador realizou expedições militares até as comunas italianas. Do ano de 1234 até 1248 a guerra contra os poderes locais da Itália foi quase contínua. “A Frederico, que contava com a aliança das cidades de Cremona e Verona, na mão do poderoso Ezzelino da Romano (1194-1259), opunham-se a comuna de Milão e, depois, Placência e Bolonha” (BROCCHIERI, 2017, p. 42).

Em 1237, Frederico conseguiu uma vitória importante contra a comuna milanesa, em Parma em 1248, no entanto, sofreu uma das maiores derrotas desde o início dos conflitos contra a Itália, que o privou dos símbolos do poder imperial. Após isso, os objetivos de Frederico foram frustrados, excomungado e sem apoio político ele morreu no dia 13 de dezembro de 1250 na região de Apúlia (BROCCHIERI, 2017, p. 42).

Após esses episódios e a morte de Frederico II abriu-se um longo período de vacância do trono imperial germânico, chamado por alguns historiadores de *Grande Interregno* período que pode ser entendido pelo espaço de tempo que vai de 1250 até 1312 com a coroação do imperador Henrique VII de Luxemburgo (1275-1313) pelo papa Clemente V.

Para Jürgen Miethke (1993) a morte de Frederico II revelou uma grande fragilidade do Sacro Império, significando que o sobrevivente do conflito, o papado era a única instituição política daquele momento que podia reivindicar uma posição universal. Enquanto o Império passou por mais de cinquenta anos sem um imperador ungido pelo papa, a vacância de um pontífice para a Igreja nunca chegou a durar mais de três anos (MIETHKE, 1993, p. 99).

A eleição de Rodolfo I de Habsburgo pelos grandes aristocratas germânicos em 1273 recebeu o apoio do Papa Gregório X, Rodolfo foi designado imperador, no entanto, nunca chegou a ser coroado pela Cúria romana. O primeiro Habsburgo a ocupar o trono imperial teve, contudo, de abandonar a política universal de seus antecessores, a coroa do Império nesse momento deixou de ser unificada com a italiana, além disso, o imperador também deixou de ser o rei da Sicília (DI GIROLAMO, 2017, p. 63).

Sobre esse momento Bernard Guenée escreve que: “O imperador era o príncipe mais poderoso do Ocidente, mas o Império não dominava o Ocidente. Os povos do

Ocidente não teriam admitido e, por outro lado, o imperador não o pretendia. A unidade do Ocidente não era política” (GUENÉE, 1981, p. 48). Guenée continua afirmando ainda que: “Para o homem do século XIII, a unidade do Ocidente é religiosa e cultural” (GUENÉE, 1981, p. 48).

Durante muito tempo o Império e o Papado cobriram o Ocidente com um véu de aparente unidade. Mas desde 1300 esse véu se desfaz em farrapos e deixa transparecer a diversidade política. Entretanto, torna-se um problema saber se os dois prestigiosos poderes não significavam mais nada, no Ocidente, nos séculos XIV e XV (GUENÉE, 1981, p. 52).

A política no medievo se mostra como uma grande concha de retalhos de poderes fragmentados, isso não significa que os poderes não pretendiam ser universais e soberanos. Porém, na maioria dos casos o *Imperium*, *Sacerdotium* e *Regnum* buscavam proteger suas próprias autonomias, conseqüentemente em alguns momentos suas ambições se chocavam gerando, por fim, a supremacia de um poder sobre o outro.

### **1.5 A península Itálica e a Florença no século XIII e princípios do XIV**

A Itália durante o século XIII é frequentemente associada à sua extensa malha urbana com cidades consideradas superpopulosas para a época, ademais também é frequentemente associada ao intenso fluxo comercial que se destacou como um dos maiores no Ocidente até a primeira metade do século XIV. Além desses elementos a península se sobressaiu pela consolidação de um movimento que remonta desde o século XI, estamos nos referindo ao movimento comunal que não se restringiu ao território italiano, mas também atingiu outras regiões como o território inglês e francês.

“Ainda que as que cifras sejam sempre discutíveis, sem haver consenso [...] Milão, Florença, Veneza e Gênova devem ter ultrapassado os 100.000 habitantes. No restante da Europa Ocidental, apenas Paris parece ter alcançado tal população” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 23). “Se em fins da Idade Média pôde surgir na Toscana, Itália central, um provérbio segundo o qual ‘o campo produz animais, a cidade produz homens’, é porque se tratava da região europeia mais fortemente urbanizada” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 23).

Sobre a demografia italiana Patrick Gilli (2011) pontua que:

É necessário começar lembrando que, na Europa medieval, a palavra “cidade” era amplamente mais difundida do que na Itália, e que o número de centros definidos como cidades era talvez maior que na península; entretanto, a consistência demográfica e econômica das cidades era muito mais limitada do que na Itália; mesmo as grandes cidades europeias nunca tiveram a capacidade de expansão territorial das grandes cidades italianas (GILLI, 2011, p. 207).

Sofre a afirmação de Gilli a respeito do termo “cidade”, Zorzi (2016) explica que no território italiano da época, “[...] o termo ‘cidade’ (*civitas*) reserva-se apenas aos centros que são sedes episcopais, assim como na Alemanha a condição de *Stadt* (cidade) é reconhecida apenas aos que obtiveram uma carta do imperador ou dos príncipes territoriais” (ZORZI, 2016, p. 35).

Desse modo podemos considerar a Península Itálica como o local europeu com muito mais centros urbanos próximos uns dos outros. Para Christopher Duggan (2017) o sucesso e o crescimento que várias cidades italianas tiveram na Idade Média esteve relacionado, em partes, com a fragmentação do poder político que ocorreu após o fim do século IX. Isso fez com que os poderes locais conseguissem fugir do domínio imperial, fundando cidades autônomas, ou “comunas” (DUGGAN, 2017, p. 49).

“A comuna foi uma associação na qual todos os habitantes de uma cidade, não apenas os mercadores, uniam-se por juramento a fim de manter a paz comum, defender as liberdades comuns e obedecer aos representantes comuns” (DAWSON, 2016, p. 203). Segundo Monteiro (2006) durante os anos de 1050 a 1200, a história da Itália do Norte e do Centro foi marcada por dois fatores, o primeiro se refere a luta do papado com o Império Germânico e o segundo diz respeito a afirmação do poder comunal e suas disputas com o poder imperial (MONTEIRO, 2006, p. 128). Após esse período as expedições militares dos imperadores continuaram à península, no entanto, já não mostrava a mesma eficácia de controle dos tempos passados.

Os conflitos entre as comunas e o poder imperial se manifestaram de forma mais intensa durante o reinado de Frederico I, Barbarossa. Os desentendimentos do imperador com a essas novas organizações foram desencadeadas sobretudo por uma questão jurídica, as comunas não poderiam criar suas próprias leis, pois, para os partidários do imperador, a lei emanava do príncipe, que nesse caso era Frederico (MONTEIRO, 2006, p. 129-130). Dessa maneira, Andrea Zorzi (2016) afirma que: “A reivindicação dos poderes régios por Frederico, Barba-Ruiva, é formulada com o apoio teórico dos juristas que estudam o direito romano na Universidade de Bolonha” (ZORZI, 2016, p. 37).

Duggan ressalta que o movimento comunal alcançou muito mais força no Norte e Centro da Itália por incentivo do papado, na tentativa de minar o poder imperial a Igreja apoiou muito desses movimentos. Entre os anos de 1080 a 1130 muitas cidades italianas se tornaram instituições comunais (DUGGAN, 2017, p. 50). Para o medievo comum as cidades comunais tinham o seu atrativo, pois propiciavam o fim dos laços de servidão rural, em casos que variam, a estadia de uma pessoa em um período de um a dez anos tornava-o livre. Daí, como ressalta Hilário Franco Júnior, o uso corrente do ditado alemão da época “*o ar da cidade dá liberdade*” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 95).

É interessante destacar que nos governos comunais os juristas tiveram um papel de destaque desde o início, algo não tão comum no resto do medievo, eles se encarregaram de definir os poderes e suas funções. Em certa medida isso pode ser explicado pela forte herança histórica que a península herdou dos romanos (DUGGAN, 2017, p. 50) e do seu contato sempre forte com a cultura do Império Bizantino (FORTE, 2017).

O papel político nas comunas foi de suma importância para a manutenção do poder. “Direito e justiça aparecem como a expressão da mais impressionante consciência cidadina, da marcha para a soberania jurídica e judiciária, em um momento que mistura a reivindicação de poder fazer as leis à de poder aplicá-las sem restrição” (GILLI, 2011, p. 140).

A importância da vida cidadina no território italiano foi tamanho que moldou a sociabilidade das pessoas, influenciando os cidadãos em uma cultura de lições urbanas e também de uma educação política (GILLI, 2011, p. 351). Para Gilli (2011) poderíamos falar de uma *Paideia* do cidadão comunal, onde se pregava um ideal de condutas, manter a concórdia, recusar a vingança entre outras coisas (GILLI, 2011, p. 362), o que de fato não ocorria.

Podemos falar ainda de uma divisão social pregada no mundo urbano. Se na sociedade feudal do século X a divisão foi fomentada num imaginário que privilegiou três grupos sociais, *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, nas *civitas* a repartição foi outra. Sobre a influência do franciscanismo de São Boaventura (1221-1274), a divisão girou em torno do *Opus Artificiale* (artesãos, assalariados, camponeses), *Opus Civile* (administração) e *Opus Spirituale* (o clero) (GILLI, 2011, p. 352).

Apesar da resistência contra o Império, as comunas também buscaram autonomia em relação ao Clero, devido a isso podemos falar de um *Feudo-Aburguesamento* na Itália desde o século XII (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 95). Apesar do movimento comunal ter constituído um grande momento da história italiana no medievo, outro elemento que

precisamos destacar trata-se do surgimento das *Guildas*, organizações que se desenvolveram internamente nas comunas.

Antes de entendermos o surgimento das guildas, devemos elencar alguns pontos. O primeiro está relacionado com os desentendimentos das grandes famílias. Christopher Dawson (2016) chama a atenção para os conflitos sociais nas comunas, geralmente as diversas camadas sociais dividiam as cidades através de contendias, essas contendias podiam se materializar na forma de vinganças entre os nobres (DAWSON, 2016, p. 205-206).

Em segundo lugar devemos pontuar que as cidades comunais começaram a ser governadas por um regime *consulado*, no entanto, com o desenvolvimento das cidades esse tipo de organização foi causando cada vez mais insatisfação. Isso pode ser explicado, pois, os magistrados que constituíam o *consulado* ficaram cada vez mais atrelados aos mandos da nobreza, que os elegiam no chamado *Concílio dos Cidadãos*. Com o crescimento das atividades comerciais, os artesãos e mercadores começaram a exigir uma participação política nas comunas, que lhes foi negada (DAWSON, 2016, p. 206).

Assim durante o século XIII “[...] a população, organizada em suas guildas e compondo associações mais amplas, como a Credenza de Santo Ambrósio em Milão, a Sociedade de São Faustino em Bréscia ou a Sociedade de São Bassiano em Lodi, tentou arrancar o poder dos nobres” (DAWSON, 2016, p. 206). De fato, nesse momento, os nobres ou foram expulsos totalmente das cidades comunais, ou foram relegados ao segundo plano da participação política.

Com a formação das guildas os conflitos entre as grandes famílias aumentaram, a ponto de cada casa das famílias ricas possuírem suas próprias defesas. Por consequência disso, no século XIII, algumas cidades, como Lucca, aprovaram uma espécie de código cujo objetivo era reunir os cidadãos da comuna em momentos de crise social, a reunião definiria entre eles quem permaneceria “fiel” a comuna e quem apoiaria uma família específica. Nesse momento, as casas tinham torres de pedras fortificadas que podiam chegar até oitenta metros, elas serviam para a defesa e ataque em momentos de instabilidade das comunas (DUGGAN, 2017, p. 54).

“De este modo, el horizonte de la mayoría de las ciudades aparecia dominado por un bosque de torres. Así, Florencia contaba a principios del siglo XIII con un mínimo de 150 torreones bautizados con nombres tao variopintos como el ‘castãno’ o ‘lanza’” (DUGGAN, 2017, p. 54). Aqui podemos entender um traço essencial das sociedades comunais, a busca pelo poder, as contendias familiares e de facções, que resultava nas

vinganças políticas. O surgimento e afirmação das guildas serviram para a segurança de grupos citadinos, revelando a variedade de ideias e pessoas no interior das cidades.

Sobre as guildas, Christopher Dawson escreve o seguinte:

A vida da guilda medieval era um microcosmo da vida da comuna, e sua intensa solidariedade tornava sua associação, na vida do indivíduo, mais importante que a própria cidade, à medida que era principalmente por intermédio da guilda que o homem comum podia exercer e realizar sua cidadania (DAWSON, 2016, p. 210).

Devemos deixar bem claro que o termo *popolo*, que se refere ao povo, é uma denominação genérica para os grupos da elite que rivalizavam com a aristocracia, o *popolo* era constituído por famílias abastadas que enriqueceram com o mercado.

Uma outra mudança que ocorreu com a afirmação das guildas, e talvez uma das mais importantes, foi a passagem da comuna para outra “idade”, que se refere a um outro tipo de governo, a *Comuna Podestadal*. O governo *Podestadal* serviu como uma contraposição ao *consulado*, que era muitas vezes parcial em suas decisões, cedendo a pressões de grandes senhores. O *podestado* era uma magistratura de tempo limitado, assim como o exercício dos cônsules no *consulado*, sendo às vezes anual, esse novo tipo de governo parecia atender melhor ao *popolo* (GILLI, 2011).

“O regime podestadal contribui assim para a criação de um espaço propriamente político, no qual se afrontam as instituições representativas e não mais as famílias autoqualificadas como dominantes” (GILLI, 2011, p. 76). O novo sistema não ficou livre da parcialidade, no entanto, alargou a participação política. O território Italiano e mais ainda as comunas, permaneceu com esse tipo de governo até meados do século XIII. “La lucha que mantuvieron las familias y las consortherie por el poder no sólo puso de manifiesto la debilidad política de las comunas, sino que además la agudizó” (DUGGAN, 2017, p. 54).

Para Christopher Dawson, uma das características da vida comunal foram as reclamações de grupos ou indivíduos que alegavam ter uma posição privilegiada, gerando inveja e contendas, o que fez os governos comunais sempre manterem a procura de novos dispositivos jurídicos para supervisionarem os magistrados e manterem a paz cívica (DAWSON, 2016, p. 207). “A cidade italiana se configura, assim, com a expressão de um pluralismo organizacional [...] e a comuna, como uma tentativa de hierarquização desses organismos populares e nobiliárquicos em equilíbrio, sempre inclinados à violência” (GILLI, 2011, p. 130).

É nesse contexto brevemente descrito, com lutas de dois poderes universais, império, Igreja e conflitos sociais internos das comunas, que surgiu a formação dos partidos *Guelfos* e *Gibelinos* no território italiano. Isso ocorreu durante as campanhas de Frederico II, que pode ser vista como uma fase aguda do conflito temporal e espiritual, o qual atingiu a maioria das cidades italianas e submeteu os cidadãos dos burgos a divisão em facções (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 18).

Com o apoio dos papas e imperadores, as cidades se dividiram em grupos que apoiavam a supremacia do *Imperium* e outras que eram partidárias da *Ecclesia*. Apesar do apoio que as comunas podiam prestar e receber do papado, o objetivo do governo comunal era de permanecer sempre com um grau de autonomia. A razão para o apoio era que “[...] las comunas eram conscientes de que la victoria del emperador derivaria em la restriccion de sus libertades y la imposición de impuestos más duros. A esto hay que unir ele hecho de que la alternativa del papado parecia una amenaza menos terrible” (DUGGAN, 2017, p. 57).

Os conflitos que dividiram as cidades em facções distintas permaneceram mesmo após a morte de Frederico II, com maior e menor intensidade até a primeira metade do século XIV. Sobre o papel do papado nesse momento, Gilli afirma que: “A necessidade de não romper com as suas bases italianas em um momento de recrudescimento das tensões com o Império fez a Igreja interferir vigorosamente na península, muito além de seus domínios” (GILLI, 2011, p. 23).

Sobre os conflitos violentos intra-comunais que ocorreram nos burgos italianos do século XIII, Duggan explica que geralmente eles se manifestavam de forma dualista. No final do século, por exemplo, XIII Florença foi palco das discórdias entre os Uberti e Donati, enquanto em Brescia ocorreu a disputa dos Goglioni e Rivola, por fim em Cremona, a comuna foi dividida entre aqueles que apoiavam os Barbarasi e os Capelleti. Esses conflitos surgiram principalmente pelo desejo das famílias em se apoderar do controle político das comunas (DUGGAN, 2017, p. 54).

Na segunda metade do século XIII, as magistraturas comunais começam novamente a se alargar, contemplando novas formas de participação política, o *popolo* conseguiu afirmar instituições próprias paralelas às existentes. Após a morte de Frederico II e perda total do poder dos Hohenstaufen no território italiano, o papado começou a interferir cada vez mais nas comunas. Diante dessa situação, a nobreza que permaneceu no setor urbano, como também bancários e comerciantes, começaram a se organizar em

partidos. Os partidos procuraram constituir uma aliança “inter-comunal”, buscando fortalecer tanto as comunas pró-imperial como pró-papado (ZORZI, 2016).

Assim, podemos falar de forma mais ou menos genérica que na segunda metade do século XIII, cidades como Florença, Bréscia, Milão e Bolonha eram partidárias dos guelfos, enquanto cidades como Pisa, Pistoia, Arezzo e Pavia eram a favor dos gibelinos. Como já dito, as elites desse cenário viviam em constante luta para tomarem o poder comunal.

Apesar dos representantes do poder imperial em solo italiano, os gibelinos, as famílias que apoiavam as intervenções temporais foram afetadas com o crescente poder hierocrático do papado no decorrer do século XIII. Devemos pontuar, que apesar do uso corrente dos termos *Guelfos* e *Gibelinos* na época, os conflitos no território italiano nos séculos XIII e XIV representaram mais os aspectos ideológicos ligados às políticas internas das comunas que propriamente a supremacia do Império ou Papado (DI GIROLAMO, 2016, p. 44).

No ano de 1266 houve a *batalha de Benevento* que opôs os guelfos sobre a liderança de Carlos I, de Anjou (1226-1285) e os *gibelinos*, liderados por Manfredo da Sicília (1231-1266), filho ilegítimo de Frederico II do Sacro Império. Após a batalha os guelfos saíram vitoriosos, recuperando o controle de Florença, exilando todos os gibelinos, que não voltaram a exercer nenhum cargo na cidade desde então (LEWIS, 2002, p. 18-20).

Nesse momento, Dante teria um ano de vida, não se sabe exatamente o dia em que ele nasceu, mas acredita-se que deve ter sido entre os meses de maio e junho de 1265. O pai dele, Alighiero Alighieri era um homem com posses tanto na área urbana quanto rural de Florença, aumentava sua renda através de empréstimos. Sua mãe chamava-se Bella e morreu quando Dante tinha apenas oito anos (REYNOLDS, 2011, p. 21-23).

Quando o florentino chegou a vida política as dissidências se manifestavam pela dualidade guelfos *negros* e *brancos*, “[...] os *brancos* defendiam os interesses da pequena nobreza feudal e dos artesãos, enquanto os *negros* representavam a nova burguesia dos mercantes e dos banqueiros” (BRAZZAROLA, 2007, p. 333).

No ano de 1295, Dante iniciou sua participação política, nesse momento ele tinha trinta anos e já era uma figura conhecida por integrar um distinto grupo de poetas em

Florença<sup>13</sup>. Dante e sua família eram do partido dos guelfos, que dominaram Florença por um grande tempo no século XIII. Depois de passar cinco anos ligados a assuntos políticos e administrativos, ele foi eleito para o cargo de prior, ocupando o cargo de 15 de junho a 15 de agosto de 1300 (REYNOLDS, 2011, 62-64).

Após o término do mandato de Dante como prior, que era apenas de dois meses, ele foi chamado diversas vezes para servir a comuna de Florença. No ano de 1301, por exemplo, participou de um debate e negou o pedido do papa Bonifácio VIII, que havia requerido a força militar de Florença para combater inimigos pessoais (REYNOLDS, 2011, p. 65).

O papa Bonifácio VIII suspeitando que os *guelfos brancos*, partido ao qual Dante fazia parte, tinham ambições anti-papais, resolveu apoiar os *guelfos negros* em possíveis conflitos. Em outubro de 1301, as conspirações para tomar Florença foram mobilizadas pelos *negros*, o que fez alguns representantes da facção oposta viajarem até o encontro do papa numa missão diplomática, dentre os representantes estava Dante (REYNOLDS, 2011, p. 72-73).

Em novembro daquele mesmo ano, Carlos de Valois (1270-1325), chegou na cidade de Florença com um falso papel de pacificador dos conflitos entre as facções, após três dias na cidade, Carlos recebeu a ajuda de Corso Donati (1250-1308) que chegou na cidade com *guelfos negros* do exílio, os dois deram um golpe de Estado na cidade, pilhando, matando e queimando a casa da facção dos *brancos*. Ainda nesse mês, novos priores foram eleitos, todos do partido dos *negros*, e emitiram sentenças de banimento, dentre os nomes estava o de Dante Alighieri (REYNOLDS, 2011, p. 73-74). Dante nunca mais voltou à Florença, morrendo em 1321 na cidade de Ravena em decorrência de malária aos cinquenta e seis anos (LEWIS, 2002, p. 204).

“Assim como só se entende o pensamento de Sócrates a partir de seu caráter profundamente ateniense, também o de Dante só é compreensível por seu profundo florentinismo” (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 32-33).

---

<sup>13</sup> O grupo em questão trata-se do *Dolce Stil Nuovo* ou doce novo estilo, a qual o próprio Dante Alighieri batizou, dele participaram jovens da região toscana da Itália que imitavam o estilo literário de outro poeta, Guido Guinizelli (1230-1276). Por volta de 1260 Guido reelaborou a poesia provençal, dando-lhe uma característica filosófica e mística, iniciou vários jovens na sua “escola” literária, dentre os quais Dante se encontrava (AUERBACH, 1987, p. 134).

## 1.6 Portugal no contexto dos séculos XIV e XV

Entre os séculos XIV e XV o reino de Portugal e o restante do Ocidente passaram por crises sociais e também avanços.

A Península Ibérica, diferente de outras áreas da Europa, possuía uma densidade populacional relativamente baixa, a sua economia consistia em uma utilização de recursos naturais, como a pesca, criação de animais entre outras coisas, apesar de possuírem exceções. Portugal, por exemplo, desde o século XIII já havia se integrado nas rotas marítimas de comércio da Europa setentrional e do Mediterrâneo (RUCQUOI, 1995, p. 232; SOUSA, 2009, p. 87).

No entanto, para além Catalunha e das cidades portuárias, como Lisboa, Servilha, Valência e Barcelona, a economia da península girou em torno dos espólios gerados pelas guerras, pelo menos até o final do século XIII, e em alguns casos pela atividade do comércio de matérias-primas, que era protegida pelo poder bélico dos reinos (RUCQUOI, 1995, p. 231).

Sobre a economia do reino luso, Oliveira Marques (1987) escreve que: “A grande porta de contato entre Portugal e o mundo era [...] Lisboa nos séculos XIV e XV por aí se escoava o maior e o mais importante tráfico internacional. Só Lisboa se podia comparar a outras cidades europeias em termos de pequena metrópole” (MARQUES, 1987, p. 195).

O rei em Portugal gozava de uma autoridade que o distinguia de outras áreas medievais, para Adeline Rucquoi (1995) os monarcas portugueses não reconheciam outras autoridades como soberanos em seu território, até mesmo o poder papal e imperial, devido às condições históricas do reino<sup>14</sup>. No imaginário português o rei cumpriu uma missão designada por Deus, a conquista do solo a qual era soberano, desse modo não precisava prestar contas a outras autoridades terrenas, somente a Deus que o colocou no trono (RUCQUOI, 1995, p. 255). “Estava, no entanto, sujeito ao direito natural e às leis do reino de que ele próprio era a origem” (RUCQUOI, 1995, p. 255).

A ideia de *rex gratia Dei* (rei pela graça de Deus) começou a ser difundida no Ocidente medieval desde a época do confronto entre o imperador germânico Henrique IV com Gregório VII, com a Universidade de Bolonha, Frederico I, Barbarossa reafirmou

---

<sup>14</sup> Formalmente os soberanos portugueses tiveram que prestar o juramento de vassalagem ao papa, isso ocorreu no ano de 1143 (RUCQUOI, 1995, p. 295). No entanto, mais importante que a unção e os sacramentos cerimoniais para os monarcas portugueses era a aclamação social em frente ao povo (ZIERER, 2014, p. 41).

essa ideia. Basicamente tal noção retirava da Igreja o intermédio do poder divino, logo o rei era o herdeiro direto de Deus (KRITSCH, 2002). Os reis de Portugal eram herdeiros de uma tradição hispânica que os tornava soberanos sem necessidade de cerimônias especiais por parte da Igreja (RUCQUOI, 1995, p. 265).

Na segunda metade do século XIII, o poder do rei em Portugal começou a se consolidar, conseqüentemente a monarquia tendeu a se fortalecer. Com o apoio de leigos a serviço da coroa e adeptos do direito romano, o poder do monarca era tido como aquele que se sobressaía a todos os outros, independente se eram laicos ou eclesiásticos, o rei poderia contrariar a arbitrariedade de outros poderes (SOUSA, 2009, p. 104).

Esta ideologia monárquica culmina na afirmação lógica da supremacia do poder do soberano, situando-se a pessoa deste acima de todos os grupos e ocupando, portanto, o lugar mais alto da hierarquia social. Tal concepção atribuía uma origem divina ao poder do rei, que assim se justificava e legitimava perante o conjunto da sociedade (SOUSA, 2009, p. 104).

O rei português tinha, portanto, um aparato ideológico que o beneficiava na condição de autoridade suprema do reino. Nas ordenações afonsinas do século XV a nobreza aparecia como os defensores, pois exerciam uma função de defender o povo que fora ordenada por Deus (MARQUES, 1987, p. 236).

Apesar do desenvolvimento da monarquia do reino português na segunda metade do século XIII, os séculos XIV e XV trouxeram algumas dificuldades para Portugal. Sobre as dificuldades externas ao reino e que o atingiu paulatinamente, podemos citar quatro: primeiramente ainda na primeira metade do século XIV ocorreu o início da chamada Guerra dos Cem Anos (1337-1453), que opôs a França e Inglaterra, mas que seus desdobramentos atingiram outras áreas, como Portugal; o segundo problema foi a chegada da Peste Negra no Ocidente em 1348, afetando toda a península Ibérica e diminuindo ainda mais o baixo nível demográfico da população; o terceiro problema que ocorreu de forma paralela aos dois primeiros ficou conhecido como Grande Cisma do Ocidente (1378-1418); nesse momento houve alguns *anti-papas* e a Cristandade estava mais uma vez dividida; o quarto e último problema foi o bloqueio da rota oriental para as Índias, após a tomada de Constantinopla em 1453, que obrigou o reino de Portugal e outras áreas do Ocidente lançar-se de vez para o Oeste na expansão ultramarina. Somase aos três primeiros problemas um outro interno que ocorreu em Portugal, que se refere

à transferência de poder da Dinastia de Borgonha para a Dinastia de Avis, entre os anos de 1383 a 1385.

Sobre a Guerra dos Cem Anos, podemos dizer que os efeitos do conflito entre Inglaterra e França foi sentido durante o governo de D. Fernando (1367-1383), rei de Portugal. Os lusitanos já tinham uma ligação com o reino da Inglaterra antes mesmo do início da guerra entre os ingleses com os franceses, formalmente as relações dos portugueses e ingleses foram afirmadas a partir do ano de 1253 com o Tratado de Windsor, que regulamentava o livre trânsito de mercadorias nos portos entre ambos os países. Um segundo tratado entre os reinos foi feito no ano de 1372, este já com intenções bélicas e políticas, fruto da união do reino de Castela com os franceses, o tratado efetivava a ajuda mútua que os lusitanos e ingleses deveriam prestar caso uma das nações fossem ameaçadas (FARIA; MIRANDA, 2011).

Apesar de D. Fernando ter preferido de início manter uma posição de neutralidade em relação à guerra da Inglaterra com a França, após o assassinato de Pedro I em 1369, o monarca português dirigiu suas pretensões de ocupar o trono castelhano; em 1372 entrou definitivamente em guerra com Castela, rompendo com o tratado de Alcoutim de 1371 (NASCIMENTO, 2011, p. 68). As guerras que se sucederam com Castela não trouxeram, contudo, benefício algum ao reino português, somente crises monetárias e consequentemente a ampliação da pobreza das camadas mais baixas. Sobre isso Renata Nascimento considera o seguinte:

A ambição do monarca, incentivada, sobretudo pela nobreza, obrigou o povo a subsidiar guerras sucessivas sem terem condições para tal. A nobreza esteve por trás das aventuras bélicas inconsequentes de D. Fernando, pois esta tinha interesse especialmente em ampliar seu patrimônio (NASCIMENTO, 2011, p. 69).

Após o fim das guerras com Castela, e o novo tratado de paz acordado entre os portugueses e castelhanos, estava reunido os elementos que fariam com que Portugal passasse por uma crise monárquica após a morte de D. Fernando sem deixar um herdeiro legítimo ao trono português.

A Peste Negra, epidemia que devastou grande parte da Europa, chegou no Ocidente desde o ano de 1348, a região da Península Ibérica foi atingida nessa mesma época, pela região dos Pireneus, mas também através dos navios italianos. A doença atingiu grande parte do Ocidente nesse momento, no entanto, após o grande surto a peste

se manteve em estado endêmico, vindo à tona em datas e lugares diferentes com o passar do tempo (WOLFF, 1988).

No reino de Portugal isso não aconteceu de forma diferente. “Houve ‘peste’ em 1356, 1361-63, 1374, 1383-85, 1389, 1400, 1414-16, 1423, 1429, 1432, 1437-39, 1448-52, 1456-58, 1464, 1472, 1472, 1477-81 e 1483-87, com recorrência e focos latentes noutros anos ainda” (MARQUES, 1987, p. 21). Conjuntamente com outros problemas como as guerras e a fome, que assolava periodicamente Portugal, o cenário econômico e social português foi de calamidades.

Para Tamara Quírico (2012), a Peste fomentou novas práticas religiosas, ou ao menos algumas reelaborações de práticas precedentes, a penitência foi um dos elementos intensificados pela Cristandade. O homem precisava limpar-se dos seus pecados, pois a ideia mais difundida nesse momento foi que a epidemia havia sido causada pela corrupção moral do homem, daí o castigo divino, ou “cólera de Deus” (QUÍRICO, 2012). Sobre o imaginário da época, podemos dizer que:

A Peste Negra pode ter trazido consigo uma grande mudança nas mentalidades: com efeito, as altas taxas de mortalidade parecem ter alterado na população a percepção quanto à proximidade da morte; está, de fato, era sentida pela maioria como iminente. Esta mudança, por sua vez, poderia ter modificado os modos de busca pela salvação, que se tornaria para muitos quase uma obsessão (QUÍRICO, 2012, p. 136).

A exposição de corpos e suas decomposições ao ar livre influenciou no surgimento de um novo imaginário, denominado por Juliana Schmitt (2016) como “Imaginário Macabro”. Se antes a morte era tida como uma libertação da alma pura de um corpo material e pecaminoso, com o advento da Peste a morte passou a ser vista com um fim, devido isso alguns medievos começaram a valorizar o “agora” (SCHMITT, 2016).

No reino de Portugal a epidemia causou um abandono de fazendas e de casas, as áreas que haviam sido transformadas em arroteias desde os séculos XII e XIII voltavam a suas condições originais de matagais (MARQUES, 1987, p. 29). Portanto, podemos dizer que a epidemia da Peste em Portugal veio agregar as instabilidades que o reino já estava passando durante o século XIV a XV.

A crise agrícola que se acentuou com os efeitos da Peste atingiu seu auge em 1374, muitos trabalhadores rurais haviam abandonado os campos buscaram sobreviver na área urbana. Por isso, em 1375 o governo promulgou a Lei das Sesmarias, que obrigava o

cultivo agrícola e previa uma punição para aqueles que não voltassem às suas terras, podendo perdê-las e serem desterrados (NASCIMENTO, 2011, p. 70).

Um problema para a Cristandade Ocidental como um todo foi o chamado Grande Cisma, que ocorreu após a morte de Gregório XI (1329-1378), o colégio dos cardeais elegeu dois papas, o primeiro foi Urbano VI (1318-1389) eleito em 9 de abril 1378. No entanto, no mês de agosto alguns cardeais consideraram a eleição inválida, em 20 de setembro outro papa acabou sendo eleito, Clemente VII (1342-1394). Após a morte de ambos os papas, outros os sucederam, levando adiante o Cisma da Igreja (MONDONI, 2014, p. 144-145).

Nesse momento, os diversos reinos cristãos do Ocidente alinharam-se com os devidos papas, França e Castela apoiaram Clemente VII, que residia em Avinhão; a Inglaterra, por outro lado, apoiou Urbano VI, de Roma. D. Fernando, rei de Portugal, mudou sua posição em relação aos pontífices conforme as táticas políticas e diplomáticas, apoiou Clemente VII em 1378 e depois se alinhou com Urbano VI em 1380, no ano seguinte voltou a apoiar Clemente VII novamente (SOUSA, 2009, p. 130). As consequências para o comportamento dos cristãos foram além do plano político, sobre isso Nascimento considera que:

Para a Igreja, as indecisões quanto a que papa obedecer, gerou um clima de insegurança, representou uma decadência de costumes e divisões internas, o que refletiu, conseqüentemente, sobre os fiéis. Além disso, o número de mortes provocadas pelas guerras, pestes e fome, aumentou a devoção religiosa, pois a preparação espiritual fazia-se necessária diante da perspectiva de morte súbita (NASCIMENTO, 2011, p. 71).

Apesar desses problemas que a Cristandade e o reino de Portugal enfrentaram no momento do Cisma, os clérigos continuaram sendo um grupo com grande influência no meio social. Segundo Solange Oliveira (2019), foi nesse momento que se difundiu a ideia de julgamento final das almas, devido à onipresença da morte. Por meio dos registros testamentários das pessoas daquela época foi possível verificar a valorização da noção dos espaços do Além-túmulo, em que na maioria dos casos os testamentos revelam o desejo das pessoas em ocuparem o Purgatório após a morte (OLIVEIRA, 2019, p. 72-73).

Além desses elementos, a espiritualidade cristã de Portugal nos séculos XIV e XV sofreu algumas alterações, houve uma devoção bastante grande ao culto mariano, bem como de Jesus Cristo, da prática eucarística e ao Espírito Santo. O Cristo da paixão foi adotado nas adorações e personalidades como São Bernardo (1090-1153) e São

Boaventura (1221-1274) ganharam uma atenção especial da Cristandade da época (MARQUES, 1987, p. 373).

Sobre o problema interno monárquico que elencamos anteriormente, podemos dizer que ocorreu no final do século XIV, quando D. Fernando morreu em 1383, acabou se acentuando uma crise dinástica no trono português. O monarca não havia deixado nenhum herdeiro ao trono, e a única filha, D. Beatriz (1372-1408) estava casada com o rei de Castela Juan I (1358-1390), que era aliado da França. A maioria da nobreza concordava com que o monarca de Castela e sua esposa governassem Portugal, no ano de 1384 a rainha viúva, D. Leonor Teles renunciou ao desejo de se tornar regente do reino em favor de sua filha Beatriz (SOUSA, 2009, p. 136; ZIERER, 2014, p. 38).

Tudo parecia acordado para que Juan I assumisse o trono português, respeitando o tratado de *Salvaterra* que garantia a sucessão do trono após a morte de D. Fernando ao filho de D. Beatriz e Juan I (ZIERER, 2014, p. 38). No entanto, as camadas populares e também membros da nobreza se posicionaram de forma contrária ao monarca castelhano, de modo a mobilizarem várias revoltas e tumultos sociais. D. João, mestre de Avis (1357-1433), por ter um parentesco com o monarca que reinou antes de D. Fernando, D. Pedro (1357-1367), e um grande apoio das ordens militares, de alguns nobres e da população em geral, acabou sendo eleito como “Regedor e Defensor do povo” (SOUSA, 2009, p. 136-137).

Segundo Adriana Zierer (2014) foi nesse momento que o imaginário político, incentivado com as crônicas escritas por Fernão Lopes, transformaram D. João I em um símbolo de rei messiânico, sua associação com a figura de Cristo, segundo a autora, tinha como objetivo transformar “o outro” que era o monarca de Avis em uma figura da realidade portuguesa. Por D. João não ter sido fruto de um casamento legítimo de D. Pedro, o imaginário construído ao redor do monarca tinha a intenção de tirar o estigma da ausência do “sangue real” (ZIERER, 2014).

Ainda em vida D. João procurou reparar essa “ausência” de nobreza, “[...] o novo ‘fundador’ do reino conseguiu que em 1391 Bonifácio IX, o papa de Roma, o dispensasse dos seus votos religiosos [...] e que o seu nascimento fosse legitimado, assim deixando de impender sobre D. João o estigma canônico da bastardia” (SOUSA, 2009, p. 141).

Com a dinastia de Avis, houve um intenso incentivo a tradução e divulgação de obras religiosas, os reis e príncipes foram admiradores da leitura de obras em latim e de língua vernacular. No século XV, o mosteiro de Alcobaça havia se tornado um importante

local de tradução de obras em diversas línguas, a própria tradução da *Visão de Túndalo* se situa nesse momento de incentivo cultural (OLIVEIRA, 2019, p. 78-84).

Não sabemos exatamente quando as traduções portuguesas da *Visão* foram feitas, no entanto, pelas próprias informações fornecidas pela *Revista Lusitana*, através de Esteves Pereira, que publicou a obra, podemos dizer que a tradução desse manuscrito foi empreendida entre fins do século XIV e início do XV (V.T, 1893, p. 101). Portanto, no contexto que já descrevemos aqui.

Segundo Leandro Alves Teodoro (2012), o mosteiro de Alcobaça se destacou no século XIV pela compilação de várias obras, dentre elas escritos hagiográficos, peregrinações, manuais de confissões e obras de exortação moral. As obras de tal mosteiro foram usadas pelos monges como normas de condutas morais, tanto para o meio monástico quanto para a sociedade em geral (TEODORO, 2012, p. 45-47).

Devemos dizer que por mais que a Cristandade tenha passado por um momento de crises e calamidades sociais, a camada eclesiástica não se manteve unida, as ordens regulares e seculares são exemplos. “A rivalidade entre as ordens religiosas era conhecida e pouco escondida. Quase à maneira de partidos políticos, cada ordem aspirava às preferências da corte e dos poderosos” (MARQUES, 1987, p. 384).

A exemplo disso, podemos citar a ordem de Cister, que teve uma grande influência na cultura portuguesa na época de formação do reino, desde a luta contra os mouros, defesa dos territórios e arroteamento de áreas florestais (GALLI, 1997, p. 15). Os cistercienses se afeiçoaram aos cavaleiros templários e daí tiveram as condições necessárias para se desenvolverem no reino de Portugal (GALLI, 1997, p. 48).

Na época da “Reconquista” da Península Ibérica, a ordem de Cister se alinhava aos interesses de D. Afonso Henriques (1109?-1185). “O poder, definindo o monarca como senhor da guerra e das imensas propriedades, tinha por instrumentos a guerra, a conquista e o alargamento do território. Nessas empresas, o papel desempenhado pelos cistercienses era fundamental” (GALLI, 1997, p. 45).

Entre os séculos XIV e XV, no entanto, a importância do monasticismo em geral havia diminuído. Nesse momento, dentre os clérigos regulares, a ordem de Cister esteve em terceiro lugar das ordens com número de mosteiros espalhados no reino luso, em primeiro lugar estava os Beneditinos e em segundo os Cônegos Regrantes de Santo Agostinho (MARQUES, 1987, p. 222).

Contudo, apesar do cenário desfavorável para a cultura monástica, os clérigos do Ocidente medieval foram os responsáveis por difundir ainda mais nesse momento a noção

do Além-túmulo, os lugares de castigos e de bonanças que esperam os medievos após a morte. A preocupação com o destino e a sorte após a vida terrena foi incentivada, “[...] em Portugal não seria diferente a atuação dos clérigos no papel de mediadores entre o aqui e o Além, já que a mesma assumia a função de preparar os fiéis para alcançar o caminho da salvação de suas almas” (OLIVEIRA, 2015, p. 174).

Assim, a *Visão de Túndalo* encontrou um cenário propício para a sua divulgação e circulação no reino luso. A obra serviu aos interesses dos clérigos na tarefa de educar os medievos, tanto as camadas baixas quanto os grupos nobres. Como veremos nos capítulos seguintes, o manuscrito atendeu a outras funções, políticas e cristãs de se inculcar um “ideal” a ser seguido, não só em um modelo cristão como um projeto social de Cristandade.

## 2 CAPÍTULO: O PARAÍSO NA *VISÃO DE TÚNDALO* E NA *COMMEDIA* DE DANTE

O Paraíso na Idade Média foi fonte de busca e preocupação por parte de escritores, fossem eles eclesiásticos ou laicos. Apesar de existir uma concepção de um lugar de galardão e descanso para os justos após a morte, o Paraíso foi representado de formas diferentes ao longo da história medieval, mais proveitoso seria falarmos de paraísos. Dessa forma, podemos dizer que a noção do espaço que seria a morada de Deus se alterou pela diferença de influências e do tempo em que se encontravam os seus progenitores.

### 2.1 As facetas do Paraíso Medieval

Primeiramente devemos dizer que se tratando das descrições dos lugares no Além-túmulo, seja o Paraíso, fonte da nossa análise, seja o Inferno e Purgatório, a Bíblia nunca ofereceu detalhes minuciosos das suas paisagens ou mesmo de suas localizações, logo a geografia do Além e seu local de origem foram criações do período medieval. Para Delumeau (2004) um dos livros bíblicos fundadores do Paraíso foi o *Gênesis*, ao dar alguns elementos para a sua localização, como descrição do Jardim em que Deus pôs o homem e que de tal lugar irrigava três rios (DELUMEAU, 2004, p. 143).

Conforme as produções literárias e iconográficas no medievo, o Paraíso como um lugar repleto de vegetação, rios e bom odor permaneceu associado aos lugares paradisíacos ao longo de todo o medievo, tomando mais força em alguns momentos e perdendo em outros. Isso fez com que o Paraíso permanecesse sendo um local presente na terra por muito tempo. “Na maior parte dos autores da época patrística até o século VI ou mesmo VII da nossa era, a palavra ‘paraíso’ sem outro epíteto designa essencialmente o Jardim das Delícias, onde viveram por breve instante Adão e Eva” (DELUMEAU, 1994, p. 9).

Tanto o autor da *Visão de Túndalo* quanto Dante na *Commedia* evocaram o tema do Jardim das Delícias ao descreverem o Paraíso cristão, porém, na *Commedia* essa temática pode ser mais vista no livro *Purgatório*<sup>15</sup> que propriamente no derradeiro livro. Continuando com a noção de Paraíso no medievo, podemos dizer que as descrições deste

---

<sup>15</sup> Na *Commedia*, o Paraíso terrestre localiza-se no topo da montanha do Purgatório, onde Dante finalmente encontra Beatriz após se despedir do poeta antigo Virgílio. Dante adentra no Paraíso terrestre onde encontra além de uma paisagem vivida, rios, pássaros e ouve músicas suaves. O poeta peregrino adentra nesse local no Canto XXVII do *Purgatório* e estende um diálogo com Beatriz até o Canto XXXIII.

lugar no livro de Gênesis são ínfimas, devido isso, os autores que escreveram sobre esse espaço do Além, se utilizaram de livros apócrifos que complementaram as descrições dos lugares do Além-túmulo.

Giuseppe Ledda (2016) concorda com Delumeau ao afirmar que a Bíblia oferecia apenas descrições genéricas dos lugares que abrigavam os mortos no Além, não se preocupando em nenhum momento de fazer exposições longas acerca deste tema. Contudo, os escritos apócrifos dos séculos II a IV, serviram como base para a feitura dos espaços espirituais cristãos, livros como o *Apocalipse de Pedro e de Paulo*, o *Quarto Livro de Esdras* e o *Livro de Henoque* são exemplos de escritos que facilitaram a concepção do Além que foi amadurecida no medievo (LEDDA, 2016, p. 546).

Além desses livros, existiu um escrito posterior, produzido por volta do século VI sendo mencionado pela primeira vez na cidade de Constantinopla, trata-se da *Hierarquia Celeste*, cuja autoria creditou-se ao Pseudo-Dionísio. O escritor que possuiu uma influência e autoridade equiparável a autores como Santo Agostinho (354-430) e São Tomás de Aquino, dividiu o céu em nove partes que estavam ligadas “como anéis de uma corrente” (DELUMEAU, 2004, p. 144-145).

Devemos pontuar, que as influências dos escritos do Pseudo-Dionísio só foram realmente sentidas no Ocidente a partir das traduções posteriormente feitas das obras de tal autor, isso ocorreu no século IX quando os textos foram traduzidos para o latim. Durante o século XII alguns autores de destaque no medievo tiveram contato com esses escritos, dentre eles estão Honório de Autun (1080-1151) e Hugo de São Vitor (1096-1141) (DELUMEAU, 2003, p. 50).

Maria Isabel Roque (2015) argumenta que se tratando da Iconografia medieval, a partir desses textos antigos, o Paraíso consolidou-se na imagem de uma Jerusalém celeste, que teve influência da arte oriental. No século X foi o seio de Abraão que foi representado com mais intensidade nas obras imagéticas, por fim, entre os séculos XII a XV, a representação do Paraíso foi cada vez mais associada ao Juízo Final (ROQUE, 2015, p. 7).

Durante um período na Idade Média a concepção de Além-túmulo foi preocupação dos escritos monásticos, baseados em livros como os já citados, *Apocalipse de Pedro e Paulo*, os monges escreveram sobre diversas *Visões* as quais alguns indivíduos foram beneficiados, visitando os lugares de castigo e de descanso dos justos (DELUMEAU, 1994, p. 48). Para Maria Eurydice de Barros Ribeiro (2010), esses relatos tomaram o termo de *Visões*, pois as cenas visualizadas constituíam o principal elemento

da revelação que o relator tinha, além disso, a autora complementa que tal gênero provavelmente teve origem com os monges irlandeses dos séculos VII e VIII (RIBEIRO, 2010, p. 31).

Todas as influências de escritos e lugares distintos em que o Paraíso cristão foi baseado e formulado, contribuíram para a plasticidade deste local de bonança, apesar de ser sempre em suas descrições uma espécie de "macro-símbolo" de felicidade, ele também carregava as suas características únicas e destoantes (DE DEUS, 2005, p. 143). Como citado anteriormente, o Paraíso foi por muito tempo o Paraíso terrestre, portanto, ele podia ser localizado no mundo material do medievo, um dos maiores exemplos disso foi a *Viagem de São Brandão*.

Na narrativa, um monge chamado São Brandão parte juntamente com outras pessoas ao encontro do Paraíso; no relato tal lugar se encontra em uma ilha, deste modo a viagem se dá pelo mar. Apesar de ser influenciado pelas *Visões*, o relato em questão não pode ser considerado uma *Visão* propriamente dita, pois, segundo Ribeiro, não há um momento na narrativa que elucidada a transição dos indivíduos do mundo material ao espiritual (RIBEIRO, 2010, p. 31). Para Ledda:

Esta obra é do gênero céltico dos *imrama* (navegações), narrações de viagens marítimas para Ocidente, e baseia-se na crença céltica de um Além não situado na vertical, debaixo da terra ou acima dela, mas na horizontal, à superfície do planeta, e além-mar, em ilhas longínquas e inatingíveis (LEDDA, 2016, p. 549).

Assim, apesar da *Viagem de São Brandão* trabalhar com o elemento do Paraíso cristão, não pode ser situado em um mesmo contexto dos relatos em que os indivíduos tiveram uma experiência extracorpórea, adentrando de fato em um espaço espiritual ou domínio dos mortos.

Com frequência, o Paraíso medieval era tido como um lugar de difícil acesso, no Oriente, por exemplo, o local dos justos foi situado em montanhas bem altas na Índia (ROQUE, 2015, p. 15). Um exemplo disso pode ser visto no mito do *Reino de Preste João*, uma narrativa que se desenvolveu no contexto das Cruzadas do século XII e em relação também com os conflitos do imperador germânico Frederico I, Barbarossa com o papado (ZIERER, 2003, p. 224).

O reino perfeito de Preste João reunia vários elementos do Paraíso terrestre, era um local de abundância que se estendia da Ásia até a África, e, além disso, serviu para o ideal de um monarca perfeito, que era rei e sacerdote simultaneamente, não necessitando

de um interventor do poder divino, nesse contexto o papa. A narrativa de Preste João foi ressignificada várias vezes, em Portugal do século XV, por exemplo, foi utilizada com a retomada do ideal de Cruzada, que, estava relacionada com o objetivo de distrair a população dos problemas sociais do reino. Com a dinastia de Avis, a ideia de Preste João serviu para fortalecer as Grandes Navegações, bem como a aceitação da dinastia em questão (ZIERER, 2003, p. 227).

No caso do mito de Preste João, podemos perceber que com um ideal de Paraíso e cristianismo, estava imbuído uma perspectiva política em torno dessas narrativas e locais relacionados aos espaços do Além-túmulo. Giuseppe Ledda argumenta que na época carolíngia as visões do Além se relacionaram com o campo político, nas narrativas formuladas nesse momento a paisagem dos espaços espirituais perderam relevância frente figuras importantes e suas sortes após a morte. Desse modo o autor fala de “*Visões Políticas*” que tinham um papel muito mais de “propaganda” que um teor moralístico cristão (LEDDA, 2016, p. 548).

O Paraíso manteve ao longo de suas representações no medievo um sentido utópico, se tratando do Paraíso terrestre isso foi algo mais evidente. Segundo Bronislaw Baczko (1999) as utopias se consolidam como uma “realidade” na medida que conseguem se relacionarem com as expectativas de uma época ou de um determinado grupo, elas se tornam ainda mais forte quando funcionam como modelos guias que orientam e agregam na esperança coletiva (BACZKO, 1999, p. 92).

Para Francisco Gomes (2002), o cristianismo no medievo, dentre seus inúmeros papéis, serviu também como uma ferramenta que buscava superar os antagonismos sociais mediante o campo simbólico; no entanto, a “quebra de equilíbrio” da religião com as forças sociais traziam novas ideias. Em momentos como esse a religião se mostrava como uma espécie de “protesto social”, os diversos agentes que formulavam esses protestos também acabavam criando utopias (GOMES, 2002, p. 222).

Devemos pontuar que a *Visão de Túndalo* foi influenciada pela perspectiva das *Visões Políticas*, contudo, o autor do manuscrito do século XII também se preocupou em equilibrar as descrições dos espaços do Além com a sorte específica de alguns condenados, seja figuras políticas ou não. No caso da *Commedia* de Dante, também podemos dizer que a obra poética se apresenta como herdeira desse (categoria) de *Visões*, pois o poeta florentino expõe figuras importantes da cultura medieval, tanto de sua época quanto aquelas que viveram antes de dele, destinando-as ao sofrimento ou galardão eterno.

Podemos dizer que as visões do Além e suas conseqüentes representações do Paraíso, foram primeiramente inspiradas em escritos apócrifos, como já dito, e em mitos pagãos. Entre os séculos VII ao X, o trabalho dos eclesiásticos se deu pela tarefa de catalogar e cristianizar tais histórias, a partir dos séculos XI e XII, estes relatos passaram a não ser de domínio exclusivo dos eclesiásticos. Desse modo, as *Visões do Além* foram utilizadas para satisfação “mundanas”, que não estavam diretamente ligados com o aspecto da conversão, mas antes disso, no controle social dos grupos guerreiros e na criação de um modelo “ideal” de conduta (DE DEUS, 2005, p. 149).

De qualquer modo, as nossas duas fontes trabalham com a ideia de Paraíso formulado no período medieval, apresentando ao longo de suas narrativas diferenças claras. Isso se deu pelo contexto particular dos autores bem como os conflitos políticos de suas épocas. Antes de analisarmos o Paraíso apresentado nas duas fontes históricas, devemos contextualizar a categoria de escrita que influenciou as respectivas narrativas, a *Visão de Túndalo* provém de uma cultura monástica, enquanto a *Commedia* foi muito influenciada pelos diversos estudos de Dante, relacionados à filosofia escolástica e o currículo das *Sete Artes Liberais*<sup>16</sup>, Gramática, Astronomia e Música, por exemplo.

## **2.2 A Visão de Túndalo e a cultura monástica**

O manuscrito da *Visão de Túndalo* foi primeiramente redigido por um monge irlandês e posteriormente, depois da vulgarização do texto em latim, utilizado para fins políticos e morais no reino luso português por monges cistercienses. O texto que narra a visitação do cavaleiro Túndalo aos espaços do Além-túmulo está repleto de influências do meio monástico. “A missão que os monges exercem na terra e o próprio estilo de vida que levam são muito exaltados no manuscrito, pois mostram os seus esforços, sacrifícios e resistências contra as tentações deste mundo” (OLIVEIRA, 2019, p. 247).

Para Pierluigi Licciardello (2016) o monasticismo nasceu de uma "renúncia" do mundo ao isolamento social, seja no deserto ou na vida dos “claustros”. Os monges viviam da busca e contemplação de Deus e do fazer literário, devido isso, o monasticismo foi um importante centro cultural medieval. Até o século XII o Ocidente foi dominado por uma cultura monástica (LICCIARDELLO, 2016, p. 472).

---

<sup>16</sup> *Trivium* e *Quadrivium*, o primeiro se referia aos estudos da Gramática, Retórica e Dialética, e o segundo o estudo da Astronomia, Geometria, Aritmética e Música (ABELSON, 2019).

Christopher Dawson pontua que o monasticismo foi o grande responsável por atingir as comunidades mais afastadas dos centros urbanos na Idade Média, levando as ideias cristãs aos grupos profundamente rurais. Entre os séculos VII e VIII, por exemplo, os monges irlandeses conduziram um dos maiores movimentos missionários, propagando um ideal ascético de vida e também de peregrinação (DAWSON, 2016).

Além desses elementos, é muito importante elencarmos que após o declínio dos mártires da Antiguidade Tardia, quem assumiu o maior papel de santidade e ideal cristão foram os monges (DAWSON, 2016, p. 72). Desse modo, podemos compreender o motivo das palavras e sermões conduzidos pelo meio monástico serem creditados como verídicos pelos medievos. “Na autoconfiança que emerge gradualmente da cultura monástica, antiga e medieval, e que vai sendo cada vez mais reforçada por um largo consenso político e social, os únicos cristãos verdadeiros são os monges” (MICCOLI, 1989, p. 34)

O escritor da *Visão de Túndalo* se utilizou do respeito que o meio monástico gozava para legitimar a narrativa como verídica, isso fica muito claro principalmente no fim do manuscrito, quando o redator escreve o seguinte: “*Eu frey marcos. que esto screvy. son testemunha desto todo. ca eu vi com meus olhos o homen a que esto aconteceu e que me contou todo assi como ia ouvistes. e assi como o el contou a my. assi trabalhey eu de o screver e de o contar o melhor que eu pudy*” (V.T, 1893, p. 120). (Grifo nosso).

Ao deixar claro que foi testemunha e conheceu o cavaleiro Túndalo, Marcus torna verdadeira toda a experiência extracorpórea de Túndalo, portanto, recorre a sua autoridade para tal ato. Segundo André Vauchez entre o fim do século IX e meados do século X o sacerdócio sofreu um processo de descrédito, contudo, o meio monástico foi o que resistiu a essa crise e o processo de secularização (VAUCHEZ, 1995, p. 31-32).

Além do monge, recorrer ao artifício da autoridade, no decorrer da *Visão* alguns elementos da disciplina monástica são identificados, como o voto de pobreza. Na narrativa da *Visão de Túndalo*, podemos ver que o protagonista dividiu seus bens após sua alma voltar dos espaços do Além-túmulo: “*Depois desto partio todas as cousas que avia e deuas a pobres e ordenou sua fazenda em tal maneyra e a sua vida outros que ben deu aa entender que vynha muy escarmentado das penas e dos tormentos en que se viu*” (V.T, 1893, p. 102). (Grifo nosso).

Devemos reforçar o papel do ideal aqui, pois a realidade monástica e dos claustros era outra. “Insiste na opção de pobreza dos monges, mas parece ignorar os dados de facto, dir-se-ia, originários, que, naquele contexto, fazem do mosteiro um centro privilegiado

de riqueza e de poder” (MICCOLI, 1989, p. 40). Desse modo, quando falamos em uma pobreza monástica, que se configura em um plano ideal, mais proveitoso é admitir que tal pobreza se consolidou em um abandono da sociedade “profana” e dos centros urbanos (MICCOLI, 1989, p. 48).

Por fim, podemos citar a renúncia das práticas sexuais, ou o voto de castidade que se prestavam aos monges. Na *Visão de Túndalo*, isso pode ser visto através dos castigos elencados no Além-túmulo, nos lugares de tormentos, por exemplo, os fornicadores são castigados ao serem colocados em uma casa como um forno aceso (V.T, 1893, p. 106). No manuscrito o castigo é detalhado da seguinte forma:

E parou mentes e vio estar ante a porta muytos demoes em semelhança de carniceyros que tynham segures e cuytelos nas mãos pera esfolar e desfazer em quartos e em postar. e depois que as desfaziam deitavanhãs em aquelas chamas. e davam com ellas dentro na casa a arder. e padeciam aly muy grandes penas e tormentos (V.T, 1893, p. 106).

Portanto, através dos acoites dos demônios e das chamas ardentes, os fornicadores eram castigados por terem relações sexuais não consentidas pelo clero. O suporte à renúncia sexual fica ainda mais claro nos espaços paradisíacos descritos no manuscrito, como veremos posteriormente, um dos lugares do Paraíso na *Visão* pertencem aos “bem casados” (V.T, 1893, p. 114-115).

No discurso dos clérigos da época, o sexo sempre constituía um pecado se acompanhado do prazer, mesmo no casamento, o ideal seria se abster dessas práticas, contudo, as práticas sexuais com o mero objetivo de reprodução durante o casamento eram aceitáveis (VAUCHEZ, 1995, p. 99).

Através desses exemplos, podemos considerar que os ideais religiosos e dogmáticos do meio monástico estão completamente inseridos na *Visão de Túndalo*. Por meio do tríplice voto, castidade, pobreza e obediência, os monges constituíram, ao menos no plano imaginário, uma frente de combate aos maiores desejos pecaminosos das sociedades no medievo, o impulso sexual, impulso econômico e impulso de poder (DAWSON, 2014, p. 274).

É importante pontuarmos que o manuscrito da *Visão de Túndalo*, primeiramente serviu para a disciplina e moralidade do próprio meio monástico, no entanto, depois essa obra acabou sendo divulgada para os leigos, por meio do trabalho de vulgarização (OLIVEIRA, 2019, p. 25).

Para Hilário Franco Júnior (2017) o movimento do monasticismo se constituiu como uma verdadeira utopia medieval, para o historiador em questão os mosteiros representavam uma espécie de “ilha” fechada que por se afastar do resto da sociedade, “recuperava” os aspectos daquilo que foi perdido no Éden. A própria arquitetura dos claustros contribuía para uma “versão” do Paraíso na terra, suas divisões em cruz remetiam aos rios que cortavam o Éden. Desse modo, os claustros foram construídos com o intuito de “fugir” do pecado, em locais longínquos como o interior das Ilhas Britânicas ou no extremo da Península Ibérica (FRANCO JÚNIOR, 2017).

Devemos dizer que apesar do evidente desenvolvimento de uma cultura monástica no Ocidente e sua conseqüente influência no meio social, os monges não criaram um tipo específico de “literatura”, contudo, alguns temas eram preferidos nos mosteiros. Os monges costumavam escrever sobre o ideal ascético e a seqüência de fazeres que possibilitavam a salvação, por meio da renúncia, desejo e ascensão. Geralmente essa fórmula foi expressa em gêneros que podia verificar-se as experiências pessoais, como as hagiografias (LICCIARDELLO, 2016).

A *Visão de Túndalo*, apesar de não se constituir como uma obra hagiográfica, preserva os elementos de uma experiência pessoal, que dá valor ao testemunho do protagonista da *Visão*. Devemos dizer que durante o período em que a versão original da *Visão de Túndalo* foi escrita, a Igreja recorreu a uma nova tática de pregação, visando o público urbano e as novas dinâmicas sociais, os clérigos começaram a divulgar com intensidade os chamados *exempla*<sup>17</sup>, que eram histórias curtas com lições que pretendiam ser universais (SCHMITT, 1999, p. 77). No caso da *Visão*, podemos dizer que essa narrativa carrega alguns destes elementos.

Além dessa característica a *Visão de Túndalo* configura-se como uma *Viagem Imaginária*, que eram relatos tidos como verídicos em que um indivíduo tinha sua alma desprendida do corpo, por uma doença ou aparente morte, e vagava pelo Além-túmulo na companhia de uma guia espiritual, por fim a alma retornava ao corpo e o indivíduo contava o que havia ocorrido e o que viu (BASCHET, 2006, p. 391). Nesse caso, a nossa fonte se encaixa perfeitamente nestes moldes de estruturas literárias. Em relação à

---

<sup>17</sup> Para Ernst Curtius (2013) os *exempla* eram histórias edificantes que tratavam sobre o mérito e demérito do ser humano, geralmente essas histórias eram associadas a uma figura em específico. Esse tipo de literatura foi uma herança da retórica antiga de Aristóteles e tomou maior proporção na Idade Média a partir do século XII (CURTIUS, 2013, p. 97).

*Commedia*, isso não pode ser dito, pois, no poema dantesco, Dante personagem se depara no Além sem a noção de como chegou ali<sup>18</sup>.

Os monges prestaram um grande serviço não somente aos vivos como também aos mortos, segundo o imaginário da época era por meio da intercessão deles, mas também do resto dos eclesiásticos, que os mortos que haviam cometido pecados veniais poderiam ser salvos. Os santos, eram aqueles que estavam na vanguarda dessa concepção, contudo, o meio monástico servia como uma espécie de intermediário entre os Santos e os mortos que precisavam de salvação, desse modo, o contato com o sagrado acontecia por meio deles (LITTLE, 2017, p. 266). Para Adriana Zierer, a ligação do meio monástico com os defuntos foi algo que contribuiu para o nascimento de um lugar intermediário no Além, o Purgatório:

Os cluniacenses também estabeleceram a Festa dos Mortos (2 de novembro) e davam grande importância à memória dos defuntos, contribuindo com a criação do conceito de Purgatório, no qual os vivos poderiam abreviar o tempo que os mortos passavam neste local através de doações e missas que mandavam rezar para os entes queridos (ZIERER, 2019, p. 59).

Para Claude Lecouteux (1999) a partir dos monges de Cluny constatarem a necessidade de ajuda que os mortos tinham dos vivos, os *exempla* começaram a vincular cada vez mais histórias de defuntos em suas narrativas. Nessas histórias, geralmente as almas que tinham a possibilidade de perdão, eram divididas em três grupos; aqueles que não tiveram tempo de terminarem suas penitências e morreram antes disso, aqueles que pecaram de forma muito rápida ou, porque não tinham conhecimento necessário e aqueles que pecaram porque tiveram muito apego às coisas materiais que reuniram em vida (LECOUTEUX, 1999, p. 63-64).

Lecouteux escreve que nessa época Jacopo de Varazze, autor e compilador da *Legenda Aurea*, propagava a ideia de que algumas almas são levadas a lugares espirituais, através de um santo, para purgarem seus pecados ou para se salvarem mais facilmente. Essas almas e seus relatos, segundo o autor medieval, também serviam para as pessoas terem o acontecido como exemplo e se corrigirem (LECOUTEUX, 1999, p. 64).

Um elemento que funcionava como sufrágio para o perdão dos pecados, que faz parte da cultura clerical e também está presente na *Visão de Túndalo*, é o elemento da

---

<sup>18</sup> Após Dante personagem se perder em uma “selva escura”, o protagonista do poema exclama: “*Como lá fui parar dizer não sei; tão tolhido de sono me encontrava, que a verdadeira via abandonei*” (ALIGHIERI, Inf. I, 10).

peregrinação. Essa prática era considerada uma forma de penitência na busca da salvação, os monges, através dos seus escritos, contribuíram para a aceitação das peregrinações no imaginário cristão. Devemos dizer que a noção cristã na época de produção da viagem imaginário de Túndalo, era que o ser humano seria um *homo viator*, um viajante ou peregrino que estava em busca da salvação (ZIERER, 2019, p. 60).

Durante a narrativa da *Visão de Túndalo* o perdão dos pecados cometidos pelo cavaleiro, é obtido somente através da peregrinação que este realiza no Além-túmulo, passando por diversos castigos. Os espaços dos castigos servem não somente para a peregrinação de Túndalo como também para outras almas, isso é confirmado quando a alma do cavaleiro ao ter que atravessar uma ponte cheia de cravos de espinhos encontra outra alma peregrina que carregava um feixe de lenha nas costas (V.T, 1895, p. 106).

### **2.3 O Paraíso da *Visão de Túndalo***

As representações dos lugares do Além no medievo estavam diretamente ligadas com os objetivos do clero, que buscavam moralizar as pessoas através dos dogmas católicos. Porém, nem sempre esses objetivos eram meramente religiosos, frequentemente eles estavam correlacionados com perspectivas políticas. Segundo Bronislaw Baczko o poder político se associa às representações coletivas; nesse caso, o lugar do imaginário e seu simbolismo podem ser vistos como pontos estratégicos de suma importância (BACZKO, 1999, p. 12).

No manuscrito da *Visão de Túndalo*, podemos perceber a representação dos lugares paradisíacos como elementos que buscam legitimar a função dos eclesiásticos e a submissão da nobreza. No entanto, devemos destacar que a primeira função do relato que conta a viagem de Túndalo ao Além é ser um manual pedagógico de “bom cristão”. Será neste último aspecto, que daremos uma atenção especial no presente capítulo.

Durante a narrativa escrita por Marcus conta-se que Túndalo visitou os lugares de sofrimentos e de delícias no Além-túmulo, algo curioso na *Visão de Túndalo* é que diferentemente de outros relatos do Além, o manuscrito reserva um espaço bastante extenso ao Paraíso (ZIERER; OLIVEIRA, 2013, p. 229). Para Ledda, durante o século XII os textos que relatavam as viagens ao Além cristão começaram a ficar mais longos, descrevendo as penas e as almas de forma minuciosa. Exemplos disso são textos como a *Visão de Alberico*, a *Visão de Guntelmo*, e a *Visão de Thurkill*, esta última dos primeiros anos do século XIII (LEDDA, 2016).

Após padecer por alguns castigos no Inferno e Purgatório, Túndalo é redimido e levado pelo seu anjo guia aos lugares paradisíacos. Essa transição dos lugares espirituais é anunciada no manuscrito da seguinte forma: "*Ata aqui da vison que vio no purgatorio e das penas e tribulaçoens que padecen os maaos en el e no inferno. Daqui en deante fla dos beens e galardooens. que vio receber aos boons na gloria do parayso*" (V.T, 1895, p. 111) (grifo nosso).

É importante deixarmos claro que após esse momento Túndalo não presencia logo os lugares de delícias eternas, antes disso a alma do cavaleiro se depara com outras almas que padecem momentaneamente, antes de poderem adentrar de fato no Paraíso:

**Assi como começaram de andar voron hunn muro muy alto. E aaquem daquel muro viron gram conpanha de homeens e de molheres que sofriam gram tormenta e muy gram coyta de muy gram vento. e de muy grande agna. E estavan muy tristes e muy coitados em sofrendo fame e sede. Empero avian lume e claridade. e non sentian nenhuum maaos fedor** (V.T, 1895, p. 111-112) (grifos nosso).

As almas sofredoras descritas no manuscrito ficavam antes do muro que Túndalo e o anjo viram, e apesar de sentirem tristeza, fome e sede, ainda assim o redator escreve que elas tinham claridade e estavam em um lugar de bom odor, diferente dos lugares de castigos dantes vistos por Túndalo. É simbólico que as almas nesse local tenham algumas necessidades como tristeza, fome e sede, isso pode significar o desejo contínuo de estarem junto de Deus ou de sua morada, ou seja, dentro dos muros.

Para Solange Oliveira, esse momento da narrativa da *Visão* corresponde com o pensamento agostiniano. A autora argumenta que Santo Agostinho classificou as almas após a morte de acordo com suas condutas, boas ou ruins, no entanto, além daqueles que eram “completamente bons” e “completamente ruins”, existiam aqueles que não foram “totalmente bons” e nem “totalmente ruins”, estes dois últimos o bispo de Hipona não soube precisar suas sortes (OLIVEIRA, 2019, p. 206-207).

Depois de olhar aquelas almas, Túndalo pergunta sobre seus estados ao anjo guia, que responde:

estes son os maaos enperon non muyto. Ca trabalharom de viver honestamente. Mais os beens que avian temporaes. non os partiam con os pobres assi como deveram e poderam. E por en sofreran alguun tempo este vento e esta agua. e depois hiran ass folgura de deus perdurauil (V.T, 1895, p. 112).

“O redator do manuscrito da *Visão de Túndalo* parece querer resolver a questão da espacialização das almas destas duas últimas classificações da teoria de Santo Agostinho, isto é, dar uma localização para os não totalmente bons e não totalmente maus” (OLIVEIRA, 2019, p. 207). O destino das almas nesse local temporário, se deu graças a não praticarem a caridade com os mais pobres, deixando de compartilhar.

Para Baschet (2006), os lugares intermediários no Além tiveram uma maior notoriedade a partir daquilo que o medievalista francês chama de “formação de uma geografia do Além”, que ocorreu no século XII. Apesar do Purgatório ganhar força no século XII, outros lugares do imaginário cristão também pertenciam ao Além, como os limbos, das crianças e dos patriarcas. Baschet argumenta que apesar dessas adições à concepção do Além-túmulo no medievo, o sistema das almas continuou binário, no sentido que para elas só existiam dois destinos eternos, a beatitude ou danação eterna (BASCHET, 2006, p. 399-404).

Apesar da impossibilidade de considerarmos que as almas que Túndalo viu com o anjo guia pertenciam ao Purgatório ou mesmo a algum limbo, claramente podemos dizer que elas sofriam de temporariamente por estarem privados da plenitude da glória de Deus. No esquema da *Visão de Túndalo* os lugares espirituais como limbos, de fato não aparecem ou pelo menos não são nomeados, diferente da *Commedia* de Dante que situa o limbo das crianças e também dos patriarcas (ALIGHIERI, Inf. IV).

Podemos dizer que na *Visão* existe um lugar intermediário que pode ser entendido como uma espécie de pré-Paraíso, esse local já antecede algumas características do Paraíso terrestre. Após continuarem a caminhar, Túndalo e o anjo chegam em outro lugar, como é dito no manuscrito:

Depois desto eles hindo huun pouco mais adeante **chegaron a huma porta. e acharon aberta e assy como entraron. viron huun campo muy verde e muy fermoso e plantado de muitas e muy fermosas rodas. e de outras hervas que davan muy boon odor [...]** en aquel logar non era noite. e o sol nunca hy falece e ali he a fonte de agua viva" (V.T, 1895, p. 112) (grifo nosso).

É importante destacarmos que os lugares abertos no Além-túmulo estão geralmente associados ao pecado ou mesmo aos locais infernais, o Inferno na iconografia medieval às vezes foi representado como uma grande boca que engolia os pecadores. Além da própria boca, poços e abismo também possuem relação com o Inferno, no caso

da boca podemos dizer que estava ligado com o pecado da gula e também com as relações sexuais (OLIVEIRA, 2019, p. 147; ZIERER, 2019, p. 65).

Apesar de o pré-Paraíso possuir elementos distintos que o diferenciam nitidamente do Inferno, os objetos como portas se mantêm na *Visão*, essa permanência de elementos associados ao mau pode ser entendida, pois, as almas que estão ali ainda são pecadoras. O lugar que Túndalo e o anjo adentra pela referida porta não é especificado, no entanto, não está dentro do grande muro que a alma itinerante viu no começo de sua caminhada pelos lugares paradisíacos.

O trecho também nos informa alguns elementos que já foram trabalhados aqui, o predomínio de vegetação, com ervas e bom odor está conectado com as características do Paraíso terrestre. O redator destaca também uma fonte de água que estava ali, o anjo guia explica a alma do cavaleiro o que tudo aquilo significava, dizendo:

*Ali moran os non muy boons. que son livrados e tirados das penas do inferno. e no merecen ainda seer chegados aa companha dos sanctos. Esta fonte que aqui vees. he chamada vida. e todo aquel que dela beber. vivera pera senpre. e nunca iamais avera sede (V.T, 1895, p. 112).*

Novamente o autor da viagem imaginária se utiliza do pensamento agostiniano ao classificar as almas que estavam dentro daquele local como os “*non muy boons*”, que apesar de não padecerem dos castigos infernais, ainda não estavam preparadas para partilhar da beatitude divina. É interessante notarmos que as almas desse recinto, não sentem mais sede, por estarem próximas da fonte de água, desse modo, padecem de menores malefícios que as apresentadas do lado de fora.

Após observar essas almas, Túndalo continuou a caminhar com o anjo e presencia alguns monarcas no ambiente do pré-Paraíso, o manuscrito se preocupa em destacar três reis, Cantubrio, Donato e Cormaço<sup>19</sup> (V.T, 1895, p. 112-114). A presença das figuras provenientes da realeza reforça o caráter político da visão, pois os reis são apresentados como pecadores, portanto, ainda não podiam adentrar no Paraíso de fato. Daremos uma atenção especial a estes personagens no próximo capítulo.

Depois de presenciarem os reis mencionados, Túndalo e o anjo guia se deparam com um muro muito alto feito de prata, trata-se do primeiro muro do Paraíso (V.T, 1895, p. 114), que é subdividido em três na *Visão*, o muro de prata, ouro e pedras preciosas, cada

---

<sup>19</sup> Os monarcas representados no pré-Paraíso foram reis irlandeses que de fato existiram (ZIERER, 2019, p. 61).

qual abrigando uma categoria específica de eleitos. Podemos ler no manuscrito a seguinte descrição: "*Aquel muro era todo de prata. muy fermoso e muy luzente. E a alma non achava en el porta nenhuma per hu entrasse. E tomova o poder de nosso senhor. e posea dentro. non ssabendo ela. nem o entendendo*" (V.T, 1895, p. 114) (grifos nossos).

O muro é apresentado como reluzente e muito bonito, além disso, devemos insistir novamente na questão das aberturas, o primeiro muro do Paraíso é descrito como sem portas, tanto que a alma de Túndalo adentrou o primeiro espaço dos justos sem saber como. Isso difere do pré-Paraíso, representado como um lugar aberto e com portas.

Na Idade Média as iluminuras que representavam o Paraíso, dentre as várias inspirações textuais, se baseavam no livro *Cântico dos Cânticos*, este livro serviu como modelo para a criação de um Paraíso fechado, que se parecia como uma espécie de jardim secreto (DENKHA, 2012, p. 191). Michel Lauwers (2014) argumenta que o mundo monástico trabalhou bastante no medievo com a oposição interior e exterior, as coisas do interior eram guardadas, logo eram sagradas por se reservarem. Já as coisas exteriores, que escapavam do claustro monástico, estavam relacionadas ao mundo profano (LAUWERS, 2014, p. 27).

Ao adentrar naquele local o manuscrito detalha que o espaço estava cheio de santos que louvavam a trindade, Deus, filho e Espírito Santo. Além disso, a alma de Túndalo observou um grande grupo de homens e mulheres, todos vestidos de branco reluzente, o manuscrito ressalta que as roupas eram muito claras e que não existia nenhuma mancha nelas (V.T, 1895, p. 114). Para Michel Pastoureau (2006): "*Como regla general, lo bello medieval debe buscarse del lado de lo claro, pero de ninguna manera del lado de lo descolorido*" (PASTOUREAU, 2006, p. 152).

Os santos presentes neste local cantavam como uma espécie de coral. "*E as vozes deles sovan de muytas e desuayradas maneyras. que non parecian outra cousa. se non cantares de orgoons*" (V.T, 1895, p. 114). O elemento musical é bastante presente nos espaços paradisíacos da *Visão de Túndalo*, isso ocorre também em outras representações do Paraíso, como um lugar de música suave. Nesse caso específico, o manuscrito associa o canto dos santos no Paraíso a um instrumento musical, o órgão, que era usado nas igrejas medievais.

Ao perguntar para quem estava reservado toda aquele regozijo e galardão divino, o anjo responde à alma do cavaleiro:

**esta folgança he dada aos casados e a todos aqueles que non britaron nen traspasaron a orden do casamento dereito. per peccado de adulterio e aaquelles que todas suas companhas ben castigaron. e os seus beens temporaaes partiron con os pobres. e a romeus e aas egreias de deus (V.T, 1895, p. 114-115) (grifos nossos).**

Diante do trecho destacado, podemos perceber que o primeiro muro de prata pertence aqueles que respeitaram o casamento, não praticando o adultério, considerando os conselhos dos clérigos, além disso, este lugar também é daqueles que praticaram a caridade. Sobre o sexo, já havíamos comentado antes que na própria narrativa da *Visão de Túndalo* os espaços infernais reservam um local específico para os fornicadores, a mensagem sobre a conduta sexual é reforçada ao destacar os “bem casados” no primeiro espaço do Paraíso.

Não podemos deixar de falar que o manuscrito da viagem imaginária de Túndalo foi escrito durante os eventos da reforma dita “Gregoriana”, nesse momento um dos problemas combatidos pela Igreja católica foi o chamado *nicolaísmo*. Durante o século XII os padres que não respeitavam o caráter celibatário de seus ofícios foram enquadrados nesta definição de nicolaísmo, que também foi enxergada como uma forma de heresia (BARROS, 2012, p. 78).

O casamento foi sacralizado a partir dos concílios ecumênicos, desde o II Concílio de Latrão (1139) quem não respeitasse a união matrimonial sancionada pela Igreja era passível de excomunhão (REIS, 1965, p. 343). Além disso, no concílio anterior, de Latrão I (1123) um dos cânones proibiu a coabitação de clérigos com concubinas, esposas ou outras mulheres, era aceito apenas o convívio com o sexo oposto ou mulheres que tivessem um grau próximo de parentesco (MONDONI, 2014, p. 123).

Desse modo, podemos observar que a mensagem vinculada no manuscrito acerca do casamento e rejeição do sexo se destina não somente aos leigos em geral, mas também aos próprios clérigos.

Sobre a prática de caridade, que já havíamos comentado anteriormente, devemos destacar que o manuscrito não somente incentiva os ricos sobre a doação dos bens para os menos abastados, como também incentiva a doação para a própria Igreja. Sabe-se que os mosteiros foram grandes beneficiados do poder leigo, durante os séculos X a XI vários centros monásticos foram fundados por príncipes e imperadores cristãos (DAWSON, 2016, p. 159). Além disso, durante a Idade Média as famílias nobres tinham o costume de mandar o terceiro filho para se tornarem religiosos, seja por uma promessa, sonhos de uma mãe, ou até “aparição” de um santo (DIEL, 2017, p. 409-410). É evidente

que com essa ligação de nobres e monasticismo, este último acabou recebendo ao longo da Idade Média grandes doações.

Após conhecer o primeiro muro, de prata, a alma do cavaleiro começa novamente a caminhar com o anjo; o redator elenca uma diferença na peregrinação feita nos lugares paradisíacos, escrevendo: “*foron adeante. pero que non andaron muito. ca a elles non parecia trabalho nenhuun en andar*” (V.T, 1895, p. 115) (grifo nosso). O caminhar no Paraíso é representado como algo que não cansa as almas, diferente da peregrinação que Túndalo fizera no Purgatório e Inferno, em que sua alma se sentia cansada e feria-se (V.T, 1895, p. 104-106).

Também podemos relacionar o alívio da peregrinação de Túndalo no Paraíso com a caminhada de Dante personagem no Além-túmulo. Quando no Inferno, o poeta peregrino teve que andar por caminhos tortuosos e perigosos (ALIGHIERI, Inf. XII, 28) na montanha do Purgatório a sua caminhada se tornou cada vez mais leve a cada pecado que era retirado e purgado dele<sup>20</sup> (ALIGHIERI, Purg. XXII, 7), no Paraíso ele não caminhou, mas ascendeu no céu como uma flecha (ALIGHIERI, Pard. V, 91).

Após passear pelo primeiro espaço do Paraíso, Túndalo avistou o segundo muro, este todo feito de ouro: “[...] *apareceolhes outro muro tan alto como o primeyro. laurado todo de ouro puro. e tan grande era a sua fermosura. que muito era mais contenta a alma e mais se alegrava en veer aquela nobreza. que outra nenhuma que ia ouvesse vista*” (V.T, 1895, p. 115) (grifo nosso).

Para Michel Pastoureau, na Idade Média o ouro manteve um vínculo estreito com a luz, possuindo um status particular, ele esteve relacionado com o plano simbólico. Além da função artística, o ouro desempenhou uma tarefa litúrgica e política, para a Igreja ele serviu como uma forma de impor sua autoridade, por ser uma espécie de signo de poder. Ademais podemos dizer que o ouro no medievo pouco se relaciona com a cor amarela; têm mais a ver com um branco intenso ou “super branco” (PASTOUREAU, 2006, p. 159-160). Com efeito disso, o medievalista francês afirma que: “*En la Edad Media, el oro es más blanco que el blanco*” (PASTOUREAU, 2006, p. 160).

---

<sup>20</sup> Antes de começar a escalar a montanha do purgatório, Dante personagem foi marcado na testa por um anjo, que escreveu setes “P”, representando os pecados veniais, dos quais, Dante teve que se redimir durante a sua caminhada (ALIGHIERI, Purg. IX, 112). O arrependimento de Dante itinerante se dá pela observação e reflexão, não pelo castigo. Não podemos ignorar que nesse espaço do purgatório a caminhada se torna uma escalada, pois este espaço se localiza em uma montanha, que se formou devido ao impacto produzido pela queda de Lúcifer na terra (STERZI, 2008, p. 121).

Dentro do muro de ouro, a alma itinerante presencia as características do espaço e o restante das almas que estavam ali:

**virom muitas seedas assi como no que de suso foy dieto. que viron. e eran todas lauradas de ouro e de prata.** e de quantas maneyras poden seer de pedras preciosas. en tal guisa que tan nobre cousa como esta nunca a podera veer a alma. nen cuidar. **E os rostos deles eran tan claros e tan fermosos assi como o sol claros aa hora do meo dia. e os cabelos eran tan claros e fermosos.** que non parecian al se non ouro (V.T, 1895, p. 115) (grifos nossos).

A partir desta descrição, percebe-se que o segundo muro do Paraíso de Túndalo possui maiores elementos que enfatizam sua beleza ainda mais intensa que o muro anterior. Neste espaço está presente tipos de tecidos que eram decorados de ouro e prata, as características dos salvos neste espaço também revelam uma maior bonança, pois os rostos e cabelos eram como o sol.

A descrição ainda continua. *“E tynhan nas cabeças coroas de ouro todas cheas de pedras preciosas. E tynhan en sy scriptas letras muy fermosas todas de ouro. sobre que tynhan seus livros postos. e scriptos todos con letras de ouro”* (V.T, 1895, p. 115) (grifo nosso). Esse momento da narrativa está de acordo com alguns trechos bíblicos que falam da coroa que os salvos receberão quando estiverem juntos de Deus, ou seja no Paraíso<sup>21</sup>.

Para Solange Oliveira, as coroas que as almas do segundo muro usam, funcionam como uma espécie de atestado de uma vida santa e regrada, por seguirem as condutas da Igreja todos que estão ali foram premiados (OLIVEIRA, 2019, p. 256). Ainda nesse momento, a narrativa enfatiza novamente as músicas e os cantos entoados no Paraíso: *“E cantavan a nosso senhor seu cantar novo com alleluya. E tan doce era. e tan saboroso aquel cantar. que depois que a alma ouvio huma vez. olidou e esqueceo todas as cousas que ante ouve passadas”* (V.T, 1895, p. 115-116).

A recorrência de músicas no Paraíso insere-se na tradição antiga cristã, além da prática litúrgica, no medievo a música funcionava como uma ciência matemática,

---

<sup>21</sup> As referências são inúmeras, podemos destacar três. *“Não tenhas medo do que irás sofrer. Eis que o Diabo vai lançar alguns dentre vós na prisão, para serdes postos à prova. Tereis uma tribulação de dez dias. Mostra-te fiel até à morte, e eu te darei a coroa da vida”* (Ap, 2, 10). *“Desde já me está reservada a coroa da justiça, que me dará o senhor, justo Juiz, naquele Dia; e não somente a mim, mas a todos os que tiverem esperado com amor sua Aparição”* (2Tm, 4, 8). *“Assim, quando aparecer o supremo pastor, recebereis a coroa imarcescível da glória”* (1Pd, 5, 4) (grifos nossos). É interessante notarmos que em todas as citações, a coroa aparece com uma relação de recompensa, assim como é sugerido na *Visão de Túndalo*.

baseando-se na influência de autores gregos como Pitágoras e Platão, a música contribuía para a compreensão harmônica do universo. Para os autores eclesiásticos a música e sua prática de canto era tida como um reflexo do louvor eterno entoado pelos coros angelicais. Podemos dizer que o estudo da música e o canto nas igrejas começou a tomar maior proporção a partir da época carolíngia, no século IX (PANTI, 2016).

A respeito das almas coroadas, vistas por Túndalo ao adentrar o segundo muro, o anjo diz: “[...] *amiga sabes quen son estes. Estes son os martires de deus que por a sua firme e verdadeyra creença trabalharon e affanaron os seus corpos. e lavaron as suas vestiduras no sangue do cordeyro*” (V.T, 1895, p. 116) (grifo nosso).

Já citamos brevemente a importância dos mártires para a cultura e tradição cristã, dos escritores que iniciaram os livros do *Novo Testamento* até Eusébio de Cesareia (265-339), o tema dos mártires é frequentemente abundante nos escritos cristãos. Como uma espécie de alteração do imaginário, a figura do mártir tomou o lugar do herói pagão da Antiguidade, bem como as hagiografias se tornaram os novos mitos heroicos. Afinal de contas, foi o triunfo dos mártires sobre os seus perseguidores que foi salientado como uma forma de glória divina (DAWSON, 2014, p. 184-185). Não é estranho que uma narrativa composta por um monge atribua um grande valor aos mártires, pois como afirmou Licciardello a experiência monástica sempre esteve em continuidade com os eventos anteriores cristãos, nunca procurou uma ruptura (LICCIARDELLO, 2016, p. 471).

Naquele lugar a alma viu “[...] *huma muy gram praça toda chea de muitas tendas armadas. e de muitos tendilhoens. que eran lavrados e feetos de cores de muitas guisas. s. de purpura. e de cicaton. e de sirgo. e de ouro e de prata*” (V.T, 1895, p. 116) (grifo nosso). É curioso notarmos que ainda que se trate de um espaço espiritual, o Paraíso preserva vários objetos encontrados no plano material, neste caso em específico vários deles se relacionam com o cotidiano dos medievos.

Para Adriana Zierer, os elementos materiais apresentados ao longo da *Visão de Túndalo* tinham o propósito de aproximar o Além com a vida dos camponeses, já que a maioria deles tinham contato com as narrativas das visões por meio da oralidade. Desse modo, além do manuscrito, destacar as sensações como sons e tocos, ele também conciliava o Além com aspectos da vida cotidiana (ZIERER, 2019, p. 64).

Devemos destacar que o cenário paradisíaco da viagem imaginário de Túndalo se assemelha desde o pré-Paraíso com um ambiente urbano, isso deve-se ao contexto do ressurgimento das cidades no Ocidente durante a Idade Média Central a qual já tratamos

no primeiro capítulo deste trabalho. Para Jacques Le Goff (2017) o Paraíso com feições de um jardim esteve mais relacionado com as realidades e imaginário oriental, já no Ocidente, que foi influenciado pelas cidades antigas e novas, o Paraíso foi mais associado a uma “cidade modelo”, que geralmente ficava no interior de uma muralha sendo uma representação da Jerusalém celestial (LE GOFF, 2017, p. 33).

Não muito diferente disso, Jérôme Baschet reflete que em contraponto ao Paraíso em forma de jardim, ou seja, bucólico, o Paraíso Celeste é semelhante à cidade de Jerusalém celestial descrita no *Apocalipse* do apóstolo João. Tal cidade é quadrangular e possui um grande muro com pedras preciosas (BASCHET, 2006, p. 402). Não devemos esquecer que já falamos dos burgos, que eram rodeados por altas muralhas, em alguns casos, como o de Florença em finais do século XIII, foram construídas muralhas maiores em redor das já existentes, devido à expansão da cidade (LEWIS, 2002, p. 22-23).

Assim, podemos dizer que na *Visão de Túndalo*, além do terceiro espaço do Além ser dividido em pré-Paraíso e Paraíso, dentro deste espaço as temáticas do Paraíso terrestre e Paraíso Celestial são evidenciadas durante a narrativa.

Sobre o trecho “*que eran lavrados e feetos de cores de muitas guisas*” podemos dizer que isso reflete a própria sociedade medieval, uma sociedade de cores e de variedades de tecidos. Pastoureau afirma que XI a XIII as cores foram cada vez mais se associando ao ofício dos clérigos, tomando um caráter “divino”. Nesse momento a Igreja se apresentou como um “santuário de cores”, entre o papado de Gregório VII a Inocêncio III, o simbolismo das cores foi mais de predomínio eclesiástico (PASTOUREAU, 2006, p. 161).

Na praça que Túndalo avistou no Paraíso estavam alguns justos, a respeito deles o anjo diz ao cavaleiro:

**Esta folgança e este prazer he dos monges.** e dos outros homeens e molheres que viven en orden so regla. **que prometen obediencia a seus mayores. e comprem e fazem alegremente todo a quello que lhes per elles he mandado muy de boon coraçon e de boa voontade** (V.T, 1895, p. 116) (grifos nossos).

Já havíamos comentado anteriormente sobre a influência do meio monástico na produção da *Visão de Túndalo*, sublinhemos novamente de forma rápida alguns elementos que justificam a posição dos monges no muro de ouro do Paraíso de Túndalo. Em relação à santidade do meio monástico, André Vauchez fala de uma “aristocracia

espiritual” relacionando os monges como os primeiros na ordem de pureza no imaginário dos medievos (VAUCHEZ, 1995, p. 41).

Segundo Miccoli, dos papas que se empenharam na luta contra o poder temporal na época da Reforma dita “Gregoriana”, apenas Calisto II (1065-1124) não teve uma origem monástica. Em um documento escrito por um abade em fins do século X, é exemplificado os graus de perfeição da Cristandade (MICCOLI, 1989, p. 43):

Sabemos que entre os cristãos dos dois sexos existem três ordens e, digamos assim, três níveis. O primeiro é o dos leigos, o segundo é o dos clérigos e o terceiro é o dos monges. Embora nenhuma delas esteja livre do pecado, a primeira é boa, a segunda é melhor e a terceira é ótima (MICCOLI, 1989, p. 43).

Pelo trecho destacado, percebe-se que a ordem monástica gozava de uma diferenciação da ordem sacerdotal, objetivando, em alguns casos, a apropriação de um grau maior de santidade. Além disso, à ordem monástica, caberia uma recompensa maior no Paraíso (MICCOLI, 1989, p. 43). Não podemos deixar de dizer que a própria reforma da Igreja a partir do século XI, teve suas bases nos mosteiros, que buscaram uma “volta às origens” com a ideia de uma *Vita Apostólica* (RIBEIRO, 2014, p. 139-140).

É interessante notarmos que o manuscrito frisa ainda mais as condutas que possibilitaram que os monges adentrassem no espaço onde foram representados, destacando ainda aquilo que fizeram para serem merecedores de estarem no patamar do muro de ouro. Eles foram sobretudo obedientes às suas regras e também aos seus superiores.

Devido a esse comportamento em vida, puderam desfrutar das delícias eternas no Paraíso. É importante percebermos o simbolismo de santidade que o manuscrito se utiliza nesse momento “[...] no muro de ouro, o seu valor simbólico e espiritual é mais realçado, pois possui a singularidade da comparação com os hábitos dos monges” (OLIVEIRA, 2019, p. 257).

Vauchez argumenta que foi na época da Alta Idade Média, especificamente com a Cristandade céltica que a Igreja incitou um processo de imitação do *Velho Testamento*, nesse sentido os leigos deviam ter uma respeitosa submissão em relação ao clero e precisavam viver em estreita obediência aos seus superiores (VAUCHEZ, 1995, p. 13).

Neste mesmo espaço a alma itinerante ouve e presencia o som de vários instrumentos de cordas. “*Ca ali cantavan orgoons e violas e alaudes e sinphonias. e rotas. e salteyros. e citholas. todos de consuun*” (V.T, 1895, p. 116). Mais adiante, no mesmo

muro, a alma avista uma arvore muito grande e formosa, que segundo a narrativa era "[...] *muy espessa. carregada de todas aquellas fructas que no mundo podem seer. E nos ramos della moravan e stavan sempre muitas aves. e de colores de muitas guisas. que cantavan seus cantares en vozes de muitas maneyras. muy saborosas. e muy doces*" (V.T, 1895, p. 117).

Segundo Michel Pastoureau, os símbolos são ambíguos, para o medievalista francês no caso da árvore isso não é diferente, elas possuem vários significados, podendo representar tanto benefícios como malefícios (PASTOUREAU, 2006, p. 101). Seguindo a lógica de Pastoureau, algumas árvores eram admiradas pelos medievais, como era o caso da Tília<sup>22</sup>, o autor escreve que: "*Los autores no hallan en él más que cualidades; jamás, caso único de mi conocimiento, se lo considera de manera negativa. En primer lugar, se admira su majestuosidad, su opulencia, su longevidade*" (PASTOUREAU, 2006, p. 102).

Essas características são semelhantes à da árvore vista por Túndalo no Paraíso, espessa, formosa e cheia de vida. Além de Pastoureau, podemos observar que na própria Bíblia são identificáveis alguns casos em que a árvore é símbolo e representação de Deus<sup>23</sup>. No manuscrito o próprio anjo explica o quê a árvore no Paraíso simbolizava, dizendo: "*Esta arbor. Q, ue tu vees he maneyra. e obra da sancta egreja. Estes homeens e estas molheres que moran so ella. foron defensores e fazedores della. e trabalharon muito de a fazer. e de a defender*" (V.T, 1895, p. 118) (grifos nosso).

Como podemos perceber, os lugares paradisíacos no manuscrito possuem um grande repertório de exemplos que favorecem o poder eclesiástico, o redator elenca a todo momento que foram as "boas" ações que possibilitaram a salvação das almas que residem ali, ou seja, os salvos seguiram os preceitos do discurso clerical. O simbolismo da árvore como representação da Igreja é ainda mais interessante quando a narrativa reforça que tal símbolo só sobreviveu devido aqueles que se prestaram a defendê-lo, podemos entender essa mensagem para o público em geral dos medievos, que defenderam a Igreja por meio de suas vidas (mártires) ou aqueles que difundiram o evangelho com viagens missionárias (monges). Contudo, devemos lembrar que o protagonista da *Visão* é um nobre *bellator*,

---

<sup>22</sup> Árvore típica do clima temperado de algumas regiões da Europa.

<sup>23</sup> "*Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas: ao vencedor, conceder-lhe-ei comer da árvore da vida que está no paraíso de Deus*" (Ap, 2, 7). "*Felizes os que lavam suas vestes para terem poder sobre a árvore da vida e para entrarem na Cidade pelas portas*" (Ap, 22, 14). "*É árvore de vida para os que a colhem, e felizes são os que a retêm*" (Pr, 3,18). In: *A Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2019.

grupo social com o qual o clero possuiu vários problemas com sua cristianização a partir do século X.

Dando prosseguimento a peregrinação, a alma com o anjo saíram daquele espaço e avistaram um terceiro muro, de pedras preciosas, o qual o manuscrito dá a seguinte descrição:

**E eles assi hindo viron huun muro muy alto. que de fermosura e de claridade vencia e passava per todos os outros que ia dissemos. Era muy fermoso e fecto todo de pedras preciosas. e de metaaes mesturados de colores de muitas guisas. Assi que o fundamento dele era todo fecto de ouro puro. E as pedras de que era fecto son estas. Cristal. Crisolitus. Berilus. Jaspe. Jagonça. Smaragda. Çafira. Onichina. Topazio. Sardia. Crisoprassa. Amestica. Careata. E granata.** Destas pedras. e de outras muytas semelhantes era fecto este muro (V.T, 1895, p. 118) (grifos nosso).

Este é o muro com a descrição mais detalhada do manuscrito, mais bonito e com muito mais elementos que induzem o leitor ou ouvinte sobre a tamanha glória do Paraíso. A escolha do muro de pedras preciosas como último estágio da viagem está de acordo concorda com a relação simbólica que os medievos tinham com os elementos de riqueza. Para Michel Pastoureau em escala de matérias, o ouro só perdia para as pedras preciosas (PASTOUREAU, 2006, p. 159). Desse modo, explica-se a sucessão do muro de ouro pelo de pedras preciosas.

Ressaltando ainda mais a superioridade deste muro em relação aos anteriores, o redator escreve sobre a luminosidade das pedras que adornavam o último muro do Paraíso: “*Estas alumeavan tan stranhamente no muro per tal guisa que aqueles que o vyam. non cuidavan em outra cousa. nen avian sabor de nenhuma outra cousa. se non de o veer tan solamente*” (V.T, 1895, p. 118).

Para Umberto Eco no século XIII, os medievais, como São Tomás de Aquino, consideravam que para algo ser belo necessitava-se de três elementos: a proporção, a integridade e a *claritas* (luz) (ECO, 2004, p. 100). Este último elemento é de longe o mais bem trabalhado na *Visão*, pois a clareza e luminosidade estão presentes em todos os espaços do Paraíso, com um gradativo e notório aumento à medida que a alma passa de um lugar ao outro.

Neste mesmo espaço, a alma viu as nove ordens angélicas, como o redator escreve na *Visão*: “*Ca viron hy nove ordeens de angeos. os quaaes son. s. Angeos. Archangeos. Virtudes. Principados. Potestades. Dominaçones. Thronos. Cherubin. E seraphin*” (V.T, 1895, p. 118). Segundo Philippe Faure (2017) foi com o papa Gregório

Magno (540-604) que se introduziu no Ocidente as nove ordens angelicais desenvolvidas primeiramente em Constantinopla. No entanto, apesar do conhecimento das ordens, a função de cada categoria delas e mesmo sua posição hierárquica só foi conhecida no século IX a partir da tradução da obra do Pseudo-Dionísio (FAURE, 2017, p. 82-83).

Segundo Georges Duby (1994) as ordenações angélicas e a hierarquização foram temas dos discursos de Gerardo, bispo de Cambrai (975-1051). No pensamento de Gerardo a harmonia do mundo dependia da cooperação de ambas as partes, sendo as submissões necessárias para haver uma hierarquização respeitosa. A ideia deste bispo vinha dos textos relacionados aos anjos e suas distinções, para ele se uma sociedade perfeita e o grupo dos anjos possuíam diferenças a sociedade humana deveria copiar o mesmo modelo (DUBY, 1994, p. 48).

Os discursos do bispo Gerardo também serviram para uma elaboração de um imaginário acerca das três ordens medievais, os *oratores*, *bellatores* e *laboratores*. Nesse sentido a inspiração de uma sociedade tripartida no medievo veio de textos religiosos sobre as hierarquias celestes:

Porque há uma relação de homologia entre o céu e a terra; as disposições da sociedade humana refletem necessariamente as de uma sociedade mais perfeita; reproduzem imperfeitamente as hierarquias, as desigualdades que mantém ordenada a sociedade dos anjos (DUBY, 1994, p. 14-15).

O papel simbólico da *Visão de Túndalo* é novamente utilizado aqui. No medievo o símbolo funcionava como um contrato, são duas metades que se completam, geralmente uma metade está no Além, perfeito, a outra está na terra que tenta imitá-la (LE GOFF, 2016, p. 321). Ao presenciar as ordens angélicas, a alma de Túndalo observa as glórias que os coros de anjos davam em reverência a Deus, nesse momento o redator destaca: “*E esta alma ouviu palavras muy maravilhosas. e muy sanctas. per tal guisa que non conven a nenhum homen de as dizer*” (V.T, 1895, p. 118). Novamente podemos perceber que este trecho do manuscrito está de acordo com a tradição dos textos bíblicos em que no livro de Primeira Epístola aos Coríntios sugere que os anjos possuem uma linguagem diferente (1Cor, 13, 1).

Neste último muro do Paraíso, além de ser representado como mais bonito e luminoso que os outros anteriores, a narrativa deixa claro que neste espaço os louvores e adoração são mais intensos. Através do anjo guia o manuscrito exorta Túndalo a ouvir o som daquele lugar:

e ouvir sen fin. o muy gram louvor dos corpos e das conpanhas dos sanctos. e dos angeos. e dos archangeos. e dos patriarchas. e dos prophetas. e da muy gran conpanha e fremosa dos martires. e o novo cantar das virgeens. e gloriosa conpanha dos apóstolos. e merecer de seer aconpahado ao choro dos confessores. presentes. E demais o que passa todos os prazeres. e alegrias. que podem seer (V.T, 1895, p. 118).

Como destacado no trecho acima, além das ordens angélicas no muro de pedras preciosas estão as virgens, os apóstolos de Jesus e os confessores. A simples presença das nove ordens angélicas com estes outros salvos propõe a máxima beatitude que se pode alcançar no Além, já que os anjos são as criaturas mais puras e próximas de Deus (OLIVEIRA, 2019, p. 211).

A narrativa reforça o prazer do Paraíso que ultrapassa todos os prazeres materiais e pecaminosos. Para Daniel Romain (2016) o manuscrito da *Visão de Túndalo* trabalha em constante oposição para incitar o contraste entre os lugares de delícias e sofrimentos, no Paraíso o canto harmônico dos eleitos, sejam eles casados, mártires e puros substitui o clamor e gritos dos condenados nos espaços infernais. A música harmônica neste caso cria uma antítese no elemento acústico que torna o caos do inferno mais evidente (ROMAIN, 2016, p. 76).

Dando prosseguimento à narrativa, Túndalo vê neste último muro do Paraíso alguns bispos e arcebispos da Igreja dentre os quais a narrativa revela alguns nomes, são eles; São Patrício, Arinatheno, Menias, Inocência e Malachias (V.T, 1895, p. 119). Sobre este último, o manuscrito ressalta seu compromisso com o ideal monástico e a prática da pobreza: “*O qual todas as cousas que avia e podia aver. departia. e davao a pobres. e a moesteyros. E fez quatro moesteyros de monges e de molheres de orden aos quaaes dava todas as cousas que lhe fazian mester*” (V.T, 1895, p. 119) (grifo nosso).

É importante falarmos que as figuras citadas, bispos e arcebispos, estão ligados com a Igreja Irlandesa, terra natal de Marcus (OLIVEIRA, 2019, p. 250). Além disso, a presença desses religiosos, especificamente no último muro do Paraíso, ou seja, o melhor espaço paradisíaco, revela a opinião de Marcus acerca da Igreja Irlandesa, para ele mais pura e mais digna de estar naquele lugar (ZIERER, 2019, p. 68-69).

Neste último espaço do Paraíso, Túndalo viu ainda um assento desocupado perto das figuras eclesíásticas citadas anteriormente, após questionar sobre de quem era aquele assento, de ouro e muito bonito, Malachias responde estar reservado para um arcebispo que ainda não estava no Paraíso, mas em breve chegaria (V.T, 1895, p. 119).

Após a alma do cavaleiro presenciar todas estas coisas, o anjo lhe comunica haver chegado a hora de voltar ao corpo, a narrativa salienta que as delícias e honra daquele lugar eram tão grandes que a alma não tinha mais desejo de voltar à terra (V.T, 1895, p. 119-120). Nesse momento o anjo guia diz a Túndalo que ele não podia ficar ali, pois tal lugar era reservado apenas para os salvos que guardaram seus corpos dos prazeres do pecado:

**Em esta folgança non merece de entrar nenhum salvo os virgeens. e as virgeens** que seus corpos guardaron de luxuria. [...] **E tu non podes aqui ficar agora. por que non quiseste crer as palavras da sancta scrpitura.** Mais tornate a teu corpo. donde saiste. **E trabalha muito de te guardar de todo aquilo que ante fazias.** Ca sempre sera contigo a nossa ajuda. e o nosso conselho. **E assi como esto disse. tornou-se a alma”** (V.T, 1895, p. 120) (grifos nossos).

Neste momento final do manuscrito, a narrativa evoca um caráter sintético da pedagogia desenvolvida ao longo dos espaços paradisíacos. No primeiro trecho o anjo se refere especificamente ao muro de pedras preciosas, o qual apenas os que não praticaram a luxúria e foram castos poderiam estar quando morressem. No segundo momento o ser angelical diz a Túndalo que o mesmo não poderia ficar naquele momento no espaço onde estavam, ou seja, de imediato, por isso o uso do “agora”. Somente seguindo os preceitos bíblicos e dando ouvidos aos sermões dos eclesiásticos a alma do cavaleiro poderia ser salva.

No terceiro momento o redator, por meio do anjo guia, exorta Túndalo e todos os ouvintes da viagem imaginária que deixem de fazer o que outrora praticaram, guardando-se do mal. No quarto momento é onde se encerra a viagem ao Além-túmulo, finalmente a alma volta ao seu corpo ao escutar os últimos conselhos do anjo.

Por fim, o cavaleiro torna-se um modelo de “bom cristão”, renunciando as práticas antigas e adotando uma postura mais próxima de um “ideal” no cristianismo, tornando-se um pregador leigo:

E mandou poer o signal da cruz nos vestidos com que se vestio. [...] E aconselhou nos que fizeemos ben e vivessesmos boa vida. e sancta. E pregou as palavras da sancta scriptura muy afficadament a cousa que nunca leera nen soubera muy sagesmente con gran devoçon" (V.T, 1895, p. 120).

A transformação de Túndalo em um ideal contrapõe o início da narrativa que o coloca como um cavaleiro pecaminoso, além disso, o protagonista da viagem imaginária

aceita todas as mensagens que ouviu do seu anjo guia, desse modo torna-se um propagador de bons costumes cristãos.

## 2.4 O percurso intelectual de Dante para a composição do Paraíso

Quando Dante Alighieri escreveu a *Commedia* ele estava profundamente influenciado por todo o processo de renovação do saber que descrevemos no primeiro momento deste trabalho. Apesar de Jacques Le Goff não citá-lo como um exemplo de “intelectual” na sua obra “*Os intelectuais da Idade Média*”, Mariateresa Brocchieri (1989) considera Dante um homem do saber científico da época, sendo, no entanto, para Brocchieri um “intelectual fraco” (BROCCHIERI, 1989, p. 134).

A autora divide o grupo de intelectuais em dois, os *fracos e fortes*. Os *intelectuais fortes* são aqueles que viveram de uma atividade voltada ao saber, eles não apenas escrevem livros como também propagaram o conhecimento que desenvolveram, geralmente foram os mestres das universidades. Os *fracos* são aqueles que apesar de terem desenvolvido um perfil intelectual, voltado aos estudos científicos, durante suas vidas exerceram outros ofícios (BROCCHIERI, 1989, p. 126).

A definição de Brocchieri também pode ser comparada com outra, feita por Jacques Verger (1999), para este autor houve um nível de intelectual no medievo que não era propriamente um mestre universitário, contudo contribuiu para o fortalecimento de alguma causa ideológica, Verger o chama de “intelectual intermediário” (VERGER, 1999, p. 200). Na concepção de Verger, empregando um termo já utilizado pela sociologia, o intelectual intermediário se aproxima da ideia de “intelectual orgânico” de Gramsci, o qual não é propriamente um criador de saber, nem propagador, no entanto, é um indivíduo indispensável para divulgar o conhecimento de uma cultura erudita no meio social (VERGER, 1999, p. 200).

O autor em questão, ainda pontua que os chamados intelectuais intermediários no medievo, foram aqueles que tiveram contato com a universidade, porém, não chegaram a ter um diploma. É possível que certos estudantes não tivessem o objetivo de se tornarem mestres, mas procuravam uma familiaridade com as disciplinas científicas (VERGER, 1999, p. 201).

As definições de intelectual de Brocchieri e Verger, estão bem próximas do percurso de Dante nos estudos. Segundo Hilário Franco Júnior, é bem provável que Dante tenha tido uma formação inicial nas chamadas *sete artes liberais*. Sabe-se que o florentino

frequentou o convento franciscano de Santa Croce e o dominicano de Santa Maria Novella, que ofereciam estudos próximos dos trabalhados nos centros universitários da época (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 52).

Dante Alighieri começou a estudar filosofia logo após a morte de sua amada, Beatriz Portinari, nessa época ele leu a *Consolação da Filosofia* (524) de Boécio (480-525), além de ter contato com as obras de Cícero (106-43 a.C), especialmente *De Amicitia* (44 a.C). Os estudos que Dante realizou entre os anos de 1292 a 1294 lhe proporcionaram um repertório cultural clássico muito mais sofisticado, isso serviu para toda sua vida e a escrita de suas obras (LEWIS, 2002, p. 77-79).

Barbara Reynolds escreve que Dante quando adulto se tornou um grande leitor de autores como Virgílio, Ovídio, Lucano e Estácio (REYNOLDS, 2011, p. 29), para além dos que já citamos aqui, o florentino aprendeu a ler latim e escrever perfeitamente, não chegou a dominar o grego, conseguia ler apenas poucas palavras (REYNOLDS, 2011, p. 29).

Ao longo da sua vida, Dante frequentou três universidades, a primeira foi a Universidade de Pádua, ainda na década de oitenta. Ademais, entre dois períodos ele frequentou a Universidade de Bolonha, nos anos 1286-1288 e após o exílio entre 1304-1306. Por fim, entre 1309-1310 ele estudou na Universidade de Paris, onde aperfeiçoou os estudos de teologia. Apesar das estadias nos citados centros universitários, Dante não obteve o título de doutor, pois abandonou, não se sabe os reais motivos, os estudos antes da conclusão (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 54).

Segundo Eduardo Sterzi (2008) Dante tornou-se um intelectual de fato durante o seu exílio político, com publicações voltadas a ideais como *De Vulgari Eloquentia* (1302-1305?), obra que defende o uso da língua vernácula para os escritos, e *De Monarchia*, em que teorizou acerca do papel fundamental do império para a Cristandade (STERZI, 2008, p. 39).

Diante do percurso de estudos de Dante e suas contribuições por meio da escrita de algumas obras, podemos dizer, excetuando a definição de Le Goff, que ele era de fato um intelectual. Os estudos que Dante realizou durante sua vida foram empregados em suas obras, com destaque para a *Commedia*, sua obra magna. Podemos considerar que no seu último livro, *Paraíso*, o autor florentino elevou sua escrita. “A conquista do *Paradiso* não é simplesmente um problema de versificação da doutrina: é também um feito supremo de imaginação poética” (REYNOLDS, 2011, p. 470).

Considerando que Dante teve um contato inicial dos estudos com as *sete artes liberais*, podemos dizer que algumas disciplinas dentro deste currículo forneceram à sua poesia na *Commedia* elementos para elaboração do Paraíso. O estudo da Gramática, por exemplo, pode ser dividido, na concepção de Paul Abelson (2019) em três formas: no estudo prático do latim, nos estudos da literatura latina e nos manuais utilizados pelos mestres e estudantes. Os estudantes tinham contato com vários autores pagãos e cristãos. Nesse caso, podemos considerar um fator que foi comum em toda a Europa Ocidental, o estudo dos clássicos da Antiguidade nunca foi negligenciado como alguns podem pensar, os autores e livros antigos continuaram presentes no medievo, por meio dos mosteiros e mais ainda nos centros universitários (ABELSON, 2019).

Para Ernst Curtius, Dante se utiliza das figuras dos poetas e autores antigos com o intuito de legitimar sua escrita e empreendimento, quando no Inferno Dante personagem se encontra com os poetas antigos no Limbo, o acolhimento de Dante personagem no meio deles passa a mensagem de que ele era capaz de escrever sobre os espaços espirituais do Além (CURTIUS, 2013, p. 50). “O encontro de Dante com a *bela scuola* confirma a recepção da épica latina no mundo da poesia secular cristã. Compreende um lugar ideal, onde ficou reservado um nicho para Homero e onde se acham reunidas todas as grandes figuras do Ocidente” (CURTIUS, 2013, p. 51).

Dante havia afirmado seu respeito pelos poetas clássicos desde antes da *Commedia*, no seu livro *Convívio* (1303-1308), a ideia de uma “Atenas Celestial” foi desenvolvida primeiro neste livro, e voltou a aparecer no limbo do Inferno e no céu do Sol no Paraíso. Nesses espaços é onde Dante poeta coloca vários autores que foram fonte de inspiração para ele, ignorando suas dissidências em vida, o poeta florentino coloca os autores da Antiguidade e do Medievo para uma mesma confluência (MENZIANI, 2017, p. 390).

Outra disciplina do currículo das artes liberais que inspirou profundamente Dante na feitura do Paraíso foi a astronomia. Tal matéria de estudo ganhou um impulso maior a partir do século XIII, alguns elementos foram causadores dessa mudança, alguns já comentamos no primeiro capítulo deste trabalho, como as traduções dos estudos aristotélicos e os comentários árabes acerca da Astronomia. Contudo, nos centros de estudos universitários, uma obra fundamental para o estudo da ciência astronômica foi elaborada por Johannes de Sacrobosco (1195-1256), a obra conhecida como *Libellus de Sphaera* teve ampla circulação no medievo, utilizada para estudos desta área por quatro séculos e tendo várias edições (ABELSON, 2019, p. 103-104).

É possível que Dante tenha tido contato com este livro, contudo, a respeito das fontes que ele utilizou para escrever suas obras, só podem ser feitas conjecturas já que pouco se sabe de concreto a respeito de sua vida, e, além disso, suas obras indicam influências de vários autores e múltiplas culturas. Desse modo, suas inspirações variam de fontes como as aristotélicas, greco-árabes, judaicas, neoplatônicas e outras (MENZIANI, 2017, p. 385).

Paul Abelson argumenta que para os autores com interesses em estudos avançados no medievo, a astronomia provavelmente era a mais buscada nos estudos do *quadrivium*. Isso pode ser entendido, pois, tal campo do saber estava ligado com outros dois do mesmo grupo, a aritmética e geometria (ABELSON, 2019, p. 99).

Outra disciplina das artes liberais que influenciou a técnica poética de Dante no Paraíso foi a Música, está sendo a última dos estudos do *quadrivium* se diferenciou em relação às outras matérias do saber, seu ensino consistia na ruptura com os autores clássicos da Antiguidade. Nesse sentido, os estudos da música no medievo foram mais “originais” em relação ao restante do *quadrivium*. É importante relembrar, como já dito durante a análise do Paraíso de Túndalo, que no medievo a música era um estudo matemático, sendo, portanto, uma ciência especulativa, não tinha o sentido que atribuímos hoje na contemporaneidade (ABELSON, 2019, p. 107-108).

Para Gustavo Cambraia Franco (2019), a música apresentava no medievo uma noção de proporção de números, que juntos contribuíam para uma noção de belo. No caso de Dante, a música era vista como um plano do microcosmo e macrocosmo, em *Vita Nuova* Dante fala de três categorias de música, a *música mundana* que para ele representava a harmonia dos astros, a *música humana* que segundo ele era a união perfeita de alma e corpo, e a *música instrumentalis* que dizia respeito aos sons produzidos pelo ser humano, canto fala e ainda aqueles que emitidos por meio de instrumentos musicais (FRANCO, 2019, p. 548-549).

Todas essas três concepções de música são encontradas na *Commedia*, ainda segundo Gustavo Cambraia Franco, o poeta florentino estruturou a musicalidade no Além-túmulo da sua peregrinação fictícia para transmitir ao leitor as discrepâncias dos ambientes encontrados nos três espaços espirituais, Inferno, Purgatório e Paraíso. Dessa maneira, o Inferno é totalmente *anti-musical*, revela um lugar de desarmonia, com lamentos e gritos dos condenados, os sons emitidos no Inferno são, portanto, diferentes dos outros lugares. O Purgatório, por sua vez, trabalha com um canto “monódico”, ligado ao canto gregoriano, por ser um lugar de esperança, os castigados neste espaço sofrem

penas e, ao mesmo tempo, exaltam a glória de Deus. Por fim, o Paraíso é polifônico, ou seja, agrupa as diversas vozes e instrumentos distintos numa harmonia que comunica a beatitude completa. O som das harpas, liras, trompetes, violas, alaúdes e flautas transmitem uma “natureza de Deus” e uma verdadeira sinfonia que não é vista nos outros espaços (FRANCO, 2019).

Apesar de elencarmos apenas três campos, Gramática, Astronomia e Música, devemos ressaltar que todas as disciplinas das artes liberais foram de grande influência no pensamento de Dante, sobre isso a autora Barbara Reynolds formulou um esquema que exemplifica tal relação.

Dante adota no Paraíso um tipo alegórico que a biógrafa Barbara Reynolds chama de “alegoria-revelação”, para Reynolds, o autor florentino atribuiu um sentido abstrato para algo real. No caso das esferas celestiais pode-se notar uma semelhança com os diálogos desenvolvidos em cada uma das nove esferas com as artes liberais e outros saberes. A lua pode ser entendida como a representação da Gramática, Mercúrio a Lógica, Vênus liga-se com a Retórica, o Sol tem relação com a Aritmética, Marte com a Música, Júpiter assemelha-se com a Geometria, Saturno com a Astronomia, as estrelas fixas podem ser atribuídas a Física e Metafísica, o *Primum Mobile* está ligado com a Ética e por fim o Empíreo, último espaço e morada de Deus representa a Filosofia (REYNOLDS, 2011, p. 115).

Apesar das relações que as esferas celestiais possuem com cada uma das disciplinas do *trivium* e *quadrivium*, é importante dizer que nenhum detém o monopólio de alguma delas, as discussões acerca de problemas metafísicos, por exemplo, podem ser vistas em mais de uma esfera.

Para Osmar de Oliveira e Terezinha Oliveira (2010), a *Commedia* de Dante apresenta ligações com o pensamento escolástico, pois o poeta se utiliza ao longo da sua narrativa tanto da razão quanto da fé, representado respectivamente por seus principais guias no Além, Virgílio e Beatriz. Além disso, estes mesmos guias podem ser encarados como elementos de um problema resolvido ao longo da peregrinação de Dante personagem. Virgílio em alguns pontos representa o Império, enquanto Beatriz representa a Igreja; somente a conciliação entre essas duas instituições poderia trazer a paz e a salvação à humanidade (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2010, p. 240).

Podemos fazer um paralelo desta ideia do poeta florentino com o pensamento de São Tomás de Aquino, que conseqüentemente influenciou Dante ao longo do processo de escrita da *Commedia*. Segundo Etiène Gilson (1995) a filosofia Tomista, procurou

estabelecer uma distinção entre a fé e a razão, no entanto, apesar de suas diferenças, devia haver uma concórdia entre estes dois elementos. A filosofia caberia ao campo da razão, pois somente poderia investigar aquilo que fosse acessível por meio das coisas sensíveis, ou seja, aquilo que podia ser verificável. A teologia estaria mais ligada com a fé, que por sua vez funciona como uma revelação última de Deus, ou seja, na sua autoridade (GILSON, 1995, p. 655).

Apesar de discutirmos alguns elementos que influenciaram Dante, devemos pontuar novamente que suas fontes foram diversas, sendo, portanto, impossível sua completa identificação, buscamos nos focar apenas nas fontes de estudos que possivelmente o levaram a descrever o Paraíso do jeito que o fez. “A densidade de significado em que o texto dantesco está imbuído é tão intensa, que cada palavra poderia ser objeto de cuidada investigação; por isso, é muito vasta a produção crítica que tem procurado comentar e revelar as fontes da doutrina dantesca” (MENZIANI, 2017, p. 386).

## 2.5 O Paraíso da *Commedia*

Após deixar o chamado Paraíso terrestre, Dante personagem conhece o Paraíso celestial; no entanto, antes de começar a fazer as descrições dos espaços paradisíacos, o poeta peregrino esclarece o desafio que é falar deste último espaço do Além. “*Trasumanar significar per verba no si poria; però l'esemplo basti a cui esperienza grazia serba. S'i' era sol di me quel che creasti novellamente, amor che'l ciel governi, tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti*”<sup>24</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* I, 70, 73).

Neste trecho destacado, fica claro que para Dante poeta, o Paraíso constituía um desafio criativo maior que os outros espaços espirituais. No verso derradeiro, Dante personagem chega a indagar se naquele lugar ele ainda possuía corpo físico ou se estava somente como alma, devido sua leveza (ALIGHIERI, 2019, p. 18).

Para Eduardo Sterzi, a dificuldade que Dante enfrentou ao compor o *Paraíso* está relacionada com a questão deste último espaço do Além-túmulo ser quase totalmente espiritual, fugindo, portanto, dos padrões terrenos. Isto é, bastante diferente do Inferno, por exemplo, em que suas paisagens são apenas variações daquilo que é encontrado no plano terreno dos medievos (STERZI, 2008, p. 127-128).

---

<sup>24</sup> “*Transumanar não pode-se entender por palavras, portanto o exemplo baste pra quem experiência a Graça conceder. Se, de mim, só tinha eu o que criaste por último, ó Amor que o céu governas, tu o saber, que com tua luz me levaste*”.

O Paraíso dantesco, assim como da *Visão de Túndalo*, é dividido em “recintos”, que abrigam os eleitos de Deus. O último livro que forma a trilogia de Dante Alighieri possui noventa e nove cantos sido encerrado na cidade de Ravenna, lugar em que o poeta faleceu. A divisão feita por Dante poeta faz do Paraíso um lugar com dez céus ou esferas concêntricas, cada uma possuía uma categoria específica de fiéis<sup>25</sup>. Desse modo, este lugar é dividido da seguinte forma: o céu da Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, Céu das Estrelas Fixas, *Primum Mobile* e *Empíreo*.

É importante elencar que os salvos no Paraíso de Dante ficam no interior das esferas, ou planetas como eram considerados na época. As almas não ficam na superfície, ou seja, na parte externa, como podemos observar na narrativa: “*Parev’a me che nube ne coprísse lucida, spessa, solida e pulita, quase adamante che lo sol ferisse. Per entro sé l’eterna margarita ne recepette, com’acqua recepe naggio di luce permanendo unita*”<sup>26</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* II, 31, 34). Podemos notar um paralelo com os salvos na *Visão de Túndalo*, que ficavam no interior dos muros, no caso da *Commedia* eles também ficam protegidos do exterior, ou seja, do pecado e da malícia.

Sobre a disposição das esferas no Paraíso, Barbara Reynolds explica que assim como as outras pessoas eruditas da época de Dante, o autor da *Commedia* aprendeu em sua juventude que a terra era um lugar imóvel que ficava no centro do universo. Os planetas, por outro lado, e isso incluía a Lua e o Sol, giravam em torno da terra como esferas concêntricas, eram nove, com o último céu sendo a nona esfera, o *Primum Mobile* que fazia com que as outras esferas girassem (REYNOLDS, 2011, p. 111)<sup>27</sup>.

“Dante encontrou na classificação astrológica das predisposições naturais, uma ordem hierárquica para o Paraíso consonante com a doutrina do amor e tornou possível preservar a dignidade do caráter humano na eterna hierarquia do Reino de Deus” (AUERBACH, 1997, p. 148). Devemos explicar que além do Paraíso, toda a cosmogonia de Dante esteve alicerçada nestes moldes, como afirma Andrade e Costa (2015):

---

<sup>25</sup> Os dois últimos céus, *Primum Mobile* e *Empíreo*, não são reservados para categorias específicas como os outros, os dois últimos estágios do Paraíso abrigam almas que se sobrepuseram a outras, em suas santidades.

<sup>26</sup> “*Parecia que uma nuvem nos cobrisse lúcida, densa, sólida e polida, como diamante igual que o Sol ferisse. Nossa presença a gema, em si contida recebeu, assim como água recebe raio de luz permanecendo unida*”.

<sup>27</sup> “Dante construiu seu Paraíso de maneira deslumbrante a partir da hierarquia celeste do pseudo-dionísio: de fato, aprendera com este que os sete céus planetários, depois acima deles, o céu das estrelas fixas e o do ‘primeiro motor’ (circundado pelo empíreo), são habitados pelos nove coros angélicos e que as diferentes categorias de espíritos celestes servem de mediadores para fazer vir de cima para baixo a força divina que move os astros” (DELUMEAU, 2003, p. 43).

A grande estrutura dos ambientes do pós-morte na *Divina Comédia* é baseada nas explicações de mundo conhecidas no século XIII. A composição do Cosmos, descrita na *Divina Comédia*, foi baseada na teoria dos círculos concêntricos adotada por Ptolomeu, que, por sua vez, baseou-se em Aristóteles (ANDRADE; COSTA, 2015, p. 95).

Os círculos concêntricos estão, portanto, presentes em todos os espaços espirituais apresentados na *Commedia*, no Inferno eles se localizam no interior da terra, no Purgatório são as cornijas que desempenham o papel dos círculos, rodeando a montanha em que ficam as almas, por fim, no Paraíso as esferas se confundem com planetas e estrelas (ANDRADE; COSTA, 2015, p. 95).

Apesar de adotar o sistema ptolomaico, Dante fez algumas alterações à tal organização cosmogônica, adicionando um outro elemento, já citado, no esquema do Paraíso, o *Empíreo*, que no que lhe concerne havia sido introduzido na tradição cristã com base em vários escritos bíblicos<sup>28</sup> (MENZIANI, 2017, p. 388).

Um elemento novo que se nota imediatamente ao longo da narrativa do Paraíso, que o difere dos outros espaços do Além-dantesco, é a presença de Beatriz como guia espiritual de Dante personagem. Ao contrário do Inferno e Purgatório, em que o poeta antigo Virgílio o havia guiado, no Paraíso é a figura de uma mulher que assume tal papel. Sobre estes dois guias, Lewis afirma que: “No esquema de Dante, Virgílio representa a sabedoria humana, a qualidade capaz de guiar o indivíduo em uma vida produtiva e torná-lo merecedor da salvação; e Beatriz é a sabedoria divina, a única capaz de desvendar os mistérios da salvação e da vida eterna” (LEWIS, 2002, p. 117).

A substituição de Virgílio por Beatriz tem relação com o novo espaço em que o poeta peregrino está, o Paraíso. Por esse motivo, Lewis argumenta que Dante personagem necessitava de outro senso de direção, pois: “A sabedoria humana não pode mais guiar Dante: nada do que Virgílio representa, a poesia clássica, a tradição humanista clássica e medieval, será capaz de conduzi-lo. A revelação cristã e a Sabedoria Divina são agora imperativas” (LEWIS, 2002, p. 167).

Além disso, a substituição de Virgílio por Beatriz pode ser vista como uma das características do *Dolce Stil Nuovo*. Nesse movimento literário italiano, inaugurado por

---

<sup>28</sup> Sobre as adições ao sistema ptolomaico, Delumeau considera ainda o *Primum Mobile*: “Ao sistema de Ptolomeu, a Antiguidade Tardia e a Idade Média acrescentaram duas outras esferas, a do ‘Primeiro Motor’ e a do ‘Empíreo’. A esfera do ‘Primeiro Motor’, dita também ‘Céu Cristalino’, supostamente circundava e punha em movimento as oito esferas inferiores, cuja rotação, facilitada pela impulsão dos anjos, provocava a rotação da esfera situada mais no interior” (DELUMEAU, 2003, p. 47).

Guido Guinizelli, a figura feminina sofreu alterações em seu papel nos poemas, ela deixou de ser apenas uma personagem relacionada ao desejo sexual ou um ser terreno. Nessa nova forma de poesia, a *donna* (mulher) era uma ponte que ligava o material ao espiritual. Segundo essa perspectiva, a figura apresentada por Dante poeta na sua *Commedia*, Beatriz, pouco tem a ver com a suposta Beatriz histórico que ele alega ter conhecido<sup>29</sup>. No Paraíso tal guia faz parte do plano de salvação do poeta, identificada como a sabedoria teológica (AUERBACH, 1997).

Devemos destacar que a figura feminina já havia sido recorrente nos poemas de Dante antes mesmo da *Commedia*. Na sua obra *Canzone* escrita durante sua estadia em Bolonha, o autor fala de três mulheres, Justiça, Generosidade e Abstinência, as três damas são representadas com os semblantes tristes pelo exílio do poeta (LEWIS, 2002, p. 110). Por fim, podemos dizer que a escolha de Beatriz como sua guia no Paraíso tem a ver com uma promessa que Dante havia feito anos antes de escrever a *Commedia*. Segundo Lewis em 1295, após terminar a obra *Vita Nuova* (1292-1293): “Decide-se por ‘não escrever sobre a bendita dama (Beatriz), até poder fazê-lo de maneira condigna’. Se Deus lhe der vida longa, ele ‘dirá a respeito dela o que jamais foi dito de mulher alguma’” (LEWIS, 2002, p. 75).

Assim, podemos dizer que Beatriz, guia de Dante personagem no Paraíso, está em congruência com as influências poéticas e artísticas de Dante autor, além disso, a dama que o guia possuía uma relação extremamente pessoal com o seu desenvolvimento e amadurecimento. Esclarecido a relação do poeta peregrino com sua acompanhante nos espaços paradisíacos, podemos prosseguir para a análise das esferas celestiais da *Commedia*.

A primeira esfera, como já dito, é o céu da Lua. Ao chegar neste espaço Beatriz informa a Dante personagem: “*Driza la mente in Dio grata*”, *mi disse*, “*che n’ha*

---

<sup>29</sup> Segundo Eduardo Sterzi, não há confirmação histórica de que Dante Alighieri tenha conhecido uma mulher chamada Beatriz. A sua figura histórica pode ser contestada, pois, além dos escritos do próprio Dante não há menção em outro documento que fale sobre a relação do florentino com ela. Sterzi acredita que possivelmente foi Boccaccio o inventor da Beatriz histórica, quando este poeta identificou a Beatriz de Dante com a Beatriz Portinari, filha de Folco Portinari, um rico banqueiro da época (STERZI, 2008, p. 36). René Guénon (1995) chama atenção para o simbolismo do número nove relacionado com Beatriz: “um dia, quase na hora nona’, Dante julga ver Beatriz e escreve: ‘Se *três* é por si mesmo factor de *nove*, e se, por outro lado, o factor por si mesmo dos milagres é *três*, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, que são *três* e *um*, foi a minha amada acompanhada pelo número *nove* para dar a entender que ela era um *nove*, ou seja, um milagre, cuja raiz é somente a Santíssima Trindade’” (GUÉNON, 1995, p. 11). O fato de Beatriz sempre está em conformidade com o número nove pode ser fruto de problemáticas acerca de sua real existência.

*congiunti con la prima etella*”<sup>30</sup> (ALIGHIERI, Pard. II, 28). De modo semelhante à *Visão de Túndalo*, no primeiro momento da viagem ao Paraíso, as almas encontradas na lua são dos *não completamente bons*, no entanto, deve se fazer uma ressalva, os eleitos que se encontram na esfera da Lua foram impedidos de prosseguirem seus votos em vida.

Isso é exemplificado através do encontro de Dante personagem com Piccarda, almas presente no primeiro céu, que diz o seguinte ao poeta peregrino: “[...] *E questa sorte che par giú cotanto, però n’è data, perché fuor negletti li nostri vóti, e vòti in alcun canto*”<sup>31</sup> (ALIGHIERI, Pard. III, 55). Piccarda explica a Dante personagem que foi raptada do convento onde prestava seus votos de castidade, e ainda fala de outra alma que faltou com seus votos de freira, Constança d’Altavilla (1146-1198) (ALIGHIERI, Pard. III).

Deste modo, a primeira alma com que Dante peregrino dialoga explica o motivo de ficar na esfera mais lenta do Paraíso, ao ser questionada por Dante, que lhe pergunta se não tinha desejo de ir para outras esferas mais próximas de Deus, Piccarda esclarece um importante elemento do Paraíso dantesco:

*Com quelle altr’ombre pria sorrissi um poco; da indi mi rispuose tanto lieta, ch’arder parea d’amor nel primo foco: “Frate, la nostra volontà quieta virtù di carità, chef a volerne sol quel ch’avemo, e d’altro non ci asseta. Se disiassimo esser piú superne, fòran discordi li nostri disiri dal voler di colui che qui ne cerne; che vedrai non capère in questi giri, s’essere in caritate è que necesse, e se la sua natura bem rimiri”*<sup>32</sup> (ALIGHIERI, Pard. III, 67, 70, 73, 76).

Nas palavras de Piccarda, os justos no Paraíso desejam apenas aquilo que eles já possuem, se desejassem mais iriam contra a vontade de Deus que colocou cada alma segundo seus méritos. Além disso, o próprio desejo de mais, contraria à natureza da ordem divina, que segundo a personagem do primeiro Céu, é ordenada pelo amor.

Assim, como explica Erich Auerbach: “No Paraíso [...] as almas ficam organizadas segundo suas disposições virtuosas e não pervertidas, seu amor justo e comedido. Cada classe se situa na esfera do corpo celeste cuja influência para o bem sua

---

<sup>30</sup> “Alça a tua mente, grata, a Deus”, me disse, “que nos juntou com a primeira estrela”.

<sup>31</sup> “[...] E esta sorte, que funda encontras tanto, nos é dada por certa negligência em nossos votos, falhos nalgum canto”

<sup>32</sup> “Após sorrir um pouco ao seu redor, tão feliz respondeu-me, que sujeita à prima chama parecia do amor: ‘Irmão, nossa vontade é satisfeita pela Virtude que nos faz querer só o que temos, e mais querer enjeita. Se nos apetescesse de ascender, discordante seria nossa postura do desígnio que aqui nos quis reter; que verás que não cabe nesta altura, desde que aqui o amor é necessário, se bem considerares sua Natura”.

*anima rationalis* conservou pura” (AUERBACH, 1997, p. 136). Nesse momento o poeta peregrino entende que todo espaço do Paraíso, apesar da sua proximidade ou não de Deus, é lugar de regozijo para as almas beatas que estão ali (ALIGHIERI, *Pard.* III, 88).

O segundo Céu do Paraíso, trata-se da esfera de Mercúrio, na narrativa da *Commedia*, Dante personagem descreve sua chegada da seguinte forma: “[...] *e í come saetta, che nel segno percuotte pria che sai la corda gueta, cosí corremmo nel secondo regno. Quivi la donna mia vid’io sí lieta, come nel lume di quel ciel si mise, che piú lucente se ne fe’ ‘l pianeta*”<sup>33</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* V, 91, 94).

Nesse trecho notamos dois elementos essenciais na representação do Paraíso dantesco, o primeiro já havíamos comentado brevemente durante a análise do Paraíso na *Visão de Tündalo*, que está relacionado com a luz constante no ambiente paradisíaco e o segundo trata-se da velocidade das almas na *Commedia*.

Em vários cantos do Paraíso, a velocidade do movimento das almas é assinalada por Dante poeta, dos quais podemos citar os cantos VIII, XXVIII, XXX. Sobre a luz, podemos relacionar primeiramente com a dificuldade de Dante poeta em representar o Paraíso, por se tratar de um ambiente muito mais etéreo que o representado na *Visão de Tündalo*. O autor florentino se utilizou da luz e suas alterações para comunicar ao leitor e ouvinte a mudança da esfera celeste em que o poeta itinerante se encontrava. Outro elemento é a musicalidade das esferas, assim, Dante usou duas ferramentas que ultrapassam o tempo e espaço (STERZI, 2008, p. 128). “É na harmonia da alegria e da luz que a sensibilidade de Dante encontra o equilíbrio e a paz, enquanto todas as potências de seu espírito se alargam ao infinito” (TÔRRES, 2011, p. 58).

Na esfera de Mercúrio estão as almas que foram virtuosas em busca da glória. Na *Commedia* essa informação é dada pela alma do imperador Justiniano I que está neste espaço e diz à Dante personagem: “*Questa picciola stella si correda de’ boni spirti che son stati attivi perché onore e fama li suceda; e quando li disiri poggian quivi, si disviando, pur convien che i raggi del vero amore in sú poggin men vivi*”<sup>34</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* VI, 112, 115).

---

<sup>33</sup> “[...] *e, como flecha que o destino seu alcança antes da corda parar quieta, assim chegamos ao segundo Céu. Tão contente vi então minha dileta, quando na luz daquele Céu pousou, que mais brilhante tornou-se o planeta*”.

<sup>34</sup> “*Esta é a estrela menor, e os beatos seus são os que a bem-fazer foram ativos, mas de olho na fama e nos troféus; quando o nosso querer toma tais clivos, desviando-se do verdadeiro amor, os raios aqui chegam menos vivos*”.

Justiniano se identifica da seguinte maneira: “*Cesare fui e son Giustiniano, che, per voler del primo amor ch’i’ sento, d’entro le leggi trassi il tropo e ‘l vano*”<sup>35</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* VI, 10). O imperador bizantino em questão, justifica sua morada no segundo céu por meio do seu trabalho de compilação das leis do Império Romano, o chamado *Codex Justinianus*<sup>36</sup>.

Nas palavras de Lewis:

O Canto VI constitui, na íntegra, um instruído panorama da história romano (apresentado por Justiniano”, desde Júlio César, passando por Constantino, o Grande, no século IV, pelo próprio Justiniano, dois séculos mais tarde, chegando até Carlos Magno, 200 anos depois (LEWIS, 2002, p. 186).

No espaço paradisíaco, o repertório que Dante autor utiliza em favor do Império começa a aparecer exatamente nesse ponto do seu poema. Ademais o poeta ressalta toda a beleza e felicidade das almas que se encontravam naquela esfera: “*Osanna, sanctus Deus, Sabaoth, superillustrans claritate tua felices ignes horum malacòth!*’ *Cosí, volgendosi a la nota sua, fu viso a me cantare essa sustanza, sopra la qual doppio lume s’addua*”<sup>37</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* VII, 1, 4).

Após deixar a segunda esfera, Dante chega ao céu de Vênus: “*Io non m’accorsi del salire in ella; ma d’esservi entro mi fe’ assai fede la donna mia ch’i’ vidi piú bella*”<sup>38</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* VII, 13). Assim como Túndalo não entendeu sua passagem de um muro ao outro no manuscrito da *Visão*, Dante personagem não percebe ou entende sua passagem de uma esfera a outra, a não ser pela mudança na face de Beatriz.

Outro elemento que Dante utiliza para manifestar a passagem de lugares e a proximidade com Deus no Paraíso, é a beleza de Beatriz. Para Moisés Tôrres (2003), isso

---

<sup>35</sup> “*Sou Justiniano, e César fui então; que, por querer do Deus que eu acalento, o supérfluo das leis tirei, e o vão*”.

<sup>36</sup> Segundo Ullmann, quando Justiniano I chegou no posto de imperador, uma das suas principais preocupações foi com a continuidade do Império Romano, desse modo decidiu compilar todo o direito romano. No *Codex*, que era formado por doze livros e subdivido em epígrafes e leis, constava as leis dos imperadores romanos e constituições imperiais, dando ênfase no aspecto das leis públicas do império. Tudo isso era ordenado de forma cronológica até o reinado de Justiniano I. Tal trabalho de compilação foi tão importante que virou matéria de estudos científicos nas universidades medievais, sendo uma das principais fontes das teorias políticas no medievo (ULLMANN, 1999, p. 46-47). A presença de Justiniano I e a menção do seu *Codex*, também sugere uma ideia do autor a respeito da necessidade de continuidade do Império na Terra.

<sup>37</sup> “*Osanna, sanctus Deus, Sabaoth, superillustrans claritate tua felices ignes horum malacòth!*’ *Assim, dançando na cadência sua, vi no coro cantando essa figura que um duplo lume entre as outras situa*”.

<sup>38</sup> “*Não percebi minha ascensão pra ela mas, de lá estar, me fez saber mui bem minha Dama, que vi tornar mais bela*”.

se constituiu em uma relação do inefável, que Dante não podia expressar por palavras, com algo humano, que pode ser entendido, no caso, a beleza de sua guia (TÔRRES, 2003, p. 292).<sup>39</sup>

Na esfera de Vênus, estão os salvos que foram sensíveis ao amor na terra: “*Noi ci volgiam coi principi celesti d’un giro e d’un girare e d’una sete, ai quali tu del mondo già dicesti: ‘Voi che ‘ntendendo il terzo ciel movete’; e sem sí pien d’amor, che, per piacerti, non fia men dolce un poco di quiete*”<sup>40</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* VIII, 34, 37).

Para Lewis, o céu de Vênus, de certa forma, está reservado na narrativa de Dante, para aqueles que se deixaram levar por amores e que falharam no dever moral, no entanto, conseguiram se converter. Segundo os argumentos do biógrafo, Dante coloca estas almas no Paraíso, pois, se identifica com elas<sup>41</sup> (LEWIS, 2002, p. 187). Carlos Martel (1271-1295), é quem fala com Dante personagem neste espaço por mais tempo, se comunicando com o poeta peregrino pelo trecho destacado anteriormente.

A classificação das almas deste espaço como beatas parece entrar em choque com a tradição cristã de moralidade. É preciso dizer que o Paraíso de Dante possuía uma ordem ética mais difícil de interpretação, segundo Auerbach esse livro, têm possibilitado um exercício exegético muito mais intenso, por parte dos pesquisadores, que os livros precedentes da *Commedia*, *Inferno* e *Purgatório* (AUERBACH, 1997, p. 145).

Após conversar com Carlos Martel e conhecer outras almas, Dante personagem juntamente com Beatriz parte para outra esfera, a quarta, o Céu do Sol: “*e io era con lui; ma del salire non m’accors’io, se non com’om s’accorge, anzi ’l primo pensier, del suo venire*”<sup>42</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* X, 34). Nesta esfera estão os teólogos, Dante personagem

---

<sup>39</sup> Em outros momentos da obra, a aparência bela de Beatriz com a alteração dos espaços espirituais são associados, exemplos disso podem ser conferidos nos cantos XIV, XVIII e XXXI.

<sup>40</sup> “*Co’ os Príncipes do céu estamos neste giro, neste girar, na sede ardente; aos quais, um dia, no mundo tu disseste: - Vós, de quem move o céu terceiro a mente – e temos tanto amor que pra te dar uma parada será conveniente*”.

<sup>41</sup> A relação de Dante com aqueles que cometeram o pecado do amor em vida está para além do livro *Paraíso*, tanto no *Inferno* quanto no *Purgatório* essa relação é desenvolvida pelo poeta. Na sua peregrinação no Inferno, por exemplo, Dante personagem se compadece dos luxuriosos que ficam no segundo círculo infernal, após conhecer Paolo Malatesta e Francesca de Rimini, o poeta peregrino diz: “*Ah! Que ironia! Quanto desejo, quão ledo pensar ao doloroso passo os levaria!*” (ALIGHIERI, *Inf.* V, 112). Em outro momento a narrativa foca na reação de Dante personagem: “*Enquanto uma dizia seu amargor, chorava a outra alma e, como quem se esvai em morte, eu me esvai de pena e dor*” (ALIGHIERI, *Inf.* V, 139). No *Purgatório* a identificação e compadecimento de Dante autor fica mais evidente, quando este coloca a cornija dos luxuriosos como o sétimo giro (ALIGHIERI, *Purg.* XXV), sendo assim, o mais próximo do cume da montanha purgatório, simbolizando que eles estavam mais próximos de Deus, apesar das faltas veniais.

<sup>42</sup> “*De ter subido, pois, no Sol já estava, não percebi, como quem tarde apreende a idéia que em sua mente pronta estava*”.

se encontra com importantes figuras do cristianismo como: São Tomás de Aquino, Alberto Magno, São Boaventura, Isidoro de Servilha, Boécio, Pedro Lombardo, Salomão, Beda, o Venerável, Dionísio Areopagita, entre outras (ALIGHIERI, Pard. X-XIV).

Para Auerbach, este céu representa sabedoria e prudência (AUERBACH, 1997, p. 148). É interessante notarmos a relação que Dante propõe aqui, a respeito do “planeta” com maior clareza e as almas dos teólogos cristãos. Isidoro de Servilha (560-636), por exemplo, fez uma ligação entre a cor e o calor, para ele, a etimologia das palavras possuíam uma congruência, cor (*colore*) havia nascido do calor (*calore*) (PASTOUREAU, 2006, p. 150).

Sobre essa questão, ainda podemos adicionar mais uma consideração, neste mesmo espaço Dante reuniu São Tomás de Aquino e São Boaventura (1217-1274). Umberto Eco, argumenta que esses dois autores teorizaram sobre as propriedades da luz no medievo. Para o primeiro a luz era uma realidade física, enquanto para o último era algo metafísico. Eco ressalta que é somente por meio das especulações filosóficas desses dois autores que podemos compreender o valor da luz no Paraíso dantesco (ECO, 2004, p. 129).

Durante os cantos que se passam na esfera do Sol, as ordens mendicantes ganham um protagonismo bastante visível na narrativa do Paraíso. As ordens franciscanas e dominicanas são “apresentadas” por São Tomás de Aquino e São Boaventura respectivamente, apesar da exaltação das figuras de São Francisco de Assis e São Domingos, as ordens mendicantes também são alvos de críticas por terem se desviado de seus caminhos corretos (ALIGHIERI, Pard. XI-XII).

Para Márcia Guimarães (2010), os santos teólogos da quarta esfera do Paraíso de Dante, representam, além de uma moralidade social cristã, o surgimento de uma filosofia escolástica. O poeta realiza neste espaço uma relação equivalente entre sabedoria e caridade, para a autora ao unir fé e razão durante os cantos do quarto céu, Dante autor transmite aos leitores os conceitos básicos da escolástica (GUIMARÃES, 2010). “[...] para Dante, na sua concepção escolástica, a importância do amor e da sabedoria, da fé e da razão, é equivalente” (GUIMARÃES, 2010, p. 9).

A quinta esfera do Paraíso, é o céu de Marte, nela são encontradas as almas que combateram pela fé (ALIGHIERI, Pard. XIV), neste Céu Dante cita a presença de Carlos Magno, Josué, Rolando entre outras almas. Dante personagem ressalta que logo após perceber o aumento da beleza de Beatriz, foi transportado ao quinto céu (ALIGHIERI, Pard. XIV, 79, 82).

Neste céu Dante personagem vê uma cruz com o corpo de Cristo reluzente, ao lado de várias almas cintilantes que o rodeavam (ALIGHIERI, Pard. XIV). No poema podemos ler o seguinte:

*Qui vince la memoria mia lo 'ngegno; ché quella croce lampeggiava  
Cristo, sí ch'io non so trovare essempro degno; ma chi prende sua  
croce e segue Cristo, ancor mi scuserà di quel ch'io lasso, vedendo in  
quell' albor balenar Cristo. Di corno in corno e tra la cima e 'l basso  
si movien lumi, scintillando forte nel congiugnersi insieme e nel  
trapasso*<sup>43</sup> (ALIGHIERI, Pard. XIV, 103, 106, 109).

Dante autor ressalta a incapacidade de escrever de forma completa sobre a cena que “viu” nesse momento, além disso, argumenta que o exemplo escrito não faz jus ao acontecimento de fato. Nesse espaço do Além, Dante ressalta o valor dos guerreiros da fé e mártires, elogiando a virtude da fortaleza (AUERBACH, 1997, p. 148).

Ainda neste Céu, Dante personagem encontra seu trisavô, Cacciaguida que narra sua história e fala da Florença de sua época, contando ainda que morreu durante a segunda Cruzada que combateu juntamente com o imperador Conrado III (1093-1152) (ALIGHIERI, Pard. XV): “*Poi seguitai lo'mperador Currado; ed el mi cinse de la sua milizia, tanto per bene ovrar li venni in grado. Dietro li andai incontro a la nequizia di quella legge il cui popolo usurpa, per colpa de' pastor, vostra giustizia*”<sup>44</sup> (ALIGHIERI, Pard. XV, 139. 142).

Aqui, Dante aproveita para fazer uma dupla constatação, em primeiro momento ele exalta a virtude do seu trisavô ao combater com o imperador germânico os infiéis, em segundo momento ele realiza uma acusação ao papado, segundo o autor foi por sua culpa que os direitos dos cristãos estavam sendo minados (ALIGHIERI, 2019, p. 112).

Segundo Moisés Tôrres a figura de Cacciaguida na *Commedia*, é usada como um recurso nostálgico por Dante, lembrando os valores positivos que a Florença da época do seu trisavô ainda tinha, em oposição a Florença de sua época, que se encontrava “degenerada” (TÔRRES, 2011, p. 47-48).

Logo após encerrar os diálogos com Cacciaguida, o poeta peregrino sobe para a sexta esfera, o Céu de Júpiter. Lá estão as almas dos salvos que representaram em vida a

---

<sup>43</sup> “E aqui, à memória o engenho meu consigno, que nessa cruz resplandecia Cristo, tal que exemplo não sei achar condigno; mas quem pegar sua cruz e seguir Cristo ainda me perdoará esta escassez quando vir em tal luz lampear Cristo. De braço a braço, e da cabeça aos pés moviam-se os lumes, cintilando mais, no encontro e na passagem, cada vez”.

<sup>44</sup> “Do imperador Conrado após fui ter à milícia, alcançado a dignidade de Cavaleiro, por bem merecer. Segui com ele contra a iniquidade daquela norma cujo povo pilha – culpo os Pastores! – vossa potestade”.

justiça divina (ALIGHIERI, *Pard.* XVIII). Nessa esfera as almas dançavam de forma cintilantes e com seus corpos reunidos formavam letras e palavras no céu que serviam como conselhos aos governantes temporais da terra: “*sí dentro ai lume sante creature volitando cantavano, e faciensì or D, or I, or L in sue fìgure. Prima, cantando, a sua nota moviensì; poi, diventando l’um di questi segni, um poco s’arrestavano e taciensì*”<sup>45</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* XVIII, 76, 79).

No canto seguinte, Dante personagem tem um diálogo com uma águia, símbolo do Império Romano, que esclarece algumas dúvidas acerca da salvação (ALIGHIERI, *Pard.* XIV). Assim como decidimos não abordar de forma minuciosa as figuras dos reis no pré-Paraíso da *Visão de Túndalo*, assim faremos com essa esfera, abordaremos melhor os cantos relacionados a este espaço no capítulo seguinte.

Na sétima esfera, de Saturno, estão as almas dos contemplativos (ALIGHIERI, *Pard.* XXI, 13, 16). Nesse espaço do Paraíso, a manifestação espiritual é tão grande que os sentidos humanos não podem suportá-lo, Beatriz diz a Dante personagem que se sorrisse para ele, o viajante morreria:

*E quella non ridea; ma: ‘S’io ridessi’, mi comínciò, ‘tu ti faresti queale fu Semelè quando di cener fessi; chè la bellezza mia, che per l’escale de l’eterno palazzo piú s’accende, com’hai veduto, quanto piú si sale, se non si temperasse, tanto splende, che ‘l tuo mortal podere, al suo fulgore, sarebbe fronda che trono scoscende*<sup>46</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* XXI, 4, 7, 10).

Atentemos agora para o simbolismo do sorriso de Beatriz, segundo Erich Auerbach, Dante já considerava, desde a sua obra *Vita Nuova*, que os olhares de sua *Dama* produziam comportamentos éticos, bem como sua saudação, palavras e sorriso. Para o autor florentino, o amor é desperto nesses momentos e posteriormente acontece um processo de purificação interna (AUERBACH, 1997, p. 51).

Podemos entender que Beatriz não sorriu para o poeta peregrino, pois o seu processo de salvação ainda não estava completo, prova disso, é que no decorrer da peregrinação no Paraíso, Beatriz vai revelando sua beleza ao poeta. Quando se despede

---

<sup>45</sup> “*em seus lumes as santas criaturas adejando, no canto seu, formavam um D, um I e um L em suas figuras. Ora, cantando, em seu ritmo meneavam-se, e ora, tornando-se um daqueles signos, um pouco se detinham, e calavam*”.

<sup>46</sup> “*E ela não sorria: ‘Se eu fosse rir’, começou ela então, ‘tu haverias, qual Sêmele, de em cinzas te esvaír; que o encanto meu que nas escadarias deste palácio tanto mais se acende quão mais se sobre, como já sabias, se não se temperar, tão mais resplende que o teu moral poder, ao seu fulgor, fronde qualquer seria que um raio fende*”.

de Dante personagem ela sorri na sua direção: “*Cosí orai; e quella, sí lontana come pareva, sorrísse e riguardommi; poi si torno a l’eterna fontana*”<sup>47</sup> (ALIGHIERI, Pard. XXXI, 91).

Assim, entende-se que apesar do processo interno que Dante personagem realiza por meio da conversação com várias figuras no Paraíso, suas observações e sua peregrinação, a sua salvação, dependia também do comportamento de Beatriz, sua guia, em relação à sua pessoa. Além disso, como já chamamos a atenção anteriormente, o gradual aumento da beleza de Beatriz, simboliza a proximidade de Dante peregrino em relação a Deus.

Na esfera dos contemplativos estão as almas que deram ouvidos à voz divina; “Trata-se dos ascetas da vontade e da inteligência, que consagraram todas as suas forças à procura apenas do necessário pela via única da Escritura” (TÔRRES, 2011, p. 48). Neste céu Dante dialoga com Pedro Damiano (1007-1072) e com São Bento (480-547), a respeito do monasticismo, da Igreja e das suas degradações e desvios dos costumes corretos (ALIGHIERI, Pard. XXI-XXII).

Por serem dois nomes de respeito na tradição cristã do monasticismo, as críticas que Dante autor realiza neste momento são mais severas do que se feita por ele próprio, São Bento fala o seguinte:

*Le mur che solieno esser badia fatte sono spelonche, e le cocolle sacca son piene di farina ria. Ma grave usura tanto non si tolle contra 'l piacar di Dio, quando quel frutto chef a il cor de' monaci sí folle; ché quantunque la Chiesa guarda, tutto è de la gente che per Dio dimanda; non di parenti né d'altro piú brutto*<sup>48</sup> (ALIGHIERI, Pard. XXII, 76, 79, 82).

Dante utiliza a imagem de São Bento para denunciar, segundo a sua concepção, o enriquecimento exacerbado dos mosteiros, que deixaram de seguir o voto de pobreza. Além disso, algo interessante no trecho destacado acima, é a hierarquia de gravidade dos pecados, segundo a visão do poeta florentino, nem a usura seria um pecado tão grave quanto o enriquecimento dos monges e da Igreja. Aqui podemos verificar algo bastante pessoal do autor, lembremos que o seu pai, Alighiero Alighieri emprestava dinheiro a

---

<sup>47</sup> “Assim orei, e ela, tão distante quão parecia, sorriu e olhou pra mim, e à Eterna Fonte voltou seu semblante”.

<sup>48</sup> “No interior da abadia ora se aninha a espelunca, e o que a túnica pretende é saco cheio de reles farinha. Mas, mesmo a forte usura não ofende tanto de Deus o gosto como o fruto que o coração dos monges tanto acende; porque o que a Igreja guarda é o contributo pr’ aos que pedem por Deus se devolver, não pra parentes, ou fim mais poluto”.

juros, no entanto, Dante não condenou o mesmo ao Inferno<sup>49</sup>. Assim, Dante condena o monasticismo e “exime” os usurários de uma grande culpa no *Paraíso*.

Segundo Barbara Reynolds, Dante deu indícios em seus escritos precedentes, em relação a *Commedia*, que talvez se tornaria monge ao final de sua vida. Para a autora, o tema do monasticismo se faz presente em vários momentos da narrativa do *Paraíso*, Piccarda a primeira alma que Dante conversa no Paraíso era uma freira. A escritora chama a atenção para o fato de que neste céu, de Saturno, o canto que permeia o Paraíso cessa<sup>50</sup>, dando a entender aos ouvintes da *Commedia*, que a verdadeira contemplação se dá por meio do silêncio (REYNOLDS, 2011, p. 500-502).

Apesar de Dante peregrino dialogar com as almas no Paraíso, ele só pode vê-las envoltas de uma luz, não de forma plena. Quando o poeta viajante faz o pedido de ver plenamente São Bento, a alma do monge responde que só será possível ver a beatitude completa dos salvos no Céu das Estrelas Fixas, desse modo o aconselha a subir em uma escada de ouro<sup>51</sup> que o levaria até lá (ALIGHIERI, Pard. XXII).

Após subir na escada, Dante chega no oitavo céu, das Estrelas Fixas: “*O gloriose stelle, o lume pregno di gran virtù, dal quale io riconosco tutto, qual che si sia, il mio ingegno*”<sup>52</sup> (ALIGHIERI, Pard. XXII, 112). O céu das Estrelas Fixas abriga vários apóstolos de Cristo com os quais Dante dialoga (ALIGHIERI, Pard. XXIV-XXVII). Nesse espaço o poeta viu uma procissão com várias almas beatas que seguiam Cristo (ALIGHIERI, Pard. XXIII).

Quando Dante conseguiu chegar ao Céu das Estrelas Fixas, ele finalmente pôde ver Beatriz em sua forma divina e conseguiu suportar seu sorriso: “*Apri li occhi e*

---

<sup>49</sup> Na narrativa do *Inferno*, o sétimo círculo é destinado às almas pecadoras que cometeram “violência contra Deus”, os usurários se encaixam neste círculo pois, “roubam” o tempo sagrado. O castigo dos pecadores é andar em uma areia escaldante que os queima, apesar de Dante vê vários florentinos diz não ter reconhecido nenhum conterrâneo (ALIGHIERI, Inf. XVII). Barbara Reynolds diz que Dante parece ter dito uma ótima relação com o seu pai, em *Vita Nuova*, após se passarem vários anos da morte de Alighiero, o poeta cita o pai e ressalta a maior amizade de todas, a relação de um pai com um filho (REYNOLDS, 2011, p. 28). Talvez por esse motivo, Dante tenha “salvado” seu pai do Inferno.

<sup>50</sup> Pedro Damiano fala à Dante personagem: “*De mortal a visão tu tens, e o ouvido’, disse ela, ‘e ora por isso não se canta, e o riso de Beatriz não tens ouvido*” (ALIGHIERI, Pard. XXI, 61).

<sup>51</sup> Nesse momento do poema, Dante autor faz menção a uma escada em que subiam e desciam almas do céu de Saturno para o céu cristalino (ALIGHIERI, Pard. XXII, 97 – 112). O autor deixa explícito durante este Canto que se baseia na escada de Jacó da narrativa presente no Gênesis (ALIGHIERI, Pard. XXII, 70): “*Coinciduiu de ele chegar a certo lugar e nele passar a noite, pois o sol havia-se posto. Tomou uma das pedras do lugar, colocou-a sob a cabeça e dormiu nesse lugar. Teve um sonho: Eis que uma escada se erguia sobre a terra e o seu topo atingia o céu, e anjos de Deus subiam e desciam por ela*” (Gn, 28, 11-12).

<sup>52</sup> “*Triunfas estrelas! Lume que verteu, de tua virtude, a mim o dom inteiro, de que possa orgulhar-se o engenho meu*”.

*riguarda qual son io; tu hai vedute cose, che possente se' fato a sostener lo riso mio*”<sup>53</sup> (ALIGHIERI, Pard. XXIII, 46). Nesse espaço, Dante personagem conseguiu desfrutar por um momento as glórias dos salvos no Paraíso, “Tal capacidade significa dizer que ele já se elevou ao nível da humanidade sobrehumana dos Apóstolos” (TÔRRES, 2011, p. 49). Além disso, podemos considerar que “[...] ao alcançar essa esfera, de certo modo, ele atingiu o círculo ao qual pertencia. Nesse reino astral, ele se encontra na constelação de Gêmeos, seu signo de nascimento” (LEWIS, 2002, p. 196).

Antes de chegar ao nono céu, o *Primum Mobile*, Dante personagem é incentivado por Beatriz a passar por uma espécie de teste a respeito da teologia, nesse momento o poeta peregrino é questionado pelos apóstolos acerca das três virtudes teológicas. São Pedro questiona Dante a respeito da Fé, São Tiago o indaga sobre a Esperança, por fim, João Evangelista lhe pergunta acerca da Caridade (ALIGHIERI, Pard. XXIV-XXVI). “Em nível pessoal, o processo de autodescoberta é um dos mais intensos, Dante investigando, com todo rigor, a própria fé” (LEWIS, 2002, p. 198).

A cada resposta correta que Dante personagem dá aos apóstolos, as almas fazem um sinal de felicidade (ALIGHIERI, Pard. XXIV, 112-115). Após passar no teste, o poeta itinerante se desloca para a nona esfera.

*“E questo cielo non ha altro dove che la mente divina, in che s'accende l'amor che 'l volge e la virtù ch'ei piove”*<sup>54</sup> (ALIGHIERI, Pard. XXVII, 109). Dante poeta revela a realidade do nono céu neste trecho destacado, para o autor, o *Primum Mobile* não pertence à realidade física ou espacial, transcende tal conceito e só é realidade na mente do próprio criador, Deus. Sobre este céu, Lewis considera que: “No *Primum Mobile*, Dante descobre que todo *quando* é agora, e todo *onde* é aqui” (LEWIS, 2002, p. 200).

Segundo Barbara Reynolds, nos cantos finais da *Commedia*, Dante autor cita, às vezes, palavra por palavra, os textos de onde foi influenciado para a criação do Paraíso. Para o seu conceito metafísico, Dante utilizou as ideias de Aristóteles a respeito do “*Movente Primordial*” que gera movimento sem se mover, ou sem derivar de outro agente. Dante autor coloca parte do texto aristotélico na fala de Beatriz quando explica ao Dante personagem a importância do *Primum Mobile* (REYNOLDS, 2011, p. 528-529).

Diferentemente do *Movente Primordial* de Aristóteles, Dante concebe o *Primum Mobile* como a esfera mais rápida do Paraíso, da onde todas as esferas derivam seus

---

<sup>53</sup> “Abre os olhos, e vê como sou eu; coisas tu viste que agora capaz estás de sustentar o riso meu”.

<sup>54</sup> “E este Céu outro lugar não tem que na Mente Divina, onde se acende o Amor que o volge, e a nós chove também”.

movimentos: “*E la virtù che lo sguardo m’indulse, del bel nido di Leda mi divelse, e nel ciel velocissimo m’impulse*”<sup>55</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* XXVII, 97).

Nesse ponto podemos ver uma ideia de Tomás de Aquino, que considera o movimento do universo como causa de algo maior. Para o Aquinate, todo movimento derivou de uma causa: “Logo, forçoso é admitir ou que a série das causas é infinita e que não há primeiro termo [...] ou que a série é finita e que há um primeiro termo, e esse primeiro termo não é outro senão Deus” (GILSON, 1995, p. 659). Nesse sentido, Dante determina que o “primeiro termo” é o *Primum Mobile*, pois dele deriva todo o movimento.

Ainda no *Primum Mobile*, Dante personagem avista de longe as nove ordens angelicais em volta de um ponto bastante luminoso no centro delas, trata-se do próprio Deus, que está no mais alto céu, o *Empíreo*: “*um punto vidi che raggiava lume acuto sí, che ’l viso ch’elli affoca chiuder conviensi per lo forte acume*”<sup>56</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* XXVIII, 16).

Para Baschet, durante os séculos XIV e mais ainda no XV, as representações do Paraíso passaram a serem feitas a partir de uma ideia que refletia uma espécie de corte celestial que se reunia em torno do monarca. Desse modo, a assembleia dos anjos, santos, e eleitos, rodeavam o maior dos seres divinos, Deus (BASCHET, 2006, p. 403). Na *Commedia*, esta ideia é mais bem vista no *Empíreo*, no entanto, também pode ser entendida na organização de um todo cosmogônico dantesco.

Ao chegar no *Empíreo*, Dante personagem presencia a “Rosa Mística”, onde estão os beatos que pertencem àquele espaço (ALIGHIERI, *Pard.* XXX, 109, 112).

Assim como Túndalo viu um trono vazio durante sua viagem imaginário analisada anteriormente, Dante personagem também se depara com um trono desocupado localizado na Rosa Mística. No entanto, diferente da *Visão de Túndalo*, na *Commedia* esse lugar não pertence a uma autoridade eclesiástica e sim temporal, trata-se do trono reservado à Henrique VII de Luxemburgo, do Império Germânico. Na narrativa do Paraíso Dante poeta escreve o seguinte: “*E in quel gran seggio a che tu li occhi tieni per la corona che già v’è su posta, prima che tu a queste nozze ceni, sederà l’alma, che fia*

---

<sup>55</sup> “*E o poder, que o olhar seu me concedeu, de Leda me soltou do belo ninho, e me impeliu ao mais rápido Céu*”.

<sup>56</sup> “*um Ponto eu vi, do qual raiava um lume tão forte que, por si, nos acautela, já os olhos, ao cerrá-los com seu acume*”.

*giú agosta, de l'alto Arrigo, ch'a drizzare Italia verrà in prima ch'ella sia disposta*<sup>57</sup>  
(ALIGHIERI, *Pard.* XXX, 133, 136).

Para Bronislaw Baczko o imaginário não serve somente para indicar o pertencimento de indivíduos a uma mesma sociedade, desempenha também um papel, mais ou menos preciso, de mostrar como tais indivíduos se relacionam com as divisões internas sociais, exemplo, com suas instituições (BACZKO, 1999, p. 28). Errôneo seria afirmarmos, que o imaginário presente na *Visão de Túndalo* e na *Commedia* concordam simplesmente pelos dois autores pertencerem a uma cultura cristã, em muitos momentos as duas representações do Paraíso são conflitantes, justamente pelo fato dos autores se identificarem com instituições distintas.

Prosseguindo com a narrativa do poema dantesco, o canto seguinte marca a transição de guias no Paraíso, Beatriz é substituída por São Bernardo que levará Dante personagem até o fim de sua viagem no Além-túmulo (ALIGHIERI, *Pard.* XXXI). Moisés Tôrres explica a transição de guias da seguinte forma:

Para que o predestinado Dante, agora iluminado, Filho da Graça, em plena posse da *beatitudo celeste*, possa atingir a Visão Mística do Ser e concluir a União Divina, ou seja, cumprir a última etapa de sua viagem, a via unitiva, Beatriz, cujo domínio se estende a tudo o que na Teologia é conhecimento, não é mais, no entanto, suficiente: é preciso a caridade ardente, o amor divino, o gênio místico de São Bernardo (TÔRRES, 2011, p. 51).

Conforme a citação de Tôrres, podemos entender que apesar de Beatriz ser símbolo da Teologia, ainda assim representava uma ciência humana, portanto, insuficiente para conhecer plenamente Deus. São Bernardo, por outro lado, simboliza o amor e a caridade, dois elementos necessários para chegar até o fim da viagem empreendida por Dante personagem.

René Guénon explica que a doutrina desenvolvida por São Bernardo era essencialmente mística, encarando as realidades divinas sob o âmbito do amor. O autor alerta que o sentido de amor em São Bernardo não é somente o amor afetivo, mas algo relacionado ao desprendimento das coisas terrenas. Para Guénon, o amor em São Bernardo reflete o estado de “êxtase” que a alma alcança, nesse sentido, todas as coisas

---

<sup>57</sup> “*Na grã cadeira a que atento te vejo pela coroa que vês nela já posta, inda antes da tua volta a este festejo, a alma estará de Henrique que, proposta a endireitar a Itália, será eleita a tanto, antes de estar-lhe ela disposta*”.

sensíveis ou sentimentos desaparecem, o que resta é apenas o espírito puro da alma, que se entende o amor concreto (GUÉNON, 1995, p. 98).

Hilário Franco Júnior argumenta que desde o século XII no medievo, se desenvolvia de forma paralela ao pensamento racional universitário, uma mística medieval. Enquanto a primeira buscava conhecer Deus através de métodos racionais, a última, por sua vez, tinha o objetivo de atingir a contemplação e êxtase pela união com o divino (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 106). Franco Júnior complementa tal ideia, relacionando-o com o esquema utilizado por Dante Alighieri na *Commedia*:

É interessante notar como o caminho proposto pelos místicos foi o caminho seguido por Dante na Comédia. A vida purgativa (orações, penitências, boas obras) levaria à contemplativa (desprezo de si mesmo, visão de Deus) e assim à unitiva (união direta e definitiva da alma com Deus) (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 107).

Para Baschet, um elemento essencial na ideia de Paraíso medieval é a concepção de que neste lugar os salvos se reunirão com Deus. Assim, na concepção dos escolásticos a chamada “visão beatífica” podia ser entendida como um fim da salvação, ou seja, um acesso a Deus, desse modo pode-se compreender o Ser absoluto, intangível e invisível. Para o medievalista francês é quase uma “divinização do homem” (BASCHET, 2006, p. 402).

Desse modo, a salvação de para Dante Alighieri, não passava somente pela ideia de participar de uma Jerusalém Celestial, como na *Visão de Túndalo*, ou no caso do autor, uma Corte Celestial, a salvação para o poeta exilado era sinônimo de união com o próprio Deus. No poema dantesco, após São Bernardo pedir a Virgem Maria que Dante personagem veja Deus, a ele é concedida a contemplação da Trindade, que o poeta descreve: “*Ne la profonda e chiara sussistenza de l’alto lume parvermi ter girl di ter colori e d’una contenenza; e l’un da l’altro com’iri da iri pareo riflesso, e ’l terzo pareo foco che quinci e quindi igualmente si spiri*”<sup>58</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* XXXIII, 115, 118).

O poeta concebe a imagem da Trindade como três círculos que se movimentam paralelamente e se refletem. Apesar de tal visão, Dante personagem diz não entender o que viu: “*O luce eterna che sola in te sidi, sola t’intendi, e da te inteletta e intendente te*

---

<sup>58</sup> “*Do alto Lume na clara subsistência, três círculos agora apareciam de três cores, em uma só abrangência. Um ao outro, de dois, se refletiam quais íris para íris, e o terceiro fogo emanava que ambos recebiam*”.

*ami e arridi!*”<sup>59</sup> (ALIGHIERI, Pard. XXXIII, 124), contudo, o poeta peregrino diz ter se saciado com tal contemplação (ALIGHIERI, Pard. XXXIII, 139). Desse modo, encerra-se a *Commedia* de Dante, diferente da *Visão de Túndalo*, o poeta não narra sua volta da viagem feita ao Além, fugindo do esquema proposto pelas *Viagens imaginárias* e dando a entender que sua união com Deus foi completa.

---

<sup>59</sup> “Ó eterna Luz que repousas só em Ti; a Ti só entender e, por Ti entendida, respondes ao amor que te sorri!”.

### 3 CAPÍTULO: AS FUNÇÕES POLÍTICAS PRESENTES NO PARAÍSO DA VISÃO DE TÚNDALO E COMMEDIA

Como já nos ocupamos de demonstrar no segundo capítulo deste trabalho, as representações imaginárias e simbólicas do Além-túmulo no medievo não estavam associadas apenas a uma perspectiva de moralidade cristã, relacionavam-se também com um aspecto de controle social. No entanto, como detalhamos no primeiro capítulo do presente trabalho, a Idade Média não chegou a conhecer uma ciência política “autônoma”, pelo menos não nos mesmos moldes que entendemos hoje por política. Desse modo, todas as representações e seus simbolismos presentes no imaginário da *Visão de Túndalo* e *Commedia*, são sustentadas pelo viés cristão, que respalda a tentativa de controle no meio social, de um grupo importante ou mesmo de uma sociedade completa. Para sintetizarmos os resultados das discussões sobre as funções políticas de cada fonte, destacamos uma tabela ao fim das análises.

#### 3.1 A construção de um “bom cavaleiro” no manuscrito da *Visão de Túndalo*

Durante toda a narrativa da *Visão de Túndalo* podemos verificar elementos que fazem parte de uma disposição de assuntos que contribuem para uma visão de controle por parte da Igreja em relação aos leigos, nesse caso em específico trataremos do controle em relação aos *bellatores*, ou seja, os cavaleiros da época. Devemos ressaltar novamente que o “controle” que falamos trata-se de um plano ideal e moral, no entanto, como sinalizamos no primeiro capítulo deste trabalho, nem durante o século XIII, momento de maior poderio político eclesiástico, o clero conseguiu controlar o poder temporal.

A *Visão de Túndalo*, nesse caso, pode ser vista como uma forma de discurso que contrariava as pretensões dos leigos, fossem reis ou imperadores, de objetivarem ser mais “fortes” que a Igreja Católica. Começemos por um elemento básico do manuscrito do século XII, a escolha do protagonista, um cavaleiro jovem e nobre, como informa o manuscrito: *foi huun Cavaleyro a que chamavan tungulo. E era mancebo e de boo linhagem* (V.T, 1895, p. 101) (grifos nossos). Nas viagens imaginárias produzidas ao longo da Idade Média, houve diversos protagonistas que simbolizavam as camadas sociais que estavam inseridos.

Na *Visão de Drythelm* de 731, um leigo tem uma “morte temporária”, visita o Além-túmulo e depois disso, divide suas coisas e parte para o mosteiro, este é um dos primeiros relatos do Além que desenvolveu a ideia de “Purgatório”. Em uma obra

hagiográfica de meados do século VII, *Vida de São Fursa*, um missionário irlandês tem duas visões, uma do Paraíso e outra de uma disputa da sua própria alma entre um anjo e um demônio. Na *Visão de Guntelmo*, de meados do século XII, um noviço inglês visita o Além na companhia de um santo, nesse caso São Bento, Guntelmo é convidado a conhecer o céu através de uma escada, durante a subida o protagonista é tentado pelos demônios. A *Visão de Alberico*, escrita entre 1130 a 1140, apresenta um monge por nome de Alberico que conhece o Além, durante sua visitação ao mundo espiritual têm a proteção de São Pedro e dois anjos. A *Visão de Gottschalk*, de 1179, traz um camponês como protagonista, que precisa passar por um campo cheio de espinhos, no relato aqueles que são menos pecadores recebem sapatos para protegerem os pés de tais espinhos. Por fim, a *Visão de Thurkill* de 1206, mostra novamente um camponês que conhece um Inferno “teatralizado”, os condenados deste lugar além de serem pesados em uma balança são obrigados a representarem num “palco infernal” seus pecados (LEDDA, 2016; ZIERER, 2013).

É interessante notarmos que em nenhum dos casos citados, o protagonista que viaja ao Além-túmulo é identificado como sendo um cavaleiro, apesar disso, devemos ter cuidado acerca de generalizações, os relatos citados rapidamente representam uma porção ínfima dos escritos produzidos no medievo com a temática do Além. No mais, devemos notar que a Igreja não pretendia exercer o controle social apenas dos leigos, antes disso, os relatos visionários do Além, serviam como elemento moralizador do próprio clero, exemplo disso são os duros castigos reservados para os clérigos no Além da *Visão de Alberico*, *Túndalo*<sup>60</sup> e *Thurkill* (ZIERER, 2013, p. 115). Assim, também devemos ter em mente que tais relatos visionários do Além, serviam para o autocontrole eclesiástico.

A *Visão de Túndalo* chamou a atenção de muitos leigos pela escolha do protagonista ser reservado a um cavaleiro, que fazia parte de outra camada social distante dos camponeses comuns, além de que geralmente nas visões produzidas anteriormente, o papel principal dos relatos era dos clérigos. Podemos entender a escolha de Túndalo como viajante ao Além por dois elementos, a relação da Igreja com a cavalaria e a inovação na escolha dos protagonistas nos relatos sobre viagens extracorpóreas (OLIVEIRA, 2019).

---

<sup>60</sup> Diferente da versão portuguesa da *Visão de Túndalo*, a versão original do manuscrito, escrita em latim, destaca a punição dos clérigos no Inferno. O grupo de eclesiásticos são representados sendo castigados na “*besta pássaro*”, por não adotarem o celibato. Segundo Adriana Zierer isso é uma evidência que Marcus, redator do manuscrito, defendia a reforma gregoriana (ZIERER, 2019). Diante disso podemos refletir que a *Visão* também procura fortalecer a causa eclesiástica, moralizando os próprios membros, não por esse motivo, deve-se excluir que o manuscrito procura dar crédito maior a Igreja em detrimento dos leigos, reis e nobres. Afinal, os elementos que afirmam o poder da Igreja são mais frequentes nesta viagem imaginária.

Sobre a inovação da escolha de protagonistas nestes relatos, podemos citar o caso do *Purgatório de São Patrício*, escrito entre a segunda metade do século XII e antes de 1185, esse relato conta a história de São Patrício (389-461) que construiu, após Cristo lhe ordenar, um santuário perto de uma gruta a qual quem entrava tinha a visão dos castigos das almas e a glória dos justos, tendo por fim o perdão de seus pecados. No relato um cavaleiro chamado Owein decide visitar a gruta, após conhecer o Além e passar por vários lugares de sofrimento, Owein têm uma transformação, realizando uma peregrinação até Jerusalém, adquire uma vida de santidade, tornando-se, por fim, um frade (LEDDA, 2016, p. 410-411).

Jean Flori (2017) explica que houve uma relação de simbiose entre a nobreza e a cavalaria durante o século XII, nesse caso, o autor argumenta que a nobreza emprestou sua ideologia à cavalaria, a ponto de nessa época, a cavalaria simbolizar a expressão militar dos nobres (FLORI, 2017, p. 210). Podemos entender assim, o motivo de Túndalo ser identificado no manuscrito da Visão, como um cavaleiro de “boa linhagem”. Usando esse argumento de Jean Flori, quando tratarmos da cavalaria no decorrer deste capítulo, estamos também falando em maior ou menor grau da nobreza.

Além, do elemento da nobreza, no manuscrito também é salientado que Túndalo era moço, algo que é muito revelador se tomarmos como base o significado disto para a sociedade medieval. Segundo Georges Duby (1989) a mocidade, pelo menos para a região noroeste da França do século XII, não estava relacionada apenas com uma faixa etária específica, mas com um tipo de comportamento ou situação que o “moço” mantinha com o grupo militar e seus familiares. Os escritos dessa época, deixam claro que o moço se tratava de um homem adulto que ainda não havia se tornado um chefe familiar, do mesmo modo, a mocidade, nesse momento, era sinônimo de instabilidade, tumulto, agressão, portanto, uma condição de tempo momentânea que era voltada à violência (DUBY, 1989, p. 95-98). Assim, os elementos que são atribuídos a Túndalo, *bellator*, nobre e jovem, não são apenas dados aleatórios, constituem um simbolismo que naquele momento, passava a ideia de indisciplina e rebeldia.

No caso da relação da Igreja com a cavalaria, é interessante para a nossa análise elencarmos alguns pontos. Primeiramente, os textos e intervenções dos eclesiásticos na esfera leiga, não se limitavam ao campo da literatura de viagens ao Além, em alguns tratados formulados pela Igreja, havia uma clara motivação de controle político, como o caso dos chamados *Espelhos dos Príncipes*.

Os *Espelhos dos Príncipes* foram obras que instruíam os governantes e nobres em geral a prática da justiça e das virtudes cristãs. Eram escritos de educação moral que serviam aos interesses da Igreja em formar “bons governantes”, durante a época carolíngia, no século IX, tais obras foram escritas e dedicadas a diversos monarcas (NUNES, 1979, p. 163).

Jürgen Miethke explica que os escritos relacionados aos *Espelhos dos Príncipes* constituíram por muito tempo a única tradição escrita de reflexões políticas no medievo, além disso, marcou uma profunda ligação entre a política e um gênero literário específico (MIETHKE, 1993, p. 29). Apesar de objetivar um ideal de moralidade aos monarcas daquela época, a Igreja não conseguiu evitar os atritos que se manifestaram durante a época de Gregório VII com os imperadores germânicos.

Outro problema para a Igreja, este mais ligado à cavalaria de fato, foi a constante violência desenvolvida pelo poder bélico dos leigos nos séculos X e XI. Os movimentos da *Paz de Deus* e *Trégua de Deus* são exemplos da tentativa, por parte da Igreja, de controlar o impulso de violência dos membros da cavalaria. As ideias do clero que possibilitaram estes movimentos “apaziguadores” tiveram início no Concílio de Charroux em 987, na região da França, onde foram condenados os saqueadores, ladrões e violentos, em geral (DAWSON, 2016, p. 187).

A *Paz de Deus* propunha a proteção das pessoas que não podiam se defender, como eclesiásticos, mulheres, camponeses e crianças. Além de proteger alguns elementos de uso comum na sociedade, igrejas, moinhos e animais. A *Trégua de Deus* teve o objetivo de garantir uma “trégua” em alguns momentos do ano, como o Advento, Quaresma e Páscoa. Ademais, os momentos de paz podiam se estender da noite de sexta-feira até pela manhã da segunda-feira. Violar tanto a *Paz de Deus* como a *Trégua de Deus* significava estar sujeito a excomunhão ou mesmo uma “intimação” para o comparecimento em um “tribunal de paz” (PASTOUREAU, 1989, p. 104-105).

Na *Visão de Túndalo* a alma do cavaleiro é condenada a passar pelos castigos dos ladrões por ter roubado uma vaca (V.T, 1895, p. 105-106). Podemos entender, desse modo, o simbolismo de um cavaleiro que pratica o furto como algo sintomático, pois se associa a Ideia de contramodelo que a Igreja Católica pretendia incentivar na época de produção do manuscrito medieval.

Na mesma época de escrita da viagem imaginária de Túndalo, século XII<sup>61</sup>, outro relato medieval foi produzido com intenção de moralizar os cavaleiros do medievo, um tipo de *mirabilia*<sup>62</sup> sobre a tropa de cavaleiros mortos, *o bando Hellequin*. Esse relato, por sua vez, teve mais sucesso na área da atual Grã-Bretanha. Tal relato derivou-se de um escrito feito por um monge, Orderic Vital (1075-1142). O monge em questão ouviu a história de um padre que o contou acerca do chamado *bando Hellequin*, um grupo heterogêneo que contava com vários membros diferentes. Dentro deste bando havia cavaleiros que montavam cavalos grandes, tinham várias armas e estandartes negros, eles representavam pecadores amaldiçoados (SCHMITT, 1999).

Podemos entender o relato do *bando Hellequin* na perspectiva de usos políticos por parte da Igreja. Em sua escrita Orderic Vital fez questão de sinalizar que os cavaleiros do *bando Hellequin* eram saqueadores, rapinantes e assassinos, portanto, cavaleiros malditos. A Igreja, dessa forma, incentivou a única via possível de desvinculação dos leigos combatentes em relação à estes condenados, a associação dos cavaleiros as ordens militares, contrapondo os hábitos ruins com a disciplina monástica, o uso dos cabelos curtos, o celibato e o ato de abster-se de vícios mundanos como a caça e os torneios (SCHMITT, 1999).

Para Christopher Dawson nenhum dos movimentos de Paz continuou sendo eficaz por muito tempo, desse modo a Igreja resolveu canalizar a violência, já que não podia controlá-la, para os inimigos externos da Cristandade. Quando Urbano II (1042-1099) convocou os guerreiros para a “reconquista da Cidade Santa” (Jerusalém), no Concílio de Clermont (1095), o então papa reuniu os guerreiros feudais que viviam da espada para ganharem o perdão tornando-se “Cavaleiros de Cristo” (DAWSON, 2016, p. 187-188).

“Quando Urbano II prega a Primeira Cruzada (em 1095), ele não promete a salvaguarda física dos combatentes dessa guerra perigosa. Ele fala de salvação e de

---

<sup>61</sup> Mais ou menos a partir do ano 1100, explica Auerbach, outro elemento literário representou a indisciplina dos guerreiros feudais, não com o intuito de demonizá-los, mas, antes disso, exaltá-los. As Canções de Gesta poemas épicos que falavam dos grandes feitos dos heróis, sobretudo cavaleiros, misturava a realidade com fantasia, retratando momentos da época Merovíngia e Carolíngia. Glorificavam a figura de Carlos Magno, como líder militar, ou de outros guerreiros, tal como uma das mais célebres canções de gesta, a *Canção de Rolando*. Tais canções que começaram a ser produzidas entre finais do século XI, mas tiveram uma enorme propagação e sucesso no século XII, nelas estava vinculado o comportamento violento e rude dos cavaleiros dos tempos das primeiras Cruzadas (AUERBACH, 1997, p. 112-115).

<sup>62</sup> “Os *mirabilia* são relatos de prodígios que, ao contrário dos milagres, não são imediatamente relacionados ao poder divino ou à glória de um santo, mas têm sua origem na observação admirada das curiosidades da natureza ou do gênero humano. Nas compilações medievais de relatos maravilhosos, a marca do autor é muito mais sensível. Esse autor não é geralmente um monge, mas um clérigo imerso no mundo e na cultura dos leigos” (SCHMITT, 1999, p. 76-77).

remissão dos pecados. Essa é uma atitude toda espiritual” (BARTHÉLEMY, 2010, p. 300). Portanto, o que acontece neste momento não é mais uma tentativa de frear o impulso de violência dos *bellatores*, mas, usar tal impulso em benefício da Cristandade.

Desse modo, percebemos que do lado de fora da sociedade cristã a violência não somente é liberada, como incentivada. Dominique Barthélemy (2010) aponta que apesar dos sermões dos clérigos visar “amansar” os cavaleiros, quando se tratou dos “infiéis”, judeus ou “sarracenos”, os mesmos clérigos encorajaram a perseguição destes últimos<sup>63</sup> (BARTHÉLEMY, 2010, p. 289).

Na *Visão de Túndalo*, apesar de serem retratados espaços espirituais, a relação de violência e de paz nos permite fazer um paralelo. Do lado de fora da Cristandade (nesse caso, dos muros) os infiéis sofrem de castigos e violências eternamente ou temporariamente para se corrigirem, por parte dos demônios no Inferno ou da penúria no pré-Paraíso, no entanto, do lado de dentro da sociedade cristã, o Paraíso nesse caso, é visto grupos hierarquizados que comungam um mesmo ideal pacífico, que se respeitam e respondem a um mesmo líder. Apesar de serem propagadores de “bons costumes”, a violência expandida do Inferno não parece os incomodar, afinal, nesse contexto, a violência serve aos infiéis, “[...] a recompensa dos eleitos, refere-se, em parte, à satisfação de ver os tormentos dos danados” (BASCHET, 2006, p. 401).

É importante salientarmos que o ideal de Cruzada ou de um “cavaleiro de Cristo”, não se limitou com a dualidade Ocidente versus Oriente, na Península Ibérica, tal ideal foi utilizado na “reconquista” dos territórios que os cristãos alegavam terem direito. Rucquoi afirma que “[...] todos os cristãos do Norte da Península se identificavam na luta contra o Islão, participando de um mesmo ‘projeto’ militar, religioso e económico, projeto ‘existencial’ que se tornou ‘essencial’” (RUCQUOI, 1995, p. 216).

---

<sup>63</sup> A posição da Igreja em relação à violência no medievo foi ambígua, apesar de no início os clérigos condenarem veemente o uso de armas e o poder bélico, os povos recém-convertidos, como alguns grupos germânicos, mantiveram comportamentos culturais de seus antepassados. Assim, o impulso guerreiro fazia com que os cavaleiros buscassem a glória nas batalhas, estes pilhavam vários territórios, incluindo os terrenos da Igreja, com o contexto das últimas incursões dos povos germânicos, como a dos povos escandinavos durante a era vikings nos séculos VIII a XI, a Igreja reconheceu a necessidade do corpo armado leigo, e mais ainda os exortaram a defender a Igreja e o patrimônio de Pedro (FERRARESE, 2011). Santo Agostinho e Isidoro de Servilha argumentaram sobre o uso da força em casos específicos, o primeiro, falou da “guerra justa” que para ele era praticada quando necessitava-se restituir algo usurpado ou mesmo batalhas que visavam reparar “injustiças”. O segundo, complementou a ideia de Santo Agostinho ao escrever que a guerra justa era feita como uma forma de advertência, visando recuperar algo ou castigar inimigos. Além disso, o chamado *Decreto de Graciano*, legitimou as guerras justas, pois eram travadas de formas honestas com a liderança de uma autoridade legítima, às vezes como ato de defesa e em outros momentos como missão de “retomada” (DEMURGER, 2002, p. 20).

Não sem motivos, o Reino de Portugal criou, nas primeiras décadas do século XIV, uma ordem militar própria, a Ordem de Cristo, que utilizou o patrimônio dos Templários para a sua manutenção (RUCQUOI, 1995, p. 196). Como nos preocupamos em demonstrar no primeiro capítulo, a sociedade portuguesa se envolvia com frequência em guerras não somente contra os não-cristãos, mas, também contra os reinos católicos. Podemos considerar que a utilização do manuscrito da *Visão de Túndalo* serviu aos interesses do clero que visava redirecionar a violência dos cavaleiros e nobres.<sup>64</sup>

Como nos mostra a *Visão de Túndalo*, o protagonista se torna um exemplo a ser seguido de bom modelo cristão. No entanto, um detalhe interessante é que apesar de viver uma experiência-extracorpórea, que o conduziu a uma revisão de suas práticas pecaminosas. No manuscrito não está dito, em nenhum momento, que *Túndalo* deixou de ser cavaleiro, ao contrário, sua condição de combatente se manteve, já que o próprio Marcus, redator do relato diz ter ouvido a história do cavaleiro: "*Aqui se acaba a vison que viu este cavaleyro de suso scripto. que se chama Tungulo*" (V.T, 1895, p. 120) (grifo nosso).

Desse modo, a narrativa sugere que o cavaleiro pecaminoso, que não dava esmola, não ia à missa ou fazia orações (V.T, 1895, p. 101), tornou-se um novo cavaleiro, que por sua vez praticava a caridade, usava roupas com o sinal da cruz, e falava da verdade presentes na Bíblia (V.T, 1895, p. 120).

Podemos entender que a moralização de *Túndalo* como um bom cavaleiro só foi possível através da relação que o Inferno mantém com o Paraíso; enquanto o primeiro incita os infiéis a confissão de seus pecados e reconhecerem os pecados que praticaram em vida, o Paraíso insere o desejo nos eleitos e na esperança de retorno, uma espécie de recuperação da felicidade perdida das origens (BASCHET, 2006).

Desse ponto, podemos fazer uma dupla consideração acerca do que seria o ideal de um “bom cavaleiro” na *Visão de Túndalo*, o ideal poder ser de um combatente que necessita constantemente da “supervisão” dos clérigos, ou seja, um cavaleiro que vai à missa e cumpre os dogmas impostos pela Igreja. Mas também, o ideal de bom cavaleiro

---

<sup>64</sup> Como explica Monteiro (1998), a guerra em Portugal entre os séculos XIV e XV serviu, assim como em outras regiões da Península Ibérica, como uma espécie de “trampolim” que possibilitava a várias famílias uma forma de ascensão social, não somente em termo de propriedades, mas também em relação a cargos administrativos do Estado do reino luso. As guerras também serviram como um importante mecanismo de redistribuição de riqueza, dessa forma, o monarca devia ter um zelo no momento de recompensar os guerreiros que se destacavam nas campanhas militares (MONTEIRO, 1998, p. 489-492).

por ser visto na *Visão*, como um cavaleiro que, ao mesmo tempo, é um monge, combatendo e orando.

Sobre a primeira perspectiva, podemos fazer algumas reflexões. Segundo Barthélemy, os monges rezavam pelas faltas dos cavaleiros, absolvendo de seus pecados e da danação eterna; com isso, os clérigos afirmavam a sua superioridade em relação aos nobres guerreiros. Foi através dessa relação que os nobres doaram suas terras e servos aos mosteiros (BARTHÉLEMY, 2010, p. 305). Muito mais que uma relação de devoção a Deus, a cavalaria se colocou em alguns momentos à disposição dos eclesiásticos, pela necessidade de salvação.

Ainda segundo Barthélemy, os cavaleiros que voltaram das Cruzadas no Oriente não representaram uma força que se preocupava em defender a Igreja e os fracos, para o autor os combatentes regressaram com os orgulhos inflamados por se considerarem vitoriosos e apegados aos seus “direitos”, desse modo, Barthélemy acredita que as Cruzadas não produziram uma “cavalaria cristã” (BARTHÉLEMY, 2010, p. 325).

Seguindo o pensamento de Jean Flori, devemos deixar claro que o elemento religioso cristão não esteve ausente da cavalaria, contudo, tal elemento representou apenas uma parte do que foi a ideologia cavaleiresca. Desse modo, Flori afirma que: “[...] a Cruzada não é a cavalaria! Os cavaleiros não são todos cruzados e quando dela participam, é por uma espécie de penitência, para remir os pecados de... sua cavalaria” (FLORI, 2017, p. 219).

As considerações de Dominique Barthélemy e Jean Flori são pertinentes à medida que encontramos alguns elementos presentes no Paraíso da *Visão de Túndalo* que nos conduzem a pensar que a relação proposta pelo manuscrito escrito por Marcus carrega uma ideologia que dá suporte a subserviência da cavalaria em relação ao clero. Lembremos que no primeiro muro do Paraíso, o de Prata, o anjo guia diz a Túndalo que as almas dali foram salvas por obedecerem à sacralidade do casamento, mas também por serem doadores de bens temporais à Igreja: “[...] *e os seus beens temporaaes partiron con os pobres. e a romeus e aas egreias de deus* (V.T, 1895, p. 114-115) (grifo nosso).

No muro de ouro, novamente a relação de obediência e recompensa é enfatizada no manuscrito, nesse espaço paradisíaco estão presentes aquelas almas que lutaram em defesa da Igreja, na narrativa, tais almas são destacadas próximas da árvore que representava a própria Igreja: “*Estes homeens e estas molheres que moran so ella. foron defensores e fazedores della. e trabalharon muito de a fazer. e de a defender*” (V.T, 1895, p. 118).

Como podemos ver no trecho destacado, o manuscrito salienta a tarefa de defender a Igreja, nesse contexto o ato de defesa pode ser entendido tanto pelo fazer intelectual, como o que realizaram os escritores apologéticos durante a Antiguidade, o fazer corporal com os mártires que morreram pela causa cristã, mas também pelo fazer bélico, como o que fizeram os combatentes com as Cruzadas.

Firma-se uma narrativa da *Visão de Túndalo*, uma relação de codependência entre o clero e o braço secular armado, a cavalaria. Essa relação é sustentada, pois, a viagem imaginária se preocupa em esclarecer em vários momentos, que tanto a riqueza e a força bélica que a cavalaria detinha, podiam ser fontes de benefícios, desde que empregadas em uma causa correta, nesse contexto, a edificação e proteção da Igreja.

Sobre a segunda perspectiva, de podermos considerar que a *Visão de Túndalo* tenta inculcar um ideal de cavaleiro que, ao mesmo tempo, é monge, devemos atribuir tal discurso, sobretudo, a Bernardo de Claraval (1090-1153). Para além da figura santa idealizada por Dante Alighieri nos últimos cantos da *Commedia*, como vimos no segundo capítulo do presente trabalho, Bernardo de Claraval, ou São Bernardo, foi um importante nome na elaboração de um ideal cavaleiresco.

Alain Demurger (2002) e André Vauchez explicam que no ano de 1129 a chamada Ordem do Templo foi reconhecida como um grupo militar cristão pelo Concílio de Troyes, ainda nesse mesmo momento, São Bernardo escreveu uma obra intitulada *Elogio da nova cavalaria*, legitimando a missão daqueles que combatiam e simultaneamente comungavam de uma fé monástica. No seu escrito, o Abade de Claraval criou uma regra, derivada a partir da regra de São Bento, São Bernardo defendeu para estes “monges cavaleiros”, um ideal de obediência e desprezo do mundo<sup>65</sup> (DEMURGER, 2002, p. 9; VAUCHEZ, 1995, p. 119-120). Nesse mesmo contexto das Cruzadas, os cavaleiros começaram a ser denominados *Miles Christi*, algo que antes era relacionado aos monges (FERRARESE, 2011, p. 2466).

Segundo André Vauchez, durante o período das Cruzadas, a aristocracia da época se associou com as ordens militares, pois era também uma maneira de terem acesso a uma vida religiosa. Entre os séculos XI e XII alguns grupos eclesiásticos se especializaram em

---

<sup>65</sup> A proximidade das ideias de São Bernardo presentes na *Visão de Túndalo* também podem ser explicadas pelo próprio processo de escrita do manuscrito, na versão francesa do relato as informações presentes em uma edição de 1901, diz que Marcus após ter escrito o prólogo da *Visão* na Alemanha, teria parado em Clairvaux onde encontrou São Bernardo, que nesse momento estava escrevendo uma obra hagiográfica (OLIVEIRA, 2019, p. 95-96). Desse modo, o contato destes dois clérigos parece ter ocasionado uma influência de São Bernardo em Marcus.

tarefas militares, foi o caso dos “Hospitaleiros de São João de Jerusalém”, que cuidavam dos doentes e pobres. Outros grupos protegiam e escoltavam os peregrinos nas rotas até Jerusalém, como os “Pobres Cavaleiros de Cristo”. Os grupos que surgiram nesse momento, buscaram uma fusão da prática leiga (guerra, caridade, trabalho) com a vida ideal dos mosteiros (asceticismo, obediência), no entanto, a inflexibilidade das regras monásticas tornaram esses grupos em instituições exclusivamente religiosas, deixando o aspecto leigo de lado (VAUCHEZ, 1995, p. 119-120).

No manuscrito da *Visão de Túndalo*, o muro de ouro, como explicado no capítulo anterior e também neste presente capítulo, cumpre a missão de exaltar as almas que foram obedientes aos seus superiores e, sobretudo, as suas regras monásticas. O redator da *Visão* destacou as boas ações das almas: “[...] *que prometem obediência a seus maiores. e compreem e fazem alegremente todo a quello que lhes per elles he mandado muy de boon coraçõ e de boa voontade* (V.T, 1895, p. 116).

A Igreja se colocou como “o soberano” dos nobres guerreiros, desse modo, a *Visão de Túndalo* propagava um ideal de obediência destes combatentes à própria instituição eclesiástica, procurando sufocar a obediência apenas aos senhores leigos. Segundo Alain Demurger o ideal de sacralização da cavalaria passava por uma conversão interna, desse modo, não se tratava de adotar um modo de vida ascético, como um monge, mas sim deixar a “cavalaria do século” em direção a uma “cavalaria de Cristo” (DEMURGER, 2002, p. 24). Podemos entender assim, que a *Visão de Túndalo*, através de seus simbolismos do Além, procurou viabilizar a transição do primeiro tipo de cavalaria para o segundo, o estado ideal.

Apesar das duas perspectivas terem diferenças, ambas procuraram assegurar o controle bélico dos cavaleiros, a primeira faz isso por meio da relação clérigos e leigos, em que aqueles que oravam garantiam a salvação daqueles que combatiam, mediante as suas interseções, sustentavam a subordinação dos cavaleiros. A segunda perspectiva busca estreitar a relação dos monges e dos combatentes, elaborando um modelo-ideal de cavaleiro que adotava uma regra monástica, portando, regrado, afastando-se de sua desobediência e da sua “anti-devoção” aos dogmas cristãos. Evidentemente o “ideal” se chocava com o “real”.

### 3.2 A representação dos reis pecadores no pré-Paraíso da *Visão de Túndalo*

Como analisamos no segundo capítulo deste trabalho, quando Túndalo sai dos espaços dedicados aos castigos das almas condenadas, o manuscrito anuncia sua ida até os lugares de galardão dos salvos no Paraíso (V.T, 1895, p. 111). Contudo, o que a alma itinerante do cavaleiro viu antes de adentrar nos muros paradisíacos, foi um tipo de pré-Paraíso, pois apesar das almas presentes ali se distinguirem claramente das almas condenadas, elas ainda sofriam de castigos temporários.

Em dado momento, a alma e o anjo guia veem alguns monarcas que estavam neste espaço, o manuscrito registra então:

[...] foron huun pouco mais adeante. **e vio a alma homeens segraaes** que conheceo antre os quaaes vio. **Cantubrio. e Donato que foron Reys. e como os vio. ficon muy spantada.** e disse ao angeo. Que he esto senhor que veio. **Ca estes homeens foron grandes enmygos en sua vida e se quiserom muy mal.** E pois por qual merecimento veeron aqui. ou como son assi amigos en seus merecimentos (V.T, 1895, p. 112) (grifos nossos).

O trecho destacado acima, ressalta alguns elementos acerca das figuras reais, primeiramente assegura que Cantubrio e Donato foram reis, em seguida a narrativa salienta a reação negativa de Túndalo ao ver os monarcas citados, já que segundo o próprio cavaleiro, esses reis foram muito violentos em vida.

Um elemento importante do Além-medieval, que precisamos abordar aqui para entendermos a figura dos reis no pré-Paraíso é a noção de “justiça divina”, como explica Jérôme Baschet: “[...] o Além é o lugar onde se realiza a justiça divina, onde se revela a verdade do mundo. Enquanto nas desordens do aqui embaixo a justiça é muitas vezes ultrajada e a verdade, violada, o Além permite ver a realização da ordem divina” (BASCHET, 2006, p. 374)<sup>66</sup>.

Assim, podemos entender que as almas que estão presentes nos relatos do Além-túmulo no medievo, elaboram uma ideia de justiça final, cada qual pertencendo ao seu espaço, que depende de suas condutas terrenas. O ato de destinar reis ao espaço que

---

<sup>66</sup> Um exemplo de “justiça divina” realizada no Além pode ser vista a partir da viagem imaginária da já citada *Visão de Thurkill*. Nela é contada que Thurkill (um camponês), na companhia de um santo, presencia um nobre que virou uma montaria diabólica após morrer pelo fato de ter tratado com crueldade seus servos em vida, ademais o sentido de inversão se aprofunda na visão com o já citado “teatro infernal” dos condenados (WOTCKOSKI, 2019). Pelo fato de um pobre camponês poder peregrinar com um santo, enquanto um nobre sofre pelas suas ações no Além, o caso de *Thurkill* deixa bem exemplificado a questão da justiça divina e inversão da ordem no mundo espiritual.

antecede o Paraíso de fato, transmite aos ouvintes e leitores da viagem imaginária, que o poder secular, não representa uma pureza espiritual<sup>67</sup>.

Como já trabalhamos anteriormente, os reis no medievo, além da própria Igreja, acabaram sendo um dos maiores beneficiados durante a *Querela das Investiduras*. Como explica Raquel Kritsch: “Na tentativa de impor ao *Regnum*, cuja figura máxima era o imperador, a Igreja selava alianças com reis e poderosos locais e, com isso, os fortalecia indiretamente” (KRITSCH, 2002, p. 207).

Os resultados do fortalecimento dos reinos não tardaram a afetar a Igreja e sua autoridade, exemplo disso foi o conflito de D. Sancho I (1154-1211) com a Sé de Coimbra ainda no início do século XIII, que envolveu uma recusa do prelado de Coimbra no pagamento exigido dos direitos senhoriais por D. Sancho I. O conflito se desenrolou de tal maneira que houve uma intervenção tardia do papa Inocêncio III a favor da Sé de Coimbra (GALLI, 1997, p. 84-85). Além desse conflito, outro caso que demonstra o poder dos reinos já foi discutido, o desentendimento de Filipe IV, o belo com o papa Bonifácio VIII em fins do século XIII e início do XIV.

Segundo José D’Assunção Barros, o esquema do imaginário feudal, favoreceu, particularmente durante a Idade Média Central, a imagem da realeza. Para o autor, na ideia da *trifuncionalidade* feudal, em que o mundo era dividido em *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, o rei se situava de forma singular nesta divisão, pois participava simultaneamente de todas as funções. Sendo parte dos *oratores*, pois exercia alguns privilégios religiosos dos eclesiásticos, era também um *bellatore*, pois despontava como o primeiro dos guerreiros, por último era também rei dos *laboratores*, pois era quem assegurava a prosperidade econômica e material dos reinos (BARROS, 2012, p. 163-164).

Para Walter Ullmann, o poder que o rei exercia ao longo do medievo entrava em choque se, tratando da esfera religiosa e feudal, apesar de nos escritos as figuras reais serem representados como líderes que exerciam ambos os poderes, poucos deles de fato

---

<sup>67</sup> Podemos fazer um paralelo com o caráter político das *Visões do Além* com os relatos de aparições de fantasmas explanados por Jean Claude Schmitt. Para o medievalista em questão, as aparições de fantasmas a soberanos, ou vice versa, possuíam uma ligação, que em muitos casos, não serviam apenas para corrigir os reis e imperadores, mas os fortalecerem politicamente. Tomemos como exemplo, o reinado de Frederico II que ao subir ao trono germânico em 1220, foi beneficiado com a crença de que era, na verdade, seu avô, Frederico I, que havia voltado para “castigar a Igreja”. Desse modo, o imperador germânico foi favorecido por duas crenças da época, o “rei oculto” cuja morte era colocada em dúvida e o “imperador ou rei dos últimos dias”, que alimentava a ideia de um retorno messiânico de um líder secular. É preciso dizer, que em outros casos, os relatos de fantasmas tinham a mesma função dos *Espelhos dos Príncipes*, pois incitavam a correção dos reis e do seu governo (SCHMITT, 1999, p. 180-183).

realizaram as duas funções na realidade. Para os reis, a função política feudal era mais importante, já que suas vontades eram a lei, logo, o campo religioso era exercido pelos eclesiásticos. Desse modo, havia um teor dicotômico na figura do rei, que apesar de realizar mais uma função que outra, não rompia com nenhum dos seus compromissos, por esse motivo, Ullmann considera o rei medieval como sendo uma figura anfíbia, que transitava entre dois terrenos (ULLMANN, 1999, p. 140).

Adriana Zierer (2013) explica que no período medieval o governo monárquico era tido como modelo ideal, pois além de representar o poder de Deus na terra era por meio do rei que o povo era levado à salvação. Assim, durante esse período os *oratores* defendiam esta forma de governo, de modo a moralizar a sociedade por meio do seu chefe político. Apesar de defenderem a monarquia, a autora explica que a Igreja buscou negar o controle dos leigos na relação *rex/sacerdos* (rei e sacerdote), desse modo, nenhum monarca poderia governar sem o apoio do clero, bem como não poderia exercer as funções de domínio eclesiástico (ZIERER, 2013, p. 289-291).

Não podemos deixar de citar, que durante a transição dos séculos XI ao XII surgiu uma série de escritos em prol da defesa do rei, os escritos argumentavam a semelhança do rei com Jesus Cristo, ou seja, o monarca podia ser rei e sacerdote ao mesmo tempo. Esse conjunto de textos foi creditado a um “*Anônimo Normando*”, o “texto” em questão não defendia o imperador, ou outros reis da Cristandade, mas sim, o monarca inglês, pois surgiu no contexto da conquista normanda. O autor deste escrito não partilhava da definição dos reformadores gregorianos, que classificavam o rei como um simples laico, o *Anônimo Normando* defendia uma política totalmente contrária da reforma eclesiástica do século XII, e pode ser entendido como uma reação extrema frente as ideias reformadoras (MIETHKE, 1993, p. 45-47).

Podemos entender então o motivo do relato da *Visão de Túndalo* se preocupar em demonstrar que os reis não eram livres de pecados, ao contrário disso, assim como outros membros da sociedade precisavam do auxílio da Igreja para serem salvos. Como mostrado no trecho da viagem imaginária, Túndalo não entende qual ação fizeram os reis para se salvarem, já que em terra foram pecadores, praticando a violência. Nesse momento o anjo guia explica à Túndalo: “[...] *estes que tu dizes sey certo. que ante da sua morte se reprenderon. e fizeram penitencia. do gran desamor e discórdia que avia entre eles*” (V.T, 1893, p. 112).

Concordando com a alma, o anjo fala que realmente os reis tiveram uma vida de discórdia e desentendimento entre eles, no entanto, antes de morrerem se arrependeram

de suas más obras, e fizeram penitência em busca da salvação. A respeito do rei Donato, podemos dizer que historicamente tal monarca pertenceu à família Mac Carthy que dominou parte da Irlanda, foi também irmão do terceiro rei apresentado na *Visão*, Cormaço, com quem teve vários conflitos e acabou levando Donato a ser expulso da província irlandesa de Munster (ZIERER, 2019, p. 61).

O redator do manuscrito detalha quais ações de penitência possibilitaram o perdão dos dois reis pecaminosos apresentados, o primeiro monarca por nome de Cantubrio, explica o anjo “[...] *foy gran tempo enfermo. e fez penitencia. e voto que se guarecesse daquela doença que tomaria a orden. e se faria monge*” (V.T, 1895, p. 112) (Grifo nosso). Quanto ao segundo chamado Donato a narrativa conta que “[...] *iouve per espaços de annos preso em grandes prisooens e deu quanto avia a pobres*” (V.T, 1895, p. 112-113) (Grifo nosso).

Assim como no caso dos *bellatores*, a mensagem destinada aos monarcas no pré-Paraíso está estritamente relacionada com o mundo dos claustros, pois as ações que fizeram com que Cantubrio e Donato fossem salvos podem ser resumidas, na prática de terem se tornado monges e se livrarem de suas riquezas terrenas. Podemos perceber que os monarcas estavam sujeitos ao clero para obterem a sua salvação no Além-túmulo, e que a narrativa em diversos trechos deixa isso evidente. Ao fim da explicação, o anjo ainda diz a Túndalo que o cavaleiro devia dizer aquilo que viu ali, para que as pessoas tomassem como exemplo e mudassem suas vidas (V.T, 1895, p. 112).

Após esse primeiro contato com os reis pecadores, a alma, juntamente com o anjo, presencia uma casa muito nobre, a qual o relato dá as seguintes informações: “[...] *avia as paredes e toda a outra feytura de ouro. e de prata. e de todas maneyras de pedras preciosas que no son. Mais non avia porta nen feestra. Empero todos os que queriam entrar entravan*” (V.T, 1895, p. 113) (grifos nossos).

O manuscrito nos fornece detalhes que servem para ressaltar a riqueza daquele local, feito de ouro e pedras preciosas. Como vimos no capítulo anterior, tanto o ouro quanto as pedras preciosas eram na Idade Média signos de poder, contribuindo para um elemento político de domínio eclesiástico, além disso, o ouro se relacionava com a luz, como um aspecto bastante presentes nos lugares paradisíacos.

No entanto, a casa chama atenção por ser descrita como um lugar sem portas, o que se assemelha com os três muros do Paraíso que não possuem aberturas. Tais elementos, como o ouro, pedras preciosas, ausência de aberturas, comunica ao receptor

da *Visão de Túndalo*, um lugar de santidade. Pois, todos os elementos situados mantêm uma confluência para tal ideia.

Além desses detalhes trabalhados, o redator da *Visão* ainda acrescenta outros elementos importantes: “*Esta casa era dentro tan clara e tam luzente. que non digo como huun sol. tan solamente. mais em verdade assi como se fossen muitos soles. que alumeassen em ela. Era outrosi redonda e ancha*” (V.T, 1895, p. 113) (grifos nossos). Novamente a ideia de calor e luz é enfatizada nos espaços paradisíacos da viagem imaginária, pois o redator do manuscrito diz que aquela casa tinha a luz de muitos sóis.

Outro elemento importante dado pelo relato se refere à forma da casa, que era redonda que, nesse caso, podemos associar com algo circular. Como explica Hilário Franco Júnior, o círculo foi associado constantemente aos claustros monásticos, geralmente esse espaço, em termos estruturais, era construído de forma circular ou quadrada. Além disso, o medievalista brasileiro argumenta que diversos autores medievais associaram o círculo com a eternidade, pois seu movimento é infinito (FRANCO JÚNIOR, 2017, p. 13-14).

Portanto, a forma redonda da casa vista no pré-Paraíso por Túndalo, pode estar associada tanto com a eternidade quanto com a estrutura dos mosteiros. Dentro daquela casa, a alma ainda viu uma cadeira de ouro com ornamentos de pedras preciosas, além de vários panos preciosos que a cobria (V.T, 1895, p. 113). Após Túndalo observar os elementos já citados, finalmente é apresentado na narrativa a figura do rei Cormaço, que estava sentado na cadeira de ouro: “*E vio seer en ela o ben aventuyrado Rey. que avia nome Cormaço. vestido de taaes vestiduras. quaaes el ne Rey que fosse nunca poderia vestir en este mundo. E ela assi stando. e maravilhando-se muito de todas estas cousas que viia*” (V.T, 1895, p. 113) (grifo nosso).

A comparação com o mundo terreno, no trecho acima, serve para engrandecer ainda mais a superioridade da beleza vista por Túndalo, pois nem mesmo os mais belos dos príncipes terrenos poderiam se vestir da mesma forma que aquele monarca no Além. Após a viagem imaginária destacar a figura do rei, são apresentados uma série de figuras que formavam uma espécie de corte, que davam graças a vida de Comarço e o honravam. Assim, a alma de Túndalo:

**Vio viir gram conpanha de homeens a El Rey con suas offerendas. a muy gran plazer de sy cada huun per pessoa. E sabede que ele fora seu senhor deles todos no mundo. E eles stando assi ante o Rey. veeron muytos clérigos de missa. e davangelho. todos revestidos de**

**muy nobres vestimentas. assi como pera missa. e outros con suas capas de sirgo vestidas e louvavan e honravan muyto a maravilha El Rey e a casa** (V.T, 1895, p. 113) (grifos nossos).

Como nos explica Bernard Guenée (2017), foi durante os séculos XI e XII que surgiu o ideal da chamada “cortesia”, que pode ser explicada, grosso modo, por uma corte, que rodeava o príncipe. Primeiramente havia os cavaleiros, depois os clérigos, a seguir as mulheres e por fim os jovens. Os participantes da corte, para exercerem a cortesia, deveriam ser virtuosos e saberem se portar (ter boas maneiras), “saber dizer e fazer” (geralmente as boas maneiras podiam ser demonstradas na mesa)<sup>68</sup> (GUENÉE, 2017, p. 306-307).

No trecho destacado acima, podemos observar uma relação de semelhança com o conceito de cortesia explanado por Guenée na *Visão de Túndalo*. Como dito na narrativa, naquela casa havia vários homens que ofereciam presentes ao rei, além disso, a presença de vários clérigos é destacada, os membros religiosos estavam todos bem vestidos e louvavam pela vida e a casa do rei. Além disso, o manuscrito fornece mais detalhes sobre a corte em questão, descrevendo o seguinte: “*E poyghan vasos e copas e taças de ouro. e pichees de marfi. que tynhan sobre os poyaaes. e sobre as tavolas que stavan na casa. E assi servian e honravan aquela casa*” (V.T, 1895, p. 113).

Como podemos observar o cenário construído pelo autor da *Visão de Túndalo* representa um banquete oferecido à corte real, onde haviam várias mesas, copos e taças de ouro onde os convidados se serviam e honravam o rei. O espaço descrito nesse momento novamente se associa com os escritos de poetas medievais dessa época acerca dos banquetes reais, onde havia, segundo eles, mesas brancas que reluziam, pratos e travessas de ouro e prata, e comida acompanhada de vinho. Certamente, como explica Pastoureau, tais descrições são suspeitas e não possuem um vínculo com a realidade de fato (PASTOUREAU, 1989, p. 84).

Após a descrição de toda a beleza da casa, da figura do rei e de seus convidados, o anjo guia explica à Túndalo que apesar daquela bonança o rei Cormaço padece de castigos diários. Nesse momento todo o cenário daquele lugar, antes voltado a ideia de glória e alegria, é transformado em um ambiente de tristeza: “*E eles stando assy viron a*

---

<sup>68</sup> Segundo Michel Pastoureau, as últimas décadas do século XII assim como as primeiras do século XIII, ainda não apresentaram um refinamento ou etiqueta referente ao comportamento na mesa, contudo, o autor explica que a literatura cortês já adiantava nesse momento alguns costumes que seriam posteriormente adotados pelo seio aristocrata medieval (PASTOUREAU, 1989, p. 83).

*casa del Rey toda escurecer. e todos os que com el estavam muy tristes. e el Rey muy contornado. e levantou-se chorando e sayu fora*” (V.T, 1895, p. 113) (grifo nosso).

Como podemos observar, todos os convidados se entristecem com a súbita mudança daquele lugar, mais sintomática é a reação do monarca anfitrião que se levanta e sai chorando. Tal momento diverge severamente das descrições de encerramento dos banquetes aristocratas que nos fornece Pastoureau: “Todos por fim, se levantam, com o ventre repleto e o espírito alegre” (PASTOUREAU, 1989, p. 84).

O redator continua com a narrativa, destacando a corte que estava junto do rei Cormaçõ: “[...] *vio toda aquela conpanha que ante vira na casa do Rey. e tynhan as maaons alçadas. suso contra o ceo. rogando muy denotamente a nosso senhor e dizendo. Senhor. senhor deus muy poderoso assi como tu sabes. e entendes ave merece ao teu servo*” (V.T, 1895, p. 114). No trecho acima observa-se que aquelas pessoas que rodeavam o rei, como uma corte, intercediam a Deus, rogando por aquilo que ele achava melhor fazer.

Segundo Guenée, apesar da corte parecer um modelo ideal de organização, para alguns autores medievais, como João de Salisbury (1120-1180), tal local era uma fonte de pecado, pois nela havia ódio, inveja, ambição e bajulação. O autor complementa que para os clérigos que possuíam influência da reforma gregoriana, a corte era lugar de desordem, onde os clérigos não exerciam mais suas funções, bem como cavaleiros e homens, desse modo, este lugar se assemelhava ao Inferno<sup>69</sup> (GUENÉE, 2017, p. 309-310).

Finalmente a alma contempla o castigo que o rei penava naquele espaço intermediário:

**E vio o Rey star metudo em huun fogo ataa o embygo. e des o embygo pera cima. vestido dhuun cilício muy aspero. E a alma perguntou o angeo. quantas vezes no dia padece este Rey esta pena. E o angeo lhe disse. quanto her per espaço de três horas do dia. e quanto her per espaço de xx huma hora folga** (V.T, 1895, p. 114) (grifos nossos).

---

<sup>69</sup> É importante deixarmos claro, que como detalha o manuscrito, aquela corte representava os homens pobres para quem o rei doava comida em vida (V.T, 1895, p. 113), contudo, o lugar em que estão situados pertence aos “não muito bons e não muito ruins”, ou seja, o pré-Paraíso. Logo podemos considerar que tais almas cometeram alguns pecados em vida. Além disso, como falamos, a visão que os clérigos adeptos da reforma eclesiástica do século XII tinham da corte era de um lugar pecaminoso. Logo, podemos considerar que a “corte” apresentada na narrativa contribui simbolicamente para uma disposição de elementos em torno do rei Comaçõ que remetem ao pecado.

O rei em questão, como dito no trecho destacado, sofria periodicamente de um castigo, do umbigo para baixo era colocado em um fogo<sup>70</sup>, e da parte superior tinha um cilício<sup>71</sup> que ficava envolto de todo o seu corpo. Diariamente padecia três horas por este castigo. Ao Túndalo questionar sobre o significado daquele castigo imposto ao rei, o anjo lhe responde:

Este fogo que tu vees em que sta metudo ataa o embygo he por que non guardou. mais quebrantou o juramente e sacramento do casamento lydimo de dereito. E o cilio que veste des o embygo pera cima. padece por que mandou matar huun conde ante o alta de san patrício. e por que quebrantou e traspassou o dereito e a reverencia que devera de guardar aa sancta egreia (V.T, 1895, p. 114).

Como já analisamos no segundo capítulo, o primeiro muro do Paraíso na Visão de Túndalo, pertence aos “bem casados”, logo a primeira falta do rei Cormação seria porque não respeitou a legitimidade do casamento e sua sacralidade por parte da Igreja. O segundo pecado do monarca foi que havia mandado matar um conde em frente o altar<sup>72</sup> de São Patrício, desrespeitando, novamente, o caráter sagrado tanto do santo, quanto da Igreja, não precisamos falar novamente que Marcus era um monge irlandês. O terceiro pecado do rei foi causado graças ao descumprimento do dever de guardar e proteger a Igreja católica.

Segundo Walter Ullmann, a doutrina papal se preocupava em analisar a capacidade dos governantes temporais para serem o braço armado da Igreja, pois esse era o dever de tais líderes, fossem eles reis ou imperadores (ULLMANN, 1999, p. 105). Por esse motivo, o imperador Frederico I acabou sendo excomungado, por ser considerado um “perseguidor da Igreja”, e não por desobedecer ao papa, como tinha feito Henrique IV (KRITSCH, 2002, p. 121).

---

<sup>70</sup> Segundo Jacques Le Goff (2017), até meados do século XII os escritores do medievo falavam de purgação dos pecados através do fogo remidor, baseavam-se sobretudo na *Primeira Epístola aos Coríntios*. Seguindo também o pensamento de Santo Agostinho, os membros do clero acreditavam que aqueles que amavam o mundo, mas sem sobrepujar o amor em relação com Deus, seriam salvos após purgarem seus pecados através do fogo (LE GOFF, 2017, p. 209).

<sup>71</sup> Uma espécie de cinto de crina, com pequenas pontas que perfuram a pele, na tradição católica serviu como autopunição, com o objetivo de purgar os pecados.

<sup>72</sup> A ação de matar uma pessoa em frente um altar parece aumentar a gravidade do pecado, podemos nos basear nos escritos bíblicos de Mateus que sugerem tamanha consequência: “*E assim cairá sobre vós todo o sangue dos justos derramado sobre a terra, desde o sangue do inocente Abel até o sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que matastes entre o santuário e o altar*” (Mt, 25, 35). Em outro momento presente na Bíblia, o rei Salomão ordenou que Adonias saísse do santuário destinado à Yahweh, pois não queria matá-lo naquele lugar santo (1Rs, 2, 28-32).

Entende-se que na *Visão de Túndalo*, o rei ideal não é somente aquele que pratica a caridade, como fez Donato, mas respeita os dogmas propostos pelo clero, como o respeito à sacralidade do casamento. Além disso, o monarca precisa ter temor a Deus, defendendo seu patrimônio (nesse caso, do papado).

Georges Duby escreve que: “O rei sabe, pois, ler um livro escrito em latim, sabe salmodiar a oração. Mas não sabe o bastante para tirar todo o proveito da luz que lhe vem do céu. Precisa de auxiliares que o ajudem a decifrar a mensagem” (DUBY, 1994, p. 24). Nesse caso, o monarca não pode governar sozinho, precisa do clero para traçar o caminho correto, e mais ainda, precisa dos *oratores* para legitimar o seu próprio ofício régio: “Rei laico, o rei é sagrado não por pertencer a uma família sagrada, ou pela natureza de sua função, mas graças a uma cerimônia religiosa realizada pela Igreja” (LE GOFF, 2017, p. 450).

Diante disso, atesta-se que o discurso estabelecido por Marcus na *Visão de Túndalo*, especificamente no pré-Paraíso, pretende evidenciar que em termos de salvação, o monarca não se distingue do restante dos laicos, também necessita de supervisão e direcionamento da Igreja. Ademais, a narrativa da viagem imaginária, deixa implícito que apesar de o rei ser feito pela graça de Deus, a Igreja tem um papel de suma importância, pois é o intermediário do poder divino. Entende-se o poder real como uma concessão de Deus viabilizada pelo clero. Por fim, Marcus demonstra sua posição política em prol do programa reformador da Igreja do século XII, estabelecendo uma clara hierarquização do poder espiritual e temporal, com um evidente favorecimento do primeiro poder.

Ao estabelecer esta narrativa política no plano do Além, o monge irlandês apela para o imaginário da época em favor de sua mensagem, pois como explica Baschet: “O Além ordena a visão medieval do mundo; ele é um modelo perfeito, em função do qual se julga o aqui embaixo e cuja implicação é a maneira de reger a sociedade de homens” (BASCHET, 2006, p. 174).

**Quadro 01: Visão de Tândalo (funções políticas)**

|                                       |  |  |  |
|---------------------------------------|--|--|--|
| <b>Objetivos</b>                      | Converter e canalizar a violência da cavalaria                                   | Contestar a relação <i>rex/sacerdos</i>  | Fortalecer a Reforma Gregoriana, submetendo os nobres ao domínio eclesiástico  |
| <b>Método</b>                         | Através do ideal de cavalaria cristã, por meio das Cruzadas e do ideal monástico | Através da admoestação do clero como intermediário na salvação final dos monarcas  | Utilizando um cavaleiro e três monarcas em situações que ambos necessitam da intervenção espiritual da Igreja para a salvação. Ademais reservando um assento a um arcebispo no último muro, o de pedras preciosas. |
| <b>Figuras e elementos simbólicos</b> | Tândalo (de cavaleiro rebelde a cristão exemplar)                                | Cantubrio, Donato e Cormaço (salvos graças ao ideal de caridade e devoção a Deus). | pré-Paraíso e Paraíso, o primeiro destinado aos reis pecadores o segundo com muros que beneficiam sobretudo o monaquismo e o sacerdócio  |
| <b>Destinatários</b>                  | Cavaleiros   | Reis e imperadores   | Camadas nobres e comuns  |
| <b>Espaços espirituais utilizados</b> | Paraíso e outros   | pré-Paraíso e Paraíso  | pré-Paraíso e Paraíso  |

Fonte: o autor.

### 3.3 O ideal de uma monarquia universal nos escritos de Dante Alighieri

A vida de Dante Alighieri foi envolta em eventos políticos que afetaram não somente sua pessoa, como também sua cidade. Após seu exílio de Florença, o poeta escreveu duas obras políticas, a primeira está diretamente ligada com sua posição política em favor do Império Ideal, a obra *De Monarchia*. A segunda, *Commedia*, trata de temas

diversos, contudo, retoma muito dos argumentos em favor do Império desenvolvidos na primeira obra citada. A *Commedia* traz ao longo da sua narrativa alguns elementos simbólicos que servem para inculcar nos leitores e ouvintes as perspectivas políticas de Dante.

A data de escrita de *De Monarchia*, assim como outras obras de Dante Alighieri, permanece sendo fonte de discussão até hoje, como datamos no primeiro capítulo, este tratado político de Dante pode ter sido escrito entre 1313 a 1317, no entanto, existem alguns estudiosos que trabalham com datas tanto recuadas quanto posteriores a este período. O certo, é que nem um dos estudiosos datam tal obra como sendo feita antes do exílio político de Dante.

Segundo Richard Lewis, *De Monarchia* começou a ser escrita por Dante ainda em 1308, quando Henrique VII ainda não era imperador, no entanto, já detinha um favoritismo entre os barões e aristocratas germânicos para o cargo. Apesar disso, a obra de Dante não se trata de apenas um ensaio que visava agregar na política de Henrique VII, para além dos eventos imediatos vividos pelo autor florentino, seu tratado busca falar sobre as condições políticas e defender a primazia do imperador nos assuntos temporais da Cristandade (LEWIS, 2002, p. 140-141).

Hilário Franco Júnior recua ainda mais a data de composição da obra, situando-a entre os anos de 1304 a 1308, para ele, Dante não somente se baseou na política de Henrique VII para escrever seu tratado como também teve inspiração no conflito de Bonifácio VIII e Filipe IV da França. O historiador brasileiro argumenta que Dante partiu do princípio aristotélico de Estado para formular suas ideias em prol de uma “monarquia universal”, utilizando Aristóteles, o florentino escreve que o homem precisava viver no Estado para desenvolver suas faculdades, no entanto, a instabilidade entre os diversos Estados causava o infortúnio do desenvolvimento da “felicidade” do homem, logo necessitava-se de um Estado com uma única direção. Para Dante o papel de direção cabia aos imperadores romanos, que já haviam unificado o governo quando Cristo desceu a terra, por meio disso eles conseguiram unificar o cristianismo (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 39-40).

Fruto também do conflito entre Bonifácio VIII e Filipe IV foi o tratado político de João Quidort intitulado *De régia potestate et papali* (1302-1303) tomando proposições aristotélicas, Quidort fundamentou a autonomia da ordem política em relação ao poder eclesiástico, garantindo que ambos poderes tinham origem em Deus. Miethke argumenta que tal afirmação teve consequências amplas, já que ao estabelecer uma mesma origem

de poderes, cada um podia se organizar com estruturas próprias e distintas umas das outras. Para João Quidort era natural que o homem buscasse uma organização política pois, era um animal social, por fim, o autor medieval refletiu que em termos históricos o *regnum* era mais antigo que o *sacerdotium*. Para essa ideia, Quidort afirma que o *regnum* surgiu desde a primeira aparição do homem na terra, pelo direito natural, enquanto que o *sacerdotium* surgiu quando Cristo desceu ao *regnum* (a terra ou império romano), logo, em termos históricos o *sacerdotium* era algo mais recente, enquanto que o *regnum* era um princípio ontológico de organização humana. Para Miethke tal tratado não tinha como objetivo tomar partido do reino francês, era mais uma resposta teórica e pessoal de Quidort a um problema vigente, contudo, o escrito deste autor funcionou como fonte de inspiração para outros escritores do mesmo período (MIETHKE, 1993, p. 116-118).

Depois das disputas entre Bonifácio VIII e Filipe IV, os sucessores do rei francês em questão conseguiram manter uma relação de calma com o papado, no entanto, os conflitos teóricos entre a cúria papal e os governantes temporais voltaram a surgir quando o imperador Henrique VII marchou em direção a Roma com o intuito de restabelecer o poder imperial na península itálica. Certamente, como já comentamos, a figura de Henrique VII influenciou na escrita de *De Monarchia*, é provável também que Dante tenha dito contado com a obra política de João Quidort, que assim como ele, defendia uma maior delimitação dos poderes leigos e eclesiásticos (MIETHKE, 1993, p. 140-141).

Sem os papas na península itálica, devido ao período do papado de Avignon, Henrique VII resolveu ir à Roma, isso causou uma comoção em Dante que acabou vendo nele uma figura que poderia sanar os problemas políticos de Florença e os dele próprio (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 40-41). O autor da *Commedia* chegou a escrever uma carta para Henrique VII no ano de 1311 o incitando a atacar Florença, que segundo ele, era um empecilho ao poder imperial e inimiga do monarca germânico (LEWIS, 2002, p. 139).

Apesar disso, a campanha de Henrique VII para obter o controle da península e instalar uma suposta “paz” vista por Dante, não foi muito bem-sucedida, como escreve Miethke: “*La misión de paz de Enrique, que Dante durante su destierro tanto habia esperado y que describio literariamente a sus connacionales italianos, se convirtio rapidamente em una fiel réplica de las campãnas bélicas de Federico II en el norte de Italia*” (MIETHKE, 1993, p. 134).

No ano de 1313 Henrique se dirigiu a região da Toscana, ao que parecia ser uma preparação para atacar Florença, no entanto, nada aconteceu, depois de um tempo ele

recuou seu exército para a cidade de Pisa indo posteriormente para Siena, onde acabou contraindo malária, vindo a morrer em agosto daquele mesmo ano (LEWIS, 2002, p. 140).

Segundo Barbara Reynolds, a morte de Henrique VII abalou profundamente as esperanças de Dante de voltar do seu exílio político à sua cidade natal, a autora escreve o seguinte sobre os planos de Henrique:

Fez-se saber que sua intenção era reconciliar os partidos conflitantes e decretar o retorno dos exilados políticos para suas cidades de origem. Havia uma tradição que dizia que ele não permitiria que as palavras *guelfo* e *gibelino* fossem pronunciadas em sua presença (REYNOLDS, 2011, p. 332).

Hilário Franco Júnior é sintetizador ao afirmar que: “A morte de Henrique VII em 1313 deixou Dante desiludido com a política, e assim vagando de cidade em cidade nos domínios gibelinos, ele dedicou-se até o fim da vida à elaboração da *Comédia*” (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 45).

*De Monarchia* de Dante, assim como a *Commedia*, apresenta princípios escolásticos em sua elaboração e estruturas. Seguindo as considerações de Miethke podemos dizer que *De Monarchia* se divide em três problemas; o primeiro reflete sobre a necessidade ou não de um imperador universal para a condução do bem-estar do mundo; o segundo procura debater o caráter legítimo do império romano; por fim, o terceiro problema pondera se a autoridade do poder universal romano depende da Igreja ou de seu representante (imperador), neste mesmo momento Dante questiona se tal autoridade é dada pela Igreja (MIETHKE, 1993, p. 141).

Walter Ullmann chama a atenção para outro problema, o autor questiona se a concepção de Dante de uma monarquia universal era idêntica ou não ao governo tradicional dos imperadores romano-germânicos. Para o poeta florentino, a monarquia universal mais que um governo qualquer, devia ser uma instituição com poder coercitivo, que se situaria por cima e, ao mesmo tempo, a margem dos outros governantes temporais, que seriam os governados (ULLMANN, 1999, p. 182).

“Embora o *De Monarchia* do Florentino defenda a existência do império universal como poder soberano, ainda admite a necessidade do poder eclesiástico<sup>73</sup>” (STREFLING,

---

<sup>73</sup> Certamente Marsílio de Pádua foi muito mais duro com o clero, em *Defensor Pacis (O Defensor da Paz)* publicado em 1324, o escritor afirmou que a sociedade civil necessitava das leis humanas e divinas, no entanto, distinguiu as duas. Para ele, a lei divina era um conjunto de elementos que serviam para orientar as pessoas para que conseguissem desfrutar da vida eterna. Apesar disso, tais leis não poderiam ter o caráter coercitivo para o cidadão no mundo. Para Marsílio o Estado estava completamente desvinculado de qualquer conjectura teológica, por ser uma obra humana com objetivos humanos. Por fim, o escritor

2016, p. 91). Strefling explica que a superioridade do império em relação a Igreja no tratado de Dante se limita a autoridade e obediência, desse modo, não pode ser subordinado nos assuntos temporais. No entanto, Dante estabelece uma concórdia entre os dois poderes, pois para a humanidade alcançar uma felicidade mortal (em vida) necessitava da ordenação de uma felicidade imortal. Desse modo, César, ou o imperador estava sujeito ao papa, pois especificamente na ordem da graça, que é diferente da esfera temporal, o imperador devia receber as dádivas da intervenção espiritual (STREFLING, 2016, p. 91-92).

“A *Monarchia* não é, portanto, outra coisa senão uma tentativa de se encontrar a paz em um mundo tomado pela discórdia e pela intriga em torno do poder” (SALGADO; FEITAL, 2011, p. 68). Isso pode ser entendido, pelo contexto da península itálica, como falamos no primeiro momento deste trabalho, as comunas e a disputa do Império e papado, contribuíram para as várias discórdias e batalhas em Florença e outras regiões.

Moisés Tôrres (2009) nos informa que Dante Alighieri começou a esboçar sua ética de governo na sua obra *Convívio*, elaborando um estado de perfeição e nobreza. Para o florentino a verdadeira nobreza não provém do sangue, mas sim de um estado de elevação intelectual que algumas pessoas podiam atingir. Assim, a nobreza se manifestava em espaços que estavam relacionados com a arte, poesia ao pensamento etc. Dante acreditava que para a nobreza (grupo) atingir de fato uma nobreza real (estado), as pessoas deviam ser educadas (TÔRRES, 2009).

O autor florentino buscou instigar uma vida aristocrática para conduzir as comunas a um estado de mais alta “humanidade”, evidentemente que uma vida aristocrática, não se baseava em posses e riquezas, mas em um estado de espírito voltado à educação e aprendizado (TÔRRES, 2009, p. 231). “Assim se busca, se persegue a educação de uma alma privilegiada, cujo esforço tende a nela realizar a verdadeira nobreza humana” (TÔRRES, 2009, p. 235).

Como já comentamos, *De Monarchia* se divide em três partes, que, na verdade, são três problemas que Dante buscou dar respostas, a última parte, que estabelece uma questão acerca da autoridade do poder espiritual nos parece interessante. O florentino chega à conclusão de que o poder imperial não deriva do espiritual, na verdade, Dante se aproxima da modernidade ao reconhecer que os dois poderes, laico e eclesiástico, se relacionam por uma causa de obrigação e não de sujeição. Pois, os dois são necessários

---

medieval afirmou em sua obra que, o clero era somente mais um grupo social, igual a outros grupos e, portanto, sujeito ao poder temporal (STREFLING, 2016, p. 98-101).

para o corpo da Cristandade, os únicos que podem conduzir a humanidade à felicidade plena (SALGADO; FEITAL, 2011, p. 70-71).

Neste escrito político de Dante, o autor medieval realizou severas críticas a chamada *Doação de Constantino*<sup>74</sup> e a *teoria das Duas Espadas*, argumentando que a usurpação do direito imperial, não constituía para a Igreja um direito temporal (ULLMANN, 1999, p. 184). Por esse motivo e outros que elencamos, *De Monarchia* foi alvo de perseguição e críticas por parte do clero, em 1320, por exemplo, um membro dos dominicanos, Guido Vernani (1290-1345) buscou refutar o texto de Dante e seus argumentos (MIETHKE, 1993, p. 145).

Feita as considerações políticas de Dante em *De Monarchia*, passaremos agora para *Commedia*, que também demonstra vários discursos e elementos políticos a favor do poder temporal em sua narrativa.

Papa Camilla Giunti (2017) a poesia política no medievo é um texto que nasce em ocasiões de uma data ou evento contingente, ou seja, de forma imprevisível e acidental, por esse motivo, geralmente são fortemente ligados a atualidade de seus escritores (GIUNTI, 2017, p. 626). A *Commedia* de Dante segue esses passos, pois nasceu de um evento imprevisível para o autor, seu exílio político em novembro de 1301 e acabou sendo reforçada pela prematura morte de Henrique VII em 1313.

Seguindo ainda o pensamento de Giunti, a poesia política no medievo, pode às vezes enaltecer a figura de um mecenas, incentivar uma ação bélica contra seus adversários, ou mesmo lamentar uma situação como a morte de um guerreiro nobre (GIUNTI, 2017, p. 626). A *Commedia* de Dante adota todos esses elementos, destacasse o enaltecimento de Cangrande della Scalla<sup>75</sup> (1291-1329), o mecenas de Dante Alighieri, ou seja, o senhor rico que ofereceu proteção ao poeta durante seu exílio político na cidade de Verona.

---

<sup>74</sup> A *Carta de doação de Constantino* foi um documento elaborado no papado de Adriano I (700-795), a fim de representar um documento antigo que atestava a doação do imperador Constantino de terras centrais da Itália ao papa Silvestre (310-335). A carta é dividida em duas partes, *Confessio* e *Donatio*, a primeira parte conta que Constantino foi curado de uma lepra graças aos conselhos do papa Silvestre. A segunda parte afirma a concessão de Constantino ao papa e seus sucessores uma série de privilégios, um desses privilégios era o domínio do império do Ocidente, que a partir de então era de posse do papado. O documento serviu como um legitimador do poder da Igreja até a primeira metade do século XV, quando Nicolau de Pisa concluiu que na realidade tratava-se de uma falsificação (STREFLING, 2016, p. 39-40).

<sup>75</sup> O clã della Scalla foi uma importante família do norte da Itália, especificamente da cidade de Verona. Cangrande della Scalla utilizou sua corte como lugar de proteção para gibelinos exilados e um refúgio para intelectuais e artistas (LOYN, 1990, p. 116).

Durante a peregrinação de Dante personagem no Inferno, os símbolos que corroboram a ideia de uma monarquia universal apresentada em seu escrito anterior, também são desenvolvidos neste espaço do Além, o primeiro símbolo pode ser identificado pela figura de seu guia, Virgílio. Como reflete Erich Auerbach (2012) a presença de Virgílio como guia de Dante personagem no Além, representa uma continuidade do Império romano no medievo (AUERBACH, 2012, p. 99).

Como explica Auerbach, Virgílio foi o poeta que modificou a imagem de Roma, transformou os limites patrióticos, que se relacionavam somente com a cidade-Estado e remetia as virtudes dos camponeses itálicos para um sentido de missão universal. Através da ligação de passado e presente político com os mitos antigos gregos<sup>76</sup>. Virgílio realinhou o curso da História de Roma inserindo o Império em uma providência divina, que culminou na *pax romana* sob o domínio de César (AUERBACH, 2012, p. 99).

Não podemos deixar de elencarmos que Virgílio se tornou um poeta “popular” e lendário durante o medievo<sup>77</sup>, afinal os versos da *IV Écloga*, foram interpretados alegoricamente por pensadores desde Antiguidade Tardia, que viram neles a profecia da vinda de Cristo. Os versos em questão anunciavam uma “nova bem-aventurada idade do mundo” (AUERBACH, 2012, p. 99-100). Por fim, usando novamente as palavras de Auerbach, pode-se dizer que:

[...] Virgílio ocupa um lugar importante; como poeta do império e da missão romana, como profeta da renovação do mundo pelas mãos de Cristo, ele é o símbolo da sabedoria como vislumbre da boa ordem terrena e prenúncio da ordem celestial, e por isso pode guiar o poeta em seu caminho de ascensão e preparação até o limiar do reino dos céus, que só a revelação e a fé podem desvelar (AUERBACH, 2012, p. 107).

---

<sup>76</sup> Segundo Mary Beard (2017), o mito de origem dos romanos pela história de *Rômulo e Remo* era rodeado de preocupações por parte da aristocracia romana, como argumenta a autora, o mito era responsável por refletir uma identidade. No entanto, o mito de *Rômulo e Remo* estava imbricado de elementos como fratricídio, estupros e guerras. Além disso, apesar das constantes reelaborações deste mito, persistia algo, nessa narrativa os romanos eram sempre descendentes de camponeses ou escravos fugitivos. A tentativa de dar uma resposta à origem dos romanos, dessa vez inserindo um teor divino e “*enobrezando*” sua história com a do Império, veio de Virgílio e sua *Eneida*. No novo mito de origem, a real descendência dos romanos provinha de um herói troiano chamado Enéias, que fugiu da sua cidade após a guerra entre gregos e troianos. Eventos que foram narrados na *Ilíada* do poeta Homero. Enéias acabou chegando em solo italiano, onde além de fundar Roma, trouxe também suas tradições e objetos da antiga cidade troiana (BEARD, 2017). Esse novo mito também é carregado de problemas sobre os romanos, no entanto, sanou os problemas iniciais do mito de *Rômulo e Remo*, dando um novo sentido histórico à Roma.

<sup>77</sup> Dante autor deixa isso claro ao escrever os seguintes versos: “*És tu aquele Virgílio, aquela fonte que expande do dizer tão vasto flume?*” [...] *Dá-me, meu sábio, socorro e coragem*” (ALIGHIERI, Inf. I, 79, 88) (grifos nossos). Ao usar as palavras “*És tu aquele*” e “*meu sábio*”, Dante Alighieri se relaciona de acordo com a popularidade de Virgílio, tanto na crença popular medieval quanto no ambiente acadêmico da época.

A partir das considerações de Auerbach podemos refletir que Virgílio, símbolo da sabedoria humana e do Império romano, possibilitou que Dante fosse elevado até o Paraíso, através da justiça e da ordem terrena, Dante autor, nos comunica ser possível atingir a paz universal e divina. Assim, o império tem como dever cumprir uma missão divina, pois ao “salvar” Dante personagem, o retirando da selva escura do Inferno, pode também salvar qualquer um medievo.

Além da presença de Virgílio e seu simbolismo com o Império romano, Dante autor demonstra novamente a importância do Império, no nono círculo do Inferno da *Commedia*.

Neste lugar, o último círculo infernal da *Commedia*, estão aqueles que cometeram o pecado da traição. Denominado lago *Cocite*, esse espaço é subdividido em quatro categorias de traidores, a *Caina* é para aqueles que traíram a família, a *Antenora* para os traidores da pátria, na *Ptoloméia* são castigados os traidores de hóspedes e na última divisão, a *Judeca*, estão os traidores dos mestres e reis. De forma geral, todos os pecadores do lago *Cocite* ficam congelados, variando a cobertura do gelo em seus corpos de acordo onde estão nas divisões desse círculo (ALIGHIERI, Inf. XXXII-XXXIV).

Na *Judeca*, Dante Alighieri apresenta a figura de Lúcifer que está preso da cintura para baixo pelo gelo do lago *Cocite*, na verdade, o bater de suas grandes asas que provocou o congelamento deste lugar (ALIGHIERI, Inf. XXXIV, 46-52). Lúcifer é representado com três rostos, cada um possuindo uma boca, em todas as bocas o rei do inferno mastigava um pecador, como está escrito no poema:

*“Quell’ anima là sú c’há maggior pena”, disse ’l maestro, “è Giuda Scariotto, che ’l capo há dentro e fuor le gambe mena. De li altri due c’hanno il capo di sotto, quel che pende dal nero ceffo è Brutto: vedi come si storce, e non fa motto!; e l’altro è Cassio, che par sí membruto. Ma la notte risurge, e oramai è da partir, ché tutto avem veduto”*<sup>78</sup>  
(ALIGHIERI, Inf. XXXIV, 61, 64, 67).

Apesar de Lúcifer abocanhar as almas de diferentes formas, pois Judas está apenas com os pés para fora, enquanto Bruto e Cássio são mordidos pelos pés e mantêm seus rostos expostos, todos eles participam do mesmo castigo. Sobre esse castigo, Barbara Reynolds escreve que, aos ouvintes e leitores da época, a presença de Judas na boca de

---

<sup>78</sup> ““Esse, que sofre aí pena dobrada, é Judas Iscariote”, disse o guia, ‘co’ as pernas fora e a cabeça abocada. Dos outros dois, o que a cabeça arria da bocarra da cara preta é Bruto, que se contorce e cala todavia; Cássio é o outro, de corpo tão hirsuto. Mas, partamos, que a noite ressurgiu e o que havíamos de ver já é resoluto””.

Lúcifer não necessitava de nenhuma explicação, já que o próprio traiu Jesus Cristo. No entanto, as figuras de Bruto e Cássio, podem ter causado uma certa estranheza. Como já dito, o Império era considerado por Dante uma instituição divina, logo pode se verificar sua tamanha importância para o autor da *Commedia*, ao colocar os traidores de Júlio César no mesmo patamar do traidor de Jesus Cristo (REYNOLDS, 2011, p. 326).

No livro *Purgatório*, Dante Alighieri valoriza novamente o Império como instituição sacra, no entanto, nos trechos que destacamos o autor florentino fortalece a causa imperial nas suas pretensões universais através de duas críticas à Igreja católica. A primeira crítica Dante direciona à excomunhão, a questionando como prática que impossibilitava realmente a salvação (ALIGHIERI, Purg. III). Na segunda crítica o autor medieval, sinaliza o erro que é confundir as esferas de poder, temporal e espiritual feita pela Igreja de sua época (ALIGHIERI, Purg. XVI).

O assunto acerca da excomunhão se desenrola quando Dante Peregrino se encontra com a alma de Manfredo da Sicília, filho de Frederico II do Sacro Império, no ante-Purgatório. Como vimos no primeiro capítulo, Manfredo morreu na *batalha de Benevento*, um ano depois de Dante Alighieri nascer. Manfredo fala à Dante personagem: “*Orribil furon li peccati miei; ma la bontà infinita ha sí gran braccia, che prende ciò che si rivolge a lei*”<sup>79</sup> (ALIGHIERI, Purg. III, 121).

Nesse mesmo diálogo, Manfredo conta que se arrependeu de seus pecados antes da morte, por meio disso conseguiu chegar ao Purgatório para limpar de si seus pecados, desse modo a excomunhão não se tornou um impedimento para a sua salvação: “*Per lor maladizion sí non si perde, che non possa tornar l’eterno amore, mentre che la speranza ha fior del verde*”<sup>80</sup> (ALIGHIERI, Purg. III, 133).

---

<sup>79</sup> “*Certo, grandes pecados cometi, mas da excelsa Mercê o piedoso braço sempre recolhe o arrependido a si*”.

<sup>80</sup> “*Nem por tal maldição tanto se perde que a Eterna Compaixão negada esteja enquanto ainda restar um fio verde*” (grifo nosso). A palavra “*maldição*” nesse caso, substitui a palavra “*excomunhão*”. Segundo Hilário Franco Júnior a palavra *excomunhão*, vinda do latim *ex* (fora) e *communicare* (ter em comum) era algumas vezes substituída por outra palavra de origem grega “*anátema*” (objeto maldito) (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 182). A edição que estamos trabalhando da *Commedia*, prefere manter *maldição* em seu texto, no entanto, outras edições em português como da *Nova Fronteira* utiliza a palavra *anátema* nesse mesmo trecho: “[...] *Más anátema tanto alma não perde*” (ALIGHIERI, Purg. III, 132). Por fim, a edição em prosa da *L&PM Pocket*, utiliza a palavra *excomunhão*: “*A excomunhão não faz perder a alma*” (ALIGHIERI, 2019, p. 165). Apesar das variações de palavras, o sentido é o mesmo, a excomunhão por parte da Igreja, para Dante autor, não determina a danação da alma ao morrer. Sobre isso consultar: ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia: Purgatório*. [Ilustração Gustave Doré]. 12. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. E também: ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

A presença de Manfredo em um lugar intermediário, que permite apenas a ascensão ao Paraíso, significa que Dante poeta não somente ignorou a excomunhão do monarca por parte da Igreja como também a retirou, pelo menos parcialmente<sup>81</sup>, da intermediação do homem e Deus no processo de salvação. Já que Manfredo se livrou do Inferno somente através do próprio arrependimento antes de morrer.

Sobre a intromissão de um poder no outro, Dante utiliza a figura de Marco, o lombardo, a fim de criticar essa prática pela Igreja. Marco pertence à terceira cornija do Purgatório, a dos iracundos. Como narrava o poema, quando Dante personagem, com Virgílio, atravessam uma fumaça bastante espessa, ouvem a voz de Marco que identifica que Dante ainda estava vivo (ALIGHIERI, Purg. XVI, 25).

Marco explica ao poeta itinerante sua condição de pecador e que estava ali purgando suas falhas, depois emplaca com Dante um diálogo acerca do mal que acometeu o mundo, condenando a Igreja católica pelas pretensões políticas: “*Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, due soli aver, che l'una e l'altra strada facean vedere, e del mondo e di Deo. L'um l'altro ha spento; ed è giunta la spada col pasturale, e l'um con l'altro insieme per viva forza mal convien che vada*”<sup>82</sup> (ALIGHIERI, Purg. XVI, 106, 109).

Dante crítica nesse momento o papado que por meio do báculo (poder espiritual) apagou a força da espada (poder temporal), unindo os dois em uma só esfera de poder, diferente de Roma que no seu império através dos dois poderes, Deus e o Mundo, mostrava o caminho correto. O poeta conclui escrevendo que: “*Dí oggmai che la Chies adi Roma, per confondere in sé due reggimenti, cade nel fango, e sé brutta e la soma*”<sup>83</sup> (ALIGHIERI, Purg. XVI, 127).

Pode-se entender que para Dante autor a Igreja por confundir as duas esferas de poder em torno dela própria, acabou por cair em pecado, e se tornou uma instituição demasiada em suas ações, contaminando não somente a si como também os poderes que ela, segundo Dante, usurpou. Relaciona-se com esse momento da *Commedia* a já debatida obra política de Dante, *De Monarchia*, portanto, não é estranho que o florentino retome o debate acerca da separação entre os dois poderes.

---

<sup>81</sup> Ainda que Manfredo tenha se salvado apenas pelo seu arrependimento, é dito na *Commedia* que ele ainda necessitava da intercessão e das orações dos homens na terra para que a sua estadia no Purgatório fosse agilizada (ALIGHIERI, Purg. III, 136, 139).

<sup>82</sup> “*Roma, que seu Império fez jucundo, tinha dois sóis, que uma e outra estrada mostravam, a de Deus e a do mundo. Um o outro apagou; juntou-se a espada ao báculo, e por certo não adianta a nenhuma a outra força acrescentada*”.

<sup>83</sup> “*Pois, a Igreja de Roma que planeia ter em si dois poderes confundidos, cai na lama e conspira a si e à sua preia*”.

Finalmente no *Paraíso*, é onde Dante poeta desenvolve mais argumentos favoráveis ao Império e, ao mesmo tempo, tece críticas ao papado de sua época. Como pontuamos no segundo capítulo, é a partir da esfera de Mercúrio que Dante poeta começa a desenvolver suas ideias a favor do Império romano, ou Universal.

Quando Dante personagem encontra com o imperador bizantino Justiniano I, além de ressaltar o trabalho de compilação das antigas leis romanas, o imperador também critica duramente os *Guelfos* e *Gibelinos* na terra que não respeitam o caráter sacro do Império:

*L'uno al pubblico segno i gigli gialli oppone, e Paltro apropria quello a parte, sí ch'è forte a veder chi piú si falli. Faccian li Ghibellin, faccian lor arte sott'altro segno, ché mal segue quello sempre chi la giustizia e lui diparte. E non l'abbatta esto Carlo novelo coi Guelfi suoi; ma tema de li artigli ch' a piú alto leon trasser lo vello*<sup>84</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* VI, 100, 103, 106).

Nesse trecho Justiniano critica os guelfos por se apropriarem dos lírios-amarelos, nesse caso símbolo da monarquia francesa. Aos gibelinos, Justiniano os repreende por utilizarem a águia romana como símbolo do seu partido (MAURO, 2019, p. 49). “Dante tinha uma crença indissolúvel na redenção e na ordenação divina do Império Romano. Separá-las, em sua opinião, seria uma heresia. Ambas eram manifestações da justiça de Deus” (REYNOLDS, 2011, p. 482). Nos últimos versos, quando Justiniano cita Carlos I, de Anjou da França, fala ao monarca francês não tentar atacar novamente a águia romana, pois o império bizantino já havia derrotado “leões” mais fortes.

Cécile Morrison (2009) afirma que Carlos I possuía um projeto anti-bizantino que foi impedido pelo Concílio de Lyon de 1274 que acabou por promover novamente a união da Igreja Católica do Ocidente com o clero grego do Oriente, pelo menos nessa ocasião momentânea. No entanto, passado algum tempo, Carlos foi favorecido pelos barões para atingir suas ambições de controlar todo o Mediterrâneo, acabou que as chamadas *Vésperas Sicilianas*<sup>85</sup> impediram outra vez os planos do líder da dinastia Angevina (MORRISON, 2009, p. 82).

---

<sup>84</sup> “Um à pública insígnia os amarelos lírios opõe, e outro o apropria à sua parte; assim que é mui difícil elegê-los. Façam os gibelinos a sua arte sob outro signo, que erra quem aquele, ao pretende-lo, do justo desparte. E que esse novel Carlos se acautele com os seus Guelfos, e que tema a presa na qual maior leão perdeu a pele”.

<sup>85</sup> Ocasionada pela impopularidade do governo de Carlos I, as *Vésperas Sicilianas* foram um conjunto de revoltas ocorridas inicialmente em 1282 que acabou por expulsar o monarca angevino em 1284 de seu próprio reino (LOYN, 1990, p. 71).

Na terceira esfera do Paraíso, o céu de Vênus, Dante personagem conversa com Folco de Marselha (1155-1231) que denuncia o estado pecaminoso da Igreja (ALIGHIERI, Pard. IX). Folco profere as seguintes palavras:

*La tua città, che di colui è pianta che pria volse le spalle al suo fattore e di cui è la 'nvidia tanto pianta, produce e spande il maladetto fiore c'há disviate le pecore e li agni, però che fatto ha lupo del pastore. Per questo l'Evangelio e i dottor magni son derelitti, e solo ai Decretali si studia, sí che pare a'lor vivagni. A questo intende il papa e' cardinali; non vanno i lor pensieri a Nazarette, là dove Gabriello aperse l'ali. Ma Vaticano e l'altre parti elette di Roma che son state cimitero a la milizia che Pietro seguette, tosto libere fien de l'avoltero*<sup>86</sup> (ALIGHIERI, Pard. IX, 127-142).

Nos primeiros versos do canto destacado, Folco se refere a Florença, que nas convicções de Dante Alighieri havia dado as costas ao criador, cultivando e difundindo inveja e intrigas entre as pessoas. O trecho *produce e spande il maladetto fiore*, refere-se a moeda de Florença, o florim que também era chama de *fiorino d'oro*, esse nome era derivado da Flor de Lís representado nas armas de Florença (DE PAULA, 1964, p. 287). No restante dos versos destacados, Dante critica o enriquecimento da Igreja, dizendo que o pensamento do papa e dos cardeais não eram mais direcionados a Cristo, e sim ao lucro. Por meio dos Decretais (livros de consulta dos direitos da Igreja), os membros eclesiásticos consultavam seus ganhos materiais e não mais espirituais (MAURO, 2019, p. 69).

Como havíamos dito no segundo capítulo, as discussões a respeito dos cantos do sexto céu, a esfera de Júpiter, seriam melhor trabalhados nesse momento. Pois bem! Faremos isso agora. As almas que estão nesse local personificam para Dante a justiça, nesse espaço os salvos são representados como pontos cintilantes, as almas moviam-se em uma forma de dança, formando palavras com os seus corpos, que serviam de conselho aos governantes da terra: “*Mostrarsi dunque in cinque voltre sete vocali e consonante; e io notai le parti sí come mi parver dette. “DILIGITE IUSTITIAM”, primai fur verbo e*

---

<sup>86</sup> “A tua cidade, que daquele é planta que rebelou-se contra o seu feitor, e cuja inveja mágoa causou tanta, produz e expande essa maldita flor que subverteu do rebanho os valores, por ter tornado lobo o seu pastor. Por isso é que o Evangelho e os grãos doutores são permutados pelas Decretais, cujas margens revelam seus favores. Disso cuidam o papa e os cardeais: não vão a Nazaré seus pensamentos onde o Arcanjo abriu as asas divinais. Mas Vaticano e outros lugares bentos de Roma: da milícia cemitério que seguiu Pedro em todos os momentos livres logo serão desse adultério”.

*nome di tutto 'l dipinto; "QUE IUDICATIS TERRAM", fur sezzai*"<sup>87</sup> (ALIGHIERI, Pard. XVIII, 88, 91).

As palavras destacadas em latim no canto XVIII, significam “*Amo a justiça da terra*” ou “*Ame a justiça terrena*”, por meio desse recurso Dante expõe seu posicionamento a favor de uma Cristandade dirigida pelos “justos” governantes seculares, utilizando almas no Paraíso para reafirmar suas intenções de um mundo regido pelo Império. Dante poeta continua a exaltar a monarquia, transformando as almas cintilantes em um símbolo de justiça e do Império Romano, a águia: “[...] *resurger parver quindi piú di mille luci e salir, qual assai e qual poco, sí come 'l sol che l'accende sortille; e quietata ciascuna in suo loco, la testa e 'l collo d'un'aguglia vidi rappresentare a quel distinto foco*”<sup>88</sup> (ALIGHIERI, Pard. XVIII, 103,106).

A águia é utilizada pelo poeta florentino com o objetivo de simbolizar toda a justiça e sabedoria que o Império representava para ele, que seria, portanto, um ideal a ser resgatado na terra. “O Direito aparece sob o aspecto da águia romana, símbolo do Império que, desde sua reconciliação com Cristo, desde Constantino e o Edito de Milão (313), unia a santidade à justiça” (TÔRRES, 2011, p. 48). A presença da águia, formada pelas almas dos governantes justos, ocupa três cantos do *Paraíso*, XVIII, XIX e XX. Durante esses cantos a águia fala com Dante personagem, apesar de o símbolo ser formado por diversas almas ela se comunica com o poeta peregrino em primeira pessoa: “*ch'io vidi e anche udi' parlar lo rostro, e sonar ne la você e 'io' e 'mio', quand'era nel concetto e 'noi' e 'nostro'*”<sup>89</sup> (ALIGHIERI, Pard. XIX, 10).

Durante o diálogo que Dante personagem tem com a águia, símbolo do Império no Paraíso, ele realiza alguns questionamentos respondidas por ela, em seguida o símbolo do Império condena os reis que agiram de forma maldosa e glorifica as almas dos justos governantes que agiram com sabedoria (ALIGHIERI, Pard. XIX, XX).

Dentre as almas santas estão; o rei Davi, os imperadores Trajano e Constantino, o rei Ezequias, o rei Guilherme II da Sicília, o rei Frederico II de Aragão, Carlos II de Anjou, O troiano Rifeu, entre outros (ALIGHIERI, Pard. XX).

---

<sup>87</sup> “*De cinco vezes sete letras, eu vi então a mensagem que anoitei inteira, nas duas partes em que me apareceu DILIGITE IUSTITIAM, a primeira, do céu no fundo letra a letra tinta, QUI IUDICATIS TERRAM, a lindeira*”.

<sup>88</sup> “[...] *mover-se vi, de lá, grã quantidade delas subindo, num variado jogo, de Quem acende o Sol quanto à vontade; e ao pararem, depois, entendi logo de uma águia o colo e a cabeça representar o modelado fogo*”.

<sup>89</sup> “*Que o rosto eu vi e ouvi também, falar, e soar em sua voz o EU e o MEU que NÓS e o NOSSO era no seu pensar*”.

Todos esses líderes e governantes são vistos por Dante personagem quando ele observa os olhos da águia imperial e vê quais almas davam formavam ela, ou seja, a justiça (ALIGHIERI, Pard. XX, 31, 34). Dante Alighieri possuía uma visão tão cativada do Império e da cultura clássica que acabou colocando dois pagãos com o restante das almas que formavam a águia imperial no Paraíso, são eles o imperador romano Trajano (ALIGHIERI, Pard. XX, 45, 48) e o personagem da *Eneida* de Virgílio, Rifeu (ALIGHIERI, Pard. XX, 68).

É interessante notarmos que o *Paraíso* de Dante está repleto de líderes leigos que são apresentados como “modelos ideais” a serem seguidos. Só neste último espaço do Além dantesco, são vistos imperadores como Constantino, Trajano, Justiniano, Carlos Magno e Henrique VII, enquanto que na *Visão de Túndalo* as figuras de governantes temporais estão praticamente ausentes do Paraíso, destacadas apenas como exemplos de pecadores terrenos.

O Paraíso de Dante, assim como os outros espaços espirituais, é político, revelando suas posições e interesses o poeta criou um Além repleto de mensagens que reiteravam seus pensamentos, sejam a favor de um Império que para ele representava a justiça e o maior feito humano, sejam contra o papado que na sua visão estava repleto de excessos e havia se corrompido.

Em se tratando do lugar espiritual mais justo do imaginário cristão, o florentino acabou utilizando esse espaço para realçar suas ideias, como explica Barbara Reynolds:

No *Paradiso*, o método de Dante para garantir assentimento às suas convicções políticas é colocá-las dentro da estrutura do universo. O que é verdade no céu é a verdade que ele aprendeu lá; o que é contrário ao Céu é contrário à natureza e à vontade de Deus<sup>90</sup> (REYNOLDS, 2011, p. 478-479).

---

<sup>90</sup> Em consonância com o esquema estrutural da literatura de viagens ao Além, na *Commedia*, Dante personagem também recebe a missão de falar aquilo que viu no Inferno, Purgatório e Paraíso para as pessoas na terra, com o objetivo de moralizá-las e corrigi-las. Em pelo menos três momentos do poema essa missão divina é incentivada pelos personagens que conversam com Dante, o primeiro é Beatriz (ALIGHIERI, Purg. XXXII) e em seguida Cacciaguida (ALIGHIERI, Pard. XVII), por fim, São Pedro (ALIGHIERI, Pard. XXVII). Sobre isso, Auerbach reflete: “A autoridade da pretensa testemunha ocular, isto é, do autor que diz ter visto com os próprios olhos aquilo que é mais importante para o homem, sua própria personalidade e seu destino eterno, deve ser tão grande que o leitor não abrigue dúvidas nem fique indiferente, mas ao contrário, se convença e de deixe arrebatado” (AUERBACH, 1997, p. 212).

### 3.4 As denúncias de um papado corrompido no Paraíso da *Commedia*

No século XIV, como já havíamos discutido no primeiro capítulo, o papado medieval começou a perder parte da força política agregada durante os séculos XI a XIII. Ainda assim, nesse momento a sua importância era grande e se mantinha, os papas para a Cristandade da época ainda eram figuras portadoras de pujante poder. Christopher Dawson afirma o seguinte: “Se o monaquismo foi uma das principais influências formativas na religião medieval, o papado foi a outra” (DAWSON, 2014, p. 302).

Apesar de não ser incomum as críticas ao clero, podemos tomar como perspectiva a magnitude das acusações proferidas por Dante ao papado e a cúria em geral. Como escreve Moisés Tôrres, para o autor florentino “a fase de ouro do gênero humano se situou no Império Romano, após ele, a humanidade degenerou até chegar ao estado de baixaza e pecado que nosso poeta denuncia no *Inferno*” (TÔRRES, 2011, p. 44). Evidentemente a Igreja possuía primazia em sua soberania se comparada ao Império, pelo fato do poder imperial se encontrar em um estado completamente fragmentado, portanto, ineficaz em um nível universal. Como explica Christopher Dawson:

Sem dúvida, o imperador ainda reivindicava a liderança da Cristandade, e continuaria a reclamá-la até a época de Dante Alighieri, mas, de fato, não era mais capaz de cumprir, ainda que formalmente, as funções universais que foram executadas pelo Império de Carlos Magno. Tornara-se meramente o líder de um Estado Feudal de difícil manejo (DAWSON, 2014, p. 308).

Segundo o historiador britânico, apesar de o Império ter mantido um papel de reivindicador do poder universal durante Idade Média, suas estruturas já não mais suportavam as funções que deveria manter com a sociedade medieval, é válido lembrar que dentro do próprio território germânico não havia nesse momento um consenso de poder central. A Igreja era a mais apta no meio social para dirigir os medievos por sua influência “Inter territorial”.

Dante Alighieri não via essa influência como algo positivo, por buscar uma independência das comunas em relação ao papado, preferiu não se alinhar com a política de Bonifácio VIII durante a época que participou da administração de Florença. Como trabalhamos no primeiro capítulo, foi devido à influência de Bonifácio que Dante acabou sendo exilado da sua cidade natal, por isso, o florentino alimentava um ódio tremendo pelo papado e mais ainda pela pessoa de Bonifácio.

As críticas direcionadas a este papa na sua *Commedia* estão presentes em todos os espaços espirituais. No entanto, acaba culminando no sétimo e oitavo céu do Paraíso, a esfera de Saturno e o céu das Estrelas Fixas, respectivamente. “Dante tinha uma forte razão política para escrever a *Commedia*. Isso fica óbvio especialmente no *Inferno*, sendo aparente no *Purgatório* e assustador quando se revela no *Paradiso*” (REYNOLDS, 2011, p. 477). “Não por acaso, na Comédia ele colocou três papas no Inferno, um no Purgatório e nenhum no Paraíso” (FRANCO JR, 2000, p. 102-103).

Começamos primeiro pela esfera de Saturno, onde Dante utiliza a figura de São Bento com o intuito de expor a riqueza material que a Igreja agregou durante o tempo em que se desviou do caminho “correto”. Como referenciamos no capítulo dois, nesse mesmo céu São Bento acusa os monges de enriquecimento, pois esqueceram da regra monástica de pobreza. A crítica ao sacerdócio segue no mesmo sentido, desse modo, São Bento profere essas palavras: “*Pier cominciò sanz’oro e sanz’argento, e io com orazione e com digiuno, e Francesco umilmente il suo convento. E se guardi ’l principio di ciascuno, poscia riguardi là dov’è trascorso, tu vederai del bianco fatto bruno*”<sup>91</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* XXII, 88, 91).

Nesses versos São Bento usa como exemplo, além dele mesmo, duas figuras de grande importância para o cristianismo que começaram sem grandes posses, São Pedro e São Francisco de Assis, os dois cristãos citados apenas usaram, na perspectiva de Dante, as orações, jejum e seu convento para edificação da mensagem de Cristo. Ainda assim, a Igreja, na concepção de Dante, se desviou, procurando sempre a riqueza material ao invés da espiritual.

Não podemos esquecer que no contexto histórico do autor florentino a ideia de uma “volta às origens” por parte das ordens mendicantes, difundiram um abandono das riquezas materiais, criticando o sacerdócio e mosteiro, como faz Dante poeta na sua *Commedia*.

Por fim, Dante Alighieri evoca a figura de São Pedro no céu das Estrelas Fixas, para proferir sua crítica mais severa ao papado. Momentos antes das palavras de São Pedro, o apóstolo em questão muda o seu semblante e cor, ficando vermelho:

[...] e tal ne la sembianza sua divenne, qual diverrebbe Giove, s’elli e Marte fossero augeli e cambiassersi penne. La provedenza, che quivi

---

<sup>91</sup> “Começou Pedro de ouro e prata abstento; eu, só com orações e com jejum; com modéstia, Francisco, o seu convento. Do começo, ao mirar, de cada um convento, à queda tida em seu percurso, de puro não verás resto nenhum”.

*comparte vice ed officio, nel beato coro silenzio posto avea da ogni parte, quand'io udi'; 'Se io mi trascoloro, non ti maravigliar, ché, dicend'io vedrai trascolorar tutti costoro*<sup>92</sup> (ALIGHIERI, Pard. XXVII, 13, 16, 19).

Nos primeiros versos, Dante faz uma comparação do semblante de São Pedro com os pássaros, que ao mudarem de penas mudam também de cor. Em seguida o autor florentino destaca que os hinos e as músicas entoadas constantemente no Paraíso cessaram, não esqueçamos que no céu anterior, a Esfera de Saturno, há um silêncio por ser reservado aos contemplativos. Porém, nesse momento do canto XXVII, o silêncio no céu é utilizado para ressaltar e colocar em maior evidência as críticas de São Pedro. Por fim, nos últimos versos, Dante escreve que assim como o semblante de Pedro mudará de cor, o restante das almas das Estrelas Fixas, também mudariam suas faces ao ouvirem o que o apóstolo tinha a dizer.

Segundo Michel Pastoureau assim como existe um verde e negro bom e ruim, dessa mesma maneira o vermelho em alguns casos é um símbolo de santidade e em outros significa o pecado. Sobre o lado negativo, Pastoureau afirma que com frequência os lugares ou momentos associados ao vermelho na literatura e imaginário medieval podem ser considerados perigosos ao lado do amarelo e verde, a cor vermelha significa diferença ou transgressão. Historicamente, a partir do século XII, essa cor começou a ser cada vez mais associada ao mal, a ponto de na primeira metade do século XIV um tratado afirma ser “a mais feia das cores” (PASTOUREAU, 2006).

Essa mudança nos rostos dos justos do oitavo céu, reflete a ira de São Pedro após pronunciar toda a sua insatisfação com o rumo que os seus sucessores conduziram a Igreja, o apóstolo fala: “*Quelli ch'usurpa in terra il luogo mio, il luogo mio, il luogo mio, che vaca ne la presenza del Figliuol di Dio, fatto ha del cimitero mio cloaca del sangue e de la puzza; onde 'l perverso che cadde di qua sú, là giú si placa*<sup>93</sup> (ALIGHIERI, Pard. XXVII, 22,25).

Na primeira linha do trecho citado, “*Aquele que lá usurpa o posto meu*”, Dante utiliza as palavras de São Pedro para se referir ao papa Bonifácio VIII, que segundo o próprio Dante, se elegeu como pontífice por meio de fraudes. Na primeira linha do verso

---

<sup>92</sup> “[...] até o seu semblante semelhar Jove, como seria se ele e Marte pássaros fosse, penas a escambar. A providência de Deus, que reparte ofício e turno no beato coro, havia posto silêncio em toda parte, quando ouvi: ‘Não será, se me acaloro, singular quanto todos, ante o que eu disser, verás corar mais do que eu coro’”.

<sup>93</sup> “*Aquele que lá usurpa o posto meu, o posto meu, o posto meu que vaga ora em presença do Filho do Céu faz que de sangue e lia sua fossa traga à minha tumba o nojo, onde o perverso, caído daqui, lá embaixo se repaga*”.

25, “faz que de sangue e lia sua fossa traga à minha tumba o nojo”, o poeta se refere ao Vaticano que fica em Roma, segundo a tradição cristã onde os apóstolos Pedro e Paulo foram sepultados. O trecho destacado no poema de Dante realça que embora o lugar de Pedro estivesse ocupado por um papa, aos olhos de Deus era um lugar vago (MAURO, 2019, p. 192).

Sobre esse trecho Barbara Reynolds reflete:

São Pedro dá abertura a todo o desprezo de Dante por Bonifácio, que ganhou o trono papal por astúcia, que na visão de Deus permaneceu desocupado, que por avareza e ambição mundana fez do lugar de enterro de São Pedro um desgosto de sangue e sujeira, uma fonte satisfação para Lúcifer, que caiu do Céu para o Inferno (REYNOLDS, 2011, p. 522).

O trecho em si tem um peso maior que as críticas anteriores ao papado feitas por Dante, pois essa em específico é feita por aquele que é considerado o primeiro papa pela Igreja católica. Apesar de suas críticas Dante não pregava o fim do papado, como já dito, ele objetivava mais a sua reforma. Dita as palavras de São Pedro, não somente os rostos dos salvos como também o céu ficou agora todo avermelhado: “*Di quel color che per lo sole avverso nube dipigne da sera e da mane, vid’io allora tutto ’l ciel cosperso*”<sup>94</sup> (ALIGHIERI, Pard. XXVII, 28).

Por fim, São Pedro dá a Dante personagem a tarefa de escrever aquilo que ouviu dele, para que os homens saibam sua insatisfação: “*E tu, figliuol, che per lo mortal pondo ancor giú tornerai, apri la boca, e non asconder quel ch’io non ascondo*”<sup>95</sup> (ALIGHIERI, Pard. XXVII, 64). Esse momento se assemelha bastante com o visto na *Visão de Túndalo*, que após o cavaleiro ter visto a pena dos reis o anjo lhe diz para testemunhar o que viu. Evidentemente, nesse caso é uma figura eclesiástica que sofre da justiça do Além e não o contrário.

Assim Dante autor não somente legitima suas palavras como sendo verdadeiras, mas também se coloca como uma espécie de profeta que traz ao mundo as verdades divinas do Além<sup>96</sup>. Podemos considerar as palavras de Auerbach sintetizadoras sobre a “política” que Dante empreendeu na sua *Commedia*:

---

<sup>94</sup> “*Daquela cor da qual, por Sol avverso, tingem-se as nuvens, do poente à aurora, o céu inteiro então eu vi aspecto*”.

<sup>95</sup> “*E tu, filho, que ao mortal mundo teu ainda voltarás, abre a tua boca; nada escondas que a minha não escondeu*”.

<sup>96</sup> Segundo Erich Auerbach, os leitores contemporâneos de Dante já sabiam do teor fictício da suposta viagem ao Além do poeta florentino, porém, a *Commedia* acaba por fundir tão bem a ficção com a realidade

Como já vimos, a fonte e, ao mesmo tempo, o sinal mais visível de mal político era, para Dante, a expansão temporal da Santa Sé. Livre do poder imperial, a Igreja se tornou contraditória com sua missão precípua e arrastou toda a Cristandade consigo morro abaixo para a perdição (AUERBACH, 1997, p. 157).

O mal para Dante, vinha da intromissão da Igreja em assuntos que não eram de sua competência, nesse caso, o campo temporal. Objetivando uma nova reforma do papado, Dante Alighieri condena Bonifácio VIII e os papas da sua época, buscando retomar um passado idealizado em que o Império era o dirigente supremo da Cristandade.

A prova que Dante, o homem político, não abominava o papado por si só, é que ao saber do atentado de Anagni contra Bonifácio VIII, acabou condenando tal ação. Barbara Reynolds, em sua biografia sobre Dante, escreve que o poeta florentino após saber do ocorrido com Bonifácio, teve sentimentos confusos sobre o líder da Igreja, pois apesar de considerá-lo seu inimigo o poeta nutria um profundo respeito pelo o trono de Pedro e pelo o cargo que Bonifácio ocupava (REYNOLDS, 2011, p. 80-81).

---

que se torna difícil para o leitor ou ouvinte comum saber onde começa a ficção e onde está a realidade. Sem contar o fato de que para alguns ouvintes, o poema dantesco pode ter sobrevivido por muito tempo como algo verdadeiro. O crítico literário alemão conclui que Dante se dirige ao leitor como se aquilo que fala no poema não fosse apenas verdade, mas antes disso, uma revelação divina. Assim, Dante por meio da *Commedia*, criou um leitor que, na verdade, é um discípulo, a ele não cabe questionar ou julgar as palavras do mestre (Dante), mas sim, aceitar a verdade que ele o impõe (AUERBACH, 2012, p. 128-129).

**Quadro 02: *Commedia* (funções políticas)**

|                                       |  |  |   |
|---------------------------------------|--|--|---|
| <b>Objetivos</b>                      | Enfatizar a necessidade da continuidade do Império | Contestar o papado como instituição regente da Cristandade               | Inculcar um ideal de Império Universal e uma nova reforma do papado.  |
| <b>Método</b>                         | Através do ideal de separação dos dois poderes     | Com o auxílio de figuras de importante respeito no imaginário cristão    | Por meio das almas destacadas no céu de Júpiter e do discurso de São Pedro condenando Bonifácio VIII e a consequente vacância do papado. Por fim, reservando à Henrique VII um trono no <i>Empíreo</i> o mais alto dos céus |
| <b>Figuras simbólicas</b>             | Virgílio e Águia imperial                          | Críticas de São Bento e São Pedro no céu de Saturno e das Estrelas Fixas | Justiniano e São Pedro  |
| <b>Destinatários</b>                  | Ouvintes comuns e membros aristocráticos           | Membros eclesiásticos e papado especificamente                           | Ouvintes comuns, membros aristocráticos e eclesiásticos em geral  |
| <b>Espaços espirituais utilizados</b> | Paraíso e outros                                   | Paraíso  | Paraíso   |

Fonte: o autor.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trabalhamos com o simbólico como sendo um elemento que não é apenas a representação de uma figura única que conota um significado, como uma águia, árvore, trono, guia e etc. O símbolo aqui cria uma presentificação de valores à medida que é agregado com outros elementos ou mesmo situações específicas. Ou seja, podemos afirmar que o Paraíso das duas obras é inclinado a política da Igreja ou do Império, pois há um repertório de elementos que contribuem para essa afirmação. Da mesma forma podemos dizer que a noção de santidade e de salvação são distintas pela mesma disposição de elementos que nos dão suporte para tal ideia.

A *Visão de Túndalo* e a *Commedia* de Dante representam um Paraíso cristão com elementos que servem tanto para aproximação quanto distanciamento dos dois escritos. Utilizando do simbólico presente no imaginário de suas respectivas épocas, Marcus e Dante Alighieri construíram um Paraíso que estava alinhado com a tradição cristã de textos antigos, mas ao meu tempo estava também em consenso com seus posicionamentos pessoais de suas épocas, sejam eles morais ou políticos.

Pelo contexto de produção da viagem imaginária de Túndalo ao Além, o relato escrito por Marcus atende primeiro aos preceitos monásticos, compelindo a santidade da vida dos claustros, a renúncia da pobreza e obediência em relação a Deus e os superiores eclesiásticos. Como mostramos, a santidade da vida monástica é um dos elementos mais bem trabalhados ao longo da obra, servindo para uma moralização dos clérigos, leigos e especificamente dos *bellatores* e monarcas.

A sua tradução e difusão durante os séculos XIV e XV em Portugal não somente nos mostram a necessidade de moralização do reino luso durante um período de intempérie da fé cristã, diante dos problemas como fome, mortes e guerras, mas também nos revela uma necessidade dos monges em restabelecer sua posição hierárquica no meio social. Diante da diminuição da influência dos monges depois do século XII e as crescentes críticas ao enriquecimento destes, a reutilização do manuscrito no reino de Portugal nos faz pensar em uma tentativa de "retomada" dos tempos ideais.

Ao elaborar o Paraíso ideal cristão, Marcus representou este último lugar espiritual como uma cidade com muros fortificados, em que suas divisões em três etapas, muro de prata, ouro e pedras preciosas, beneficiam os monges e o sacerdócio. Os leigos, nobres ou comuns, por outro lado, conseguem se estabelecer no muro de prata, graças à

obediência aos clérigos, ao aceitarem o casamento e renunciarem o adultério, eles podem desfrutar, mesmo que em menor intensidade, do Paraíso celeste.

Aliás os próprios muros, como analisamos, remete à santidade, na medida que protege os eleitos do mal externo. Suas luzes e claridade opõem-se à escuridão e as trevas do Inferno, assim como a música e o canto dos fiéis contrapõem o clamor e gritos eternos daqueles que desobedeceram a Deus e as escrituras sagradas. Por fim a *Visão de Túndalo*, dá continuidade a tradição de viagens ao Além, seguindo o modelo estabelecido de maneira clara, a alma de Túndalo se desprende do corpo, vaga no Além na companhia do seu anjo guia e no final, volta ao seu corpo, regenerado, arrependido e testemunhando o que viu.

Em continuidade com a tradição de viagens ao Além, a *Commedia* de Dante se inspirou em relatos, como o descrito por Marcus, para elaborar sua viagem fictícia ao Além-túmulo. Novamente neste relato, o Paraíso instiga os ouvintes e leitores a buscarem a santidade, contudo, devido ao contexto de Dante, o propagador de uma vida santa, tornam-se às ordens mendicantes, em vez dos monges. Mais que isso, as ordens franciscanas e dominicanas, servem ao autor florentino, para apoiar suas críticas ao monasticismo por uma “falsa” renúncia dos bens terrenos. Possivelmente Dante realizou suas críticas ao meio monástico com interesse de concluí-las chegando no sacerdócio e papado.

Assim como na *Visão de Túndalo*, Dante dividiu o Paraíso, optamos por relacioná-lo em maior medida com o texto do pseudo-dionísio. Desse modo, a divisão em dez céus, abriga categorias distintas de fiéis. Ainda que possua mais divisões que o Paraíso descrito por Marcus, o poema de Dante também enclausura os eleitos, a fim de realçar o caráter santo daquele lugar de delícias.

Novamente os elementos como luz intensa e canto suaves são trabalhados no Paraíso de Dante, contudo, o poema do florentino é muito mais etéreo que o presente no manuscrito do século XII. O *Empíreo*, último céu dantesco, é descrito como completamente espiritual e de inteligência divina. O que nos leva à descrição geral do Paraíso de Dante, em vez de ser representado como uma cidade, este paraíso é organizado como uma corte divina envolta do Deus monarca. Em vez da figura angélica como guia, o poeta decidiu colocar sua amada Beatriz, pelo menos na maior parte do tempo, para acompanhá-lo na sua estadia no Paraíso.

Enquanto na *Visão de Túndalo* a tradição patrística é rememorada através do pensamento de Santo Agostinho, na *Commedia* de Dante, o poeta valoriza o método

escolástico em alguns momentos do seu Paraíso. Ainda que diferentes, as descrições do Paraíso nas duas produções medievais evocam o tema do Paraíso celeste, contudo, é somente a *Visão de Túndalo* que une o Paraíso celeste com a sua “versão” terrestre. Dante, decidiu separá-los.

Em termos de perspectivas políticas vimos que as duas obras se distanciam ainda mais que em relação à moralidade cristã, os dois autores por meio do Paraíso, buscam legitimar suas inclinações aos poderes eclesiásticos e leigos. Apesar disso, os dois redatores justificam o domínio da *Ecclesia* ou do *Imperium* através do ideal de poder cristão, ou seja, uma teoria Descendente de Poder.

A *Visão de Túndalo* escrita durante o contexto da reforma Gregoriana do século XII, comunica a importância da Igreja e da adoção de seus dogmas por meio dos contra-modelos ideias de bom cristão. O primeiro é o protagonista, Túndalo, o cavaleiro rebelde e os outros são os monarcas pecadores, Cantubrio, Donato e Cormaço. De maneira pedagógica, os elementos postos no pré- Paraíso e Paraíso tripartido, contribuem para o simbolismo e o jogo de poderes em que a maior força pende para a Igreja. Diante disso, o discurso estabelecido nesse momento é de que a Igreja é a instituição mais capaz de dirigir a Cristandade.

Nos séculos XIII, XIV e XV, diante do declínio do poder imperial em relação a Igreja, e o conseqüente aumento do poder dos reis nas sociedades cristãs, é possível que os clérigos possam ter difundido o manuscrito da *Visão* com o intuito de restabelecer o poder maior que tinham antes, não podemos nos esquecer, que diante do contexto da Península Ibérica de reconquista, os reis consideram-se plenos portadores do direito de seus reinos, já que conseguiram por seus próprios meios. A ideia de *rex gratia dei*, era mais acentuada e o *rex sacerdos* podia ser encarado como um perigo para a função dos clérigos.

Assim, nada mais apropriado que promover um discurso que induz o seio aristocrático e popular a enxergarem a Igreja como extremamente necessária para a salvação da alma e remissão dos pecados.

A figura de Túndalo no Além, que também é símbolo da nobreza e cavalaria, tem sua questão mais problemática, como vimos no último capítulo não se pode afirmar qual a intenção específica de Marcus na idealização de um bom cavaleiro, nesse caso, um modelo ideal cristão. Existe a possibilidade de o discurso presente na *Visão* comunicar a necessidade dos combatentes e do seu ofício, tendo de se submeterem constantemente ao clero pelos seus “excessos”. Ou ainda continuar com sua “cavalaria” e mesmo assim

manter uma vida santa, no caso da *Visão de Túndalo*, uma conduta monástica. Assim os *miles christi* são os cavaleiros que propagam a boa-fé e boas novas, como Túndalo no final do relato de sua visitação ao Além-túmulo.

A *Commedia* mantém uma crítica contra a Igreja, politicamente Dante Alighieri era contra a direção da Cristandade pelas mãos da Sé de Roma, alguns elementos e momentos que o poeta estabelece no Paraíso, como diálogos e símbolos, nada mais são que uma série de artifícios para corroborar a sua ideal de um Império Universal.

Na esfera de Júpiter, com o símbolo da águia formada das muitas almas de figuras leigas, como reis e imperadores romanos, Dante poeta valoriza o Império como instituição sacra, ou seja, criada pelo próprio Deus. Um dos motivos de sua aproximação e admiração do Império, como vimos, pode ser explicado através da própria confiança em Henrique VII, de Luxemburgo, o imperador germânico que pretendia acabar com as dissidências de facções nas comunas e ainda perdoar as dívidas dos exilados políticos. Diante da insubmissão ao papado, Dante viu em Henrique VII um ideal a quem privilegia no último céu do Paraíso.

Assim como o contexto do século XII influenciou Marcus, com Dante isso não diferiu, por viver em Florença, acabou sendo observador e também alvo das guerras entre famílias e o jogo político administrativo das comunas. Não à toa manteve uma relação ambígua com sua cidade natal, a condenando, mas, ao mesmo tempo, tentando “corrigir” seus erros. Por último, o poeta florentino utilizou o espaço paradisíaco para “reparar” a injustiça de seu exílio, condenando severamente Bonifácio VIII e o rumo que o papado havia tomado, sendo o elemento responsável pela desordem do mundo terreno.

Não sabemos exatamente a que ponto o alcance das mensagens e símbolos presentes nas duas obras atingiram os medievos, no entanto, tanto a *Visão de Túndalo* quanto a *Commedia* tiveram ampla circulação em suas épocas e após, chegando à nobreza e também às pessoas comuns. Nos limitamos então, ao exame de seus símbolos de moralidade e salvação como também seu caráter político. Assim, esperamos que o presente estudo contribua para uma perspectiva de uma História simbólica do medievo.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias:

*A Bíblia de Jerusalém: Nova edição, revista e ampliada.* São Paulo: Paulus, 2019.

ALIGHIERI, Dante, 1265-1321. *A Divina Comédia*. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2019 (5ª Edição).

*Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 97-120 (Códice 244).

### Estudos:

ABELSON, Paul. **As sete artes liberais: um estudo sobre a cultura medieval**. Campinas, SP: Kirion, 2019.

ALESSIO, Franco. “Escolástica”. In: In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**, São Paulo: Editora Unesp, vol I, 2017, p. 411-428.

AUERBACH, Erich. **Dante, poeta do mundo secular**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. **Introdução aos estudos literários**. São Paulo: Cultrix, 1987.

BACZKO, Bronislaw. “A imaginação social” In: Leach, Edmund et Alii. *AnthroposHomem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

\_\_\_\_\_. **LOS IMAGINARIOS SOCIALES: Memorias y Esperanzas Colectivas**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 1999.

BARROS, José D’Assunção. **Papas, imperadores e hereges na Idade Média**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BARTHÉLEMY, Dominique. **A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII**. Campinas SP: Editora da Unicamp, 2010.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

BATISTA NETO, João. **História da Baixa Idade Média (1066 a 1453)**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

BEARD, Mary. **SPQR: uma história da Roma Antiga**. São Paulo: Planeta, 2017.

BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. “Frederico II Hohenstaufen e o declínio da dinastia suábia em Itália”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos**,

**mercadores e poetas. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 39-44.

\_\_\_\_\_. “O Intelectual”. In: LE GOFF, Jacques (Org). **O Homem Medieval.** Lisboa: Presença, 1989, p. 125-141.

**CARDOSO,** Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios.** BAURU, SP: Edusc, 2005.

**CUOZZO,** Errico. “Bonifácio VIII e o primado da Igreja”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 48-53.

**CURTIUS,** Ernst Robert. **Literatura europeia e Idade Média latina.** São Paulo: EDUSP, 2013.

**DAVIDE,** Diego. “Mercados, feiras e vias de comunicação”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 183-188.

**DAWSON,** Christopher. **A Formação da Cristandade.** 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

\_\_\_\_\_. **Criação do Ocidente: a Religião e a Civilização Medieval.** 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2016.

**DELUMEAU,** Jean. **O que sobrou do paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Uma História do Paraíso: o jardim das delícias.** Lisboa: Terramar, 1994.

**DENKHA,** Ataa. **L’imaginaire du paradis et le monde de l’au-delà dans le christianisme et dans l’islam, une étude comparative.** UNIVERSITÉ DE STRASBOURG, École doctorale de théologie et de sciences religieuses (Thèse), 2012.

**DEMURGER,** Alain. **Os cavaleiros de Cristo: as ordens militares na Idade Média (séc XI-XVI).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

**DI GIROLAMO,** Catia. “A monarquia eletiva e a dinastia de Habsburgo”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 61-65.

\_\_\_\_\_. “Guelfos e Gibelinos”. **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 41-44.

**DUBY,** Georges. **A Sociedade Cavaleiresca.** São Paulo: Martins, Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo.** Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

**DUGGAN**, Christopher. **Historia de Itália**. Madrid, Espana: Ediciones Akal, S. A, 2017.  
**ECO**, Umberto. **História da beleza**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

**FAURE**, Philippe. “Anjos”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**, São Paulo: Editora Unesp, vol I, 2017, p. 80-94.

**FORTE**, Francesca. “A dupla via das traduções e o nascimento do saber crítico”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 311-319.

**FOSSIER**, Robert. **As pessoas da Idade Média**. Petrópolis. RJ: Vozes, 2018.

**FLORI**, Jean. “Cavalaria”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: Editora Unesp, vol I, 2017, p. 210-226.

**FRANCO JÚNIOR**, Hilário. **A Idade Média, nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

\_\_\_\_\_. **Dante Alighieri: O Poeta do Absoluto**. Cotia: Ateliê, 2000.

**FROMM**, Erich. **A Descoberta do Inconsciente Social: Contribuição ao Direcionamento da Psicanálise**. São Paulo: Munole, 1992.

**GALLI**, Sidinei. **A Cruz, a Espada e a Sociedade Medieval Portuguesa**. São Paulo: Arte & Ciência/UNIP, 1997.

**GILLI**, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: (séculos XII-XIV)**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2011.

**GILSON**, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Paidéia).

**GIUNTI**, Camilla. “Poesia e política”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 625-628.

**GUENÉE**, Bernard. “Corte”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: Editora Unesp, vol I, 2017, p. 302-317.

\_\_\_\_\_. **O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados**. São Paulo: Pioneira: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

**GUENÓN**, René. **O esoterismo de Dante**. Vega, 1995.

**GUREVIC**, Aron Ja. “O Mercador”. In: LE GOFF, Jacques (Org). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989, p. 165-189.

**HASKINS**, Charles Homer. **A ascensão das universidades**. Balneário Camboriú, SC: Livraria Danúbio Editora, 2015.

**JUNG**, Carl. G. **O homem e seus símbolos**. 3ª ed. especial. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016.

**KRITSCH**, Raquel. **Soberania: a construção de um conceito**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002.

**LECOUTEUX**, Claude. **Fantasmas y aparecidos em la Edad Media**. Barcelona: Medievalia, 1999.

**LEDDA**, Giuseppe. “A literatura do Além: viagens e visões”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 591-595.

\_\_\_\_\_. “A literatura visionária e a representação do Além”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Introdução à Idade Média**. 4. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 545-549.

\_\_\_\_\_. “Dante Alighieri”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 632-645.

\_\_\_\_\_. “Visões do Além”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 411-415.

**LE GOFF**, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. “Além”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**, São Paulo: Editora Unesp, vol I, 2017, p. 25-40.

\_\_\_\_\_. **As raízes medievais de Europa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Deus da Idade Média; conversas com Jean-Luc Pouthier**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

\_\_\_\_\_. **O nascimento do purgatório**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. **Os intelectuais na Idade Média**. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

\_\_\_\_\_. “Rei”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: Editora Unesp, vol II, 2017, p. 441-464.

**LEWIS**, R. W. B. **Dante**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

**LICCIARDELLO**, Pierluigi. “A cultura dos mosteiros e a literatura monástica”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Introdução à Idade Média**. 4. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 471-474.

**LITTLE**, Lester K. “Monges e Religiosos”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**, São Paulo: Editora Unesp, vol II, 2017, p. 256-275.

**LOYN**, H.R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

**MARQUES A H.** de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

**MASTROMARTINO**, Fabrizio. “As instituições políticas”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média**. 2<sup>a</sup>. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 214-219.

**MENZIANI**, Claudia. “Dante filósofo”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média**. 2<sup>a</sup>. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 385-391.

**MICCOLI**, Giovanni. “Os Monges”. In: LE GOFF, Jacques (Org). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989, p. 33-54.

**MIETHKE**, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993.

**MONDONI**, Danilo. **O cristianismo na Idade Média**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

**MONTEIRO**, João Manuel Filipe de Gouveia. **Lições de História da Idade Média (Sécs XI-XV)**. (Coleção Estudos; 58). Coimbra, 2006.

\_\_\_\_\_. **A guerra em Portugal nos finais da Idade Média**. Lisboa: Editorial Notícias, 1998.

**MORRISON**, Cécile. **Cruzadas**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2009.

**NUNES**, Rui Afonso da Costa. **História da Educação na Idade Média** São Paulo: EPU: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

**OLIVEIRA**, Solange Pereira. **A Salvação como um itinerário no Além medieval: a viagem imaginária da *Visão de Túndalo***. (Séculos XIV-XV) (Tese de doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2019.

**PANTI**, Cecilia. “A música na cultura cristã”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Introdução à Idade Média**. 4. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 722-727.

**PASTOUREAU, Michel. No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda: França e Inglaterra, séculos XII e XIII.** São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1989.

\_\_\_\_\_. “Símbolo”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval.** São Paulo: Editora Unesp, vol II, 2017, p. 555-572.

\_\_\_\_\_. **Una historia simbólica de la Edad Media occidental.** 1ª ed. Buenos Aires: Katz, 2006.

**REYNOLDS, Barbara. Dante.** Rio de Janeiro: Record, 2011.

**ROMAIN, Daniel. Le voyage de l'âme et l'ineffable au-delà au Moyen Âge: La construction de l'autre monde dans la Visio Tnugdali.** Sous la direction de Pinto-Mathieu Elisabeth. Angers: Université Angers, 2016.

**RUCQUOI, Adeline. História medieval da Península Ibérica.** Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

**RUSSEL, Burton Jeffrey. Lucifer: El diablo em la Edad Media.** Barcelona: Editorial Laertes, 1984.

**SCHMITT, Jean-Claude. Os vivos e os mortos na sociedade medieval.** São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

**SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. “IDADE MÉDIA (SÉCULOS XI-XV)”.** In: RAMOS, Rui (org). **História de Portugal.** Lisboa, Portugal: A Esfera dos Livros, 2009.

**SOUZA, José Antônio de C. R. de. O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort).** Porto Alegre EDIPUCRS, 1997.

**STERZI, Eduardo. Por que ler Dante.** São Paulo: Globo, 2008.

**STREFLING, Sérgio Ricardo. A filosofia política na Idade Média.** Pelotas: NEPFIL online, 2016.

**TEODORO, Leandro Alves. A escrita do passado entre monges e leigos: Portugal – séculos XIV e XV.** São Paulo: Editora Unesp, 2012.

**ULLMANN, Walter. Historia del pensamiento político en la Edad Media.** Barcelona: Editorial Ariel, S. A. Córcega, 1999.

**VAUCHEZ, André. A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

**VERGER, Jacques. Homens e Saber na Idade Média.** Bauru, SP: EDUSC, 1999.

**WOLFF, Philippe. Outono da Idade Média ou Primavera dos Tempos Modernos?** São Paulo: Martins Fontes, 1988.

**ZIERER, Adriana. Da Ilha dos Bem-Aventurados à Busca do Santo Graal: uma outra viagem pela Idade Média.** 1. ed. São Luís: Ed. UEMA, 2013.

**ZORZI, Andrea.** “A criação e a expansão das comunas”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 34-38.

#### **Artigos científicos:**

**ANDRADE, Solange Ramos de; COSTA, Daniel Lula.** Dante Alighieri e a representação do pós-morte. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 22, p. 91-105, 2015.

**BORGES, Valdeci Rezende.** História e literatura: algumas considerações. **Revista de Teoria da História**, v. ANO 1, p. 94-109, 2010.

**BRAZZAROLA, Giorgia.** A vida, a sociedade, a política e a cultura nos tempos de Dante Alighieri. **Fragmentos**, número 33, p. 331/341 Florianópolis/ jul - dez/ 2007.

**CAVALCANTE, Acilon H.B.** Dante Alighieri: o Inferno e Florença. **Revista Urbana. Urbana - Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos da Cidade**, v. 4, p. 188-212, 2012.

**DE DEUS, Paulo Roberto Soares.** Paraísos Medievais – esboço para uma tipologia dos lugares de recompensa dos justos no final da Idade Média. **COSTA, Ricardo da (coord.). Mirabilia 4 Jun-Dez 2005.**

**DELUMEAU, Jean.** O que sobrou do Paraíso. **VARIA HISTORIA**, nº 31, Janeiro, p. 141-158, 2004.

**DE PAULA, Eurípedes Simões.** Alguns aspectos da economia medieval do Ocidente. **REVISTA DA USP**, v. 29 n. 60 (1964). p. 275-290.

**DIEL, Paulo Fernando.** As escolas dos mosteiros medievais: dinâmica social, didática e pedagogia. **EDUCACAO UNISINOS (ONLINE)**, v. 21, p. 405-414, 2017.

**FARIA, Tiago Viúla de; MIRANDA, Flávio.** «Pur bonne alliance et amiste faire»: diplomacia e comércio entre Portugal e Inglaterra no final da Idade Média. **CEM, Cultura, espaço e memória.** N.º 1, Mar, 2011, p. 109-127.

**FERRARESE, Lúcio Carlos.** A Transformação da Cavalaria na Idade Média: de Grupo Militar para Grupo Social Dirigente. In: **V Congresso Internacional de História**, 2011. v. 1. p. 2459-2468.

**FRANCISCON, Moisés Wagner.** A centralização do poder monárquico no Sacro Império Romano-Germânico: dos Otonianos aos Hohenstaufens. **História e História**, v. 07/06/, p. 379, 2011.

**FRANCO**, Gustavo Cambraia. Dante (c. 1265-1321) e a Estética Musical da *Divina Comédia*. Susana BEATRIZ VIOLANTE, Ricardo da COSTA (orgs.). *Mirabilia* 28 (2019/1). Jan-Jun 2019, p. 542-564.

**FRANCO JÚNIOR**, Hilário. Nos confins do mundo, na vizinhança do Paraíso: a utopia monástica. **GRAPHOS** (JOÃO PESSOA), v. 19, p. 9-32, 2017.

**GOMES**, Francisco José Silva. A Cristandade medieval entre o mito e a utopia. *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro 2002, p. 221-231.

**GUIMARÃES**, Márcia. Os santos teólogos no Paraíso de Dante. In: VIII Ciclo de Estudos Antigos e Medievais e IX Jornada de Estudo Antigos e Medievais, 2010, Londrina. **Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais**, p. 1-12.

**KRITSCH**, Raquel. Fundamentos históricos e teóricos da noção de soberania: a contribuição dos “papas juristas” do século XIII. **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), v. 23, p. 261-279, 2010.

**LAUWERS**, Michel. Mosteiros, lugares de vida e espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente medieval. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 7, n. 2, jul-dez, 2014.

**NASCIMENTO**, Renata Cristina de Sousa. O contexto europeu e sua influência sobre Portugal. **Revista Mosaico**, v.4, n.1, p. 67-74, jan./jun. 2011.

**OLIVEIRA**, Osmar N; **OLIVEIRA**, Terezinha. A Escolástica na Divina Comédia de Dante Alighieri. **Educativa** (Goiânia. Online), v. 13, p. 233-246, 2010.

**PESAVENTO**, Sandra Jatahy. O mundo como texto: leituras da História e da Literatura. *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPel, **Pelotas**, n. 14, p. 31-45, set. 2003.

**QUÍRICO**, Tamara. 'Peste Negra e escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV'. **Mirabilia** (Vitória. Online), v. 14, p. 136-155, 2012.

**REIS**, Josué Callander dos. Os concílios ecumênicos. **Revista de História**, São Paulo, v. 30, n. 62, p. 339-346, 1965.

**RODRIGUES**, Rui Luis. O fim da *respublica christiana*: as dinâmicas confessionais e a pré-história da noção de laicidade. **TQ. Teologia em Questão**, v. 24, p. 9-35, 2013.

**ROQUE**, Maria Isabel. Evocações do Paraíso na iconografia da Idade Média. **Invenire: Revista de bens culturais da Igreja**, (11), p. 6-17, 2015.

**RIBEIRO**, Maria Eurydice de Barros. O Inferno e o Paraíso: Cartografia e paisagem (sécs. XII-XV). **História Revista**, 5 (1/2): 25-40, jan/dez, 2010.

**RIBEIRO**, Rafael Santos. Conflitos entre autoridades religiosas e monárquicas no início do século XI: um debate a partir das relações de poder. **Plêthos**, 4, 1, 2014.

**SALGADO**, Karine; **FEITAL**, Thiago Álvares. Entre a cruz e a espada: as contribuições de Dante Alighieri para a ideia de uma monarquia universal. **MERITUM (FUMEC)**, v. 07, p. 55-80, 2012.

**SCHMITT**, Juliana. ÀS MARGENS DA CRISTANDADE: o imaginário macabro medieval. **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**, v. 8, p. 165-176, 2016.

**TÔRRES**, Moisés Romanazzi. A Beatriz de Dante Alighieri: da Angelização da Figura Feminina à Construção de uma Humanidade Divinizada. **Revista de História (UFES)**, Vitória, v. 15, p. 277-294, 2003.

**TÔRRES**, Moisés Romanazzi. Aristocracia e Nobreza em Dante Alighieri. **Mirabilia** (Vitória. Online), v. 09, p. 229-248, 2009.

**TÔRRES**, Moisés Romanazzi. O Sentido e a Razão de Ser do Paraíso de Dante Alighieri. **Mirabilia** (Vitória. Online), v. 12, p. 38-60, 2011.

**TÔRRES**, Moisés Romanazzi. O Sentido Religioso da Noção Germânica de Império. **Brathair** (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 80-95, 2004.

**WOTCKOSKI**, Ricardo Boone. O além e a visão de mundo medieval: o Inferno da *Visão de Thurkill*. **BRATHAIR (ONLINE)**, v. 19, p. 239-257, 2019.

**ZIERER**, Adriana. A Visão de Túndalo no Contexto das Viagens Imaginárias ao Além Túmulo: religiosidade, imaginário e educação no medievo. **Notandum (USP)**, v. 32, p. 101-124, 2013.

**ZIERER**, Adriana; **OLIVEIRA**, Solange Pereira. A Visão de Túndalo. Harmonia, Paraíso e Salvação no Além Medieval. **TÔRRES**, Moisés Romanazzi (org.). **Mirabilia 16 (2013/1)**. Jan-Jun 2013.

**ZIERER**, Adriana. D. João I, o iniciador da Dinastia de Avis entre a identidade portuguesa e a alteridade. **Dimensões: Revista de História da UFES**, v. 33, p. 36-60, 2014.

**ZIERER**, Adriana. Paraíso Terrestre e Reino Perfeito na Carta do Preste João das Índias. In: XXII Simpósio Nacional de História, 2003, João Pessoa. XXII Simpósio Nacional de História - História, Acontecimento e Narrativa. João Pessoa: **Editores da UFPB**, 2003.

**ZIERER**, Adriana. VISIO TNUGDALI E SUA CIRCULAÇÃO NAS IDADES MÉDIA E MODERNA (S. XII-XVI). ISSN: 1516-5477. **NOTANDUM (USP)**, v. 43, p. 37-54, 2017.

**ZIERER**, Adriana. Um Monge Irlandês e suas Concepções de Inferno e Paraíso: a *Visão de Túndalo*. **BRATHAIR (ONLINE)**, v. 19, n,1, p. 52-75, 2019.