

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

RICARDO MARQUES DE JESUS

**A CULTURA POLÍTICA NO MEDIEVO: noções de poder no manuscrito *Visão de Túndalo*
e poema *Divina Comédia* e sua aplicabilidade no Ensino de História**

São Luís
2024

RICARDO MARQUES DE JESUS

**A CULTURA POLÍTICA NO MEDIEVO: noções de poder no manuscrito *Visão de Túndalo*
e poema *Divina Comédia* e sua aplicabilidade no Ensino de História**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Estadual Maranhão para à obtenção do título de Mestre.

Orientador/a: Profa. Dra. Adriana Maria de Souza Zierer

São Luís
2023

Jesus, Ricardo Marques de.

A cultura política no medievo : noções de poder no manuscrito Visão de Túndalo e poema Divina Comédia e sua aplicabilidade no Ensino de História / Ricardo Marques de Jesus. – São Luís, 2024.
217 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual do Maranhão, 2024.

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

1. Ensino de História. 2. Cultura política. 3. Idade Média. 4. Visão de Túndalo. 5. Divina Comédia. I.Título.

CDU 94(100)".../05":37

RICARDO MARQUES DE JESUS

A CULTURA POLÍTICA NO MEDIEVO: noções de poder no manuscrito *Visão de Tündalo* e poema *Divina Comédia* e sua aplicabilidade no Ensino de História

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do título de Mestre em História.

Banca Avaliadora: 02 / 07 / 2024

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Adriana Maria de Souza Zierer (orientador/a)
(PPGHIST/UEMA)

Profa. Dra. Solange Pereira Oliveira
(UEMA/INTERNA)

Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi
(USP/EXTERNA)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de muito esforço e dedicação, mesmo em tempos difíceis. Sem dúvidas, a realização dele só foi possível graças aos meus pais, que sempre me apoiaram: Maria Zélia Marques de Jesus, uma professora do município de Turiaçu que me inspirou e mostrou que tudo pode ser conquistado com os estudos; e João Silva de Jesus, agente comunitário de saúde, que através de sua simplicidade e sabedoria, me ensinou a respeitar as pessoas, escutar conselhos e não ter medo de seguir meus sonhos. Vocês são minha base e sempre estarão no fundo do meu coração. Amo vocês.

Foi também graças ao apoio do meu irmão, Leonardo Marques de Jesus, que consegui concluir essa fase da minha vida. Praticamente tudo o que eu sou ainda é metade do que você é! Nunca se esqueça de que o *“sangue é mais forte que a água”*.

Agradeço imensamente à minha orientadora, Adriana Maria de Souza Zierer. Nunca vou deixar de ser grato pela confiança que a senhora depositou em mim. Quando ainda estava na graduação, pude ser um bolsista de iniciação científica, graças à sua escolha. Além disso, no mestrado, conseguimos trabalhar juntos novamente. Muito obrigado por tudo o que a senhora fez por mim.

Agradeço imensamente ao grupo Brathair, do qual faço parte. Certamente, as reuniões, discussões de textos e organização de eventos me ajudaram a amadurecer na carreira acadêmica. Em especial, agradeço às professoras Solange, Elisângela e Bianca.

Agradeço também aos meus amigos do mestrado, que fizeram essa caminhada ser mais agradável: Nayla Menezes, Gabriel Crispim e Victória Karine. Vocês foram essenciais ao longo desses dois anos de curso. Espero sinceramente que nossos caminhos continuem a se cruzar.

Agradeço à Universidade Estadual do Maranhão, que foi meu lar acadêmico durante mais de seis anos. Agradeço ao PPGHIST e a todos os profissionais que dele fazem parte: professores, secretários, porteiros, seguranças e profissionais da limpeza.

Agradeço novamente à UEMA por financiar minha pesquisa, por meio da concessão de bolsa, que me proporcionou estabilidade por quase dois anos. Dessa forma, pude entregar um trabalho que acredito fazer jus ao investimento que foi feito.

RESUMO

O presente trabalho procura discutir a Cultura Política na Idade Média, tendo como fio condutor a Nova História Política para análise e utilização das fontes *Visão de Túndalo* e *Divina Comédia*. Com o intuito de cumprir essa tarefa e ainda problematizá-la com o Ensino de História, decidimos dividir o debate em uma introdução voltada para documentos que regem o Ensino de História, assim como Historiografias que exerceram e exercem influência nos manuais didáticos. Enquanto a outra parte está direcionada para inserir as duas fontes primárias na dimensão da Nova História Política e da Cultura Política Medieval. Por derradeiro, a terceira parte deste trabalho analisará as fontes medievais e suas noções de poder. A *Visão de Túndalo* é uma narrativa que se configura como uma viagem imaginária e conta a experiência de viagem ao Além-túmulo feita por um cavaleiro pecador. Este relato foi redigido em 1149 por um monge irlandês chamado Marcus, que viveu na época da Reforma Papal do século XII. A *Divina Comédia* é um poema que data das duas primeiras décadas do século XIV, em que é narrada a jornada fictícia de Dante, persona literária do florentino Dante Alighieri (1265-1321). Os escritos em questão são carregados de mensagens políticas que são exemplificadas através de espaços, personagens e diálogos contidos nas narrativas. Além disso, estas obras foram escritas nas regiões da Germânia e Península Itálica, espaços que foram palco de intensos conflitos e disputas de poderes no Ocidente Medieval entre os séculos XII ao XIV.

Palavras-chave: Além-túmulo, Cultura Política, *Divina Comédia*, Nova História Política, *Visão de Túndalo*.

ABSTRACT

The present work seeks to discuss the Political Culture in the Middle Ages, having as main thread the New Political History for analysis and use of the sources *Vision of Tundal* and *Divine Comedy*. In order to fulfill this task and still Problematize it with the Teaching of History, we decided to divide the debate into an introduction focused on documents that govern the Teaching of History, as well as Historiographies that exerted and exert influence on textbooks. While the other part is directed to insert the two primary sources in the dimension of the New Political History and Medieval Political Culture. Finally, the third part of this work will analyze the medieval sources and their notions of power. The *Vision of Tundal* is a narrative that is configured as an imaginary journey and tells the experience of travel to the Afterlife made by a sinful knight. This account was written in 1149 by an Irish monk named Marcus, who lived at the time of the 12th century Papal Reformation. The *Divine Comedy* is a poem dating from the first two decades of the 14th century, in which the fictional journey of Dante is narrated, literary persona of the Florentine Dante Alighieri (1265-1321). The writings in question are loaded with political messages that are exemplified through spaces, characters and dialogues contained in the narratives. In addition, these works were written in the regions of Germania and Italy, spaces that were the scene of intense conflicts and power disputes in the Medieval West between the 12th and 14th centuries.

Keywords: Beyond the grave, Political Culture, *Divine Comedy*, New Political History, *Vision of Tundal*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 CAPÍTULO: A política Medieval no Ensino de História	13
1.1 Delimitando um problema: o Medieval “apolítico”	13
1.2 A Historiografia Tradicional e a Política Medieval.....	23
1.3 A Historiografia dos <i>Annales</i> : uma aparente contradição.....	33
1.4 O Problema da Política Medieval nos livros didáticos.....	40
2 CAPÍTULO: A Cultura Política no Medieval	59
2.1 Uma possível solução: a Nova História Política.....	59
2.2 A Cultura Política e a Literatura Medieval.....	68
2.3 O Imaginário Político e suas simbologias: a utilização das fontes medievais.....	77
2.4 A Cultura Política no Medieval: algumas teorias de poder.....	89
3 CAPÍTULO: Contextualizando as fontes - A Germânia e a Península Itálica (sécs- XII-XIV)	113
3.1 A Germânia Medieval no século XII.....	113
3.2 A <i>Visão de Túndalo</i> e o monge Marcus.....	122
3.3 A Península Itálica e a Florença de Dante Alighieri.....	132
3.4 Dante e o poema <i>Divina Comédia</i>	144
4 CAPÍTULO: Um Além-túmulo político - O Inferno e Paraíso na <i>Visão de Túndalo</i> e <i>Divina Comédia</i>	153
4.1 Inferno e Paraíso: uma dualidade que se completa.....	153
4.2 A intenção dos redatores e das narrativas.....	165
4.3 A topologia do Além: Inferno, o palco da justiça divina.....	175
4.4 Os personagens simbólicos.....	184
4.5 As instituições políticas e o conceito de soberania nas duas fontes.....	193
CONSIDERAÇÕES FINAIS	200
REFERÊNCIAS	202

*"Quando eu era jovem, tinha liberdade,
mas não a via; tinha tempo, mas não o
conhecia; tinha amor, mas não o sentia.
Muitas décadas se passariam até eu
entender o significado dos três"*

Ezio Auditore (Assassin's Creed)

INTRODUÇÃO

O presente trabalho intitulado “A **CULTURA POLÍTICA NO MEDIEVO: noções de poder no manuscrito *Visão de Túndalo* e poema *Divina Comédia* e sua aplicabilidade no Ensino de História**” tem como principal proposta estabelecer uma relação entre Cultura Política e Medievo por meio das fontes *Visão de Túndalo* e *Divina Comédia*, problematizando ainda o Ensino da História Política Medieval no Ensino Básico. Para o efetivo cumprimento desta ou destas tarefas, decidimos seguir alguns caminhos que serão devidamente explicados. Antes disso, deve-se ressaltar que esta pesquisa teve o fomento da Universidade Estadual do Maranhão, por meio de bolsas direcionadas ao programa de Pós-Graduação.

O **primeiro capítulo** se concentrou no Ensino de História e mais especificamente no Ensino de História Medieval no Ensino Básico, delimitando o problema central que norteia o nosso trabalho, a ausência da dimensão política e sua defasagem historiográfica em documentos norteadores como a BNCC, os antigos PCNs e os livros didáticos.

Ainda neste capítulo trabalhamos como a “Historiografia Clássica” (que detalharemos mais adiante) contribuiu para o esvaziamento do conteúdo político do Medievo, passando por uma negação da experiência política, uma perspectiva de Estados Nações da historiografia do século XIX, uma historiografia marxista clássica que insistia apenas na relação classe dominante/classe oprimida e pôr fim a própria historiografia dos *Annales*, que buscando uma diferenciação da História Tradicional decidiu se distanciar da História Política e Econômica. A culminação deste capítulo buscou exemplificar a visão “apolítica” do Medievo conduzida pela BNCC, materializada nos manuais pedagógicos de Ensino Básico. Assim, analisamos dois livros didáticos do 6º ano do Ensino Fundamental aprovados no último PNLD de 2020. A decisão de analisar livros didáticos direcionados ao 6º ano do Ensino Fundamental recai justamente na proposta que temos de produzir um E-book voltado para este público escolar de docentes e discentes.

No **segundo capítulo** trabalhamos com conceitos e aportes teóricos que são basilares para o nosso trabalho. Dessa forma, neste momento discutimos o conceito de Nova História Política e o seu nascimento, tendo como contraponto a sua diferenciação da História Política tradicional. Em seguida discutimos ainda a noção de Cultura Política e como a utilização deste conceito é de suma importância para o entendimento de narrativas e literatura medievais, compreendendo também que o seu uso é fundamental na tarefa de se entender um período mediante o filtro ideológico literário. Outros

domínios como História do Imaginário, Simbolismo e História Cultural foram evocados ao longo desse momento como forma de situarmos nosso trabalho e como esses elementos serão utilizados nas fontes primárias para a mobilização da discussão política no Medievo. Finalizamos este capítulo com exemplificação de algumas maneiras de se conceber o político por meio da concepção de alguns Medievalistas. Além disso, demonstramos o sinuoso jogo de poder que existia no Medievo, por meio de textos, personagens e eventos ao longo dos séculos aqui demarcados.

No **terceiro capítulo** trabalharemos com a contextualização social e política da Germânia no século XII e da Península Itálica durante o século XIII e as primeiras duas décadas do século XIV. Ademais apresentaremos brevemente a vida dos autores da *Visão de Túndalo* e *Divina Comédia* e as estruturas gerais dos escritos. Em seguida o foco será nas fontes e como elas podem ser entendidas como apologias ao poder espiritual e temporal, entendendo ainda o peso da cultura eclesiástica e cidadina na escrita das fontes. Ainda neste capítulo buscamos colocar em pauta as teorias políticas no Medievo, abordando as perspectivas de Medievalistas quanto a dimensão histórica em pauta e a produção e reflexão política dos próprios medievais.

No **quarto capítulo** trabalhamos mais detalhadamente com os espaços topográficos do Inferno e Paraíso nas duas fontes. Aqui procuramos identificar os discursos políticos e os elementos que favorecem a intenção dos redatores das duas narrativas. Desse modo, para além dos diálogos daremos atenção aos personagens, os espaços e as situações a qual os protagonistas das fontes são inseridos. Nesse momento discutimos como as fontes se ligam a categorias de poderes e instituições medievais como Igreja, Império, reinos, comunas, etc. Por fim, buscamos identificar as representações que fazem alusão a um ideal de soberania de poder no Medievo e sua associação com os redatores.

A respeito das fontes primárias utilizamos a versão portuguesa da *Visão de Túndalo*, do códice 244, escrita entre o fim do século XIV e início do XV¹. Esta versão é

¹ A escolha de trabalhar com a versão portuguesa se deu principalmente pela familiaridade com esta tradução e pela dificuldade de localizarmos o manuscrito “original” latino. Apesar das versões dos séculos XIV e XV serem mais reduzidas, sua simplificação e omissão ocorrem principalmente no prólogo do manuscrito e nas omissões de títulos nas sessões. Entre as versões portuguesas disponíveis, a do códice 244, com a qual trabalhamos aqui, é a mais detalhada, como afirmou Adriana Zierer (Zierer, 2017, p. 47). A omissão de partes do prólogo da narrativa ocorreu sobretudo no que se refere à descrição da Irlanda feita pelo monge Marcus, à cronologia de alguns eventos que ocorreram supostamente no mesmo ano de redação da *Visio* e a alguns motivos que o levaram a escrever o relato (Oliveira, 2019, p. 120). Ainda assim, as omissões feitas por versões posteriores não comprometem o conteúdo geral da narrativa (Oliveira, 2019, p. 91). Dentre as omissões citadas, a parte que revela os motivos que fizeram Marcus escrever o manuscrito é

proveniente do mosteiro de Alcobaça em Portugal. A obra foi traduzida por Frei Zacarias de Poyopelle e publicada na *Revista Lusitana* (VOL III). A obra em questão se encontra atualmente na Biblioteca Nacional de Portugal.

Esta versão é, por sua vez, mais completa que a do códice 266 (também portuguesa), traduzida por Frei Hilário de Lourinhã, que acaba omitindo certos detalhes da narrativa e a encurtando.

No caso da *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, optamos por utilizar a versão bilíngue publicada no Brasil pela Editora 34 em 1998. Esta versão conta com tradução e notas de rodapé de Italo Eugenio Mauro. A opção pela edição da Editora 34, se deu justamente por conter o texto original em “*proto-italiano*”. Nessa perspectiva, quando houver a necessidade de citação direta no trabalho, “preservarmos” a poesia do autor.

Devido à extensão do poema *Divina Comédia*, e pelo trabalho monográfico realizado anteriormente, que analisou o espaço espiritual do Paraíso, decidimos trabalhar com este espaço e também com o Inferno nas duas fontes. A escolha também se deu pela razão que são nesses espaços onde se destacam várias discussões políticas, além da possibilidade maior de paralelos, já que a *Visão de Túndalo* não apresenta uma descrição bem clara do Purgatório, o que dificulta as comparações.

A escolha do recorte temporal que vai do século XII às duas primeiras décadas do século XIV, foi feita devido ao abarcamento de influências e eventos que moldaram a percepção de Marcus e Dante ao relatarem e comporem suas narrativas. O prolongamento do recorte temporal para além deste momento não faria sentido, visto que Dante morrera em 1321; portanto sua reflexão se faz justamente a respeito dos eventos que já haviam se sucedido. Apesar disso, o nosso trabalho se utilizará de exemplos rápidos que fazem parte de outro recorte, sem que isso comprometa a discussão.

de extrema importância para nós. Por isso, ao longo do terceiro capítulo, fazemos uso de autores que trabalham com a versão latina. Além disso, realizamos a leitura de uma tradução direta do latim encontrada em inglês na obra *Vision of Heaven & Hell before Dante* (1989). Essa leitura não apenas nos serviu para compreender e comparar a versão latina e a portuguesa, mas também para evitar o erro de trabalhar com partes que não estão na versão latina já que o nosso exercício se concentra principalmente no conteúdo da narrativa e em sua relação com o contexto político-cultural do século XII.

1 CAPÍTULO: A POLÍTICA MEDIEVAL NO ENSINO DE HISTÓRIA

1.1 Delimitando um problema: o Medievo “apolítico”

O texto proposto aqui visa problematizar e, se possível, preencher lacunas na discussão das ideias políticas medievais, ultrapassando as fronteiras do tradicional Sistema Feudal. Observa-se um desconforto evidente entre a abordagem e o conteúdo da dimensão política Medieval no Ensino Básico. Pretendemos abordar a alegada "ausência" dessa dimensão² não apenas no contexto educacional básico, mas também na concepção da Historiografia Clássica sobre o Medievo. Este estudo se fundamentou na Nova História Política e na Cultura Política, conceitos que serão devidamente explorados posteriormente.

Para abordar essa temática, examinaremos como a *Visão de Túndalo* e a *Divina Comédia*, por meio de indícios³, lidam com a multiplicidade de instituições no Medievo ocidental que buscavam autonomia e soberania entre os séculos XII e XIV. Essas instituições incluem reinos, comunas, Império, Igreja, entre outras. A escolha desse período específico foi influenciada pelas reflexões de Raquel Kraitsch (2002), que aponta para um florescimento significativo do pensamento político e jurídico medieval nesses séculos. Esse período testemunhou uma crescente consciência das particularidades de cada reino cristão e a superação da ideia de uma "Cristandade unificada" (Kraitsch, 2002, p. 25).

Portanto, ao analisar os fenômenos políticos e suas nuances, e ao abordar esse processo na sala de aula, podemos compreender que o Medievo não foi homogêneo, e o Cristianismo não serviu como um elemento unificador. Na verdade, a diversidade de

² Seguindo as orientações textuais de José D'Assunção Barros (2013) adotaremos o termo “dimensão” quando nos referirmos a História Política, entendo aqui que o campo da História está dividido em dimensões (modo de ver), abordagens (modo de fazer a história) e domínios (temáticas dispostas) (Barros, 2013, p. 19-20).

³ É preciso reconhecer que nenhuma das fontes primárias expõem “teorias políticas” propriamente ditas. Porém, a escolha de personagens, diálogos, e espaços descritos no *Além-túmulo* pelos seus redatores nos indicam uma posição política e uma defesa de uma ou mais instituições que haviam no momento em que os escritores viveram. Sendo assim, por mais que não tenha uma “teoria de poder” a rigor, nas fontes se encontram uma “reflexão política”. Com isso, o que nos referimos como “indícios” está ligado à maneira em que a narrativa das fontes foram produzidas e escritas.

pensamentos foi dominante nesse período histórico, como pretendemos explorar neste trabalho.

Antes de identificar o problema do esvaziamento do conteúdo político no Ensino Básico, conforme proposto pela Nova História Política, é crucial esclarecer por que isso se configura como um problema real. Através da renovação dos estudos sobre a Idade Média promovida pelos *Annales* ao longo do século passado, observa-se que no currículo escolar, nos documentos orientadores (BNCC e PCNs) e nos livros didáticos, temas como cultura monástica, gênero, trabalho e servidão, Igreja e religiosidade avançaram e acompanharam a mencionada renovação nos estudos acadêmicos.

No entanto, a política Medieval, conforme evidenciado nos documentos anteriormente citados, persiste em uma perspectiva defasada, associando-a a um arranjo provisório diante de um contexto de reorganização do Ocidente. Essa abordagem, centrada na pura relação entre política e Sistema Feudal na Idade Média, não apenas negligencia as instituições políticas que surgiram e se consolidaram no período, mas também nega a reflexão política que os medievais desenvolveram. Isso se torna problemático, uma vez que o Ensino Básico transmite aos discentes a ideia de que na Antiguidade ou na Modernidade houve reflexão e Cultura Política, enquanto no Medievo houve apenas uma espécie de "improvisação" organizacional.

Ao observarmos as competências específicas para o Ensino de História no Ensino Fundamental apresentadas na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), destacamos, na primeira competência, a compreensão dos acontecimentos históricos e das relações de poder que provocaram modificações e transformações nas estruturas sociais em diferentes épocas, espaços e culturas (Brasil, 2018, p. 402). Na segunda competência, a BNCC estabelece como objetivo a compreensão da historicidade no tempo e espaço, incluindo as modificações políticas nos acontecimentos históricos. Além disso, o documento ressalta a importância da relação a ser estabelecida entre uma sociedade e outra (Brasil, 2018, p. 402).

Ao revisitar a BNCC, percebemos que, dos três procedimentos básicos a serem realizados nesta fase do Ensino Básico, o terceiro procedimento reconhece e destaca a importância do conhecimento e interpretação de um mesmo fenômeno histórico, enfatizando a necessidade de apresentar diversas versões de um objeto de debate (Brasil, 2018, p. 416). Nosso trabalho está mais especificamente focado nas unidades temáticas do 6º Ano do Ensino Fundamental II. No tópico das Lógicas de Organização Política, o

tema da Fragmentação do Poder Político na Idade Média está incluído nos *Objetos de Conhecimento* (BNCC, 2018, p. 420).

Este aspecto nos proporciona espaço para a discussão e desenvolvimento da pesquisa sobre o gradual processo de formação da cultura e ciência política no Medievo. Contudo, é importante ressaltar que, no que diz respeito às habilidades propostas pela BNCC, a Idade Média no Ensino Fundamental II é abordada principalmente na relação entre servos e senhores, escravidão, servidão e trabalho livre. A dimensão política é abordada de forma limitada, relacionando-se em grande medida com o mundo Antigo, onde conceitos como *pólis* e cidadania grega, monarquia e república romana, e a noção de "império" são discutidos (Brasil, 2018, p. 421).

No mesmo tópico das *Lógicas de Organização Política* mencionado anteriormente, ao abordar a Antiguidade, além de fomentar discussões sobre a cidade e o conceito de Império no mundo antigo, o último item dos *Objetos de Conhecimento* destaca as diferentes formas de organização política no continente africano: reinos, impérios, cidades-estados, sociedades "linhageiras" e aldeias (Brasil, 2018, p. 420).

Ainda no contexto da BNCC, nas unidades temáticas do 6º ano do Ensino Fundamental e nos seus *Objetos de Conhecimento*, imediatamente após o item "A passagem do mundo antigo para o mundo medieval", é proposto o estudo da "Fragmentação do poder político na Idade Média". Isso introduz diretamente o "Sistema Feudal", abordando tópicos como "Senhores e servos no mundo antigo e no medieval" e "Escravidão e trabalho livre em diferentes temporalidades e espaços (Roma Antiga, Europa medieval e África)" (Brasil, 2018, p. 420). Inicialmente, a proposta é altamente benéfica, pois, além de enfatizar uma organização social, traz uma perspectiva de *Decolonialidade*, ao incentivar docentes e discentes a explorar outros espaços na Idade Média que não se restrinjam às regiões latinas.

No entanto, é crucial notar as restrições que a associação das *Unidades Temáticas* e dos *Objetos de Conhecimento* impõe ao relacionar, como mencionado anteriormente, a organização política de uma época exclusivamente com uma dinâmica de produção, neste caso, a feudal.

Dessa forma, percebe-se que a Idade Média, em sua maioria, é limitada à dinâmica feudal, com um olhar mais tradicionalmente econômico e político, privilegiando também as estruturas de trabalho e as camadas sociais. Em outras palavras, quando afirmamos que há um esvaziamento político da Idade Média no Ensino Básico, não estamos sugerindo que a política Medieval não seja ensinada nas redes de ensino, mas sim que há uma

drástica redução do que é compreendido como política Medieval na pesquisa historiográfica atual, em comparação com o que ainda é transmitido no Ensino Fundamental e Médio.

Essa lacuna na perspectiva política também está relacionada à maneira como o Ensino Básico de História ainda aborda as discussões sobre o Medieval. De acordo com a professora Maria Filomena Coelho (2021), em entrevista no *Podcast História Pirata*, a Idade Média nos livros e materiais didáticos ainda é vista, do ponto de vista político, como uma "Idade do Meio", situada entre dois extremos de experiências políticas com a presença do "Estado". Conforme essa autora, a visão que temos da política está intrinsecamente ligada a um ideal de progresso, reproduzindo o discurso historiográfico do século XIX, especialmente em relação ao Estado. Assim, quando essa perspectiva se confronta com o Medieval, o olhar pejorativo insiste na ideia de déficit ou atraso na organização política. Essa concepção é reforçada pelos conteúdos enfatizados nos extremos Antigo e Moderno que cercam a Idade Média, ou seja, a experiência democrática ateniense, a República Romana e o Império Romano, seguidos por um salto que destaca o Renascimento e o Absolutismo (História Pirata, 2021).

É verdade que a dimensão política tradicional abrangia todo o período Medieval nos antigos livros didáticos do Ensino Fundamental, explorando a evolução das formas de governo e a dinâmica entre o império e a Igreja Católica (Menezes Neto, 2015, p. 322).

Contudo, ao examinarmos os antigos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) que regiam o ensino nessa época, percebemos que a concepção de política já estava defasada mesmo para a época. A História política ainda se baseava no poder repressivo do Estado, desdobrando-se em eventos como lutas, guerras, revoluções, movimentos populacionais e o surgimento dos Estados Nacionais (Brasil, 1998, p. 67). Ao analisarmos os subtemas propostos pelos PCNs, encontramos tópicos como descentralização política Medieval, Cruzadas, lutas de conquista na Península Ibérica, consolidação do Estado Nacional português e os reis católicos na Espanha (Brasil, 1998, p. 71).

Nesse contexto, o próprio documento destaca no início do tópico "*Conteúdos para o quarto ciclo*": "Para o quarto ciclo, está sendo proposto o eixo temático 'História das representações e das relações de poder', que se desdobra nos dois subtemas 'Nações, povos, lutas, guerras e revoluções' e 'Cidadania e cultura no mundo contemporâneo'" (Brasil, 1998, p. 67). Tópicos como nações, povos, lutas, guerras e revoluções já foram amplamente discutidos pela historiografia, geralmente ao trabalhar com a História Contemporânea.

Enquanto no documento em questão, a noção de povo, nações, revoluções e cidadania parece se relacionar muito mais à Contemporaneidade (Brasil, 1998, p. 69-70). Ao Medieval, cabe temas já citados, como descentralização, guerras e Estado.

Diante desses conteúdos, percebe-se a excessiva valorização de uma História Política tradicional. A BNCC, apesar de trazer novos olhares para o período Medieval, destacando temas importantes como o papel da mulher na Idade Média e a cultura dos mosteiros, acabou por esvaziar o conteúdo político, relegando-o apenas a temáticas de lutas sociais, fragmentação política e Sistema Feudal, sendo este último de longe o mais debatido. Segundo Douglas Mota Xavier de Lima (2019), o problema no ensino Medieval nas redes básicas de ensino reside na falta de correspondência com a pesquisa historiográfica e sua renovação, tanto internacional quanto nacional, pós-1980. Lima argumenta que isso se reflete na seleção de conteúdos trabalhados no Ensino Fundamental e Médio, privilegiando elementos tradicionais (Lima, 2019, p. 9-10).

Lima continua afirmando que, pelo menos na primeira versão, a BNCC parecia encarar a Antiguidade e o Medieval como conteúdos eurocêntricos, considerando-os "distantes" da realidade dos alunos brasileiros. A partir dessa visão, a importância da Idade Média tornou-se secundária no currículo de História (Lima, 2019, p. 5). Além disso, o mesmo autor chama a atenção para o PNLD (Programa Nacional do Livro e do Material Didático) e a BNCC, argumentando que, por meio de modificações, esses documentos contribuíram para a redução do conteúdo sobre a Idade Média como um todo. Segundo as explicações deste autor:

Até então, a Idade Média era comumente abordada, no mínimo, nos dois primeiros bimestres do 7º ano do Ensino Fundamental. Com os primeiros livros do PNLD pós-BNCC, evidencia-se que a Idade Média tem ficado restrita às últimas unidades/capítulos dos livros do 6º ano e ao 4º bimestre, sendo o conteúdo de História Antiga privilegiado (Lima, 2021, p. 402).

Segundo Igor Salomão Teixeira e Nilton Mullet Pereira (2016), a noção de pragmatismo no Ensino de História, quando utilizado no cotidiano dos alunos ou mesmo como um processo de familiarização com um passado aparentemente "distante", traz uma série de desafios para a compreensão da História Medieval (Teixeira; Pereira, 2016, p. 21).

Isso ocorre porque os livros didáticos e as redes de ensino tendem a tratar o Medieval como algo "estranho". Aproveitando essa abordagem, os professores

argumentam que, sendo assim, nada é mais eficaz para estudar a alteridade no Ensino de História do que os processos de estranhamento necessários (Teixeira; Pereira, 2016, p. 20). É importante destacar a crítica que Teixeira e Pereira fizeram ao ensino que prioriza o passado pelos seus usos no presente, afirmando que "[...] considera-se as relações de pertencimento sobrepostas às relações de estranhamento" (Teixeira; Pereira, 2016, p. 23).

Assim, o Medieval deve ser encarado como um universo que, ao ser explorado pelos alunos, proporciona espaço para o conhecimento do "outro", que, nesse caso, é o passado (Teixeira; Pereira, 2016, p. 28). Cláudia Regina Bovo (2018) concorda com esses autores ao afirmar que a relevância dos estudos de temporalidades mais recuadas, como a Medieval, reside na capacidade de demonstrar a alteridade extrema que as sociedades humanas mantiveram. Portanto, apesar das permanências ou tradições remanescentes e da distância entre "ser" e "estar", a Idade Média nos possibilita uma compreensão mais profunda daquilo que é considerado "diferente" (Bovo, 2018, p. 288).

Segundo Bovo, a urgência de abordar o Medieval com base nas renovações historiográficas tornou-se cada vez mais evidente no contexto político-social do Brasil, já que vários grupos de extrema direita alimentam suas bases ideológicas por meio de uma percepção distorcida da Idade Média (Bovo, 2018, p. 289-290). É crucial destacar que, conforme aponta Bovo, embora os estudos sobre a Idade Média sejam considerados consolidados, nas pesquisas latino-americanas, eles ainda ocupam uma posição "marginal". Essa marginalidade é resultado do intenso desgaste enfrentado pelos profissionais da área, que constantemente questionam a validade e utilidade de seus estudos (Bovo, 2018, p. 269).

Vale ressaltar que não estamos ignorando a noção da herança cultural que os brasileiros e a contemporaneidade em geral possuem da Idade Média. Como afirma Lima, o argumento das reminiscências culturais nas mentalidades e em elementos socioeconômicos tem sido a principal defesa da importância dos estudos medievais no Brasil. No entanto, é possível uma delimitação mais abrangente para fortalecer esse argumento recorrente, como destacado por Ruy Afonso da Costa Nunes (1979) e José Rivair Macedo (2008), que veem na Península Ibérica, em particular, uma oportunidade para estudar as permanências culturais e desconstruir uma visão da Idade Média centrada apenas na França ou Inglaterra (Lima, 2019, p. 17).

Com base nisso, propomos abordar a temática da cultura política Medieval sob a perspectiva da Nova História Política. Apesar de ainda trabalhar com o poder estatal, essa abordagem valoriza ainda mais os micropoderes presentes no meio social (Barros, 2013,

p. 107). Em nosso trabalho, daremos atenção às múltiplas formas de poder, tanto os relacionados aos "grandes" poderes, como a Igreja, o Império e as monarquias, quanto aos micropoderes, que serão explorados pelos discursos contidos na *Visão de Túndalo* e na *Divina Comédia*.

Segundo Medeiros (2017), a Nova História Política, que se consolidou a partir das décadas de 1970 e 1980, não apenas ampliou a noção de poder e suas relações (Medeiros, 2017, p. 258) como também se aproximou significativamente de outras correntes historiográficas, incluindo a História Social, História Cultural, História das Mentalidades, História do Imaginário, e campos interdisciplinares como Psicanálise e Filosofia (Medeiros, 2017, p. 264). Ao aliar-se a conceitos propostos por Michel Foucault (1926-1984), a historiografia, especialmente os *Annales*, passou a compreender que o poder político não se restringe às instituições e não pode ser confundido com elas, uma vez que o poder emana de todas as partes, não necessariamente sendo algo que oprime o indivíduo (Angeli; Simões, 2012, p. 115-116).

É importante destacar que a Nova História Política também se associou a conceitos fundamentais da História Cultural, como o conceito de Cultura Política. De acordo com Cavalcante Neto (2005), a partir de 1990, esse conceito tornou-se fundamental para a corrente historiográfica em questão. Originado na Ciência Política do pós-guerra, ele foi posteriormente redefinido e reinterpretado no âmbito da área da História (Cavalcante Neto, 2005, p. 100-101). O conceito de Cultura Política é especialmente relevante para este trabalho, pois permite a compreensão e interpretação do comportamento político de agentes sociais "isolados", privilegiando suas experiências e sensibilidades (Cavalcante Neto, 2005, p. 102-103).

No nosso trabalho, temos a intenção de investigar as influências e motivações políticas dos redatores das fontes escritas *Visão de Túndalo* e *Divina Comédia*, ou seja, o monge Marcus e o poeta Dante Alighieri, respectivamente. Além disso, pretendemos destacar trechos que sugerem um viés político e, portanto, ideológico dessas duas figuras medievais mencionadas. Conforme explicam Angeli e Simões (2012), por meio da Cultura Política, "[...] a sociedade articula, a partir do campo simbólico, um conjunto de representações e práticas sociais que objetivam se relacionar com o poder institucional" (Angeli; Simões, 2012, p. 121). Assim, observamos que a Nova História Política é permeada por outros campos da História e propõe a interdisciplinaridade.

De acordo com Medeiros, essa vertente historiográfica possui três pilares essenciais: a noção de poder simbólico explorada por Pierre Bourdieu (1930-2002), a

problemática do discurso elaborada por Michel Foucault, e o exercício da hegemonia política com capacidade de direcionamento intelectual e moral de Antonio Gramsci (1891-1937) (Medeiros, 2017, p. 267-268). É claro que o foco da pesquisa e seus desdobramentos definiram qual subespecialidade da História foi adotada como central, pois como alerta José D'Assunção Barros, não existem fenômenos políticos completamente isolados (Barros, 2013, p. 112-113).

Conforme destaca Barros, as divisões de campos da História frequentemente se mostram ambíguas, sendo que um trabalho historiográfico bem-sucedido sempre se situará na interconexão de várias modalidades (Barros, 2004, p. 7-8). Como mencionado anteriormente, nossa abordagem envolverá duas fontes documentais para discutir a política-cultural do Medievo.

A primeira delas é a *Visão de Túndalo*, um manuscrito escrito em latim no ano de 1149, durante o século XII, redigido por um monge irlandês chamado Marcus. Nessa fonte, é narrada a história de um cavaleiro pecador chamado Túndalo, que, ao visitar o Além-túmulo e observar as almas dos salvos e danados, passa por uma transformação interna. A narrativa, configurada como uma *Viagem Imaginária*, foi escrita durante o desenrolar da Reforma Eclesiástica. Como afirmou Adriana Zierer (2019), o monge Marcus, redator desta *Visio*, era favorável à Reforma que estava em curso naquele momento (Zierer, 2019, p. 53).

Sobre as chamadas *viagens imaginárias*, conforme explicado por Giuseppe Ledda (2016), podemos entender como conjuntos de textos narrativos que detalhavam experiências de indivíduos que testemunharam o Além. Tais relatos seguiam um esquema, grosso modo, dividido em dois momentos: 1. iniciava-se com um estado de quase morte causado por doença ou aparente morte que levava a alma a uma viagem extracorpórea acompanhada por um anjo, santo ou outro guia. A alma visitava os diferentes "reinos" dos defuntos; 2. Por fim, o protagonista acordava e relatava aos ouvintes perplexos o conteúdo de sua estadia no Além-túmulo (Ledda, 2016, p. 411).

Quanto a Marcus, sabe-se relativamente pouco sobre ele. Algumas informações indicam que o mesmo era irlandês, como mencionado anteriormente, e que compôs o relato da *Visão de Túndalo* em Regensburg, no sul da atual Alemanha, no mosteiro de S. Jacques (Zierer, 2019, p. 60). O manuscrito que relata os eventos *post-mortem* do cavaleiro Túndalo é considerado um verdadeiro *best-seller* Medieval, isso é sustentado principalmente pela existência de vários manuscritos latinos datados da segunda metade

do século XII, além de uma grande variedade de versões em vernáculo, comprovando sua ampla circulação (Ledda, 2016, p. 413).

Devido à sua popularidade entre os escritos sobre o Além, a *Visão de Túndalo* influenciou outros relatos e obras literárias, como a *Divina Comédia* de Dante, que incorporou as descrições de Lúcifer e os espaços infernais da viagem imaginária do século XII (Bakhtin, 1987, p. 340-341; Russel, 1984, p. 241-243).

A expansão das viagens imaginárias durante o século XII trouxe consigo relatos mais extensos e detalhados sobre as experiências no além. O surgimento de "*longas visões*", como a *Visão de Alberico* (1130), o *Tratado sobre o Purgatório de São Patrício* (século XII), a *Visão de Guntelmo* (século XII), a *Visão de Gottschalk* (1190), a *Visão de Thurkill* (1206) e a própria *Visão de Túndalo*, ilustra esse desenvolvimento (Ledda, 2016).

Essa produção escrita não apenas enriqueceu o cenário das visões do Além, mas também serviu de alicerce para a obra-prima de Dante Alighieri, a *Divina Comédia*, escrita entre 1306 e 1321 (Franco Júnior, 2020, p. 482). Embora Dante tenha intitulado sua obra como *Commedia*, a fama perdurou com o adjetivo "*Divina*", acrescentado por Giovanni Boccaccio (1313-1375) (Cavalcante, 2012, p. 199). No poema extramundano de Dante, "[...] a diversa literatura medieval sobre o Além é simultaneamente pressuposta e superada" (Ledda, 2017, p. 591). Dante viveu durante o período de afirmação das comunas italianas e testemunhou o jogo político entre os poderes universais, o Império e o papado.

A análise do pensamento político de Dante Alighieri em sua obra *De Monarchia*, (datada por alguns estudiosos em 1313 ou 1317), revela sua defesa pela necessidade do Império como regente dos assuntos temporais, utilizando o método escolástico para fundamentar seus argumentos (Strefling, 2016, p. 91). Segundo Giuseppe Ledda (2017), algumas das discussões políticas presentes em *De Monarchia* são retomadas na *Divina Comédia* (Ledda, 2017, p. 636). Vale ressaltar que Dante escreveu a maior parte de suas obras durante seu exílio político de Florença, ocorrido em 1302, devido às disputas entre os partidos *Guelfos brancos* e *Guelfos negros* (Reynolds, 2011, p. 73-74).

Os trechos da *Divina Comédia* refletem as convicções, anseios e desejos pessoais de Dante diante desses eventos que o afetaram profundamente. Embora a *Visão de Túndalo* e a própria *Divina Comédia* apresentem diferenças claras, além da distância temporal, a primeira era vista como um testemunho verdadeiro do ocorrido com o cavaleiro Túndalo, enquanto a segunda retrata "apenas" uma viagem fictícia a qual os

medievais já tinham conhecimento do conteúdo inventado (Zierer; Oliveira, 2010, p. 44; Auerbach, 2012, p. 178-179).

Ambas as fontes documentais são de suma importância para o trabalho em questão, mobilizando discussões sobre a pluralidade de poderes e instituições políticas medievais. Por outro lado, a literatura se destaca como uma forma alternativa de compreender a política Medieval, sendo potencialmente mais cativante para alunos do Ensino Fundamental do que tratados políticos e documentos papais redigidos nesse período.

Voltando à visão sobre o "esvaziamento" do conteúdo político no Ensino Básico, é importante compreender que tal fator, segundo defendemos aqui, se deve à influência e permanência de uma historiografia que via na Idade Média a interrupção de uma suposta "evolução" desenvolvida na Antiguidade e retomada apenas na Modernidade. Para ilustrar esse ponto, destaca-se a afirmação de James Bryce em sua obra *"The Holy Roman Empire"* (1864), que identificou um caráter "apolítico" do Medieval. Segundo Bryce, a Idade Média não soube compreender as ideias políticas da Antiguidade (Von Sivers, 2012, p. 12).

Partindo dessa premissa, podemos refletir sobre o real problema de como a política na Idade Média é ensinada no Ensino Básico. Tendo como ponto crucial o chamado Sistema Feudal, a desagregação do Império Romano do Ocidente mediante as migrações germânicas e a desorganização social desse momento seria correto continuar afirmando que tais condições teria favorecido o surgimento de uma forma de organização social, política e econômica baseada na terra? Dessa forma, a política no Medieval seria apenas um arranjo ou improvisação diante de um "infortúnio", resumindo-se apenas na relação entre servos e senhores? Além disso, o Sistema Feudal seria um modelo social mais econômico do que político?

Bem, é desnecessário dizer que acreditamos que tais questões são extremamente complexas e que nutrimos uma noção oposta a uma política Medieval baseada apenas na tentativa de organização do esfacelamento do Império Romano do Ocidente. Acrescentando ainda que havia sim uma Cultura Política no Medieval e um trabalho frequente de reflexão sobre tal política. "Poderes Temporais versus Espirituais", "Soberania papal versus Soberania Imperial", "Esfera de atuação dos poderes universais nas Comunas", "Soberania de um príncipe (rei) em seu reino contra a interferência de um imperador", "poder de investidura de um papa contra um leigo", etc. Todos esses temas

foram elementos sobre os quais os medievais se ocuparam de refletir e que acabam escapando do Ensino Básico.

Nosso objetivo aqui é demonstrar uma perspectiva diferente da política Medieval, entendendo-a como uma prática cultural que, assim como na Antiguidade e na Modernidade, era fruto de preocupação e reflexão dos homens e mulheres de seu tempo, respeitando, é claro, suas particularidades, limites, forma e fontes. Assim, diante de um primeiro momento direcionado a expor o espírito de um problema do Medievo "apolítico", partamos então para o caminho que a historiografia "pré-Annales" construiu e consequentemente corroborou para esta falsa percepção

1.2 A Historiografia Tradicional e a Política Medieval

Para fins didáticos, é necessário deixar claro que trataremos de algumas correntes historiográficas nos referindo grosseiramente como “Historiografia Tradicional”. Contudo, dentro dessa classificação estará incluída uma historiografia iluminista⁴, positivista (onde também está inclusa uma produção metodista⁵), nacionalista, marxista clássica, etc. Usaremos tal termo ainda para contrapor a Historiografia dos *Annales*, partindo da noção de Peter Burke (2010) dos *Annales* como um ponto disruptivo na Historiografia, ou “revolucionário” (Burke, 2010, p. 12-13), que se não para a História como um todo, foi ao menos para a História Medieval em sua “terceira geração”.

Bem, primeiramente, para desenvolver uma ideia de descontinuidade de um suposto “progresso” da História nos mais diversos aspectos, como o da política, devemos voltar nosso olhar para uma historiografia que enxergava a Idade Média justamente como um ponto de ruptura após um “declínio” ou “morte” do Império Romano. Um dos primeiros exemplos a citarmos aqui, e talvez consista na mais relevante das obras, refere-se ao livro *Declínio e queda do Império Romano*, publicado em 1776, por Edward Gibbon. Na obra em questão, Gibbon sustentou a tese da “queda de Roma”, pelas

⁴ É preciso deixar claro que o que chamamos aqui de Historiografia Iluminista é diferente de um Paradigma Iluminista. Enquanto esta primeira está “bem” localizada sobretudo no século XVIII, o segundo se configura como uma forma de se ver a história numa lógica de progresso ou entusiasmo, tendo forma estruturalista e que abarca a historiografia positivista, marxista e as duas primeiras gerações dos *Annales*, como explicou Ciro Flamarion Cardoso (Cardoso, 1997, p. 19-38).

⁵ Está aqui, por sua vez, esteve muito mais ligada ao contexto da França e a publicação de revistas como a *Revue Historique* a partir de 1876 (Barros, 2011, p. 101).

“invasões bárbaras” e pela “religião”, nesse caso, o Cristianismo (Almeida; Amaral, 2013, p. 380)⁶.

Para Ciro Flamarion Cardoso (2005), a obra de Gibbon está imbuída de uma lógica iluminista fora da França. A explicação de Gibbon estava amparada por uma pesquisa com documentação histórica, onde algumas “leis” gerais eram fundamentais para a coerência de uma sociedade como a de Roma, como a liberdade para uma sociedade dominante (Cardoso, 2005, p. 136).

Tal obra e molde historiográfico do século XVIII, em que Gibbon estava inserido, propagava uma nova forma de História, no sentido moderno, em que esta área do saber se associava quase que automaticamente ao conceito de “fonte histórica” (Barros, 2011, p. 56). “A historiografia passa a ser entendida cada vez mais como ‘forma de conhecimento’ (e não mais como mero meio pragmático ou voltado para o aprimoramento ético)” (Barros, 2011, p. 52).

Para Terezinha Oliveira (1999), a maneira como a historiografia do século XVIII foi escrita refletia as ideias iluministas e suas relações com as estruturas do Antigo Regime. Estes teóricos olhavam para o “mundo feudal” com ódio, as antigas instituições que o formavam foram vistas como obstáculos que impediam o estabelecimento de uma nova ordem social, por sua vez, “mais justa” (Oliveira, 1999, p. 176).

Um exemplo disso pode ser visto na forma como são tratadas as leis feudais em um dos livros que compõem a obra já citada, *O Espírito das Leis*. Neste livro, Montesquieu considerou que as sociedades germânicas eram extremamente violentas, sendo tal violência o elemento fundamental dos reis “bárbaros” e de suas relações com as pessoas. Partindo desse ponto, Montesquieu chega à conclusão de que não havia nenhuma instituição ou lei que mediasse a violência. Ademais, o filósofo e político francês argumentou como os costumes violentos foram transformados em leis com o decorrer do tempo (Oliveira, 1999, p. 183).

No século XVIII, outro defensor da nova sociedade emergente e, por sua vez, contrário ao Antigo Regime, foi o filósofo e historiador Voltaire (1694-1778). Voltaire, por meio de seus escritos, criticou várias leis que ainda vigoravam na sua época e que datavam do Antigo Regime, algumas das quais, segundo o filósofo francês, garantiam a

⁶ Digno de nota é a obra de Montesquieu *O Espírito das Leis*, de 1748, em que o mesmo defendeu a ideia de que as “invasões bárbaras” teriam destruído o Império Romano. Porém, após um período de reorganização, o Império Romano teria sido reabilitado pelos Merovíngios, contudo, paulatinamente suas estruturas teriam “deslizado” da “decadência” para a “queda” (Barros, 2012, p. 16).

manutenção da nobreza. Com o intuito de atingir o “Estado Feudal”, Voltaire se voltou contra uma das maiores instituições políticas do Medievo, a Igreja Católica. Foi no intuito de acabar com os resquícios do Antigo Regime que os autores do Iluminismo, também chamados de ilustrados, atacaram o “despotismo” do Feudalismo e do “Estado Absolutista” (Oliveira, 1999, p. 184-185).

Como forma de sintetizar a historiografia iluminista, que se desenvolveu em lugares como França, Alemanha e Inglaterra, é possível dizer que essa forma de escrever a História era carregada pela defesa da ciência, racionalidade crítica, que ia contra os dogmas difundidos pela Igreja Católica, além das defesas das liberdades individuais contrárias aos abusos da monarquia que se objetivava derrubar. Nesse sentido, a História teria um *télos*, caminharia em um estado ascendente em direção a um Estado ideal que só seria garantido através de reformas (Gomes, 2005, p. 121).

Dentre os autores que estavam imbuídos de ideias iluministas e que trabalhavam com a História, mais precisamente com a História de Roma, havia um aspecto em comum na forma de se escrever as transformações sociais ocorridas após o esfacelamento do Império Romano do Ocidente.

Conforme nos explicam Ana Carolina de Almeida e Clínio de Oliveira Amaral (2013), os “romanitas” (especialistas em Roma) eram estudiosos e políticos que difundiram a ideia de que a emergência de povos germânicos no Ocidente representou o triunfo do “barbarismo”, onde as realizações da civilização romana foram ofuscadas. Nesse caso, os povos germânicos, ao adentrar as fronteiras do Império, transpuseram junto com eles suas estruturas e instituições de forma “quase intacta” (Almeida; Amaral, 2013, p. 380-381).

Nesse mesmo modelo explicativo, James Bryce (citado anteriormente) afirmou em seu *The Holy Roman Empire* que o Medievo foi uma época “apolítica” por não conseguir lidar com as ideias políticas desenvolvidas na Antiguidade, que se tornaram “incompreensíveis”. Bryce argumentava que o Sacro Império Romano sofria de uma falta de unidade política e de um poder centralizado forte. Ele via o império como uma confederação descentralizada de estados, cidades e territórios autônomos, cada um com sua própria autoridade e interesses. O autor em pauta acreditava que essa fragmentação política enfraquecia a capacidade do império de tomar ações unificadas e decisivas em questões políticas e militares (Voegelin, 2012, p. 43).

Sua caracterização do império como “apolítico” foi influenciada pela visão do século XIX sobre a política moderna, onde a centralização do poder e a formação de

Estados-nação eram consideradas características políticas ideais. Bryce comparou o Sacro Império Romano com essa ideia de política, considerando-o "apolítico" em comparação com o que ele percebia como estruturas políticas mais eficientes e coesas (Voegelin, 2012, p. 43). Fustel de Coulanges, historiador francês, adicionou a isso, na sua obra *Histoire des Institutions Politiques de L'ancienne France*, de 1885, a tese de que as instituições políticas germânicas eram inexistentes, ou ao menos ineficientes para lidar com a demanda dos novos tempos e do sistema político complexo deixado pelos romanos. Nesse caso, os merovíngios da antiga Gália, tentaram reabilitar formas de governos romanos (Fabbro, 2004, p. 3).

No entanto, o que se percebe através de tal historiografia que pregava rupturas acentuadas é que houve uma espécie de “rebaixamento civilizacional” do Ocidente pelas “invasões bárbaras”, expressando-se através do desaparecimento do poder centralizado e na pulverização do poder público, que seria exercido de forma arbitrária pela vontade de líderes militares com apoio de forças armadas. Aí está outro ponto a se considerar: o poder político Medieval, nesta visão, fora um poder amplamente estabelecido pelo uso da violência (Almeida, 2010, p. 54).

Para José d’Assunção Barros (2012), a tese de uma “ruptura” estava intimamente ligada a uma historiografia do século XIX, que buscava delimitar com precisão os “acontecimentos”, que, em geral, eram sempre políticos no sentido antigo, ou seja, macropoder. Nesse caso, a tese consistia na defesa de que um acontecimento, ou acontecimentos, violento(s), de povos germânicos teriam presidido à “morte do Império Romano” (Barros, 2012, p. 18-19).

É interessante notar que mesmo depois das reavaliações acerca do conceito de “queda” do Império Romano, ecos dessa abordagem podem ser identificados ainda no desenrolar do século XX. É o caso de duas obras que sugerem um longo processo de “declínio” de Roma (Barros, 2012, p. 19).

A primeira obra seria o livro *O fim do mundo Antigo*, do historiador italiano Santo Mazzarino, publicado em 1939. Mazzarino explorou as mudanças culturais que ocorreram nesse período, como a transformação do sistema de valores romanos, o surgimento e a disseminação do Cristianismo e a adaptação de tradições culturais antigas às novas realidades sociais e políticas. O historiador italiano analisou as razões subjacentes para o colapso do Império Romano do Ocidente no século V d.C., considerando fatores como pressões externas (como as invasões bárbaras), bem como

desafios internos, como a crise econômica, instabilidade política e declínio das instituições romanas.

A outra obra seria a chamada *O fim do mundo antigo e princípio da Idade Média*, publicada originalmente em 1927 pelo historiador francês Ferdinand Lot. Assim como a obra de Santo Mazzarino que citamos anteriormente, o livro de Ferdinand Lot também se dedicou a explorar o período de transição entre a Antiguidade e a Idade Média, pondo em evidência a ideia de “declínio”.

Neste livro, Lot examinou a evolução dos séculos IV a VIII d.C., quando ocorreu uma série de mudanças significativas na Europa que contribuíram para o “declínio” gradual do mundo antigo e o surgimento da sociedade Medieval. Ele analisa como as instituições romanas foram substituídas por novas estruturas sociais, políticas e econômicas, e como as influências culturais antigas interagiram com as influências germânicas e cristãs emergentes.

Segundo reflete José D’Assunção Barros, o princípio destas duas obras ainda persiste na noção de algo que “termina” e não que se “transforma” de fato. A novidade seria a modificação entre a adoção de um “acontecimento-ruptura”, muito presente na Historiografia dos séculos XVIII e XIX, para a noção de um “acontecimento-processo”, que não produz um corte definitivo mas um dinamismo que leva à decrepitude de uma civilização (Barros, 2012, p. 17).

Por fim, nos termos “declínio” ou “decadência” que substituíram “queda”, ainda está implícita a ideia de exaltação a um passado melhor. Além de insinuar a noção de que a Idade Média havia “começado” no mesmo momento em que a Antiguidade teria “terminado” (Barros, 2012, p. 18).

Ao mesmo tempo, na outra ponta da dicotomia, a ideia de “queda” ou de “declínio” ampara-se em muitos casos, embora por um caminho distinto, nesta mesma velha História Política que se orienta tendo como perspectiva central a ser analisada a capacidade de uma civilização manter ou não uma unidade imperial mais ampla. Perder a unidade política deste ponto de vista é morrer, envelhecer, decair em vigor (Barros, 2012, p. 19).

Diante das palavras de Barros, desnecessário é dizer que a insistência em uma “fragmentação política” Medieval ocorre porque há uma defesa do mundo antigo, mais necessariamente do Império Romano, em relação à dinâmica política do Medieval. Devemos deixar claro que não estamos negando que houve uma “fragmentação”, mas sim que a insistência nessa condição social e política serviu para a historiografia e até o Ensino

Básico como uma forma de sugerir uma “decadência” de algo sólido que mantinha uma “unidade”.

Voltando um pouco para a historiografia do século XIX, em outro espectro, tal produção de escrita histórica estava imbuída de um objetivo de formar identidades para os Estados-nação. Assim, um ponto de partida inicial para tal formação de identidade consistia na chegada de povos germânicos no Ocidente (Almeida; Amaral, 2013, p. 381).

Essa historiografia de caráter nacionalista, e também em alguns casos ligada ao romantismo, viu na Idade Média a importância de seus elementos para formar uma unidade política nacional. "Era preciso mostrar o caráter positivo e geral dessa época histórica, já que as origens da nação encontram-se aí. São essas premissas que informam sua interpretação" (Oliveira, 1999, p. 179).

Na França, temos o exemplo de *Considérations sur l'histoire de France*, publicado em 1833, e *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tier État*, de 1853, ambas obras do historiador Augustin Thierry. O historiador em questão relacionou a história política da França com a história da Igreja Católica na Idade Média. Thierry ainda acrescentou a importância do feudalismo para a formação e desenvolvimento da civilização moderna. Apesar disso, Thierry defendia que sua investigação histórica era livre de exageros, fossem eles romanesco ou filosóficos (Oliveira, 1999, p. 178).

Outro exemplo dessa perspectiva de análise se encontra nas obras de François Guizot, como *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, de 1821, e *Histoire de la civilisation en France*, de 1830. Assim como em Thierry, na obra de Guizot está presente uma necessidade de consolidação das instituições sociais, estabelecimento da paz e ordem entre as classes sociais e solidificação da unidade nacional de seu tempo, fazendo assim que se voltasse para o Medievo (Oliveira, 1999, p. 179).

Apesar da visão romântica, Guizot não poupou o “mundo feudal” de críticas. Para este historiador francês, no momento em que as relações sociais tomaram feições feudais, reinava a anarquia, caos e violência, além disso, tudo era isolado. Terezinha Oliveira arremata o tema escrevendo que: “Guizot nos transmite sempre a ideia de movimento, de mudança. Ao mencionar que tudo estava se transformando em feudo, adverte que este era o único estado social possível que poderia ter se estabelecido quando as invasões cessaram” (Oliveira, 1999, p. 181).

Na Alemanha, podemos encontrar outros exemplos de historiadores que tentaram resgatar na Idade Média uma identidade nacional. Leopold von Ranke, embora seja mais

conhecido por sua abordagem “positivista” da história, também explorou temas medievais com influências políticas. Sua obra *Geschichte der germanischen Völker bis Karl den Grossen*, de 1824 (*História dos Povos Germânicos antes de Carlos Magno*), examinou a história germânica e foi influente no contexto do nacionalismo alemão.

Na mesma esteira de produção histórica, Johann Gustav Droysen, historiador e politólogo, escreveu sobre a história política da Alemanha. Sua obra *Geschichte der preussischen Politik* de 1864 (*História da Política Prussiana*), analisou o desenvolvimento político e nacional da Prússia, relacionando-o com eventos medievais. Para finalizar, Heinrich von Sybel, em sua obra *Geschichte des ersten Kreuzzugs* de 1841 (*História das Cruzadas*), deu enfoque na participação alemã nas Cruzadas e sua relação com a formação da identidade de seu país.

Na contramão disso e em paralelo, desenvolvia-se uma historiografia de cunho materialista histórico que, na segunda metade do século XIX, foi expressa por Karl Marx e Friedrich Engels. Tal historiografia contrapunha ao uso ideológico que alguns temas eram veiculados em prol de uma defesa da ordem estabelecida, em especial o nacionalismo que ignorava as tensões e conflitos sociais (Silva, 2001, p. 65).

Segundo Mário Jorge da Motta Bastos (2019), o marxismo, ainda na segunda metade do século XIX, serviu como base para contrariar uma História Política Tradicional, confrontando alguns de seus “ídolos”. Bastos destaca três deles: uma noção restrita de político/política, facilmente submetida pela ideologia; o caráter voluntarista de uma história que era conduzida apenas por poucos agentes históricos, ou seja, individual; um discurso historiográfico linear em função de uma “verdade factual” de um passado reconstruído (Bastos, 2019, p. 32).

Dentro da perspectiva do materialismo histórico da segunda metade do século XIX, podemos destacar Antonio Labriola, autor de *Saggi sul Materialismo Storico* de 1895, e *Gheorghi Valentinovith Plekhanov*, com sua "Concepção Materialista da História" também de 1895. Apesar de inserir uma nova abordagem nas humanidades (área de ciências humanas), a História “Científica” do XIX ignorou por muito tempo o Materialismo Histórico (Silva, 2001, p. 65).

O próprio Marx, apesar de se dedicar mais à filosofia e deixar a História para Engels, já em 1858 escrevera seu *Formen* ou *Formações econômicas pré-capitalistas*, que seria publicado como parte do *Grundrisse* somente em 1941, fornecendo suporte para

a visão de dialética histórica. Ele enxergava o Sistema Feudal como um dos modos de produção existentes na História, que precedeu o Capitalismo⁷ (Wickham, 2012, p. 225).

Dentro desta historiografia, que para José D'Assunção Barros se tornou um “paradigma histórico” (Barros, 2011, p. 11), há pelo menos três conceitos basilares: práxis (teoria e prática), luta de classes e modo de produção (Barros, 2011, p. 27). Como o “modo de produção feudal” consistia em um modelo dentro da escala “evolutiva” ou “linear” da História, sua superação se daria apenas pelas contradições geradas pela “luta de classes” entre servos e senhores.

Novamente, conforme as pontuações de José D'Assunção Barros, o materialismo histórico de Marx e seus seguidores demonstrou que a enfadonha História Política de grandes figuras da época, como Leopold von Ranke, se ocupava apenas de guerras, diplomacia, vida de grandes líderes e também a história das instituições. Por outro lado, o materialismo histórico deslocou a ênfase na política para outra dimensão, ao propor a História como a “História da luta de classes”. O que esses intelectuais fizeram foi buscar uma perspectiva inovadora, mais tarde identificada como “História Social” (Barros, 2011, p. 43).

Mas se o materialismo histórico, que, diferentemente do iluminismo ou do positivismo (metódico), criticava a noção de “progresso”, “Estado-Nação” e outros “ídolos” da História Política, trouxe uma nova visão de História, por quais motivos essa historiografia foi colocada aqui como “tradicional”? Bem, deve-se reconhecer que, apesar das inovações, o problema da historiografia ligada ao materialismo histórico está mais relacionado à maneira como foi apropriada pelos documentos que regem o Ensino Básico do que propriamente aos seus pressupostos. Se, para os livros didáticos, como mostraremos posteriormente, a Idade Média é reduzida ao Sistema Feudal, limitando assim os seus vários elementos políticos e sua reflexão, como tentaremos demonstrar, o que ocorreu foi uma excessiva relevância a uma historiografia que, apesar de importante, não é suficiente para explicar toda a dimensão da História Política Medieval por meio da economia.

⁷ Uma outra obra histórica de destaque de Karl Marx é o livro *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, publicado em 1852. Neste livro, Marx analisa os eventos que levaram ao golpe de Estado de Luís Napoleão Bonaparte (sobrinho de Napoleão Bonaparte) em 2 de dezembro de 1851, resultando na instauração do Segundo Império Francês. A obra é uma análise política e histórica que busca compreender as dinâmicas sociais, econômicas e políticas que levaram ao estabelecimento do regime autoritário de Luís Napoleão Bonaparte.

Apesar disso, é preciso salientar que tal problema não começou nos documentos que estabelecem o Ensino Básico. Antes disso, esse embaraço, que causa um sinônimo entre Idade Média e Sistema Feudal, começou na própria historiografia acadêmica. Apesar de ser produzida paralelamente ao movimento dos *Annales*, essa historiografia carregava ecos da Historiografia Clássica.

Diante disso, tomaremos aqui o mesmo caminho proposto por Jacques Heers (1995) em sua obra *Le Moyen-Âge, une imposture* de 1992. Na obra em destaque, Heers trabalha com alguns modos de se olhar a Idade Média, que para ele foram “invenções”. Conforme este medievalista francês elucidou, criticar tais perspectivas historiográficas não significa dizer que tal Idade Média não existiu, mas sim compreender sua fabricação mediante um propósito específico. Dessa maneira, esse exercício é para Heers uma “denúncia” de um ou vários modelos explicativos que sintetizam quase dez séculos de história em perspectivas limitantes (Heers, 1995, p. 18).

Uma das obras destacadas por Heers é o livro *La Civilisation et la Révolution française* de Albert Soboul, publicado em 1970. Para Heers, o livro em pauta se dedica a traçar linhas gerais das vantagens trazidas pela Revolução Francesa. Partindo disso, Soboul, que era um marxista e ativista do Partido Comunista na França, propôs uma forma de se estudar o chamado “Antigo Regime” por meio de suas crises. Continuando com as reflexões de Heers, Albert Soboul e outros de seus discípulos fizeram uma confusão semântica entre senhorio rural e o Feudalismo, associando o primeiro como um produto do segundo (Heers, 1995, p. 161).

Conforme as anotações de Jacques Heers, tais “erros” foram comuns em uma historiografia que fazia oposição ao Antigo Regime e buscava depositar nele toda culpa da exploração econômica das camadas baixas (Heers, 1995, p. 159). Nesse caso, algumas generalizações foram feitas, dando uma demasiada importância ao chamado “Sistema Feudal”, invocando-o a todo momento, aumentando seu período cronológico e o estendendo para áreas do Ocidente e sociedades que tiveram formas distintas de organização social (Heers, 1995, p. 160).

A ênfase no Sistema Feudal pela abordagem marxista trouxe algumas teses interessantes para repensar a Idade Média, contudo, colocou a dimensão política num plano secundário, não muito diferente do que na visão de alguns críticos fariam os *Annales* através da *Nouvelle Histoire* também na década de 60 e 70 do século passado.

Em 1974, foi lançada a obra considerada um clássico e que se baseia no materialismo histórico para explicar o Medievo e sua economia, trata-se da *Passagens da*

Antiguidade ao Feudalismo do historiador marxista britânico Perry Anderson. A principal preocupação de Anderson na obra em pauta se configura na tentativa de explicar a passagem do Feudalismo, como principal modo de produção do Ocidente, como sendo uma consequência do modo de produção escravista do Império Romano entre os séculos III a V a.C. (Almeida; Amaral, 2013, p. 382). Mais tarde, um artigo publicado por E.M Staerman em 1976, que tinha como título *La caída de régimen esclavista*, seguiria os mesmos moldes propostos por Perry Anderson (Barros, 2012, p. 31).

Novamente na perspectiva de Anderson, um dos elementos mais importantes para se entender o nascimento da Idade Média seria a distribuição de terras. Segundo este historiador, após as “invasões bárbaras”, o que aconteceu foi um processo de afirmação das elites germânicas em uma espécie de grupo muito semelhante à aristocracia fundiária romana; nisso, antigos soldados acabaram se tornando pequenos proprietários ou rendeiros sob dependência econômica. Nesse sentido, o Sistema Feudal foi uma fusão entre o legado romano e de povos germânicos (Almeida; Amaral, 2013, p. 384).

Na década de 80, a tendência de colocar a política como algo tangencial persistiria com obras como *Class Conflict and the Crisis of Feudalism* do historiador britânico Rodney Hilton, publicado em 1983. Na mesma direção, o historiador francês de orientação marxista, Guy Bois, publicaria a obra *La mutation de l'an mil*, em 1989. Segundo Bois, a acumulação de riqueza pelo poder senhorial durante parte da Idade Média teria conferido uma autonomia ao poder econômico da época, inviabilizando o poder político, ou seja, tornando-o impotente (Rust, 2022, p. 218).

Insistiremos novamente na questão de que a crítica feita ao materialismo histórico aqui não consiste na ideia de que tal perspectiva historiográfica prejudicou por si só o modo de se compreender a dimensão política na Idade Média, mas sim na forma em que foi apropriada. Porém, é perceptível até o momento que tal historiografia criou certo “vícios” de abordagens, dando uma relevância maior ao Sistema Feudal como um sistema muito mais econômico que político, o “estendendo”, pelo menos na visão do Ensino Básico, a toda a Idade Média.

É preciso esclarecer que havia uma espécie de “determinismo econômico” no materialismo histórico do século XIX. Essa corrente historiográfica tendeu a enfatizar a influência primordial da base econômica (meios de produção e relações de produção) sobre a superestrutura (instituições políticas, cultura, ideologia). Isso levou a críticas de simplificação excessiva e de reducionismo econômico.

Tal ênfase demasiada na dimensão econômica levou a uma nova perspectiva de análise social pela Escola Inglesa Marxista do século XX. Essa “escola” buscou entender a influência das dinâmicas sociais nas vidas das pessoas, em vez de se concentrar apenas nas estruturas econômicas, explorando mais profundamente como a cultura, a linguagem e a ideologia interagiam com as estruturas sociais e econômicas. Isso ajudou a entender como as ideias afetavam e eram afetadas pelas condições materiais.

Diante do caminho que percorremos aqui, podemos dizer que a “Historiografia Clássica” deu suporte para uma visão estigmatizada da política no Medievo, seja pela ideia de ruptura total com a Antiguidade Clássica e a forma de governo centralizada dos romanos, seja pela ênfase um tanto enfadonha na dinâmica do Sistema Feudal e a sobreposição da dimensão econômica em relação à política desenvolvida no período. Além disso, o enfoque demasiado no Sistema Feudal acabou contribuindo para um alargamento deste modelo econômico, político e social para períodos e espaços que não necessariamente o adotaram.

A virada de uma História Política tradicional que desmereceu a política Medieval para uma Nova História Política que considera a política através do poder, ou seja, de forma mais ampla, viria apenas com contribuições das ciências sociais e da Historiografia dos *Annales*, bem como a já citada Escola Inglesa Marxista. Se tratando dos *Annales* na França, houve algumas críticas que acusavam os historiadores deste grupo de negligenciarem a política; veremos como tal crítica ou negligência nos parece mais uma aparente confusão e não de fato o que fora produzido por eles.

1.3 A Historiografia dos *Annales*: uma aparente contradição

Na esteira da renovação histórica e historiográfica que ocorreu durante o século XX, a História Política, que antes gozava de imenso prestígio no século XIX, tornou-se demasiadamente superficial por trabalhar apenas com a noção de Estado, evocando uma perspectiva nacionalista e grandes figuras. Segundo Peter Burke (2010), uma das críticas que a *Escola dos Annales* sofreu foi sua suposta negligência à História Política.

Essa crítica deve ser entendida não pela ausência da História Política nas obras do grupo, mas pela sua "secundarização" nos escritos, ou seja, no costume dos seus integrantes em colocá-la num segundo plano. Obras clássicas como *O Mediterrâneo* (1949) de Fernand Braudel reservaram a mais importante das Histórias, a das

Mentalidades, "quase imóvel" ou estrutural, percebida apenas em séculos. Somente em seguida, Braudel trabalha com a "História dos acontecimentos", ou seja, as conjunturas, onde está incluída além da política, os elementos sociais e econômicos (Burke, 2010, p. 51)⁸.

Em vez de concentrar-se na política e nos eventos políticos convencionais, Braudel examinou as múltiplas camadas de influência que moldaram a vida mediterrânea, incluindo as atividades econômicas, as redes de comércio, a geografia física e humana e as mentalidades das pessoas. Braudel colocou a política em um plano secundário nessa obra porque estava interessado em compreender as estruturas de longo prazo que transcendem os eventos políticos imediatos. Ele acreditava que essas estruturas mais profundas eram fundamentais para entender a evolução das sociedades ao longo do tempo. A política, embora importante, era vista como um dos aspectos das interações humanas em um contexto mais amplo de influências e condicionantes.

Assim, a abordagem de Braudel em *O Mediterrâneo* refletiu a ênfase da *Escola dos Annales* na análise das estruturas e padrões de longo prazo, em detrimento de uma visão mais convencional que se concentra exclusivamente em eventos políticos. Isso contribuiu para uma compreensão mais profunda e holística da história e estabeleceu as bases para a história cultural e social contemporânea.

Nesse caso, focando na suposta "negligência" dos *Annales* em relação à política, o que se percebe na verdade são múltiplas formas de entender esta dimensão humana se comparado à maneira tradicional. A *Escola dos Annales* ofereceu novas maneiras de interpretar a política, indo além das tradicionais narrativas centradas em eventos políticos, destacando a *Longa Duração*, *História Total*, *Estruturas e Mentalidades*, *Estudos Comparativos*, nova concepção de *Fontes Históricas*, entre outras contribuições.

Em resumo, a *Escola dos Annales* trouxe uma abordagem mais ampla e interdisciplinar para a análise da política na Idade Média, destacando as complexas interações entre diversos aspectos da sociedade e enfatizando a importância das estruturas de longo prazo na formação das dinâmicas políticas.

Com base nisso, ressalta Peter Burke, é difícil sustentar uma completa negação da História Política na *Escola dos Annales*. Além disso, tal "denúncia" se contradiz quando

⁸ Vale citar a terceira e última duração, a história do tempo breve, que Braudel chamou de "Curta duração". Nesse caso, essa História se refere a um ou mais acontecimentos bem demarcado no tempo, como revoluções, tempo de vida de um cronista etc. (Burke, 2010, p. 51).

desde sua primeira geração foram publicadas obras como *Os Reis Taumaturgos* (1924), *A Sociedade Feudal* (1939), além da tese de Lucien Febvre sobre *Felipe II e o Franco Condado* (1911) (Burke, 2010, p. 113).

Diante disso, a crítica seria mais proveitosa se feita com a prerrogativa de que as obras ligadas aos *Annales*, apesar de tratarem de política, deram mais atenção a outros temas. Além disso, é certo que a História Política teve um lugar mais proeminente nos escritos de historiadores que trabalhavam com a História Contemporânea e Nacional da França (Burke, 2010, p. 114-115).

Preocupado com a necessidade de uma renovação da História Política, Jacques Le Goff publicou em 1972 um artigo intitulado *A história política continua a ser a espinha dorsal da História?*, mais tarde incorporado em sua obra *O Imaginário Medieval*, publicado originalmente em 1985.

No texto em questão, Le Goff (1994) argumentou sobre a carência da História Política tradicional em se aliar com outras áreas de conhecimento, como a da Antropologia, uma área bastante presente nos estudos de Marc Bloch. Além disso, Le Goff defendeu a ampliação da História Política por meio da noção de poder, finalizando com a afirmação de que a Nova História Política, para que fosse revitalizada, não podia ansiar a autonomia, apesar de manter sua importância como uma espécie de núcleo para a investigação. Assim, sendo algo presente e essencial para a História Política, sendo seu considerado por ele, seu “átomo” (Le Goff, 1994, p. 366-337).

Nesse caso, podemos afirmar que:

É no interior da terceira geração dos *Annales*, já por volta de 1976, que passou a ocorrer um “retorno” a História Política, que renasceu com outras preocupações e com uma visão mais ampla, passando está a assumir novamente um lugar de evidência na produção historiográfica, se propondo a dialogar agora, com outras áreas das ciências sociais, como a Sociologia e a Antropologia (Cavalcante Neto, 2005, p. 96).

Foi nesse momento que a Nova História Política se revitalizou ao se associar com preocupações presentes na História Cultural, direcionando seu olhar para as ideologias políticas, representações, simbologias, identidades e emoções (Cavalcante Neto, 2005, p. 96-97).

As considerações de Peter Burke a respeito do “retorno” à História Política da *Escola dos Annales* e seu empenho em demonstrar que, na verdade, a História Política sempre esteve presente desde os primeiros historiadores de Estrasburgo ligados ao

movimento historiográfico “*annalítico*”, são, na verdade, uma resposta a uma historiografia marxista que acusou os *Annales* de serem omissos ou de “despolitizarem” a História.

Essa atribuição de “despolitização” dos *Annales* deve ser entendida por meio de alguns elementos e características que compõem a Historiografia produzida por eles. Conforme nos explica José Carlos Reis (1998), apesar de vários pontos de convergência entre o marxismo e os *Annales*, a forma de se compreender o evento-mudança diverge rigorosamente nos dois “grupos”. Para os marxistas, o evento é ruptura, transformação profunda, desintegração e transição estrutural. Já para os *Annales*, o evento-mudança é oscilação estrutural, mudança que renova a estrutura, às vezes fortalecendo sua duração e a potencializando (Reis, 1998, p. 77).

Essa última perspectiva de entender o chamado “evento-mudança” pode ser vista de forma bastante enfática quando Jacques Le Goff trabalhou com as crises do Império Romano do Ocidente (para continuarmos num tema discutido anteriormente neste capítulo). Na obra *As Raízes Medievais da Europa*, Le Goff (2007) expõe que a passagem da Antiguidade para a Idade Média, longe de ser um cataclismo anunciado anteriormente por historiadores, foi na verdade (ou melhor, na perspectiva dos *Annales*), o resultado de um longo processo de evolução positiva, mesmo que tal movimento tenha sido marcado por episódios de violência, sublinha o medievalista francês. Por isso mesmo, continua ele, o período que vai do século IV ao VIII seria melhor definido como Antiguidade Tardia. Sendo preferível na forma de se ver a evolução da História, ter poucas revoluções, que às vezes são “ilusórias” (Le Goff, 2007, p. 31).

Podemos observar uma rejeição da ruptura completa e uma visão positiva das mudanças estruturais. Mais ainda, devemos nos atentar à pouca importância que o medievalista em pauta creditou ao processo revolucionário nesse período demarcado, sustentando uma visão de continuidade mediante um processo lento e gradual, que para ele, melhor explicaria a História.

Na obra *A Civilização do Ocidente Medieval*, Le Goff (2016) pareceu seguir a mesma premissa anteriormente citada, quando afirmou: “O Ocidente Medieval nasceu sobre as ruínas do mundo romano. Elas foram apoio e, ao mesmo tempo, desvantagem. Roma foi seu alimento e sua paralisia” (Le Goff, 2016, p. 17). Conforme continuou, Le Goff argumenta que as “invasões” germânicas não constituíam uma novidade para o Império Romano do século III; consequentemente, as mesmas “invasões” do século V não criaram a Idade Média, mas precipitaram as transformações e deram um “ar

catastrófico” que modificou o meio social (Le Goff, 2016, p. 19). Por fim, é válido citar novamente, de forma direta, o medievalista da *nouvelle histoire* para sintetizar a visão deste movimento historiográfico, quando ele crava que: “Esse mundo Medieval resulta do encontro e da fusão de dois mundos em evolução, um em direção ao outro, de uma convergência das estruturas romanas e das estruturas bárbaras em vias de transformar” (Le Goff, 2016, p. 31).

Nessa perspectiva, a historiografia ligada aos *Annales* seria "apolítica" por não considerar o evento mudança como ruptura? Não somente por secundarizar a História Política, mas também por não se engajar em uma mudança social à maneira dos marxistas chamados de “utópicos” por alguns? Nesse âmbito, a historiografia *annalítica* seria desprovida de política nos dois sentidos? Trazendo assim uma “despolitização” não somente à historiografia francesa, mas também aos países que herdaram e beberam dessa forma de se escrever a História?

Segundo Sílvia Hunold Lara (2000), que também segue a crítica dos marxistas explanada por José Carlos Reis, os *Annales* recusaram a natureza política do conhecimento histórico desde sua primeira geração, causando assim um “esgarçamento”, como ela mesma chama, da História Política nas gerações posteriores (Lara, 2000, p. 237). Lara continua a sua crítica aos *Annales* argumentando que a recusa à História Política ou mesmo o engajamento dos historiadores ligados a este movimento trouxeram consequências de “despolitização” da historiografia de países que foram influenciados por esta “escola”, como o caso do próprio Brasil (Lara, 2000, p. 238). O retorno a uma História Política engajada na crítica e, em alguns casos, na mudança social, seria feito somente a partir do momento em que a historiografia da Escola Inglesa Marxista chegasse ao Brasil (Lara, 2000, p. 242-243).

Continuando com a explicação de José Carlos Reis, ele mesmo destaca duas obras que crivaram os *annalíticos* de sua indiferença à política e crítica social. A primeira delas seria *Historia: análisis del pasado y proyecto social* (1982) do historiador espanhol Joseph Fontana. “Para Josep Fontana, os *Annales* são um dos pilares do academicismo, que finge preocupações progressistas e procura afastar os historiadores do perigo da reflexão teórica” (Reis, 1998, p. 82). Reis continua a analisar a obra de Fontana, dizendo que: “Para ele, a função ideológica dos *Annales* é clara e aparece já em suas opções epistemológicas: atacar o progresso e a revolução. Eles desviam a atenção dos historiadores dos grandes problemas para o jogo obscuro das sociedades” (Reis, 1998, p. 82). Em resumo, na leitura de Carlos Reis, Joseph Fontana questionou a abordagem da

Escola dos Annales por considerá-la excessivamente estruturalista, determinista e focada em um contexto nacional específico.

A outra obra seria *Le phénomène Nouvelle Histoire - stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, publicada um ano depois da obra de Fontana, em 1983, por Hervé Coutau-Bégarie. Carlos Reis no explica que Coutau-Bégarie argumentava que os *annalistas* e os marxistas não eram totalmente antagônicos; contudo, a abertura dos *Annales* para o marxismo foi uma estratégia oportunista que visava a manutenção do domínio da historiografia do grupo francês em relação às demais historiografias produzidas no mesmo momento. Nas palavras de José Carlos Reis sobre Coutau-Bégarie: “Para ele, as relações entre as duas escolas oscilaram ao longo da história da Revista [...]. Ele aponta, nessa oscilação, para o lado da estratégia de poder dos *Annales*: as alianças com os marxistas eram feitas quando eram 'interessantes' para a sua estratégia” (Reis, 1998, p. 78).

Em suma, como resume Francisco Falcon (1997), a terceira geração dos *Annales*, ou *nouvelle histoire*, nos anos 70 relegou a História Política a uma posição totalmente secundária. Agravando ainda mais uma situação que se desenvolvera desde a primeira geração, que havia “estigmatizado” a História Política pois era, nesse momento, sinônimo de história factual, portanto, aquilo que os mesmos buscavam combater. Novamente, como dito já dito aqui, a segunda geração, a de Braudel, relegou os fatos políticos ao “tempo curto” ou de “curta duração”, numa perspectiva que segundo os *annalistas* dessa geração, eram fatos “corriqueiros”. Voltando à *nouvelle histoire*, Falcon argumenta que uma história centrada na dialética da duração, em contato com outras áreas de conhecimento como a linguística, semiótica, psicanálise, teoria literária e privilegiando as abordagens estruturais, só poderia encarar a História Política tradicional como não-científica e não-histórica (Falcon, 1997, p. 111).

Para José Carlos Reis (2012), em busca de romper com uma narrativa, os *Annales* buscaram se afastar do evento único, das grandes figuras, das instituições, privilegiando a mudança estrutural e a *Longa Duração*. Para o grupo, a história-problema não se tratava de indivíduos, política e dados objetivos; estava mais preocupada com as estruturas, conjunturas, coletividades (Reis, 2012, p. 189). Nesse caso, Carlos Reis nos questiona e reflete “Em qual lugar teria espaço a política tradicional?”. “Ele (historiador dos *Annales*) articula durações curtas, médias e longas. A História dos *Annales* é mais econômico-social-mental do que política e faz outro corte do tempo social, outra periodização, articulando o tempo curto a ciclos e interciclos” (Reis, 2012, p. 237).

Apesar da crítica ao modelo tradicional de História Política, foi nessa geração que a *nouvelle histoire* se abriu para novas concepções e variados tipos de política, abordando temas pouco trabalhados como os poderes, os saberes enquanto poderes, as instituições supostamente não políticas, as práticas discursivas, entre outros (Falcon, 1997, p. 117-118). Ora, é justamente nesse espaço que o presente trabalho e suas fontes se encaixam, afinal, quando formos discutir a *Visão de Tândalo* e *Divina Comédia*, tendo como consideração a Nova História Política, não deixaremos de considerar os “objetos” que gravitam em torno desses escritos como sendo permeados de poderes. Seja o poder de instituições monásticas, universidades (geralmente vistas como não políticas), seja pelos poderes universais e suas disputas que influenciaram a produção escrita de *Viagens ao Além-túmulo*, destacando figuras de governantes terrenos e salientando seus pecados ou virtudes.

Dessa forma, a "aparente contradição", que discutimos aqui, é baseada unicamente no nosso trabalho, precisamos ser sinceros. Mas ainda assim, tal questão nos leva a múltiplas reflexões. Seria possível argumentar que a Historiografia dos *Annales*, assim como outras formas historiográficas mencionadas anteriormente, contribuiu para um "esvaziamento" do conteúdo político no Ensino Básico? Ao trabalhar com cultura, mentalidades e religiosidades, tangenciando a política, os *annalíticos* poderiam ter contribuído para a formação de profissionais da educação que desvalorizam essa dimensão? Se muitos historiadores, sejam medievalistas ou não, criticaram os *Annales* por sua suposta negligência da política ou mesmo sua "despolitização", não teria ocorrido a mesma "confusão" entre os profissionais que elaboram os livros didáticos, mediados por um mercado editorial influenciado pela historiografia de Marc Bloch e Lucien Febvre?

Desnecessário seria falar novamente que acreditamos no peso da influência da historiografia na produção de manuais escolares. Se não fosse dessa maneira, não teríamos nos debruçado sobre este tópico e também sobre o tópico anterior. Em resumo, antes de entrarmos no próximo item, podemos ressaltar a influência da historiografia nos livros didáticos escolares no que diz respeito à seleção de conteúdo; a historiografia ajuda a determinar quais eventos, períodos e figuras históricas são considerados mais importantes e relevantes. A interpretação histórica, a ótica em que a História é vista, passa por um filtro regido por paradigmas e projetos historiográficos. Nesse caso, nos livros didáticos, essas visões e disputas de projetos têm seu lugar. Mudanças nas Perspectivas:

Conforme a historiografia evolui e novas descobertas e teorias emergem, os livros didáticos precisam ser atualizados para refletir essas mudanças.

Por exemplo, a revisão de interpretações históricas ou a inclusão de novas descobertas arqueológicas. A metodologia de ensino também é influenciada pela historiografia da história. Abordagens pedagógicas modernas muitas vezes buscam envolver os estudantes de maneira mais ativa, usando fontes primárias, análise crítica e discussão de diferentes interpretações históricas.

Não esgotando o peso e a relação entre historiografia e livros didáticos, entendo também que este último não se configura como um objeto totalmente passivo. Entraremos agora no último tópico deste capítulo, que tem como função analisar a materialização de um problema que até agora sugerimos.

1.4 O Problema da Política Medieval nos livros didáticos

O que acreditamos aqui, e que deve ser reiterado pelo caminho proposto neste primeiro capítulo, é que os livros didáticos agregam diversas historiografias e tentam conciliá-las em seu espaço. Essas historiografias também representam disputas de poder no campo histórico. Dessa forma, não estamos defendendo a tese de que há uma manipulação deliberada da História Política da Idade Média nos livros didáticos que chegam às escolas do Ensino Básico, mas sim que tais livros foram influenciados por escritas historiográficas que, se não afirmaram um caráter "apolítico" no Medievo, reduziram tal dimensão ao Sistema Feudal, ou mesmo secundarizaram o poder em prol da cultura, causando assim uma "aparente contradição" que não soube ser empregada nos manuais didáticos.

Dito isso, para analisarmos os dois manuais do Ensino Básico, seguiremos a orientação de outros autores que já fizeram algumas considerações que atendem ao método de análise dessas obras, definindo assim alguns elementos que se devem dar prioridade.

Partindo dos pressupostos discutidos por Douglas Mota Xavier de Lima (2021), com base em outros autores que trabalham e pesquisam os livros didáticos, podemos considerar que há pelo menos três dimensões ao analisar esses manuais que chegam nas escolas. Na primeira dimensão estão incluídos elementos que vão desde a capa, ilustrações, tipo de papel, uso de cores, gráficos etc., ou seja, o aspecto visual, pelo menos

em seu plano primário. Na segunda dimensão está inclusa a análise das referências e seu ecletismo, entendendo que o livro didático deve ser "simples sem simplificar". Dessa maneira, deve-se atentar se nele há um discurso unitário e universalizante oferecem pouca margem para contestação ou visões diferentes. Na terceira e última dimensão, é preciso focar na forma que este manual viabiliza o aprendizado dos discentes, indo desde elementos como exercícios, tipos de questões propostas até orientações de como o livro deve ser usado, seja pelo docente, seja pelo discente (Lima, 2021, p. 407-408).

Para Jean Carlos Moreno (2012), às pesquisas acadêmicas que tomaram os livros didáticos escolares como fontes para problematização são relativamente recentes, tendo espaço no Brasil somente a partir dos anos 70 e 80 do século passado. Nesse caso, entende-se o motivo das primeiras pesquisas que tomaram o livro como documento enfatizarem o caráter ideológico dos manuais, problematizando ainda sua manipulação e falsificação em prol do Estado, já que tal contexto político esteve localizado durante a Ditadura Civil-Militar do Brasil e seu enfraquecimento (Moreno, 2012, p. 719).

Douglas Mota Xavier de Lima e Helenice Rocha (2013) parecem concordar com essa constatação, esclarecendo que a crítica ao viés ideológico foi utilizada como forma de demonstrar o livro didático como instrumento de poder das classes dominantes que perpetuavam o silenciamento de minorias por meio dos discursos neles vinculados (Lima, 2021, p. 395; Rocha, 2013, p. 54). Esta última ainda acrescenta que posteriormente tal forma de análise foi superada, instaurando em pesquisas subsequentes a "crítica à crítica" (Rocha, 2013, p. 54).

A perspectiva que visava analisar e criticar a ideologia presente nos livros didáticos pode ser entendida pelo amplo alcance que esses manuais possuem no Brasil. Segundo Kazumi Munakata (2012), o livro didático, além de possuir uma relação simbiótica com as escolas, deve ser compreendido como uma mercadoria dentro de uma sociedade capitalista que visa o lucro. Assim, o investimento milionário do Governo Federal em livros escolares não só atende a um projeto ideológico educacional, mas também atende a uma demanda do mercado editorial (Munakata, 2012, p. 59-60).

Partindo disso, é preciso considerar que a crítica feita a um livro didático nunca deve recair somente sobre seus autores, pois existe um grande papel do mercado editorial na sua feitura. "A história do livro didático compartilha com a história do livro em geral a ideia de que a obra é sempre uma co-autoria entre o(s) autor(es) do texto e a equipe editorial que lhe dá o formato final" (Moreno, 2012, p. 722). "Por isso, na análise de

conteúdo e materialidade do livro nem sempre é possível distinguir o que é produto de deliberação do autor ou da editora" (Moreno, 2012, p. 722).

Por fim, antes de entrarmos de fato na análise dos livros, devemos deixar claro que nossas indagações seguirão os mesmos moldes de outras pesquisas de historiadores medievalistas que se ocuparam com livros escolares. Sendo assim, focaremos em um ponto específico que seria a política Medieval, dando atenção especial à persistência ou não de temas como o papel do Sistema Feudal como organização política e o enfoque em instituições que comumente são referidas ao falarmos de política no Medievo, como a Igreja Católica. É preciso dizer ainda que isso não significa que não problematizaremos a forma como se aborda as temáticas, defendendo o que, na nossa visão, consiste em uma História Política tradicional ou em uma Nova História Política.

Como dito antes, nossa análise não difere do que já foi feito por pesquisadores de nossa área, que focaram em um tema específico. Destacam-se as pesquisas que asseveram um descompasso entre o saber acadêmico e o saber escolar na forma de crítica historiográfica, como os artigos de Andréia Frazão da Silva (2005), sobre os germânicos; de Elizabeth Ribeiro e Terezinha Oliveira (2009) acerca da Igreja Medieval, de Nilton Pereira (2009) sobre a alteridade no Medievo; de Núcia Oliveira (2010) e Edlene Silva (2011) sobre o conceito de Idade Média; de Marcelo Pereira Lima (2012) sobre a Península Ibérica; e de Marta Silveira (2017) sobre a presença da mulher (Lima, 2021, p. 406).

Fora o que foi citado por Lima, também destacamos aqui o importante papel do medievalista não só como crítico de materiais didáticos, mas como produtor deles, mostrando uma concepção mais adequada da Idade Média. É o que foi defendido por Adriana Zierer (2009) ao colocar em primeiro plano trabalhos paradidáticos elaborados por historiadores da área, como José Rivair Macedo e seu *Brasil, Uma História em Construção* (1996), e Flávio Campos, com materiais pedagógicos como *A Escrita da História* (2005) e *Ritmos da História* (2006) (Zierer, 2009, p. 18). Que, em suma, é a proposta base do Programa de Pós-Graduação (PPGHIST) ao qual estamos inseridos.

Sem mais delongas, partamos agora para a análise dos livros didáticos, seus conteúdos e suas abordagens.

Os dois livros que discutiremos aqui são manuais voltados para o Ensino Fundamental, localizados no ano letivo que problematizamos com base na BNCC no primeiro item deste capítulo, ou seja, o 6º ano. O primeiro livro pertence à coleção Teláris História, de autoria de Cláudio Vicentino e José Bruno Vicentino, da Editora Ática. Já o

segundo livro faz parte da coleção História, Sociedade & Cidadania, de Alfredo Boulos Júnior, publicado pela editora FTD. Ambos os livros, é preciso ressaltar, pertencem ao 6º ano do Ensino Fundamental. Nos dois livros, há uma afirmação no compromisso com os parâmetros da BNCC e seu regimento de Ensino. Enquanto no primeiro podemos ler que: “Um aspecto central da coleção é a preocupação de promover um diálogo constante com as propostas de desenvolvimento das competências e habilidades previstas na Base Nacional Comum Curricular (BNCC)” (Vicentino; Vicentino, 2018, p. XVI). No segundo está registrado que:

Nesse contexto pautado por reflexão, debates e mudanças, e valendo-nos de uma experiência com a escrita da História acumulada ao longo dos anos, buscamos produzir materiais impressos e digitais alinhados aos pressupostos da BNCC, tais como: respeito à pluralidade e à diversidade; busca por equidade e alinhamento a uma educação voltada para a inclusão (Boulos Júnior, 2022, p. XXXIV).

Como elucida Helenice Rocha, essas declarações em livros didáticos, na verdade, são frutos da política do PNLD, que desde 1996 estabeleceu uma série de critérios de avaliação aos quais autores e editoras precisam seguir para que suas obras sejam aprovadas (Rocha, 2013, p. 55). Soma-se a isso os destaques sobre a BNCC, já que outro elemento é o fato dessa última versão aprovada ser utilizada também como um critério de avaliação das obras (Lima, 2021, p. 398). “Sabe-se que, no Brasil, pela ausência de um currículo oficial e da prescrição dos conteúdos obrigatórios para a educação básica, o livro didático tem assumido o papel de currículo editado” (Lima, 2021, p. 398).

Quanto ao livro de Alfredo Boulos Júnior, é interessante notar que ainda na parte de apresentação, deixa-se claro os alinhamentos teóricos e historiográficos com a Nova História (*nouvelle histoire*) e História Social Inglesa (Escola Inglesa Marxista). Além disso, o manual afirma seu compromisso com a História Política, a qual resalta dar mais ênfase ao longo das unidades e capítulos (Boulos Júnior, 2022, p. VIII). Esse esclarecimento é muito válido e importante para nossa análise, tendo em mente que já debatemos a historiografia dos *Annales* e a historiografia marxista clássica do século XIX, fazendo uma breve diferenciação com a historiografia da Escola Inglesa Marxista. A afirmação de uma perspectiva maior na História Política também é algo bastante salutar, tendo em vista que, a partir disso, podemos observar a qual História Política o autor se refere.

Em relação ao livro produzido por Cláudio e José Bruno Vicentino, seu alinhamento teórico não é exposto na apresentação do guia escolar. No entanto, tratando-se do conteúdo voltado para a Idade Média, que é o que nos interessa, podemos identificar o alinhamento historiográfico de acordo com os autores citados em textos bases ao longo dos capítulos. Dito isso, partamos para a verificação da organização das unidades temáticas e do sumário como um todo.

O primeiro livro, de Cláudio Vicentino e José Bruno Vicentino, está dividido em quatro unidades, das quais se dividem quatorze capítulos. Os três primeiros capítulos são direcionados à chamada “Pré-História”, formando assim a primeira unidade. Os quatro capítulos seguintes trabalham com a Antiguidade oriental e africana, fechando a segunda unidade. Outros quatro capítulos são destinados à Grécia e Roma, ou à chamada “Antiguidade Clássica”, estabelecendo a terceira unidade. Por fim, o Medievo é abordado em três capítulos, concluindo a quarta unidade.

É interessante notar que, no sumário referente ao Medievo, o primeiro capítulo, capítulo doze, aborda a formação do Feudalismo; em seguida, o capítulo treze é destinado à Igreja e à cultura Medieval, indo desde o ensino, literatura, arquitetura, cultura popular e erudita. O capítulo quatorze, último capítulo, trata das mudanças ocorridas no Medievo, na chamada Baixa Idade Média (séculos XIV-XVI).

Um problema do primeiro capítulo, que tem o título de "A Europa e a formação do feudalismo", seria justamente associar a Idade Média e o Feudalismo como se fossem algo só. Diante disso, logo no início de uma visão prévia, somos direcionados à afirmação de Douglas Mota Xavier de Lima ao tratar dos livros didáticos, sustentando que: “[...] a noção de Feudalismo exerce centralidade na organização do conteúdo, sendo comum os capítulos de Idade Média estruturarem-se em torno da formação e da crise do feudalismo” (Lima, 2021, p. 406-407). Acrescenta-se a já problematizada relação híbrida entre Idade Média, Feudalismo e Sistema Feudal⁹. Nesse ponto, o livro aqui estudado parece

⁹ Aqui cabe uma diferenciação. Com o intuito de não dificultar a compreensão do leitor, em vez de tomarmos o par conceitual Feudalismo e Feudalidade (tão discutido pela historiografia francesa em sua forma *féodalisme-féodalité*), adotaremos aqui o binômio Feudalismo e Sistema Feudal, entendendo que este primeiro pressupõe um fenômeno muito mais amplo em que está incluída formas de relações sociais que perpassam “toda” a Idade Média. Aqui é interessante dizer que o Feudalismo não necessariamente precisa do “feudo” para existir, pois como demonstraremos no decorrer do texto, ele se fez presente antes mesmo deste benefício ser concedido aos “vassalos” e também aos “servos” que nele viviam. Além disso, em espaços como a Península Itálica da época da Dante, a parca presença de Feudos territoriais não impedia que as relações fossem encaradas como sinônimos de suserania e vassalagem, pois o Feudalismo esteve muito mais ligado a uma atitude mental do período. Já se tratando deste último, o “Sistema Feudal”, podemos dizer que o mesmo se encontrou bastante delimitado no espaço e recorte temporal, ou seja entre os séculos XI ao XIII, que alguns autores chamam de “Feudalismo Clássico” e também nos espaços de

estabelecer a mesma junção dos guias utilizados por Bruno Gonçalves Alvaro (2021) quando acentuou que os livros escolares transformavam o Feudalismo em sinônimo de Idade Média. Fato que Alvaro considerava “o pior de todos os aspectos” (Alvaro, 2021, p. 299).

Essa primeira problematização em torno da relação estreita entre Idade Média e Sistema Feudal, chegando ao ponto de confundir-se, também se pauta na questão cronológica e banalização de termos. Por exemplo, alguns especialistas em Idade Média, como Hilário Franco Júnior, argumentam contra a confusão comum de associar o senhorio ao feudo (Franco Júnior, 2006, p. 83) e, portanto, ao Sistema Feudal.

Outros especialistas, como Giuseppe Albertoni (2016), explicam que, embora o "Feudalismo" tenha dado os primeiros passos no reino franco do século VI, foi somente entre o século X e XIII que esse modelo social e de produção teve desenvolvimento pleno (Albertoni, 2016, p. 193), ao que parece correto chamar de fato de "Sistema Feudal". Nesse sentido, ainda segundo Albertoni, o Feudalismo seria a união de duas instituições distintas: a vassalagem (que de fato existia desde a dinastia merovíngia) com o feudo (Albertoni, 2016, p. 194).

Segundo Paulo Miceli (1994), o Feudalismo na Europa representa o período que vai do século X ao XIII (Miceli, 1994, p. 29)¹⁰. Explicando rapidamente o desenvolvimento do que viria a ser chamado de Feudalismo, Miceli afirma que: "No século VII essas concessões de terra, não hereditárias, receberam o nome de precárias. Depois, até o século XI, passaram a chamar-se benefícios. Mas foi só a partir do século XI, quando eram hereditárias, que passaram a chamar-se “feudos” (Miceli, 1994, p. 38).

Por fim, Marc Bloch (1982), em sua obra *A Sociedade Feudal*, rastreou o início do "Sistema Feudal" na segunda metade do século IX, quando a concessão de um feudo aliou-se a um conjunto de regras jurídicas que deviam ser cumpridas pelo vassalo, até a sua morte ou a do senhor feudal. Mais importante que isso seria a evolução dessas regras

algumas regiões da França e Inglaterra. Adotaremos estas palavras não para contrariar a historiografia medievalística que não opôs o Feudalismo ao Sistema Feudal, mas, adotaremos estes termos como conceitos divergentes, no objetivo de nos adequarmos à realidade de documentos como a BNCC e os Livros didáticos que na maioria das vezes abordam a Idade Média através dessas palavras.

¹⁰ Apesar de se referir ao Feudalismo como um fenômeno de duração limitada entre os séculos anteriormente citados, na mesma página, Miceli afirma que: "[...] feudal seria aquilo que se relaciona ao feudo; e feudalismo acabou por se transformar numa palavra que designa um período da História" (Miceli, 1994, p. 29). Dentro dessa lógica, uma terminologia mais clara é necessária. Partindo da ideia de que dentro do Feudalismo houve um "modo de produção", podemos dizer que este corresponde aos séculos XI a XIII em espaços delimitados, como sugerido anteriormente. Dessa maneira, o chamado "Feudalismo clássico", na verdade, seria o Sistema Feudal que, por sua vez, corresponde ao modo de produção. Nesse sentido, o Feudalismo, anteriormente chamado de uma atitude mental, seria também um "modo de relação" social.

em toda a Europa, que desenvolveu assim instituições análogas ou semelhantes (Bloch, 1982, p. 199).

O fim do Império Carolíngio (887) e o aparecimento de novas conflitualidades nos reinos herdeiros do império dão um impulso posterior a esta situação. Impossibilitados de dominar o território do reino com um aparelho administrativo, os reis do século X procuram fortalecer as relações pessoais concedendo bens ou cargos em troca de um juramento de fidelidade de vassalagem. Deste modo começa uma nova fase da organização de poderes (Albertoni, 2016, p. 197).

Nesse caso, foi somente a partir da descentralização do Império Carolíngio e não propriamente do Império Romano (erro bastante difundido no Ensino Básico), que houve uma união entre vassalagem e feudo. Assim, nasceu uma nova sociedade, com um modo de organização e de produção específico, e é isso que chamamos, de maneira geral, de "Sistema Feudal"¹¹.

Apesar dessas considerações historiográficas, no livro de Cláudio Vicentino e José Bruno Vicentino, as migrações germânicas e o esfacelamento do Império Romano do Ocidente já são sinalizadores do início do Sistema Feudal, que no manual é chamado de Feudalismo, como podemos ler no seguinte trecho:

Enquanto os povos germânicos se fixavam na Europa ocidental e os árabes iniciavam sua expansão pelo norte da África, diversos feudos se formavam na Europa ocidental como consequência da fragmentação política do antigo Império Romano. Nascia o feudalismo, uma nova forma de organização política, econômica e social. (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 210).

A princípio, parece que o guia estudantil em questão cai no problema de dar importância demasiada ao "Sistema Feudal", extrapolando seus limites cronológicos e não esclarecendo sua adoção plena ou não nas várias regiões do Ocidente, aparentando assim, ser uma organização política e econômica unânime na Europa.

Logo em seguida, o livro explica as relações feudo-vassálicas que haviam, destacando o que seria suserano e vassalo e suas dinâmicas em forma de homenagem,

¹¹ Outra forma importante de entender o "Sistema Feudal" seria a partir do conceito de enclavamento proposto por Robert Fossier. Segundo explica Jacques Le Goff, ao pensar sobre quais seriam as "células" mais importantes da organização ou sociedade feudal, Fossier considerou o castelo, senhorio, aldeia e paróquia. Pelo fato do senhorio designar o território ao qual o castelo fazia parte, onde os camponeses moravam, além de onde se instituíam um conjunto de direitos e deveres, o medievalista propôs a troca de termos entre "Sistema Feudal" para "Sistema Senhorial", que seria a base da organização social do período (Le Goff, 2007, p. 78-79).

juramento de fidelidade e investidura (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 211). Após tratar da cavalaria Medieval (p. 212), chega-se novamente ao “Feudalismo”, onde é explicado a organização dos feudos. Nessa parte, são distinguidos espaços básicos como manso senhorial, manso servil e manso comunal (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 213). A página seguinte traz o título “A consolidação do feudalismo”. Segundo os autores, o processo de migrações hostis e pacíficas entre os séculos VIII ao X, teria comprometido a autoridade dos reis, reforçando os laços entre senhores e servos. “Consolidou-se, assim, a ordem feudal em toda a Europa” (Vicentino; Vicentino, p. 214).

A página seguinte recua o feudalismo até o tempo do rei Clóvis I (466-511). No tópico sobre a Dinastia Merovíngia, é dito que:

Os francos não tinham um Estado organizado. Para estruturar o Reino Merovíngio (veja o mapa ao lado), eles usaram as instituições herdadas dos romanos, a organização administrativa e as leis. E adicionaram elementos germânicos: os laços de lealdade pessoal entre o soberano e os súditos. Esses laços, regulados por juramentos e obrigações de ambas as partes, eram a base das relações entre suseranos e vassallos, mais tarde espalhadas por toda a Europa (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 215).

Tratar dos francos merovíngios associando os mesmos ao Feudalismo seria um exagero, já que para Alain Guerreau (2018), o que há entre o período que vai do século IV até meados do V, na verdade, são instalações de elementos que darão base à estrutura feudal (Guerreau, 2018, p. 504). Porém, ao explicar que a vassalagem precede o feudo e, portanto, o Feudalismo, Albertoni confirma que no início do século VI, a palavra *vassus/vassallus* (do céltico *gwas*, que quer dizer “servo”, “rapaz”), já existia na documentação na *Lex Sállica*, ou *Lei dos Francos* de 510, promulgada por Clóvis I (Albertoni, 2016, p. 194). No entanto, foi somente na época de Carlos Magno (742-814) que houve uma ascensão generalizada dos vassallos, sendo estes “vassallos do rei” (*vassi dominici*), atestando a difusão do costume de fidelidade, ponto chave para o Feudalismo e Sistema Feudal (Albertoni, 2016, p. 196).

Nesse ponto, o guia escolar realmente está correto. Ainda assim, dizer que tal modelo que se originou na Gália Merovíngia teria se espalhado por toda a Europa, sugerindo uma adoção compartilhada, seria negar pesquisas que apontam que: “o modelo clássico (Sistema Feudal) normalmente se limita ao conjunto de estruturas sociopolíticas e econômicas vigentes no norte da França entre os séculos XI e XIII” (Silva, 2009, p.

151). Não negando, é claro, as estruturas feudais que houveram na Inglaterra, Alemanha, Itália e Península Ibérica (Silva, 2009, p. 151).

Apesar disso, como já enfatizado anteriormente, o "Feudalismo" referido nos livros didáticos corresponde ao que os historiadores denominaram durante um tempo de "feudalismo clássico" e aqui escolhemos chamar de "Sistema Feudal", que teve vida, insistimos novamente, somente durante os séculos XI a XIII. Esse mesmo período foi onde ocorreu a implementação do modelo chamado "Senhorio Territorial", termo este preferível por medievalistas atualmente em relação ao Feudalismo ou Sistema Feudal. Segundo reflete Marcelo Cândido da Silva (2019), "Senhorio" define melhor as relações da aristocracia fundiária e camponeses livres e não livres. Ademais, "Senhorio" sugere melhor uma dominação não somente de um espaço mas também uma dominação feita por homens. Já o termo "Feudalismo" está diretamente associado à vassalagem, um conjunto de relações hierárquicas que corresponde apenas a uma parcela do mundo aristocrático (Silva, 2019, p. 45).

Continuando com o manual didático, nas páginas 216 a 217 há um espaço em destaque para o Império Carolíngio, onde é destinado a metade disso para Carlos Magno e sua administração (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 217). Na derradeira parte sobre o Império Carolíngio, os autores escrevem: "Coroado imperador do Ocidente europeu pelo papa Leão III, em 800, Carlos Magno teve seu governo marcado por uma estreita ligação com a Igreja Católica" (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 216).

Aqui seria um bom momento para o livro didático falar da ideologia de suporte que a Igreja Católica deu a fim de legitimar o Império Carolíngio. Sabe-se, por exemplo, que a Igreja tentou alinhar Carlos Magno com a tradição dos imperadores romanos, atribuindo a ele as prerrogativas próprias do Imperador Bizantino, de quem a própria Igreja Católica buscava se emancipar da influência (Raiola, 2016, p. 135).

Acrescente-se a isso o simbolismo da coroação de Carlos Magno por Leão III, quando este último se apoiou na suposta *Doação de Constantino*¹², onde o papa permitia

¹² A Doação de Constantino se refere ao conteúdo de uma suposta carta que o imperador Constantino I, o Grande (272-337), teria endereçado ao papa Silvestre (310-335). Este documento, que foi amplamente utilizado pelos pontífices romanos, na verdade surgiu durante o papado de Adriano I (700-795) com o propósito de representar um registro antigo que confirmava a concessão do imperador Constantino de terras no centro da Itália ao papa Silvestre. O documento é composto por duas seções, a *Confessio* e a *Donatio*. A primeira parte narra o episódio em que Constantino foi curado de uma lepra com o auxílio dos conselhos do papa Silvestre. A segunda parte atesta a generosa concessão de Constantino ao papa e aos seus sucessores, incluindo uma série de privilégios. Um desses privilégios significativos foi a transferência do domínio sobre o império do Ocidente para o papado, a partir daquele momento. Este documento desempenhou um papel crucial como uma validação do poder da Igreja até a primeira metade do século

que o imperador bizantino usasse algumas de suas insígnias (que, nesta teoria, teriam sido doadas por Constantino I), como a coroa (Ullmann, 1999, p. 65). Além disso, a escolha do dia que foi registrado como sendo o da coroação de Carlos Magno, dia 25 de dezembro de 800, quando é celebrado o Natal, sugere um nascimento/renascimento do Império Romano, outrora pagão, agora cristão (Strefling, 2016, p. 39).

Alguns desses apontamentos que poderiam estar incluídos no guia em questão refletem uma abordagem pautada na Nova História Política a qual simpatizamos. Nessa nova modalidade, a política é analisada numa perspectiva de longa duração, simbolismos e discursos (Le Goff, 1994, p. 358-359; Medeiros, 2017, p. 264).

Dando continuidade a nossa análise, após dar introdução ao Império Carolíngio, o livro aborda a administração de Carlos Magno, dando destaque, sem citar o termo, ao Renascimento Carolíngio, ressaltando o currículo escolar e o trabalho dos monges copistas nesse momento. O tópico também trabalha com o sistema legislativo do Império, colocando em evidência as leis denominadas *capitulum* (*leis capitulares*). Por fim, é falado sobre a descentralização do Império Carolíngio e o Tratado de Verdun¹³, assinado pelos netos de Carlos Magno (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 217).

Após finalizar o conteúdo sobre a descentralização do Império Carolíngio, o livro didático separa uma página para tratar do Sacro Império Romano Germânico. É interessante a abordagem estabelecida quando os autores creditam a coroação de Otto I (912-973), rei da Germânia e sua aliança com o papa João XII (937-964) no ano de 962 como um marco de criação do Sacro Império Romano Germânico. Nesse tópico é dito:

No ano de 962, depois de conquistar a Lotaríngia, Oto ocupou Roma e derrotou uma revolta contra o poder da Igreja católica. Como agradecimento, o papa João XII o coroou imperador. A associação entre os poderes da Igreja e os do soberano germânico originou o Sacro Império Romano-Germânico (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 218).

XV, quando Nicolau de Pisa (?) concluiu que, na realidade, se tratava de uma falsificação (Strefling, 2016, p. 39-40).

¹³ O Tratado de Verdun foi assinado entre os netos de Carlos Magno em 843, com o objetivo de pôr fim à Guerra Civil entre eles. De acordo com os termos, o Império foi dividido em três reinos. A Carlos, o Calvo, foi concedido o reino dos francos ocidentais, a Nêustria, a Aquitânia e as terras em disputa na fronteira hispânica, com sua fronteira oriental correndo ao longo do Escalda, do Saône e do Ródano; esse território era predominantemente de fala românica e tornar-se-ia o reino histórico da França. Luís, o Germânico, obteve o reino dos francos orientais [...]. Lotário, o mais velho dos netos, reteve o título imperial e o território conhecido como Reino do Meio [...]. Apesar da natureza artificial desses arranjos, o Tratado estabeleceu a base para o futuro padrão político dos territórios contidos no Império Carolíngio (Loyn, 1990, p. 356).

Ainda assim, percebe-se uma antecipação de uma instituição política aqui. Apesar do Império Germânico ter sido de fato estabelecido com a coroação de Otto I, o termo "Sacro Império" foi mencionado a partir de 1157 e somente no ano de 1474 o termo "Sacro Império Romano Germânico" foi adotado (Barros, 2012, p. 165-170). Nesse momento, salientado pelo livro, a melhor definição para a estrutura política seria Império Otônida ou Império Teutônico (Barros, 2012, p. 154). De fato, a sucessão de Otto I incluiu Otto II (955-983), Otto III (980-1002) e Henrique II (973-1024). O que une todos esses líderes políticos, e que realmente ressalta a noção de um "Império Otônida", é o fato de que todos derivavam da Casa de Liudolfinga ou Dinastia Saxônica por se originarem no ducado da Saxônia, da Germânia (Di Girolamo, 2016, p. 227-228).

Um ponto positivo consiste na afirmação subsequente de que: "Considera-se que Otto I foi o sucessor de Carlos Magno, que já havia sido coroado imperador pelo papa Leão III no ano de 800" (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 218). Isso corresponde às aspirações político-religiosas na perspectiva da *renovatio imperii*, já esboçada pelo governo de Carlos Magno em relação aos romanos e, dessa vez, evocada pela tentativa de legitimação dos otônidas em relação aos carolíngios (Di Girolamo, 2016, p. 226). O capítulo em questão é finalizado por treze questões, das quais nove estão relacionadas diretamente ao "Feudalismo".

O capítulo treze, intitulado "Igreja e cultura na Idade Média", aborda o Cristianismo no Império Romano, destacando marcos políticos como o Editto de Milão (313) de Constantino I e o Édito de Tessalônica (380), embora haja um equívoco cronológico sobre este último. O livro afirma que o Cristianismo se tornou a religião oficial do Império em 391, durante o governo de Teodósio, quando, na verdade, isso ocorreu em 380 com a promulgação do Editto de Tessalônica por Teodósio I (346-395) (Raiola, 2016, p. 137). "O Édito se apresenta pois como uma condenação generalizada não só do paganismo, como também de todas as heresias existentes na época (segunda metade do século IV d.C.): arianismo, monofisismo, apolinarismo, etc" (Martins, 1992, p. 156).¹⁴

Após breves considerações sobre a hierarquia da Igreja Católica, o manual aborda o tópico "A Igreja Medieval", afirmando que durante as migrações bárbaras, a Igreja se

¹⁴ "A heresia é ali condenada como 'crime público'. De fato, se o Estado deve a sua estabilidade mais às práticas religiosas do que aos *munera*, o herege constitui uma ameaça para a *utilitas publica*. Esboça-se a osmose entre os fatores políticos e os fatores religiosos que irá conotar principalmente a Idade tardo-antiga e a Idade Média" (Raiola, 2016, p. 137).

aliou a muitos povos, coletou tributos dos servos e acumulou terras doadas por reis e nobres, tornando-se uma das maiores proprietárias de terras do período (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 224). Essa afirmação é consistente com a historiografia mais atual. No entanto, surge uma problematização quanto à organização do conteúdo nos livros escolares, pois ao apresentar a Igreja apenas após o Feudalismo, pode comprometer o entendimento de sua ação no meio social da Alta Idade Média, reduzindo-a a uma imagem comum em guias estudantis, a de uma grande "senhora feudal" (Ribeiro; Oliveira, 2009, p. 25).

Do final da página 223 ao começo da 224, a temática gira em torno dos monges e mosteiros. Embora a medievalística reconheça o importante papel político dos monges, que influenciaram um modelo comportamental nas sociedades do Ocidente, o manual opta por destacar principalmente o caráter de disciplina e religiosidade dentro dos mosteiros, quase os separando de forma absoluta do restante das pessoas da época. O texto resume que: "nos mosteiros, os monges dedicavam-se integralmente a uma vida regrada, de trabalho intelectual e oração, sob uma rígida hierarquia" (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 224).

Essa abordagem, ao trabalhar os monges e sua cultura fora do contexto da época, parece ignorar sua forte influência no Ocidente. Pierluigi Licciardello (2016) destaca que "até o século XII, a alta Idade Média é dominada pela cultura monástica", e a espiritualidade monástica, baseada no desprezo da carne, na penitência austera e na oração, é hegemônica (Licciardello, 2016, p. 472). Além disso, é mencionada a grande acumulação de bens nos mosteiros, contribuindo para considerá-los centros de poder na época. A opção de insistir na opção de pobreza dos monges, segundo Miccoli (1989), parece ignorar os dados de fato, que fazem do mosteiro um centro privilegiado de riqueza e poder naquele contexto (Miccoli, 1989, p. 40).

O próximo tópico trabalhado, que tem por título "Questionamentos ao poder da Igreja", nos é particularmente interessante. Aqui é discutido o Cisma do Oriente e Cisma do Ocidente (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 226). É preciso problematizar novamente a organização dos conteúdos, escolher trabalhar as contestações ao poder da Igreja começando com o Cisma do Oriente, nos parece incentivar a visão de relação conflituosa entre Ocidente e Oriente. Sobre o tema do Cisma do Ocidente, é citado a disputa de poderes entre Filipe, IV, o belo (1268-1314), rei da França e o papa Bonifácio VIII (1235-1303). Sem a devida contextualização, é descrito que a rixa entre o rei e o papa começou após Filipe cobrar impostos da Igreja.

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 afetada 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).

Rodeado por juristas que admiravam a forma de governo 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).

Não estamos demandando uma contextualização abrangente em um livro do Ensino Básico; no entanto, é crucial ressaltar que a excessiva ênfase no Sistema Feudal e seus contextos nos guias compromete a compreensão de outros eventos históricos significativos.

O texto do livro prossegue abordando a eleição de um papa apoiado por Filipe e a ocorrência do *Papado de Avignon*¹⁵. Na página seguinte, os autores afirmam: "Esse acontecimento enfraqueceu a Igreja, quebrou a unidade existente [...]. A unidade só foi recuperada em 1417, com o Concílio de Constança, pelo qual se restabeleceram o poder de um único papa e a cidade de Roma como sede do papado" (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 227). É importante destacar que a ideia de uma unidade cristã já estava sofrendo abalos desde o século XII, com os reinos que vinham se afirmando. A concepção ideal de uma "*respublica christiana*" passou por oscilações, levando os reinos cristãos a não se compreenderem mais como uma "Cristandade unificada". A afirmação das monarquias emergentes, as constantes disputas entre o Papado e o Império, e o desenvolvimento das

¹⁵ O Papado de Avignon, também conhecido como "Papado de Avinhão", refere-se ao intervalo de 1309 a 1377, durante o qual os papas deixaram de residir em Roma e passaram a viver na cidade de Avignon, localizada no sudeste da França. "Clemente V (1305-1314) não se dirigiu à Itália e, em 1309, estabeleceu sua residência em Avignon. Bento XII (1334-1352) adquiriu o território de Avignon da Rainha Joana de Nápoles. Urbano V (1362-1370) retornou a Roma por três anos (1367-1370), mas a instabilidade política e a insegurança na península o convenceram a voltar. Impulsionado pelas súplicas de Catarina de Sena e de outros, pela necessidade inquestionável da Igreja e do seu território, pelo início da Guerra dos Cem Anos (1337-1453) e pela colheita dos frutos da obra do cardeal Egídio Albornoz, que restaurou uma certa ordem no Estado Pontifício, Gregório XI (1370-1378) retornou a Roma em janeiro de 1377" (Mondoni, 2014, p. 143-144). Este mesmo período às vezes foi referido em textos da época como "cativeiro" ou "exílio babilônico" (Loyn, 1990, p. 39).

cidades e universidades foram alguns dos fatores que contribuíram para essa nova percepção (Rodrigues, 2013, p. 17-18).

Desse modo, os reinos nascentes impediam a visão de uma Cristandade unida muito antes do século XIV, seja com a Igreja, seja com o Império Germânico, como escrevera Le Goff: “A partir do início do século XII, os canonistas ingleses e espanhóis, assim como 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 da França não tem superior temporal” (Le Goff, 2016, p. 259).

Um outro ponto positivo do livro consiste no tópico “O papa e o imperador”, onde em quatro parágrafos, é trabalhada a *Querela das Investiduras* por meio da Reforma dita “Gregoriana” (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 227). Apesar do termo “Reforma Gregoriana” ser contestado por importantes medievalistas como o professor Leandro Duarte Rust. Os autores cravam a ideia de que Gregório VII (1020?-1085), havia “promovido uma reforma”, o que vai contra as considerações de Rust (2010) que sintetiza o tema dizendo: “Não houve, a rigor, uma ‘reforma’ no século XI, mas dédalos de reformas capazes de abrigar [...] regras díspares acerca de concubinação, da sexualidade clerical, da simonia ou até mesmo da investidura laica” (Rust, 2010, p. 128).

O ponto positivo do livro ao mencionar a *Querela* está na medida que repassa a noção, mesmo que vaga, de que a Igreja, o Império e os reinos não viviam de forma harmoniosa; ao contrário disso, entravam em conflitos. O ponto ausente aqui seria a falta de motivos mais claros da Igreja e do Império terem discordado a respeito da eleição (investidura) de bispos. A resposta disso seria a busca pela soberania universal que se desenrolava em torno do poder espiritual e temporal, o que muitos medievais se ocuparam de refletir durante os vários séculos que cobrem este recorte histórico.

O restante do capítulo se dedica a temas como Movimentos heréticos e Inquisição (p. 228), Cultura Medieval (p. 229), Baixa Idade Média e suas modificações (p. 231), Literatura Medieval (p. 232) e Cultura Erudita e Cultura Popular (p. 233). O capítulo é concluído com uma atividade de sete questões, das quais apenas uma se dedica à política (p. 236). A questão em específico não trabalha com a disputa de poderes, apenas com a origem da riqueza e poder da Igreja Católica.

O tópico sobre Cultura Medieval é, no mínimo, interessante quando, após detalhar o preconceito criado sobre a Idade Média com renascentistas, usando ainda um trecho da obra “Para um outro conceito de Idade Média”, de Jacques Le Goff, no subtópico seguinte é afirmado:

O mundo era visto como algo ordenado e dirigido por leis divinas e imutáveis. Os seres humanos não deviam questionar nem procurar entender como e por que as coisas aconteciam; eles deviam apenas acreditar. Esse tipo de cultura, centrada na religião e em Deus, é chamada de teocêntrica (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 229).

Essa descrição do Cristianismo ocidental ignora e simplifica o nascimento das Universidades no século XII e o desenvolvimento da Escolástica na mesma época, para não citar outros elementos. Ademais, o trecho que foi destacado segue o mesmo padrão de outros livros didáticos, como elucidam Elizabete Custódio da Silva Ribeiro e Terezinha Oliveira (2009), que, no geral, lembram do Cristianismo ou da Igreja Católica como uma força opressora e tirana, cuja atuação se estende durante todo o período Medieval (Ribeiro; Oliveira, 2009, p. 25). Não podemos perder de vista que o manual aqui analisado é destinado para crianças de 10 a 11 anos.

O último capítulo do livro, capítulo quatorze, não nos permite uma análise apropriada dentro do nosso tema, na medida em que se ocupa basicamente com dois elementos da História Medieval: as Cruzadas (p. 241-244) e o Renascimento Urbano e Comercial (p. 245-248). Este último tema chega a citar as comunas, repúblicas e corporações de ofícios (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 246). Apesar disso, todas essas instituições são citadas dentro de uma lógica comercial, não como organizações políticas que muitas vezes fizeram frente ao poder temporal do Império Germânico ou ao poder espiritual da Igreja, como no caso das comunas da Península Itálica.

O segundo livro didático, de Alfredo Boulos Júnior, possui doze capítulos que estão divididos em quatro unidades. A primeira unidade trata do conceito de História e das suas fontes, assim como categorias importantes como a de tempo. A segunda unidade trabalha com a Antiguidade em temporalidades e espaços diferentes, nesse caso, a unidade destaca a Antiguidade em África, Oriente e na América. A terceira unidade é direcionada à “Antiguidade Clássica”, trabalhando com temáticas como democracia grega e república romana. A quarta e última unidade ainda trabalha com o Império Romano e seu “desmantelamento”. Os dois últimos capítulos são destinados ao Medievo, o capítulo onze trata do Mediterrâneo, com bizantinos e muçulmanos. Por fim, o derradeiro capítulo, trabalha com a Europa ocidental, trazendo por título “O feudalismo: sociedade, cultura e religião”.

Ainda no capítulo onze, é apresentado o tema sobre a ruralização do Ocidente. Mais especificamente no subtópico “O processo de ruralização”, Alfredo Boulos Júnior

descreve que algumas das migrações germânicas fizeram com que os moradores urbanos voltassem para os campos, que pertenciam à aristocracia romana. Em troca de moradia, as pessoas que se mudaram para essas áreas, entregavam parte da colheita que faziam ao proprietário, sendo este sistema o chamado colonato (Boulos Júnior, 2022, p. 233). Diferentemente do manual anterior, o processo de incursões germânicas no Império Romano e conseqüentemente a ruralização do Ocidente, não são fatores que desembocam para o surgimento do Feudalismo. Antes disso, há uma forma de vínculo ao solo que de fato se caracteriza como colonato.

Conforme explica Pasquale Rosafio (2016), as primeiras menções ao colonato aparecem já em 319, quando Constantino promulgou uma constituição na qual estava incluído o impedimento de colonos se deslocarem para outra área ou sítio em busca de um emprego diferente. Além disso, em 332, já era determinado que um colono fugitivo deveria ser restituído ao proprietário. Mas antes disso, ainda no século III, devido aos efeitos da crise econômica e militar, os imperadores romanos adotaram uma política de incentivo ao repovoamento das zonas mais atingidas pelas incursões germânicas (Rosafio, 2016, p. 59-60).

O tema da desagregação do Império Romano do Ocidente continua sendo trabalhado por meio de processos mutativos como: A Ascensão do Cristianismo (p. 235), Germanos e onde viviam (p. 238) e Migrações e invasões no Império (p. 242). No mais, o capítulo não aborda mais o Ocidente, direcionando-se a outras regiões e processos históricos importantes, como aqueles que envolveram "Os Bizantinos" (p. 243) e "Os Muçulmanos" (p. 247). O capítulo em questão é concluído com dezesseis questões, das quais apenas a terceira trata diretamente de política ao propor uma reflexão sobre os fatores internos e externos que possibilitaram a "desagregação do Império Romano" (Boulos Júnior, 2022, p. 251).

Sobre o capítulo seguinte, capítulo doze, é quase enfadonho mencionar que este segundo livro didático segue o mesmo modelo do anterior, associando o Ocidente Medieval e sua organização política puramente ao chamado "Sistema Feudal". No entanto, este segundo livro possui um ponto positivo no tópico "Feudalismo", pois trata da gênese do Sistema Feudal como um modelo social, político e econômico apenas com a desagregação do Império Carolíngio no século IX (Boulos Júnior, 2022, p. 268-269). Ou seja, conforme as pesquisas historiográficas apontam.

Antes desse tema, o livro de Boulos Júnior desenvolve elementos da História Medieval como povos germânicos (p. 261-262), carolíngios (p. 263) e Império Carolíngio

(p. 265-267). É interessante notar que mesmo dialogando com esses outros temas, a abordagem do livro ainda se relaciona em grande parte com a História Política tradicional, sendo isso bem explícito quando os carolíngios são discutidos principalmente por meio da figura de Carlos Magno.

Outro ponto positivo do livro é discorrer sobre o funcionamento do senhorio. Expondo o seguinte: “Como o senhorio era muitas vezes doado na forma de um benefício, tornou-se hábito chamá-lo de feudo” (Boulos Júnior, 2022, p. 271). Positivamente, o feudo aqui é associado a um bem, não necessariamente ou exclusivamente a uma porção de terra. Diferentemente do outro livro escolar analisado, que enfatiza: “Na Alta Idade Média foram formadas grandes propriedades agrícolas na Europa ocidental, isoladas umas das outras e conhecidas como feudos” (Vicentino; Vicentino, 2018, p. 199). Alguns autores preferem o termo benefício ao tratarem do feudo, pois este poderia ser qualquer bem temporal doado pelo suserano ao vassalo que, conseqüentemente, forçava ou reforçava a vassalagem (Albertoni, 2016, p. 192).

O livro enfoca novamente o Feudalismo ao abordar "A Sociedade Feudal". Aqui, insiste na suposta trifuncionalidade da Europa no ano mil, dividida grosseiramente entre clérigos, nobres e camponeses (Boulos Júnior, 2022, p. 272-274). Assim, podemos ler que: “No ano 1000 (século X), a sociedade da Europa ocidental era formada basicamente por três ordens ou grupos sociais: os clérigos (os que oram), os nobres (os que guerreiam) e os trabalhadores (que, com seus serviços, sustentavam a todos)” (Boulos Júnior, 2022, p. 272). O livro, no entanto, esquece de explicar o plano ideológico das chamadas “três ordens”, que de fato imperou no Medievo dentro de uma lógica do que seria “ideal”, não propriamente o “real”, como explicou Georges Duby (DUBY, 1994, p. 17-21). Para isso, uma nota seria suficiente.

O restante do capítulo se dedica a temas como “O senhorio e as obrigações dos servos” (p. 275), Igreja e cristianismo na Idade Média (p. 276-277) e Cultura na Idade Média (p. 278). A parte derradeira do capítulo é destinada à situação da mulher em diferentes contextos, seja em Atenas (p. 280), na Roma Antiga (p. 281) ou na Sociedade Medieval (p. 282).

No tópico "Igreja e cristianismo na Idade Média", é desenvolvido o espaço da Igreja após a “desagregação” do Império Romano do Ocidente e o primado da Igreja de Roma dentre outros bispados (p. 276). Em seguida, é falado sobre a “Crise do Cristianismo”. Aqui, Boulos Júnior explica que o acúmulo de riqueza por alguns membros do clero levou ao surgimento de mosteiros e comunidades monásticas que

decidiram se retirar do restante do clero. Assim, depois de um tempo, surgiram algumas ordens como a beneditina (Boulos Júnior, 2022, p. 277).

Apesar dessas considerações serem pertinentes, uma “crise no Cristianismo” por conta do acúmulo de riqueza do clero está muito mais ligada ao contexto do século XIII. Durante o século XIII, podemos considerar a proeminência das ordens mendicantes, com o movimento franciscano e dominicano, que pregavam humildade e 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 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).

A preocupação em relação às ordens mendicantes e sua consequente multiplicação pode ser entendida pelo temor das heresias, que se manifestavam como grupos subversivos para a ordem proposta pela Igreja Católica. Nesse momento, grupos como os Valdenses e Cátaros¹⁶ foram os principais considerados heréticos, resultando na organização de uma violenta Cruzada contra esses últimos.

No tópico "Cultura na Idade Média", anteriormente mencionado, é enfatizada uma "Cultura Letrada" e uma "Cultura Intermediária", que separavam mais ou menos o clero do restante da sociedade (Boulos Júnior, 2022, p. 278). É instigante notar que a historiografia produzida no século XX, como a dos Annales, fez com que os livros didáticos avançassem em vários aspectos, como os relacionados à cultura literária e ao ensino. No entanto, neste manual e no anterior, a política está fora do tópico que diz respeito à Cultura Medieval. Este aspecto é tão cristalizado que pode até soar estranho cobrar que tal dimensão esteja inclusa na temática cultural. É perceptível, então, que, assim como a Idade Média sofreu com um preconceito a respeito de seu desenvolvimento filosófico, uma situação semelhante é aplicada à sua cultura política.

¹⁶ Os Valdenses foram um grupo liderado por Pedro Valdo, um comerciante de Lyon, que em 1156 encomendou uma tradução da Bíblia em provençal e pregou a pobreza e a imitação de Cristo. Foram excomungados, juntamente com os Cátaros, no Sínodo de Verona em 1184 pelo Papa Alexandre III, devido à negação dos sacramentos e às críticas às autoridades eclesiásticas (Mondoni, 2014, p. 86). Os Cátaros, também conhecidos como "puros", formaram um grupo que pregava uma dualidade maniqueísta, separando a matéria (considerada má) do espírito (considerado bom). Alguns autores argumentam que esse grupo não deve ser visto como uma heresia cristã, mas sim como uma nova concepção de religiosidade (Batista Neto, 1989, p. 168). Durante o século XI, os Cátaros surgiram na França, Alemanha e Itália, e, a partir do século XII, espalharam-se por outras áreas da Europa (Mondoni, 2014, p. 85).

Os dois documentos que analisamos aqui enfatizam sempre a descentralização política, a relação de suserania e vassalagem, além das instituições políticas ligadas à Igreja Católica. Desconsiderando uma miríade de elementos políticos na Idade Média que nos sugerem uma Cultura Política na época. É preciso dizer novamente que a "culpa" não recai somente nos livros; antes disso, há documentos como a BNCC e uma lógica capitalista mediada pelo mercado editorial que contribuem para o "esvaziamento" político da Idade Média.

No nosso olhar, tais documentos transmitem a noção de uma organização política Medieval que se deu conforme o momento, uma espécie de arranjo pelas pressões sociais da época, quase que às "pressas", e que no decorrer de sua existência não trouxe nenhuma reflexão política. Seguindo assim a esteira da produção do saber historiográfico do século XIX. É preciso também esclarecer que passamos boa parte da análise nos atentando ao Feudalismo e Sistema Feudal, pois, para o bem ou para o mal do nosso trabalho, eram um dos poucos elementos mais discutidos nos livros examinados.

Conforme avançamos no exame dos guias escolares, é bem notória a presença também de historiografias discutidas aqui e suas formas de verem a política no Medievo, seja por uma forma marxista clássica dos meios de produção que suplantam a esfera política, seja por um realce da dimensão cultural que, às vezes, tangencia tanto o político a ponto de esquecê-lo.

2 CAPÍTULO: A CULTURA POLÍTICA NO MEDIEVO

2.1 Uma possível solução: a Nova História Política

Se as correntes historiográficas dos séculos XVIII e XIX estavam ligadas a uma ideia de História Política tradicional e, por sua vez, as correntes historiográficas do século XX fizeram uma crítica sistemática a essa mesma História Política, a derradeira crise desta dimensão histórica se deu entre 1968 e 1970, ou pelo menos foi o que disse Francisco Falcon (Falcon, 1997, p. 109).

Segundo o que foi escrito por René Rémond (2003), historiador francês considerado um dos pioneiros na renovação da História Política, assim como se entende a História Política clássica pelo contexto em que foi produzida, a Nova História Política deve ser entendida pela necessidade de se responder a certas demandas da década de 1970 em diante (Rémond, 2003, p. 22).

Dentre as demandas, podemos citar duas: 1º As crises da economia liberal que exigiram a intervenção mais ampla do Estado deram a oportunidade da política adentrar em setores que não eram entendidos propriamente como tal. 2º O desenvolvimento de políticas públicas fez compreender que a relação entre economia e política também se faz pela decisão e relações. Assim, uma decisão que não tem nada a ver com a economia, mas é movida pela ideologia, pode afetar grandes setores de produção e causar consequências econômicas desastrosas (Rémond, 2003, p. 23).

Com base nisso, Rémond atestou que quando: “[..] os poderes públicos eram levados a legislar, regulamentar, subvencionar, controlar a produção, a construção de moradias, a assistência social, a saúde pública, a difusão da cultura, esses setores passaram [...] para os domínios da história política” (Rémond, 2003, p. 24). Dessa maneira, concluiu o historiador: “Algumas pessoas passaram assim alegremente da constatação de que o político está em toda parte à ideia de que tudo é político” (Rémond, 2003, p. 25).

Nesse caso, foi na década de 70, quando o político deixou de ser visto como uma simples reprodução ou reflexo do econômico e passou a ser visto como uma esfera autônoma, que tivemos de fato uma volta da História Política. Mesmo que este movimento de renovação da História Política tenha sido mais expressivo na França, em

outros países como Estados Unidos e Inglaterra também se verificou posteriormente o revigoramento dessa dimensão historiográfica (Almeida, 2015, p. 358).

O contexto então levou historiadores a verem o político de forma diferente, estando ele então em diversos setores da vida e objetos do cotidiano humano, seja na literatura, arquitetura, iconografia, música, etc. “[...] o político não tem fronteiras naturais. Ora ele se dilata até incluir toda e qualquer realidade e absorver a esfera do privado [...]. Ora ele se retrai ao extremo. Essas variações obedecem a necessidades externas; refletem também as flutuações do espírito público” (Rémond, 2003, p. 442). “Certas situações ampliam o campo do político: em tempo de guerra, o que não é político?” (Rémond, 2003, p. 443).

A Nova História Política começou a observar uma “história vista de baixo”, as grandes massas anônimas e o “indivíduo comum”, o que dá indícios de uma dinâmica social mais ampla (Barros, 2013, p. 107).

Ainda na década de 70, Michel Foucault trouxe perspectivas revolucionárias acerca dos novos objetos que se os historiadores se valeriam. Por meio de suas obras, as diversas práticas sociais foram colocadas em destaque pela suas relações não com um poder, mas com os poderes e a pluralidade e onipresença que os caracterizavam. A chamada “Microfísica do poder” concebeu assim a astúcia e realidade de poderes em ambientes pouco investigados por historiadores: família, escola, prisões, asilos, hospícios, hospitais, etc. Toda essa pluralidade de poderes e suas formas assumidas foram colocadas em perspectiva com o cotidiano do indivíduo ou do grupo social (Falcon, 1997, p. 118).

A maneira que observamos anteriormente, expondo as formas com que as correntes historiográficas trabalhavam e trabalham com a História Política do Medievo, entende-se que o melhor caminho a se percorrer aqui será através da Nova História Política. Nas palavras de Medeiros: “[...] a história política toma como objeto de investigação tudo o que se relaciona com o poder [...], não se restringindo à esfera do Estado. [...] o poder não se confunde com a ‘repressão’. É tanto repressão quanto persuasão e busca de legitimidade” (Medeiros, 2017, p. 266).

O que observamos, então, é uma nova forma de abordagem da História Política, nesse caso, apropriando-se de objetos e problemas que não faziam parte do seu *métier*. “É impossível para a história política praticar o isolamento: ciência-encruzilhada, a “pluridisciplinaridade” é para ela como o ar de que ela precisa para respirar” (Rémond, 2003, p. 29).

Ao nos debruçarmos em dimensões e domínios neste trabalho, estamos seguindo tal pressuposto anunciado por René Rémond e Jacques Le Goff. Ou seja, para darmos conta do que se entende como História Política atualmente, devemos investigar as representações do Imaginário Medieval e a sua simbologia. “Atualmente a História política consegue se livrar do estigma de ‘tradicional’, especialmente pelo leque de possibilidades interpretativas que lidam com as subjetividades humanas, intercambiando com a vastidão teórico-interpretativa da História Cultural” (Cavalcante Neto, 2015, p. 99).

Ao trabalharmos aqui com fontes escritas que trazem consigo narrativas de indivíduos que visitaram o Além-túmulo, estamos lidando com discursos que objetivavam uma forma de comportamento específico. No caso da *Visão de Túndalo*, Adriana Zierer e Solange Oliveira (2010) afirmaram tratar-se de um relato que se configurava como um “manual pedagógico da salvação”, admoestando os cristãos sobre quais atitudes deveriam evitar e quais deveriam adotar para atingir a salvação no final da vida (Zierer; Oliveira, 2010, p. 51). A *Divina Comédia* não se distancia disso. Quando Dante, o personagem, move-se pelo Além, o que ele faz é propagar uma visão de mundo baseada em vícios e virtudes, difundindo um ideal de Cristianismo que define a salvação ou danação do homem. Por isso, “A Comédia é também a obra de um crente; mas é, antes de mais, o espelho da virtude poética de Dante Alighieri” (Ferreira, 2018, p. 85).

Novamente, a partir do que foi dito por Adriana Zierer e Solange Oliveira, esse tipo de literatura era bastante descritiva, detalhando os males e as glórias do Além. É preciso entender que, com isso, buscava-se uma conscientização dos medievais, estimulando, por fim, o que era desejado: um comportamento adequado segundo a Igreja (Zierer; Oliveira, 2010, p. 54).

Não podemos nos esquecer de dizer que a Nova História Política se aproxima da História Cultural justamente por se preocupar com o comportamento político de grupos, partidos, eleições e, conseqüentemente, indivíduos (Pesavento, 2012, p. 76). Portanto, estudar o comportamento do monge Marcus e do poeta Dante Alighieri, tendo em vista as narrativas que os dois redigiram, é também estudar numa perspectiva da Nova História Política. Considerando, é claro, que estas duas figuras históricas se aliaram ideologicamente a poderes universais como a Igreja Católica e o Império Germânico, como demonstraremos nos capítulos seguintes.

Para explorarmos mais adequadamente esta questão, um exemplo ou dois será proveitoso. Dentro desta lógica que entrelaça a política e a cultura, dando assim um

comportamento específico, a obra *Classe, religion et comportement politique* de Guy Michelat e Miehei Simon, publicada em 1978, compartilha a tese de que pessoas católicas defendem um modelo de ordem “natural” das coisas. Esse modelo “natural” obviamente se estrutura ao redor da religião. No mundo cristão-católico, existe uma ordem que compreende inevitavelmente desigualdades. Nesse caso, governar seria gerir essas desigualdades. Apesar de associar de forma equivocada religião e desigualdade (Coutrot, 2003, p. 337), a obra de Guy Michelat e Michel Simon é sintomática de uma virada que superou a História Política tradicional.

Se tomarmos o ponto de vista do Cristianismo Medieval e até nos dias de hoje, veremos que, segundo Aline Coutrot (2003), as Igrejas cristãs difundem ensinamentos que não se limitam à esfera do sagrado; eles preveem uma moral que define o comportamento individual e coletivo. Estas instituições, a princípio religiosas, proferem julgamentos em relação à sociedade, gerando advertências e interdições (Coutrot, 2003, p. 334). Ainda tratando da lógica entre o Cristianismo católico e a "ordem natural", outra obra que se encaixa perfeitamente nos moldes da Nova História Política é o livro *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*, também originalmente de 1978, escrito pelo medievalista da *nouvelle histoire*, Georges Duby.

Duby tratou do ideal cristão que pregava a ordem social por meio da divisão de três grandes grupos: os que oravam (*oratores*), os que guerreavam (*bellatores*) e os que trabalhavam (*laboratores*). Utilizando principalmente fontes escritas ligadas aos sermões de Gerardo de Cambrai (975-1051) e Aldaberón de Lyon (?), Duby atribuiu em grande medida o esquema da trifuncionalidade do “mundo feudal” a esses dois clérigos. Segundo Duby, o esquema social tripartido se apoiava no Imaginário: “[...] o gênero humano estava, desde a sua origem, dividido em três: as gentes de oração, os cultivadores e as gentes da guerra” (Duby, 1994, p. 19).

Em outro momento, explicando novamente o Imaginário da época pela escrita dos clérigos, Duby escreveu que: “[...] a 'ordem da administração da Igreja' está conforme à 'ordenação divina'. E, pois, uma estrutura, uma armação intemporal, uma projeção do próprio pensamento de Deus” (Duby, 1994, p. 40). Continuando, o medievalista reflete: “Primeiramente, noto apenas que a trifuncionalidade é aqui apresentada como uma estrutura inicial, uma das armaduras impostas à criação 'desde a origem'; pertence ao tempo do mito e não ao tempo da história” (Duby, 1994, p. 51). Nesse sentido, a trifuncionalidade, modelo social e político, se legitimava através do Imaginário e do

princípio hierárquico Medieval, fugindo da perspectiva temporal e se correlacionando com o divino.

Por fim, cabe entender que a religião e a política, por muito tempo esquecidas pela História Política tradicional, que focava apenas na relação entre Estado e Igreja (Coutrot, 2003, p. 331), são para a Nova História Política campos férteis. "O político adquire importância na medida em que não existe por si só, articulando-se com a religião, a cultura e o cotidiano, etc. Porém, ao mesmo tempo, 'o político é o lugar de gestão da sociedade global, ele dirige em parte as outras atividades'" (Medeiros, 2017, p. 268-269).

Além disso, a Nova História Política nos permite mobilizar a discussão sobre Cultura Política no Medievo, pois toma como fonte a própria literatura. Segundo Cláudio do Carmo (2018), sabe-se que a política se constrói por interesses que dão prosseguimento a negociações, ganhos e perdas. A relação entre política e literatura pode ser observada na História por meio da busca de legitimação de um grupo ou de indivíduos (Carmo, 2018, p. 51).

Como estamos trabalhando diretamente com fontes escritas que fazem parte de uma literatura de viagens ao Além-túmulo, e que acreditamos estar vinculadas a uma Cultura Política, nada melhor que nos valermos da Nova História Política. Ademais, diante dos manuais didáticos escolares de História, percebe-se que há uma certa resistência em se utilizar fontes literárias para discutir períodos históricos, mesmo que para alguns recortes temporais, como a Idade Média, tal fonte seja, como considerou Jacques Le Goff, privilegiada, pois fez parte do fazer artístico e estava dentro do Imaginário de cada época (Le Goff, 1994, p. 13).

Nesse caso, o fazer literário está atravessado de historicidade e mais ainda da noção de poder no Medievo. Para Johnni Langer (2010), mitos como os do rei Artur e de Robin Hood, que foram eternizados pela literatura Medieval, carregavam consigo a noção de poder real ou mesmo o poder político e social do inimigo (Langer, 2010, p. 210). Percebemos então que, ao nos ocuparmos da literatura, estamos dialogando com as várias formas assumidas de poder no meio social, observando assim sua capacidade de produzir sentidos. Sendo tal sentido um parâmetro para a ação individual ou coletiva dos homens (Medeiros, 2017, p. 259).

Além de nos permitir a utilização de fontes literárias como recurso de discussão da História Medieval, a Nova História Política também possibilita uma análise de Longa Duração por meio da dialética entre um curto e um longo recorte histórico (Medeiros, 2017, p. 267). Para Eduardo Fabbro (2004), enquanto a História Política tradicional

comunicava aos seus críticos do século XX uma noção de superficialidade, a Nova História Política transmite uma aura de profundidade, pois se associa às mentalidades e sentimentos (Fabbro, 2004, p. 7).

Neste trabalho dissertativo, o recorte estabelecido vai do século XII ao XIV. No entanto, deve-se "reduzir" o século XIV às duas primeiras décadas, pois a Divina Comédia foi finalizada em 1321, ano da morte do poeta Dante Alighieri. Estender o recorte até o final do século XIV não faria sentido, uma vez que não poderíamos realizar qualquer exercício comparativo ou de análise das relações de poder incluídas no poema. Por outro lado, o contrário é possível. Como focaremos no jogo de poder, na reflexão política e na busca de soberania dos poderes no Medievo através das fontes já citadas, recuar em alguns anos nos beneficiará na tentativa de entender o contexto político dos documentos. Dito isso, não se deve estranhar se pontuarmos alguns eventos políticos que foram registrados a partir de 1075, ano que marca o início da chamada Querela das Investiduras.

Assim, de maneira mais específica, estamos diante da difícil tarefa de discutir o contexto político de regiões como a Germânia e a Península Itálica num recorte que vai de 1075 a 1321, sendo dessa forma cerca de 246 anos. Bem como, nos encarregamos de entender os processos políticos, permanências e mutações, que se dão entre 1149 e 1306 a 1321, período que diz respeito à redação da *Visão de Túndalo* e à *Divina Comédia*, respectivamente. Logo, tendo em mente o ano de finalização do poema dantesco, ainda estamos diante de um recorte de 172 anos.

Nesse caso, o que chamamos de longa duração que deverá ser adotado, não se reduz a um tempo de imobilidade, mas sim um tempo de mudanças lentas, uma forma de arquitetura que forma uma realidade que demora a ser gastada (Reis, 2012, p. 237). Para o entendimento, cabe então ressaltar novamente que se tratando da *Visão de Túndalo* e da *Divina Comédia*, esta última acaba se inserindo na mesma tradição literária que dá apoio ao poema (Ledda, 2017, p. 592). Além disso, a mesma tradição literária que une as duas fontes sofreu transformações ao longo do tempo, tendo como diferencial as *Visões Políticas* do século IX, que destacaram figuras políticas como reis, imperadores, clérigos (Ledda, 2016, p. 548). Não é preciso dizer que tanto a *Visão de Túndalo* quanto a *Divina Comédia* acabam replicando esse modelo, dando atenção a figuras políticas de sua época e contexto histórico.

Ao trabalharmos com espaços geográficos distintos no Medievo mas que possuem ligações, estamos seguindo os passos de Marc Bloch na obra já citada, *Os Reis*

Taumaturgos, que também se encaixa numa abordagem entendida como Nova História Política. Na obra de Bloch, a concepção de "poder" foi alargada através da investigação acerca do "milagre real" que os reis da França e Inglaterra produziam ao tocar as escrófulas dos doentes. O próprio Marc Bloch considerou seu livro como sendo uma contribuição à História Política da Europa (Burke, 2010, p. 31).

Continuando com a introdução do livro, Bloch (2018) escreveu: “Em todos os países, os reis eram então considerados personagens sagrados; pelo menos em certos países, eram tidos como taumaturgos” (Bloch, 2018, p. 48). Segundo o medievalista, para se compreender melhor as monarquias, suas influências sobre os “espíritos dos homens”, suas organizações, administrações e até conceitos como “absolutismo” e “direito divino”, era necessário adentrar nas crenças e mitos que circundavam as casas régias (Bloch, 2018, p. 49-50).

Continuando com Marc Bloch, o mesmo ressalta o compromisso com uma História comparada entre a França e Inglaterra que diz respeito aos “reis médicos”. Para conseguir dar conta desta investigação que extrapola os limites cronológicos da Idade Média, Bloch lançou mão de documentos, livros de contas, escritos políticos e teológicos, literatura narrativa, tratados médicos, monumentos figurados, etc. (Bloch, 2018, p. 51-52).

O modelo proposto por Bloch na obra em questão certamente servirá como base na tentativa de se compreender o jogo de poderes das instituições políticas no Medievo na época do monge Marcus e do poeta Dante Alighieri. Atravessaremos assim dois espaços que se ligam por meio da noção de Império Germânico, bem como pela intervenção da Igreja Católica. Por fim, como já dito aqui, nossa tarefa será verificar uma “reflexão política” nos dois escritos, explicando assim uma Cultura Política.

Assim, a difícil tarefa aqui será articular os escritos com a sociedade política que os cercam. Não podemos perder a perspectiva do nosso ofício ao estudarmos a História Política, pondo em primeiro plano as: “[...] relações que se estabelecem entre o indivíduo e a ‘sociedade global política’, com o estudo de comportamentos, escolhas, convicções, lembranças, Memória, cultura, pois ‘o político toca a muitas coisas’ (Angeli; Simões, 2012, p. 118-119).

A respeito da Nova História Política e da produção historiográfica dos medievalistas, pode-se afirmar que o ponto mais relevante das obras tem sido a ênfase no caráter simbólico e ritual das monarquias (Fabbro, 2004, p. 7). Destacam-se obras como

a já citada *Os Reis Taumaturgos* e também *Os Dois Corpos do Rei* do historiador alemão Ernst Kantorowicz, publicado em 1957.

Antes disso, Kantorowicz já havia demonstrado o desejo de abordar a política de forma diferente por meio da biografia *Kaiser Friedrich der Zweiter*, de 1927. Nesta obra, dedicada a Frederico II (1194-1250), principal líder político da Idade Média "alemã" (ou pelo menos no entendimento nacionalista), Kantorowicz, diferentemente das abordagens tradicionais, deu ênfase nas crenças e esperanças do imperador germânico. Seguindo esse caminho, Le Goff também contribuiu valiosamente para a Nova História Política com a sua biografia *São Luís*, de 1996 (Fabbro, 2004, p. 8).

Conforme sustenta Rafael Costa Prata (2019), a revalorização do político nos estudos medievais ao longo do século XX passou por uma maior conexão com os estudos antropológicos. Uma atenção maior dos medievalistas não demorou a ser direcionada para a Antropologia Política, pois era justamente essa área de conhecimento que possibilitava novas abordagens acerca das relações de poder no Medieval (Prata, 2019, p. 84-85).

Da área da Antropologia que se ocupou com a Idade Média, temos o exemplo da obra *Le Pouvoir et le Sacré* de Luc de Heusch, publicada em 1962. Heusch argumentou que havia dois pólos que alimentavam a realeza: um mágico, que era inovador e violento, e outro religioso, por sua vez estabilizador e dinástico. O estudioso belga entendia que esses dois pólos, mesmo contrastantes, eram necessários para a fundação monárquica, sendo que um estabelecia a autoridade e o outro a consolidava (Fabbro, 2004, p. 9).

A contribuição para uma Nova História Política e os estudos medievais não se restringiu apenas à Antropologia, como explica Rafael Costa Prata:

Entretanto, não foi somente a Antropologia que contribuiu significativamente na renovação dos estudos sobre o poder na Idade Média, posto que os métodos comparativos retirados da História das Religiões também foram fundamentais, assim como também o acréscimo oriundo do campo da Arqueologia com a qual a Medievalística passou a contar como um campo crucial para a recepção dos diversos símbolos materiais do poder tão caros a esse novo prisma de abordagens calcado no papel dos imaginários e nos simbolismos de poder residentes também nesses adornos régios (Prata, 2019, p. 87).

Como destacado acima, tanto a Arqueologia quanto a História das Religiões serviram como base para uma nova projeção do político Medieval. Entende-se aqui que, a partir de algumas áreas do conhecimento, como os estudos arqueológicos citados, sociedades que deixaram poucos registros escritos podem ser investigadas por meio de

monumentos como cemitérios, santuários, estelas reais, etc., fornecendo uma noção do Imaginário Político da região e época.

Marcelo Cândido da Silva (2013) sintetizou que, para a historiografia produzida por medievalistas, a ruptura entre a História Política e a Nova História Política, passando por fenômenos mutativos do saber historiográfico como o giro linguístico e a história dos gêneros, não abalou o pressuposto básico acerca do lugar do político. Pelo contrário, reforçou a premissa de que o poder é um fenômeno privilegiado para se entender as dinâmicas sociais (Silva, 2013, p. 95-96).

Para finalizar, outras duas obras, estas mais recentes, que podemos citar e que se situam numa medievalística pautada na Nova História Política, referem-se a *Satã Herético* (2004), de Alain Boureau, e *Inventar a Heresia?* (2010), organizada por Monique Zerner. Ambas as obras trabalham com o Imaginário Medieval, tendo como fio condutor a noção de poder aplicada ao campo simbólico.

Sobre o primeiro livro, Boureau (2016) defendeu a tese de que a bula do papa João XXII (1249-1334), *Super illud specula*, promulgada em 1326, tinha a função de atingir inimigos franciscanos que eram opositores do governo do então pontífice (Boureau, 2016, p. 102). Na bula em questão, João XXII ameaçou de excomunhão todos os cristãos que: “através de objetos como anéis, espelhos e vasos, conjuram demônios e realizam pedidos e deles obtêm respostas” (Boureau, 2016, p. 16). Não sem motivos, o medievalista crava no início de seu livro o seguinte: “O pacto satânico tornou-se perigosamente atual no século XIII por duas razões: uma política, outra teológica” (Boureau, 2016, p. 20).

No que diz respeito a *Inventar a Heresia?*, primeiramente a obra se situa em uma abordagem mais crítica da escolha de manuscritos que fizeram parte de grandes coleções no Medievo (a exemplo de vida de santos, panegíricos e poemas). Tal abordagem é rigorosa em perceber que a edição e compilação de textos, nesse caso, textos que tratavam de heresias e de grupos ditos “hereges”, foram elaboradas com o intuito de privilegiar certos grupos (alvos). Consequentemente, há nessa obra um retorno aos manuscritos, que deixam de ser vistos como um trabalho de erudição e funcionam como um objeto de análise historiográfico (Silva, 2013, p. 97).

Dando prosseguimento à crítica documental, os capítulos escritos por especialistas na área levam a duvidar da realidade do que foi registrado acerca dos “hereges” pelos eclesiásticos. Na verdade, as acusações de heresia deviam ser entendidas muito mais como uma estratégia de poder que visava a construção de uma unidade revestida de uma aura sagrada, que pretendia ser a guardiã da ortodoxia cristã. Além disso, a ameaça real

da ortodoxia não estava no plano espiritual, mas nas divergências políticas e sociais que ameaçavam a Igreja (Nogueira, 2011, p. 342). Sintetizando, a heresia é vista como uma construção histórica cuja elaboração e acusação dependiam do contexto histórico.

Para finalizar a discussão, podemos fazer apontamentos gerais sobre a Nova História Política. Considerando que ela é uma abordagem inovadora no campo da historiografia que se afasta das tradicionais narrativas políticas centradas em eventos e líderes políticos. Em vez disso, essa abordagem se concentra nas dinâmicas do poder e na análise das práticas políticas em uma variedade de contextos sociais. Ela reconhece que o poder não está restrito às instituições políticas formais, mas permeia todas as esferas da vida cotidiana.

Essa abordagem desafia as noções convencionais de política ao considerar como o poder se manifesta nas interações sociais, nas relações de classe, gênero e raça, bem como nas representações culturais. Ela também enfatiza a importância da linguagem, da cultura e do discurso na construção das relações de poder.

A Nova História Política busca identificar e compreender as complexas redes de poder que moldam as sociedades ao longo do tempo, reconhecendo que essas dinâmicas são moldadas por fatores contextuais e contingentes. Além disso, destaca a necessidade de uma abordagem multidisciplinar, incorporando insights da sociologia, antropologia, teoria cultural e outras disciplinas para uma análise mais completa das questões políticas.

Não custa dizer novamente que essa abordagem desafia a visão tradicional da política como algo estático e formal, abrindo espaço para uma compreensão mais rica e matizada das relações de poder e das práticas políticas ao longo da história. Ela oferece uma perspectiva crítica e questionadora sobre como o poder é exercido e contestado nas sociedades, contribuindo para uma compreensão mais profunda das complexas realidades políticas que moldam nosso mundo.

2.2 A Cultura Política e a Literatura Medieval

Bem, assim como nos ocupamos de detalhar os elementos e características que fazem divergir a Nova História Política da História Política tradicional, devemos também definir um conceito de extrema valia para a nova visão do político na História e conseqüentemente de importância ímpar para o nosso trabalho. No presente item,

trataremos então do conceito de Cultura Política, sua relação com a literatura narrativa ou não do Medievo e mais especificamente com as nossas fontes primárias.

Segundo Peter Burke (2005), os historiadores políticos e culturais possuem aproximações desde a História Cultural tradicional, vide a obra sobre o Estado renascentista escrita por Jacob Burckhardt *A cultura do Renascimento na Itália* (1860) e a amiudadamente citada *Os reis taumaturgos*. Para Burke, o conceito de Cultura Política serve para ligar as duas modalidades de História, dando enfoque às atitudes políticas de pequenos grupos e como essas práticas são inculcadas no meio social (Burke, 2005, p. 136).

Diante disso, é preciso deixar claro que a Cultura Política, que para História se configura como um conceito e para Ciências Políticas se constituiu como uma subárea, foi gestada originalmente no seio desta última na década de 1960. O marco inicial desse modelo, que vê o político a partir dos entrelaces com a cultura, foi “criado” com a obra *Civic Culture*, de Gabriel Almond e Sidney Verba, publicada em 1963 (Cabrera, 2019, p. 2; Baptista, 2016, p. 664-665).

Assim como anteriormente sustentamos que o contexto histórico fez nascer a Nova História Política, a Cultura Política parece não se diferenciar disso. No contexto dos anos 1950 e 1960 do século XX, as incertezas geradas pelo pós-Segunda Guerra Mundial, a instabilidade das democracias ocidentais e a adoção desse modelo democrático pelas nações emergentes, fizeram com que os pesquisadores norte-americanos buscassem compreender quais condições eram favoráveis para o desenvolvimento e consolidação das democracias. Preocupados em saber os fatores que possibilitavam a formação de regimes políticos estáveis, os estudiosos das Ciências Políticas acabaram empreendendo a construção de um novo paradigma para compreensão do político (Baptista, 2016, p. 665).

Com base no modelo de Cultura Política elaborado por Almond e Verba, foram feitas várias críticas entre as décadas de 1970 a 1980, obrigando os pesquisadores em questão a reformularem seus pressupostos, o que gerou a obra *Civic Culture Revisited* de 1980 (Cabrera, 2019, p. 4).

Nesse meio tempo, a História Política e as Ciências Políticas se aproximaram de forma mais intensa. Já na década de 1990, a Cultura Política foi apropriada como um conceito na História Política. Enquanto as Ciências Políticas tendeu a se afastar desse conceito, a História retomou e o releu, resignificando-o dentro de seu campo disciplinar (Baptista, 2016, p. 671; Cavalcante Neto, 2015, p. 100).

Agora que contextualizamos o surgimento e apropriação do conceito de Cultura Política, é crucial compreender o significado deste termo na Nova História Política e como o utilizaremos para fomentar uma discussão sobre o político em nossas fontes. Para isso, recorreremos a dois autores cujas definições de Cultura Política se alinham à nossa proposta.

Jean-François Sirinelli (1998), historiador francês especializado em História Política e História Cultural, contribui para a compreensão da Cultura Política ao afirmar que se refere a um conjunto de representações que unem um grupo em um plano político. Envolve uma visão compartilhada de mundo, uma interpretação comum do passado e uma perspectiva para o futuro. Essa visão compartilhada do mundo e suas representações orientam os indivíduos em direção a aspirações de regime político e organização social, vinculando normas, crenças e valores (Sirinelli, 1998, p. 126-127).

Aprofundando essa premissa, Serge Bernstein (2009) explica que a importância da Cultura Política no meio social está em difundir seu conteúdo por meios que, sem serem claramente políticos, conduzem, no entanto, a uma impregnação política (Bernstein, 2009, p. 39). É importante destacar que, inicialmente, ao estudar a História Política no Medievo, documentos como bulas papais, decretos imperiais, tratados teológicos de poder ou tratados de formas de governo geralmente ocupam a posição central. Raramente consideramos uma narrativa de um monge ou um poema para vislumbrar essa dimensão, embora nestes últimos o político também seja encontrado.

Continuando com Bernstein (1998), podemos entender que na Cultura Política há uma importância fundamental no papel das representações que definem propriamente a cultura política de uma época ou lugar, tornando-a mais do que uma simples ideologia ou conjunto de tradições. Além disso, o caráter plural das culturas políticas deve ser levado em conta em um dado momento histórico. Assim, a partir de uma Cultura Política, define-se uma relação estreita entre a identidade de um indivíduo ou grupo que dela participa (Bernstein, 1998, p. 350).

Com o intuito de verificar a cultura política na literatura Medieval, é proveitoso observar algumas narrativas produzidas no Ocidente durante esse extenso período.

A *Canção de Rolando* (*Chanson de Roland*) é um exemplo representativo de uma narrativa que favoreceu um grupo social ou causas políticas de uma época. Pertencente às Canções de Gesta, esta obra foi produzida por volta de 1100 e tem sua origem provável na França. A narrativa aborda a morte de doze companheiros de batalha de Carlos Magno (742-814), incluindo seu sobrinho, Rolando (?-778) (Auerbach, 1987, p. 112).

Apesar de ser uma criação fictícia, a Canção de Rolando dialoga constantemente com a História, evocando temas que são realçados, exagerados ou colocados em um contexto heroico. A obra combina elementos para criar uma narrativa instigante de traição, coragem e vingança. A inspiração para a Canção vem do infortúnio real de Rolando, que, após o recuo de Carlos Magno e seu exército para o Norte dos Pireneus em 778, foi surpreendido pelos Bascos. Rolando, que comandava a retaguarda do exército, acabou sendo morto (Auerbach, 1987, p. 113).

Na narrativa do século XII, Rolando é retratado como um corajoso líder, que realiza uma importante defesa e, por orgulho, chama por Carlos Magno ao soar sua trompa enquanto está à beira da morte. Na reelaboração da história de Rolando, o exército de Carlos Magno enfrenta os "sarracenos" (muçulmanos e árabes), e não os Bascos, que eram cristãos.

As modificações na Canção de Rolando, como mencionado, refletem os anseios da aristocracia do século XII, combinando o feudalismo guerreiro com o Cristianismo. Nesse contexto, a morte contra os "infiéis" é retratada na canção como um martírio glorioso a serviço de Deus. A literatura criou um ideal que a Igreja buscava incitar nas Cruzadas, transformando o herói guerreiro e cristão na faceta laica do santo (Auerbach, 1987, p. 114; Rinoldi, 2016, p. 446; Franco Júnior, 2006, p. 114).

Outra obra significativa das Canções de Gesta é o poema castelhano *O Cantar de Mio Cid*, escrito anonimamente por volta de 1204. O poema tem como base um personagem histórico chamado Rodrigo Díaz de Vivar, nascido entre 1043 e 1048 e falecido em 1099 na cidade de Valência (Alvaro, 2020, p. 2020). Rodrigo Díaz de Vivar, conhecido como *El Cid* "senhor" e *Campeador* "campeão", foi um nobre guerreiro do reino de Castela, que viveu no contexto de constantes conflitos entre os Reinos Cristãos peninsulares e os Reinos Taifas de Andaluzia. Esse período de lutas por territórios é frequentemente referido na historiografia medievalista como "Reconquista" (Couto, 2018, p. 7).

Conforme mencionado anteriormente, o poema baseado em El Cid é geralmente considerado de autoria anônima. No entanto, alguns especialistas, como Bruno Gonçalves Alvaro, defendem a tese de que o poema teria sido escrito por um clérigo chamado Per Abbat (Couto, 2018, p. 7). Aqui, é importante destacar um contraste significativo entre o personagem histórico Rodrigo Díaz de Vivar do século XI e sua versão fictícia no poema do século XIII, que em última instância representa uma reelaboração literária para defender uma causa política.

Díaz de Vivar viveu durante o reinado de Sancho II, o forte (Alvaro, 2020, p. 220). Posteriormente, o monarca castelhano seria morto em circunstâncias desconhecidas, abrindo caminho para a sucessão por Alfonso VI. Embora Díaz de Vivar tenha tido uma boa relação com o primeiro monarca, a mesma situação não se repetiu com o último. Esses problemas culminaram no exílio político de Díaz de Vivar, que durante o período de desterro tornou-se um mercenário a serviço, inclusive, dos reinos taifas (Alvaro, 2020, p. 220-222).

Curiosamente, no poema do século XIII, *El Cid* é apresentado como um modelo ideal de cristão, sem pecados e disposto a defender os cristãos da "ameaça moura". Mesmo após o exílio, *El Cid* mantém essa postura de "defensor da Cristandade" (Couto, 2018, p. 6). Nesse caso, a intenção de Per Abbat era incutir um modelo ideal de vassalo que, mesmo após o exílio, honrava seu rei por meio de feitos militares. Esse ideal ia de encontro aos interesses políticos dos nobres e da Igreja Romana Castelhana do século XIII (Couto, 2018, p. 7).

Fora da Península Ibérica, temos outro exemplo de literatura política, mas nesse caso, por meio de um personagem que reflete conflitos políticos e sociais da Inglaterra, não propriamente uma defesa política. Robin Hood, um personagem fora da lei e justiceiro, foi criado na Idade Média durante os séculos XIII a XV na região que hoje corresponde à Inglaterra. Sua primeira menção textual ocorreu no poema *Piers Plowman* (Pedro, o Lavrador) em 1377, escrito por William Langland (1332-1386) (Le Goff, 2013, p. 62-63).

Apesar disso, foi somente nos séculos XV e XVI que Robin Hood encontrou espaço nas baladas textuais (poemas cantados e recitados), tendo finalmente poemas dedicados exclusivamente ao seu mito. Até hoje se discute se a figura que inspirou a criação do personagem literário realmente existiu. A provável figura histórica teria sido Robert Hode (?), um rendeiro do arcebispo de York, que fugiu da justiça em 1225 (Loyn, 1990, p. 322).

O personagem de Robin Hood teria surgido e se vinculado à literatura graças ao contexto histórico e social da Inglaterra no século XIII e finais do XIV, sobretudo na década de 1380, visto que nesse momento tal região do Ocidente Medieval passava por revoltas populares e conflitos religiosos (Le Goff, 2013, p. 63). É importante observar que em textos produzidos ainda no Medievo, como *Robin Hood and the Monk* (1450), *A Gest of Robyn Hode* (finais do século XV) e *Robin Hood and the Potter* (1503), Robin é retratado como um pequeno proprietário rural que leva uma existência fora da lei.

Contudo, ele não é apresentado como um rebelde social e presta reverência ao governo monárquico (Loyn, 1990, p. 322).

Os exemplos citados acima, evidentemente, não esgotam a imbricação entre política e literatura na Idade Média, bem como as discussões ou críticas que podem ser feitas com base em uma Cultura Política ou não por meio de narrativas ficcionais. Apesar do que foi utilizado como exemplares de literaturas que se relacionam com uma cultura política nobre/cavaleiresca ou banditismo versus poder monárquico, esses casos, pelo menos na forma corriqueira que foram citados, não refletem a pluralidade de culturas políticas que podiam existir em uma mesma região. Algumas fontes nos demonstram uma maior complexidade, vinculando-se não somente a culturas políticas, mas a disputas, ou seja, culturas políticas conflitantes.

Serge Bestein foi claro em dizer que: “[...] é evidente que no interior de uma nação existe uma pluralidade de culturas políticas, mas com zonas de abrangência que correspondem à área dos valores partilhados” (Bestein, 1998, p. 354). Ilustrando a afirmação, Bestein nos convidou a pensar no século XX. Segundo ele, podíamos observar uma Cultura Política socialista, que sonhava com uma revolução do proletariado, culminando numa sociedade sem classes dominantes e dominadas. Uma cultura política nacionalista, preconizando um Estado autoritário, que às vezes possuía uma roupagem monárquica, legitimando-se em um discurso naturalista, e uma cultura política católica, que buscava vias de realização do Cristianismo no meio urbano por meio de instituições políticas diversas e algumas vezes contrárias (Bestein, 1998, p. 354).

Adotando o conceito de Cultura Política, nada nos impede de pensar que fontes como a *Visão de Túndalo* e a *Divina Comédia* partilham de visões de mundo próprias que se vinculam, através de seus redatores, com instituições e projetos de poder de organização social. Vejamos então.

O que aconteceu nos séculos XII a princípios do XIV, para além do surgimento, derrocada e afirmação de vários poderes, foi também a estruturação político-jurídica da Igreja e posteriormente seu desmantelamento, no sentido de não conseguir se perpetuar como soberana nas relações dos poderes. É interessante notarmos isso nas duas fontes escritas. Na *Visão de Túndalo*, a Igreja é representada como uma instituição poderosa e triunfante (V.T, 1895, p. 114-119). Enquanto na *Divina Comédia*, a Igreja é mostrada como uma instituição decadente que causa confusão na jurisdição dos poderes (Alighieri, Pard. IX, XXII, XXVII).

Diante disso, podemos pensar se as duas obras representam ou não uma mudança na relação dos medievos diante da Igreja, mesmo que de forma parcial. O historiador francês Jacques Revel (2010) argumenta que, ao tratarmos de fenômenos mutativos no âmbito urbano, político ou cultural, é preciso que o tratamento seja feito de modo diferente. Analisando o micro e as particularidades, o historiador pode chegar à compreensão de fenômenos mais amplos em que muitas vezes não se pode entender por um olhar macro (Revel, 2010).

Assim, Revel defende que, numa perspectiva de História Social (à qual nosso tema mantém diálogo), a questão do espaço político não é mais abordada de maneira global. Antes disso, é mais proveitoso analisar esse ou outro fenômeno macro pelos "deslocamentos minúsculos", que às vezes são contraditórios entre indivíduos e grupos pequenos (Revel, 2010, p. 440).

O discurso narrativo contido nas fontes revela uma realidade fragmentada, que ao mesmo tempo procura dar sentido a algo, comportando mensagens e significados que podem ser lidos de várias formas (Pesavento, 2012, p. 68-69). "É ainda nesta corrente que se insere a discussão sobre a ficção na História e o potencial das fontes como documento de uma época, que permitem, ou não, estabelecer verdades sobre o passado" (Pesavento, 2003, p. 70).

Na *Visão de Túndalo*, são representados em segundo plano os conflitos da Igreja com os poderes particularistas e "nacionalistas"¹⁷. Nesse caso, a escolha do próprio protagonista é reveladora, um cavaleiro nobre (V.T, 1895, p. 101), que era pecador e, portanto, um contra-modelo de cristão. Após sua viagem ao Além-túmulo, Túndalo é transformado em um modelo ideal, que doa seus bens e acolhe os mandamentos da Igreja (V.T, 1895, p. 120).

A escolha de Túndalo como personagem principal da narrativa e sua identificação com um grupo específico, *bellator*, exprime a dificuldade que a Igreja na época feudal teve em lidar com os cavaleiros e nobres, ou seja um poder particularista. Quanto ao poder monárquico, a *Visão de Túndalo* relata um momento em que o protagonista encontra três

¹⁷ Hilário Franco Júnior dividiu os poderes presentes na Idade Média em três grandes grupos: Poderes Universalistas, onde estava contido instituições como o papado e Império Germânico; Poderes Nacionalistas, que são referentes aos reinos e seus príncipes no Medievo, como França, Inglaterra, Castela, Portugal, etc; e poderes Particularistas, esses, por sua vez, muito mais limitadas, como o Senhorio, Comunas, Guildas, etc (Franco Júnior, 2006, p. 56-65). Sobre o termo "nacionalista" resolvemos adotar as palavras "poder monárquico" ao nos referimos a esta categoria de poder, visto que a palavra "nacionalista" pode nos levar a uma percepção incorreta da Idade Média e talvez a uma corroboração de uma historiografia do século XIX.

reis pecadores no Além, estes reis penam de castigos por não terem governado e vivido segundo as Sagradas Escrituras (V.T, 1895, p. 112-114); os reis também podem ser lidos como símbolos das monarquias da época.

No contexto do século XII, houve um fortalecimento dos reinos¹⁸ e a Igreja procurou moralizar os príncipes (reis), com os chamados *Espelhos de Príncipes*. A influência deste tipo de reflexão política aparece então, à sua maneira, na *Visão de Túndalo*.

No caso da *Divina Comédia*, é trabalhado o conflito universal entre Papado e Império, bem como os conflitos monárquicos e particularistas. A preocupação de Dante está mais associada ao político, para moralizar seus leitores ele se utiliza de uma viagem fictícia ao Além-túmulo. O poema é repleto de momentos que exemplificam as categorias de poderes, tomemos como referências alguns: Dante trabalha com os poderes particularistas quando cita grandes senhores e também dialoga com personagens que falam das facções políticas comunais de Florença (Alighieri, Inf. VI, Pard. VI). No caso dos poderes monárquicos, Dante cita a monarquia francesa como exemplo de decadência, para isso utiliza a figura de Hugo Capeto (941-996) como aquele que condena sua “prole” (Alighieri, Purg. XX). Por fim, no caso dos poderes universais, Dante personifica tais poderes em duas figuras principais de sua época: o imperador do Sacro Império, Henrique VII, de Luxemburgo (1275-1313) (Alighieri, Pard. XXX) e o papa Bonifácio VIII (Alighieri, Pard. XXVII).

Essas são formas mais claras em que podemos observar a representação ou relação dos escritores das fontes com o seu tempo e, portanto, com a política que os rodeavam. No entanto, existe um outro tipo de cultura política que está ainda mais imerso e subliminar nos dois escritos: trata-se da cultura feudal e urbano comunal, respectivamente apresentadas na *Visão de Túndalo* e *Divina Comédia*.

Se levarmos em conta a divisão do “período feudal” feita por Marc Bloch, tomaremos como princípio que a *Visão de Túndalo* estaria ligada ao que o medievalista francês chamou de Segunda Idade Feudal (1050 a 1250), onde houve uma profunda reorganização social no medievo (Bloch, 1982, p. 89).

¹⁸ Novamente este elemento deve ser lido no contexto da Reforma dita “Gregoriana”, nesse momento a Igreja não tinha somente a intenção de acabar com a interferência dos leigos nas eleições eclesásticas, mas também procurava pôr um fim na subordinação do *sacerdotium* ao poder do *regnum* (Kritsch, 2002, p. 86). Em busca de impor sua soberania ao Império, a Igreja selou alianças com nobres e reis, fortalecendo-os indiretamente (Kritsch, 2002, p. 207), o resultado disso foi o acúmulo de poder dos reinos, que desembocou no episódio de Filipe IV, o Belo (1268-1314), rei da França, e o papa Bonifácio VIII (1230-1303), entre fins do século XIII e inícios do XIV.

Para Bloch, neste momento ocorreu um grande “despertar” religioso impulsionado pela Reforma Eclesiástica, esse movimento delimitou de forma mais precisa uma separação entre o profano e sagrado que até então irrompiam um no outro. O “movimento” Gregoriano procurou afirmar a supremacia eclesiástica com o discurso da importância de sua missão espiritual. Bloch salienta que, com o contexto da luta contra os poderes temporais, os problemas que até então eram de domínio de grupos pequenos eruditos, passaram a ter um valor social recorrente. Assim, em regiões como a Alemanha, os clérigos dissertavam acerca do objetivo do Estado, bem como o papel dos papas, reis e povo (Bloch, 1982, p. 129-130).

Para Solange Oliveira (2019), além de Marcus ter escrito a *Visão de Túndalo* na Alemanha, a influência do manuscrito se deu também neste espaço (Oliveira, 2019, p. 95-96). E como já falamos anteriormente, o próprio Marcus era favorável à Reforma Eclesiástica do século XII.

Além desse fator, é provável que a *Visio* tenha sofrido certa influência da teoria de soberania eclesiástica, ou aquilo que Raquel Kritsch chama de “vassalagem papal”, suscitada por Gregório VII (1020?-1085). Esta ideia situava os governantes temporais como imperadores e reis numa posição de meros vassallos da Igreja (Kritsch, 2002). Não sem motivos, os governantes temporais, bem como os nobres, são representados como submissos ao poder divino no Além-túmulo da *Visão de Túndalo*.

A *Divina Comédia*, por outro lado, trabalha muito mais com uma cultura política desenvolvida no mundo citadino e, em especial, nas comunas. O mundo urbano e comunal se configuravam como uma alternativa ao mundo rural feudal. É claro que não se deve repetir ideias antigas, como aquelas que viam o movimento comunal como organizações sociais anti-feudais ou anticlericais, certamente exageros, como nos alertam Christopher Dawson (2016) (Dawson, 2016, p. 204) e Hilário Franco Júnior (Franco Júnior, 2006, p. 150).

Ainda assim, as cidades e comunas estabeleceram uma nova forma de relação ou laços de juramento e, justamente por isso, com o passar do tempo, se tornaram contrárias a práticas feudo-clericais (Franco Júnior, 2006, p. 150). No decorrer do século XIII e XIV, com o surgimento das guildas, a vida política no Medievo se modificou, não se baseando apenas em dotes e posses de terra como era na Sociedade Feudal. Nesse momento, a participação política nas *civitas* tornou possível o surgimento de vários organismos representativos e constitucionais por toda a Cristandade (Dawson, 2016, p. 216).

Certamente, a *Divina Comédia* dialoga muito mais com essa noção política de mundo do que com a realidade social que influenciou a *Visão de Túndalo*. Desse modo, o poema dantesco é atravessado pela noção de rivalidades do mundo urbano, intromissão dos poderes universais nas comunas e confusão jurídica das instituições que se afirmavam.

Dentro de tudo isso, o que se observa, então, seria uma relação das fontes primárias com os macro e micro poderes da época. Além disso, devemos ressaltar que estamos desconsiderando até então o poder exercido pelos próprios redatores dos textos narrativos. Seu lugar na sociedade e o meio de difusão que permitia a circularidade maior ou menor dos escritos.

Dessa maneira, o conceito de Cultura Política permite uma análise das categorias de poderes de uma forma que o político não seja visto como algo descolado do meio social, como afirmou o próprio François Sirinelli em entrevista (Rodrigues; Clavel, 2015, p. 314-315). Ao utilizarmos o conceito que descrevemos neste item, o que estamos nos propondo seria uma história cultural do político. Tendo isso em mente, quando falarmos de poderes particularistas como a cavalaria na *Visão de Túndalo*, estaremos lidando com as relações e conflitos do grupo militar com as sociedades Medievais, bem como a relação do clero com este grupo.

Por fim, parafraseando as palavras de Angeli e Simões: "Ao falar sobre cultura política, não seria demais remeter a dois conceitos fundamentais na História Cultural: representações e Imaginário" (Angeli; Simões, 2012, p. 120). Assim sendo, nos ocuparemos com o Imaginário político e a dimensão simbólica nele presente no próximo item, tendo em vista que este dois domínios da História, respectivamente, acoplam o plano das representações e dialogam diretamente com nossas fontes.

2.3 O Imaginário Político e suas simbologias: a utilização das fontes medievais

Ao falarmos de Nova História Política e Cultura Política, acabamos por exprimir alguns pontos de entrelaces entre essa dimensão histórica e aporte teórico com as representações do Imaginário. Se tomarmos como base as reflexões do filósofo polonês Bronislaw Baczko (1999) que destaca que todo poder, especialmente o político, está imerso em representações coletivas e que de maneira estratégica, os poderes na sociedade

se conectam ao Imaginário e ao Simbólico (Baczko, 1999, p. 12). Veremos então que o poder, e mais ainda em períodos como o Medieval, se sustentou no Imaginário vigente.

José D'Assunção Barros (2015) complementa essa perspectiva ao afirmar que, assim como em diversas sociedades é forjado um Imaginário Religioso, grupos sociais também criam Imaginários Políticos distintos de acordo com o tempo e o espaço. Ao explorar as representações, sejam elas imagéticas, verbais ou mentais, o historiador frequentemente se depara com uma arena onde ocorrem conflitos de forças e discursos (Barros, 2015, p. 22-23).

Dessa forma, um imaginário político consistiria em representações coletivas produzidas por indivíduos ou grupos sociais, buscando apoiar um poder social vigente. Ao investigar esse imaginário, nos deparamos com os simbolismos construídos e, consequentemente, com as instituições às quais os agentes sociais se alinham.

Com razão Pierre Bourdieu (1989) em “O poder simbólico”, escreveu:

As diferentes classes e facções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses e de imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzido em forma transfigurada o campo das posições sociais (Bourdieu, 1989, p. 11).

As considerações do sociólogo francês são fundamentais para a compreensão que buscamos do Imaginário e do lugar do simbólico. Conforme o trecho destacado, Bourdieu identifica no símbolo o envolvimento de classes e facções sociais que, por meio das representações, buscam impor um modelo social em prol de seus interesses.

A razão pela qual esses modelos sociais desejados são construídos ou reforçados por meio do Imaginário Político e do campo simbólico encontra explicação no raciocínio de Bronislaw Baczko. Segundo o filósofo polonês, o social é produzido por meio de uma rede de sentidos. Essa rede serve para a comunicação dos indivíduos, designando uma identidade comum, suas relações com as instituições sociais, entre outros aspectos. A vida social, nesse contexto, configura-se como um sistema de valores e normas, os quais são traduzidos pelas representações coletivas, ou seja, o Imaginário (Baczko, 1999, p. 22).

Assim, Baczko "conclui" que os imaginários sociais são espécies de referências específicas. Por meio deles, uma coletividade define as identidades e representações de si mesma, marcando a divisão de papéis e posições sociais. Dentro desse imaginário, são produzidos modelos especiais, como o "líder", "valente guerreiro", "cidadão", "militante", etc. (Baczko, 1999, p. 28).

Quanto à aplicação do Imaginário Político e do campo simbólico em períodos como a Idade Média, alguns autores, como Jacques Le Goff (1989) e especialmente Michel Pastoureau (2006), se dedicaram a responder a essa questão em suas obras.

Le Goff afirmou que o homem medieval era um "descodificador" contínuo, vivendo em uma "floresta de símbolos"¹⁹. A busca e a dependência na decodificação dos símbolos reforçavam a dependência das pessoas comuns na Idade Média em relação aos clérigos, que eram considerados "peritos em simbologia". Le Goff continua afirmando que, na simbologia medieval, a arte, a arquitetura e a literatura, sendo esta última frequentemente apresentada como alegoria, eram comandadas pela simbologia política. Desde Santo Agostinho (354-430), entendia-se que o mundo tinha um duplo sentido, dividido em signa (sinais e símbolos) e res (coisas). As res eram as coisas que correspondiam à realidade divina, e os signa eram seus correspondentes na terra, onde o homem medieval percebia a res somente pelos signa produzidos no meio social (Le Goff, 1989, p. 27).

Essa visão de Santo Agostinho parece ter sido compartilhada pela tradição patrística, conforme nos elucida Irene Zavatterro (2016). Segundo a estudiosa italiana, a patrística, imbuída da metafísica platônica, difundiu uma perspectiva que entendia o universo como um sistema de símbolos. Como uma linguagem figurada, os símbolos eram vestígios divinos na terra, em dimensões de reinos animais, vegetais e minerais. Nesse caso, conclui Zavatterro, para os medievais, diferentemente dos modernos, alegoria e símbolos eram sinônimos (Zavatterro, 2016, p. 507).

"A Idade Média nunca esquece que qualquer coisa será absurda se o seu significado se limitar à sua função imediata e à sua função fenomênica, e que todas as coisas se estendem em grande parte para além" (Eco, 2016, p. 32). A atitude dos medievais em relação ao mundo como uma floresta de significado e símbolos era tão natural que, como nos explica Michel Pastoureau, eles não sentiam necessidade alguma de advertir seus leitores sobre as intenções semânticas e didáticas ou mesmo definir os termos que eram utilizados (Pastoureau, 2006, p. 11). Ainda sobre o simbolismo, Umberto Eco (2016) sintetizou escrevendo o seguinte:

O homem medieval vivia, efetivamente, num mundo cheio de significados, referências, espíritos, manifestações de Deus nas coisas, e

¹⁹ Diante dessa metáfora da "floresta de sentidos", é sintomático lembrarmos o primeiro canto da *Divina Comédia*, quando Dante personagem, se vê perdido no meio de uma "selva escura" e só através de um "sábio", o poeta Virgílio, consegue caminhar em segurança por ela (Alighieri, Inf. I).

numa natureza que falava continuamente uma linguagem heráldica, em que um leão não era só um leão, uma noz não era só uma noz e um hipogrifo era tão real como um leão porque era, como ele, um sinal, existencialmente insignificante, de uma verdade superior, e o mundo inteiro parecia um livro escrito pelo dedo de Deus (Eco, 2016, p. 25).

Nesse sentido, negar o caráter simbólico dos animais, vegetais, minerais e todo o restante do universo sensível no Medievo era, em certa medida, negar as verdades eternas e divinas do Além. Para Jacques Le Goff, a etimologia da palavra “símbolo” já é bastante indicativa do seu papel e lugar no pensamento, não só da teologia, mas na literatura e arte do Ocidente Medieval. O medievalista francês explicou que o *symbolon*, do grego, era um sinal de reconhecimento que era representado por duas metades de um objeto compartilhado. Nesse caso, o símbolo era sinônimo de contrato, uma referência de algo perdido ou oculto, que evocava uma realidade superior (Le Goff, 2016, p. 321).

Feitas essas considerações, entendemos então que o simbolismo tinha um lugar especial no Imaginário Medieval. Tendo em vista esse entendimento, devemos observar como o campo simbólico se convertia em uma disputa de poderes no Imaginário e representações da época.

Jacques Le Goff expôs que o aprofundamento dos estudos referentes ao político partiu primeiramente do “exterior”, ou seja, suas “externações” na forma de sinais e símbolos (Le Goff, 1994, p. 357). A exemplo disso, temos a obra do historiador alemão P.E. Schramm *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* de 1954. Neste trabalho, Schramm analisou objetos emblemáticos que eram utilizados em cerimônias eclesiásticas e políticas no Medievo, como a coroa, o trono, o cetro, o globo, etc. Para o estudioso, esses objetos deviam ser interpretados não como um fim em si mesmos, mas como um conjunto que colaborava na noção de poder político (Le Goff, 1994, p. 357).

Além de documentos escritos e imagéticos que contribuíram para a visão do campo simbólico como lugar de disputa de poderes, a História Medieval também cooptou estudos arqueológicos que ampliaram a noção de poder do período. Bailey K. Young empreendeu pesquisas sobre as práticas funerárias na Gália Merovíngia, demonstrando que a adoção da análise de restos arqueológicos, como tecidos e catacumbas, pode ser benéfica para o entendimento de modelos políticos e de dominação simbólica no que diz respeito aos povos germânicos e suas mutações com o advento do Cristianismo (Fabbro, 2004, p. 10).

Uma materialização mais específica dos símbolos como formas de poder dentro de um conflito político pode ser analisada na *Querela das Investiduras*. Este episódio,

citado vagamente ao longo deste trabalho, consiste em um momento em que as forças do papado, na pessoa de Gregório VII, e as forças do império germânico, por meio de Henrique IV (1050-1106), foram medidas. Nos ocuparemos de detalhar o conjunto de eventos históricos que vão do ano de 1075 a 1122, pois tais eventos constituem uma série de mutações na noção de poder, secular ou eclesiástico, e a busca de soberania que acreditamos influenciar profundamente a redação da *Visão de Túndalo* e da *Divina Comédia*.

Desse modo, o enfoque em alguns acontecimentos relacionados à *Querela* será evocado não somente com o intuito de se entender o simbolismo no Imaginário Político, mas também como um modelo preliminar para compreensão da disputa de poder presentes nas nossas fontes primárias. Além disso, entender os processos políticos que envolvem a Querela também é importante, pois os conflitos tiveram seu desenrolar principalmente na Germânia e na Península Itálica, espaços nos quais a *Visão de Túndalo* e a *Divina Comédia* foram escritas.

Na historiografia desenvolvida por medievalistas ao longo do século XIX e XX, sem dúvidas, a figura de Gregório VII gozou de enorme prestígio, vide a escrita de alguns historiadores como Augustin Fliche e Gerd Tellenbach, que foram grandes propagadores da chamada “Reforma Gregoriana” (Rust, 2010, p. 19). Ou seja, o ponto de virada para a historiografia tradicional da relação de subordinação entre papado e Império teria mudado quando o arqui-diácono da Igreja de Roma, Hildebrando de Soana, um toscano, assumiu o papado em 1073 tornando-se Gregório VII. “Era compreensível o fascínio dos historiadores pela luta entre papa e imperador. Afinal, quando colidiram, as vozes de Gregório VII e Henrique IV provocaram um imenso impacto sobre o mundo medieval” (Rust, 2013, p. 32).

Façamos um breve parêntese aqui antes de continuarmos. Trabalhamos com a ideia de que a imagem de Gregório VII como um papa que “libertou a igreja das amarras do poder leigo” é, na verdade, uma criação a posteriori. Em sua época, o papa não foi visto desse modo, como comprovam documentos contemporâneos a ele. A ideia de Gregório como um líder com poder implacável e inflexível perante seus opositores foi uma construção da historiografia do século XIX, que praticava o culto à personalidade. Apesar da contribuição da historiografia do século XX, ainda há ecos dessa construção gregoriana até hoje (Rust, 2015).

Apesar disso, é inegável que, durante a liderança de Gregório, houve a promulgação do “*dictatus papae*” (1075). A bula, emitida pelo então papa, reforçou a

ideia de que a Igreja romana era superior e universal. No documento, havia afirmações que colocaram em discussão a soberania do imperador, relegando-o a um mero vassalo de Pedro (Pedrero Sánchez, 2000, p. 128-129)²⁰.

O documento em questão, referido algumas vezes como "memorando" ou "conjunto de princípios do papa", é considerado por muitos medievalistas como a carta magna da "ideologia papal" (Rust, 2013, p. 34). O texto do "*dictatus papae*" relacionou aquilo que, no entendimento de Gregório VII, eram os principais fundamentos da autoridade apostólica (Rust, 2013, p. 118).

A ação de Gregório e a redação do memorando em questão dá início ao que chamamos de *Querela das Investiduras* (1075-1122). Nesse momento, a soberania dos poderes espirituais e temporais foi colocada em questão mediante o simbolismo dos objetos que sagravam os bispos, o anel e o báculo. "O 'báculo' era o símbolo da jurisdição; o 'anel', o símbolo da união mística com a Igreja" (Barros, 2012, p. 156). Segundo Alessandra Acconci (2016):

Os símbolos assumem um valor transcendental que os coloca ao nível dos objetos de culto. No entanto, é necessário distinguir entre as verdadeiras regalias, que têm função de legitimar a investidura do soberano, e os objetos destinados a honrá-lo na ocasião dos acontecimentos mais significativos do seu reinado (Acconci, 2016, p. 589).

No caso dos conflitos referentes às investiduras, como veremos, os símbolos do anel e báculo tinham a função de legitimar a eleição dos bispos, não simplesmente honrar aqueles que os utilizavam.

Quanto ao primeiro objeto simbólico, o báculo, podemos dizer que este item já fazia parte do repertório de poder dos monarcas germânicos. O báculo surgiu inicialmente como um artefato presente em representações imagéticas de soberanos carolíngios e otônianos, destacando-se no Livro das Perícopes de Henrique II (973-1024), imperador germânico. No século XI, o báculo foi substituído pelo cetro curto, mas ambos os símbolos de poder eram conhecidos e utilizados pelos carolíngios (Acconci, 2016, p. 591).

Em algumas ocasiões, também podemos entender o báculo como um simulacro de cajado pastoral, evocando não apenas a autoridade sobre o "rebanho de fiéis" como

²⁰ Com o *dictatus papae* de Gregório VII, o papado pretendia colocar fim na interferência dos poderes leigos nas eleições dos bispos de Roma. O documento com 27 pontos afirmava que somente o papa podia depor e eleger bispo e que era lícito ao papa depor o imperador.

também as obrigações de oferecer cuidados a esse mesmo rebanho (Rust, 2010, p. 217). Nesse caso, o báculo era frequentemente associado à autoridade religiosa na Idade Média, sendo utilizado por bispos e abades como símbolo de sua autoridade espiritual (Valerio, 2016, p. 219).

Devemos compreender aqui que, embora o báculo tenha sido usado por clérigos e leigos durante a Alta Idade Média, este símbolo de poder se converteu em um uso específico de investidura episcopal após a *Querela das Investiduras*. Até o século XI, a autoridade secular utilizava o anel e o báculo para a concessão de feudos ligados a bispados e abadias, sendo uma prática amplamente tolerada na Cristandade (Strefling, 2016, p. 42).

Bruno Tadeu Salles (2011) deixa claro a interferência secular nas eleições eclesiásticas ao afirmar: "Mesmo monarcas e imperadores interferiam diretamente na escolha dos bispos. No Império Germânico, essa prática era oficializada desde os tempos de Otão, o Grande, que delegava direitos aos bispos como 'oficiais imperiais'" (Salles, 2011, p. 215).

Com efeito, André Vauchez (1988) explica que neste mesmo século, instalou-se todo um corpo de rituais simbólicos de caráter puramente profano, como a homenagem e a investidura da cidade. Para ratificar um pacto, além de testemunhas qualificadas, o vassalo devia juntar as mãos, recebendo assim do seu senhor um pedaço de palha ou um báculo (Vauchez, 1988, p. 106).

Diante disso, podemos dizer que, no geral, o báculo desempenhou um papel importante na simbologia e na expressão de poder e autoridade na Idade Média, tanto no contexto religioso quanto secular. Era um objeto ricamente simbólico que representava a conexão entre líderes e suas comunidades, evocando a ideia de liderança benevolente e orientação espiritual.

No que diz respeito ao anel, suas simbologias no Imaginário Político também foram ricas. Em *Os Reis Taumaturgos*, Marc Bloch abordou os chamados "Anéis medicinais" que os reis plantagenetas da Inglaterra possuíam no início do século XIV. Sobre esse item com caráter curativo, Bloch escreveu: "Originalmente, os reis não procediam à consagração dos anéis com muita regularidade. Certo dia, porém, vieram a considerá-la, como ocorria com o toque da escrúfula, e se forçaram a praticá-la, quase sem interrupções, toda Sexta-feira Santa" (Bloch, 2018, p. 162-163).

Bloch detalhou em sua obra que, no imaginário de anéis mágicos, tanto a Idade Média quanto a Antiguidade, séculos antes, creditavam prodígios aos anéis e ao seu

material. Deve-se levar em consideração os poderes medicinais dos anéis não apenas pelo objeto em si, mas pelo material utilizado e pela sua consagração, que consequentemente lhes conferiam um poder excepcional. Assim, os anéis eram fonte de poder, por serem utilizados por homens incomuns (os reis), e da mesma maneira que o poder de cura pelo toque emanava de seus corpos para os doentes, era também repassado e absorvido pelos anéis (Bloch, 2018, p. 157).

Os anéis mágicos também são abundantes na mitologia nórdica, sendo geralmente a razão de feitos extraordinários, tesouros ou maldições em algumas sagas. Na *Saga dos Volsungos*, uma narrativa fragmentada apresentada dentro da *Edda Poética* (compilações de textos organizados por volta do século XIII), um anel com propriedades mágicas fazia parte do tesouro de um dragão chamado Fáfnir (Miranda, 2015, p. 35-36). Na mesma narrativa, o anel é apresentado como uma forma de recompensa, sendo dado a Siegfried por suas proezas heróicas, tornando-se uma das muitas riquezas que Siegfried obtém após matar Fafnir.

Além das simbologias citadas, o anel assumiu uma posição fundamental nos rituais matrimoniais a partir do século XII na Idade Média. Os esposos colocavam os anéis nos dedos como testemunho de um mútuo compromisso de união (Fossier, 2018, p. 86). No caso das investiduras leigas, o monarca também poderia conceder anéis, que simbolizavam o casamento do eclesiástico com a Igreja, assumida por ele como senhor (Rust, 2010, p. 217).

Por fim, nas palavras de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2001), se tratando do simbolismo geral do anel os dois escreveram: “Bastaria citar [...] o anel nupcial e o anel pastoral, bem como o anel do pescador que serve de sinete pontifício e que é partido, por ocasião da morte do papa, para perceber-se que o anel serve essencialmente para indicar um elo, para vincular” (Chevalier; Gheerbrant, 2001, p. 53). Finalizadas as considerações simbólicas do báculo e do anel, voltemos ao conflito político das investiduras.

A análise de Raquel Kritsch destaca que, nesse momento, o problema da soberania não estava sendo disputado apenas por papas e imperadores, mas também por outros poderes que buscavam o controle das investiduras (Kritsch, 2002, p. 30). Os tratados em defesa da soberania de ambos os poderes eram abundantes. Basicamente, tanto o papa quanto o imperador se baseavam na concepção de que o poder que detinham foi dado por Deus, e, portanto, não cabia serem julgados pelo outro. Por esse motivo, André Vauchez considera que a querela das investiduras, na verdade, não tratou da rivalidade entre dois

poderes diferentes, temporal e espiritual, mas de duas "sacralidades rivais" (Vauchez, 1995, p. 44).

Para o medievalista: "Em um mundo cuja ordem estava fixada pela Providência e a organização política e social era regida por modelos transcendentais, à própria noção de temporal não tinha sentido" (Vauchez, 1995, p. 44). As palavras de Vauchez são interessantes na medida em que nos fazem perceber que estamos lidando com um período em que categorias e termos não possuíam o mesmo significado que têm em nossos dias. Ainda assim, o termo "temporal" ou "poder temporal" se faz necessário para fins didáticos.

Bruno Tadeu Salles destaca que a reflexão sobre certos fenômenos e relações na Idade Média, como o que seria político/não político, utilizando como parâmetro distinções temporais e espirituais, é parte do esforço para compreender uma realidade que difere da nossa. Isso evidencia uma dificuldade em entender a realidade do "outro". A ausência de termos como "político/política" ou "governo" em documentos produzidos entre os séculos XI e XII, e a presença de palavras diferentes das concepções modernas, como "república" e "regnum", explicitam a dificuldade em lidar com a dimensão política na Idade Média (Salles, 2011, p. 225).

Após a promulgação do *dictatus papae*, o imperador Henrique IV não se intimidou com as reclamações de Gregório VII. Pelo contrário, tentou destituir o papa no Concílio de Worms, realizado em janeiro de 1076. A resposta de Gregório foi excomungar o imperador germânico naquele mesmo ano. Nesse momento, o poder de Henrique IV foi seriamente afetado, pois a excomunhão significava que o imperador não podia ser considerado um cristão. Como resultado, muitos dos soberanos do território germânico acabaram por não apoiá-lo nesse conflito. Não podemos esquecer que o papado, com pretensões de reforma, reivindicava o poder universal que transcendia territórios e conflitos internos. Segundo Dawson, a Igreja nesse momento se tornou uma instituição política de caráter extremamente eficiente (Dawson, 2016, p. 171; Di Girolamo, 2016, p. 27).

Além do conflito acirrado com o pontífice, Henrique IV teve que lidar com problemas internos no território germânico, incluindo a revolta da nobreza do Ducado da Saxônia. Os duques saxões resistiram à interferência de Henrique IV nas nomeações eclesiásticas e apoiaram o Papa Gregório VII em suas políticas. Como resultado, a revolta eclodiu em 1073, liderada por vários duques saxões, incluindo Otto de Nordheim (1020) e Ecbert II de Saxônia (1060-1090).

“A rebelião encurralou o monarca precisamente no momento em que ele teria realizado algo que, aos olhos dos partidários papais, estava ‘muito acima de suas atribuições’: decretar a deposição do pontífice” (Rust, 2013, p.194). A aristocracia germânica instiga Henrique IV a sujeitar-se ao julgamento papal. No ano seguinte, o rei sábio se encontrou com o papa em Canossa e, após três dias de penitência, conseguiu o perdão do chefe maior da Igreja de Roma (Di Girolamo, 2016, p. 27).

Apesar da submissão de Henrique IV, a controvérsia da supremacia do império e papado ainda não foi resolvida nesse momento. Com a legitimidade imperial retomada, Henrique se voltou contra os rebeldes da Saxônia e reafirmou sua autoridade. Com isso, o imperador novamente decidiu ir contra Gregório VII, elegendo em 1080 um antipapa²¹ por nome de Clemente III (1025-1100). Após isso, Henrique ainda marchou da Germânia até Roma, onde após um cerco (1081-1084), derrotou as tropas leais a Gregório e consagrou-se imperador (Di Girolamo, 2016, p. 27-28).

Gregório VII morreu em Salerno em 1085, estando ciente de um outro papa sentado no “seu trono”. Apesar deste final trágico e em ruínas do papado gregoriano, onde no exílio acusou os inimigos políticos de se “unirem contra Cristo” (Rust, 2013, p. 34), a produção historiográfica dos séculos XX e inícios do século XXI, visualizaram e insistiram na imagem de Gregório VII como um “papa revolução” (Rust, 2015, p. 29).

As razões disso estariam nas ações de Vítor III (1027-1087) e Urbano II (1042-1099), sucessores de Gregório VII e que fariam oposição ao antipapa Clemente III? Ao menos é o que sugere Catia Di Girolamo (2016), detalhando que Urbano II, por exemplo, seguiria a mesma premissa de autoridade exigida por Gregório VII ao papado Medieval. Urbano consolidou novas alianças, melhorou as relações com os bispos germânicos e alargou a *Querela das Investiduras* para outras regiões do Ocidente Medieval, como Inglaterra e França. Com isso, o exílio e morte de Gregório VII se configurou como um “fracasso apenas aparente” (Di Girolamo, 2016, p. 28).

²¹ Sobre este termo, Leandro Duarte Rust (2011) fez as seguintes considerações: “O conceito “antipapa” é um velho conhecido dos estudiosos do papado medieval. Sua utilização era corrente entre cronistas do século XII, especialmente entre os provenientes das terras anglo-normandas e da Gália” (Rust, 2011, p. 267). “O termo *antipapa* ganhou projeção por mãos que serviam aos altos escalões eclesiais – cardeais, arcebispos, jesuítas. Como tal, ele foi decisivamente modelado por interpretações declaradamente católicas acerca do passado, isto é, fortemente comprometidas com a defesa e a legitimação de uma ordem eclesial professada por círculos clericais atrelados à supremacia papal – ou deveríamos dizer dependentes dela? De qualquer forma, em todas as obras acima citadas, *antipapa* é o nome amiúde reservado aos *pseudopontífices*, aos “falsos pontífices”, entendidos como aqueles eclesiásticos que conclamaram o trono de Pedro por razões alheias ao cuidado espiritual” (Rust, 2011, p. 268). Desse modo, um “antipapa” não seria, como a palavra pode nos sugerir, alguém contrário ao papa, mas sim um pontífice que foi eleito sem o reconhecimento oficial da Igreja de Roma ou da Igreja Católica ao longo de sua história.

A *Querela das Investiduras* só caminharia para uma "conclusão" no pontificado do sucessor de Urbano II, Pascoal II (1055-1118), que conseguiu se aproximar do filho de Henrique IV, o então imperador germânico Henrique V (1081-1125). Pascoal II, por estar aberto a concessões políticas, soube lidar com Henrique V, deixando o caminho aberto para o papa Calixto II (1060-1124) selar, em 1122, a chamada *Concordata de Worms*²². Este acordo estabelecia que ao papa caberia a investidura espiritual (anel e cruz), enquanto ao imperador caberia a investidura temporal (o báculo) (Barros, 2012, p. 161; Di Girolamo, 2016, p. 29).

A *Concordata*, também conhecida como *Pactum Calixtinum*, estabeleceu "renúncias toleráveis". Nas mãos do poder laico, ficariam ainda parcelas consideráveis de obediência e lealdade episcopais. Contudo, a coroa imperial teria que renunciar a algumas de suas "regalias" (Rust, 2010, p. 272). De acordo com o "pacto", dentro do reino germânico, tanto a eleição de bispos quanto de abades ocorreriam com a presença do monarca (Kritsh, 2002, p. 109).

Como dito anteriormente, nas duas fontes primárias que trabalhamos aqui, a disputa entre poder temporal e espiritual estão presentes. Seja de maneira mais “sutil” e simbólica como na narrativa da *Visão de Túndalo*, seja de forma mais explícita, mas também simbólica como no poema *Divina Comédia*. A representação de uma Igreja forte e cabeça da Cristandade no Medievo é inserida no manuscrito de meados do século XII, não somente pelo fato de ter sido escrita por um monge, mas também por sofrer influências dos conflitos descritos e de outros que ainda serão detalhados neste trabalho.

Para Jacques Le Goff e Nicolas Truong (2006) os escritos nascidos por ocasião da Querelas das Investiduras entre os séculos XI a XII, fez nascer, sob uma forma mais moderna, uma leva de panfletos e libelos. Para os historiadores citados, os escritos levavam em conta a “opinião pública”, que apesar das limitações, estava muito além dos grandes senhores leigos ou de eclesiásticos (Le Goff; Truong, 2006, p. 167).

Segundo Ciro Flamarion Cardoso, no século XII nota-se uma mudança central na percepção temporal da História. Os cronistas organizados em torno das cortes salientaram as obras e as ações dos príncipes. Por outro lado, havia também cronistas que escreveram a história pela lógica da “vontade divina”, deixando Deus e o clero em primeiro plano.

²² “Nesse documento ficou basicamente acordado o seguinte: 1) os arcebispos e bispos seriam eleitos pelo clero local e confirmados pelo Papa; 2) os abades seriam eleitos pelos monges da abadia e confirmados pelo Papa; 3) após a sagração, os dignitários eclesiásticos seriam empossados nos benefícios eclesiásticos pelo Imperador ou por legados seus” (Souza; Barbosa, 1997, p. 32)

Os esforços para construção de uma periodização tomou formas diversas como: analogia com os dias da semana e a criação do mundo; ou uma tripartição, *ante legem*, *sub lege* e *sub gratia*, ou seja, antes da lei de Moisés, sob a lei e sob a graça (esta última referente a era pós encarnação de Cristo). Do “outro lado”, a história era contada de forma “menos teológica”, pela *transtatio imperii* (transferência imperial), que segundo os cronistas nela empenhada, defendia que a dignidade imperial havia sido um legado romano, que passou ao Império Bizantino, passado novamente a Carlos Magno e chegando até os Otônidas germânicos (Cardoso, 2005, p. 128-129).

Assim, o que nós percebemos é uma reescrita da história de acordo com a cultura política em que os agentes partilhavam e defendiam. Aqui nos parece sensato falarmos de memória, não como algo que visa conservar mais sim destacar ou transformar algo.

Como estamos trabalhando com as fontes primárias por uma perspectiva política, em que os redatores defendem um ponto de vista específico, o conceito de *memória* do filósofo Tzvetan Todorov (2000), discutido em seu ensaio *Los abusos de la memoria*, parece adequado. Para Todorov, a memória é sempre uma seleção que elege o que deve ser conservado ou marginalizado (Todorov, 2000, p. 16), pois a “recuperação” do passado, não deixa explícito qual uso será dado para ela (Todorov, 2000, p. 17).

Assim, nos parece oportuno relacionar a ideia de “*memória exemplar*” elaborada por Todorov com a escrita da *Visão de Túndalo* e *Divina Comédia*, já que segundo o autor, este tipo de memória permite manipular o passado segundo sua utilidade no presente, buscando reparar “injustiças” sofridas que se produzem no dia a dia²³ (Todorov, 2000, p. 32).

²³ As nossas duas fontes primárias, dialogam muito bem com esse tipo de memória e a noção de justiça. Para a *Visão de Túndalo*, tomemos com base as palavras de Baschet (2006) que reflete sobre o Além ser justamente o lugar onde se realiza a justiça divina, enquanto no mundo terreno ocorre desordem e a justiça é violada ou permitida, assim, o Além revela a “ordem divina” (Baschet, 2006, p. 368). No caso da *Divina Comédia*, as considerações de Erich Auerbach (1997) são bastante elucidativas, pois o mesmo argumenta que a poesia dantesca visava a retratação da imagem do próprio Dante, ou mesmo reaver os “estrágos” e má impressão que o exílio político do mesmo causara nas pessoas próximas a ele. Auerbach explica que a exposição de um sistema enciclopédico de assuntos como a *Divina Comédia*, era para Dante uma forma de “purificação” da sua própria sorte (Auerbach, 1997, p. 98). Desta forma, “[...] o tema da Comédia permitiu a Dante (e lhe impôs, ao mesmo tempo) justificar sua vida infeliz e reconcilia-la com a ordem universal” (Auerbach, 1997, p. 125).

2.4 A Cultura Política no Medievo: algumas teorias de poder

Neste último tópico deste capítulo, tentaremos compreender a Cultura Política ou Culturas Políticas que havia no Medievo, colocando em evidência algumas teorias de poder que ora convergiam, ora divergiam em relação aos poderes temporais e espirituais. Nosso ponto de partida se dará após a *Concordata de Worms*, tendo em mente que o acordo entre o papa e o imperador em 1122 não encerrou os conflitos entre Império e Igreja Romana; ao contrário, foram reavivados, ganhando novos "protagonistas" e espaços na Idade Média.

Primeiramente, devemos dizer que do século XII ao início do XIV, a forma como a política e o poder foram concebidos se modificou. Além disso, antes de falarmos brevemente de alguns agentes, escritos e ocasiões históricas que aludem teorias de poder ou defesa de um projeto político, devemos antes trabalhar com algumas formas de entender o pensamento político por meio de explicações de alguns medievalistas.

Segundo explica Hilário Franco Júnior, a pluralidade de poderes que emergiram no Ocidente Medieval durante a chamada Idade Média Central (séculos XI ao XIII) e Baixa Idade Média (séculos XIV ao XVI), só tomaram forma devido ao fracasso dos poderes universalistas (Igreja e Império) na tarefa de reivindicação da herança do antigo Império Romano. Com isso, gradualmente foram estruturados os poderes particularistas (feudos e comunas) e os nacionalistas (monarquias) (Franco Júnior, 2006, p. 86).

Mesmo que os séculos XII ao XIV tenham sido cheios de elementos que nos permitem uma análise satisfatória da dinâmica político cultural do Medievo, devemos tomar uma série de cuidados acerca do nosso exame. Primeiramente, como explica Jürgen Miethke (1993) a dimensão política não escapava de um alinhamento estreito com o meio religioso, foi somente com o decorrer do tempo que a Ciência Política gozou de certa autonomia (Miethke, 1993, p. 10-11).

Desse modo, por mais que denominemos aspectos sociais como “políticos”, eles dificilmente se configuram exclusivamente como tal; na maioria das vezes o suporte para se pensar em governos ou processos de legitimidade se deu por meio do Cristianismo e trechos bíblicos. É certo que no século XIII com a circulação de obras como *Política e Ética a Nicómaco*, de Aristóteles (384-322), a perspectiva mudou acerca de um pensamento político, já que os instrumentos linguísticos e conceituais estavam postos de maneira diferente (Simonetta, 2017, p. 464). “*La influencia de Aristóteles a partir de la*

segunda mitad del siglo XIII provocó una transmutación en el pensamiento que puede calificarse de revolución conceptual” (Ullmann, 1999, p. 152).

Para Walter Ullmann, a política no Medievo pode ser dividida em duas teorias, a *Teoria Ascendente de Poder* e *Teoria Descendente de Poder*. Segundo Ullmann, a primeira é mais antiga, e foi identificada por Tácito (56-117?), ao observar os grupos germânicos, esta teoria trabalha com a tese de que o poder residia originalmente na comunidade e era delegada a um líder, chamada também de *Teoria Popular de Poder*, tal ideia retornou ao Medievo no fim do século XIII e inícios do XIV (Ullmann, 1999, p. 14). A *Teoria Descendente de Poder*, por sua vez, deve ser entendida pela ideia de que o poder originalmente residia em um ser supremo, identificado como “Deus” com a difusão do Cristianismo. Desse modo, Deus designava um representante na Terra, que era seu receptáculo e ministro (Ullmann, 1999, p. 15).

Uma crítica a este modelo foi feita pelo aluno de Ullmann, Antony Black (1984) partindo da teoria de poder *Ascendente* e *Descendente* de poder (Black, 1984, p. 243), Black propôs entender o poder na Idade Média pela forma de “diferentes modelos de linguagens política” (Black, 1984, p. 246). Como nos explica este autor, mesmo dentro de uma “*Teoria descendente de poder*” há diferenças claras, por exemplo, o Neo-aristotelismo de Tomás de Aquino (1225-1274) era profundamente divergente do uso e leitura que Dante Alighieri fez do filósofo da Antiguidade. Nesse caso, haviam abordagens diferentes e formas que se aplicavam de acordo com o público, em que Black destacou uma forma poética e outra platônica²⁴ (Black, 1984, p. 248-249).

Para Sérgio Ricardo Strefling (2016), a teoria e reflexão política no Medievo pode ser dividida em dois grandes blocos, uma *Teoria Monista* de poder e outra *Dualista*. Os monistas defendiam que o poder era somente um, dado por Deus, podendo variar seu receptáculo de acordo com os interesses em jogo e particularidade, ou seja, a ideia podia ser desenvolvida em prol da Igreja ou do imperador. Os dualistas²⁵ defendiam a

²⁴ A divisão de Black em duas formas de se escrever a política (*poética* e *platônica*) deve ser compreendida pelo discurso de Platão (428-347?) ao se referir a linguagem poética como forma de escrita assumidamente metafórica. Para este filósofo ela mimetizaria o que já seria a mimese do real, ou seja, a poesia nos afastaria ainda mais do “real” do que outras formas de escrita (Krause, 2004, p. 28). Certamente o que Black nos sugere então é que as diversas linguagens políticas no Medievo tomariam a forma de poética no momento em que se valiam muito mais de “narrativas ficcionais” enquanto que a forma platônica seria referente a escritos que usavam como referencial o “real”, sem o uso de anedotas e situações que encaramos como o Imaginário da época.

²⁵ Um exemplo de teoria política em prol do dualismo pode ser encontrado nos escritos do dominicano Santo Tomás de Aquino, onde, em maior medida, podem ser analisados nas obras *Regimine Principum* e *Comentário à Política*. Para Tomás de Aquino, os dois poderes, espiritual e temporal derivavam de Deus,

coexistência de dois poderes ou mais, admitindo a necessidade de cooperação entre eles para o bem-estar da ordem social (Strefling, 2016). Apesar das diferenças, os juristas que trabalhavam a favor dos poderes específicos procuravam preservar a autoridade institucional, tendo como fim último salvaguardar a sua existência e liberdade (Strefling, 2016, p. 29).

Por derradeiro, segundo Michel Senellart (2006) o pensamento político Medieval que vai desde Santo Agostinho até os últimos séculos é atravessado pela noção e oposição entre *regere* (dirigir, governar, comandar) e dominar, que põe à tona uma antítese no exercício de poder entre a figura do rei (*rex*) e do tirano. *Regere*, que pressupõe que o comando de uma sociedade seria distinto de uma dominação. Senellart então parte da ideia de que se tratando de formas de poder, a Idade Média formulou um conceito específico de “governo” que ia em oposição a prática de “*dominatio*”. Tal imagem, finaliza o medievalista, se manifestou no quadro jurídico de soberania, mas também fora dele (Senellart, 2006, p. 20).

Diante dessas rápidas e poucas formas de se entender o político no Medievo, de acordo com a nossa leitura e exposição de escritos, teorias de poder, etc. veremos que esses modelos se aplicam na maioria dos casos. Sendo assim, no caso dos poderes “universalistas” ou “universais”, por exemplo, havia uma adoção de ambas as partes da “*Teoria descendente de poder*” ainda assim, a discussão maior seria quem realmente tinha o direito de ser o receptáculo do poder de Deus, papa ou imperador. Isso também não nos impede de olharmos *linguagens políticas* que serviram ao interesse das instituições para se legitimarem dentro de uma lógica de *Teoria descendente*. Partindo dessa lógica, o papado se valeu largamente do direito canônico, enquanto o Império se prendeu ao direito romano-bizantino visando sua afirmação como instituição maior.

Feita essas ponderações, nesse último item do presente capítulo ainda se faz necessário uma divisão. No primeiro momento trabalharemos com teorias e eventos políticos que abarcam o ano de 1122 a 1200, pois entendemos que estes anos foram marcados por um tipo de reflexão de poder que apresenta diferenças acerca do que foi feito no século XIII. Já no segundo momento trataremos do período de tempo que vai de 1200 a 1265, deixando os anos de 1265 a 1321 para o terceiro e quarto capítulo desta

contudo, o segundo devia subordinação ao primeiro pois havia se sujeitado ao poder divino; desse modo, na ordem de graça espiritual a Igreja era superior ao Império (Simonetta, 2017, p. 467).

dissertação, quando formos analisar o contexto histórico e político de Dante Alighieri assim como a época de produção da *Divina Comédia*.

Voltando a aspectos gerais da política no Medievo, podemos dizer que até antes do século XIII, a teoria política Medieval se dava por “tratados teológicos de poder”. Ou seja, por uma espécie de linguagem metafórica que defendia um tipo de poder e tolhia outro, se utilizando do Imaginário e dos simbolismos da época. Essa realidade política do século XII, diverge em grande parte do século XIII, onde já nasceram os “tratados políticos de governo”, que ainda se valiam da moral cristã, contudo com uma modelagem diferente. E, por fim, os tratados eminentemente políticos, que foram teorizados e formulados a partir do século XIV. Nesse caso, os escritos tratavam do poder como uma referência autônoma.

Se tratando do período de tempo que vai de 1050 a 1150, Leandro Duarte Rust nos explica que dentro da produção eclesiástica pertencentes ao círculo papal, o pensamento político se materializava como “tema teológico”. Nessa perspectiva, a linguagem política papista não era propriamente política teórica, pois tal dimensão não era separada de uma lógica religiosa. A reflexão sobre o poder se dava pela roupagem de sermões sobre pecado, graça, tempo, eternidade ou desejo. Sendo assim, neste momento não havia uma “teoria política Medieval” nos moldes modernos. Nos “derredores” do ano 1100, a política era feita como sentido eminentemente moral e transcendente (Rust, 2013, p. 200-201).

A exemplo disso podemos citar os *Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII*, escrito por Benzo, bispo de Alba (?-1089?). Benzo foi um dos maiores adversários de Gregório VII e na sua obra, foi decisivo na ideia de defesa em prol de uma ideologia imperial ottoniana-saliana²⁶. Por meio de um repertório que combinava poemas, cartas, registros canônicos, entre outros, em 1085 o bispo do norte da Itália, finalizou a obra anteriormente citada como um conteúdo instrutivo para alçar a imagem de Henrique IV (Kaiser, 1998, p. 685; Rust, 2015, p. 42).

Para Christopher Dawson, o bispo de Alba, antecipou Dante Alighieri no seu entusiasmo pela “tradição romana” e pela restauração da ordem universal do Império. Benzo enxergava Henrique IV como sucessor dos imperadores romanos, enviado pelos céus para recuperar a “glória do Império à Itália” (Dawson, 2016, p. 174). Já nesse

²⁶ Referente a dinastias de imperadores germânicos. A primeira, *dinastia ottoniana* (chamada também de *saxônica*) governou entre 919 a 1024. Já a segunda, *dinastia saliana*, governou o Império no espaço de tempo que vai de 1024 a 1125.

momento, Benzo expressou uma fórmula que sintetizava o pensamento dos partidários de Henrique IV e do Império Germânico: “*Roma é a Cabeça do Mundo à qual corresponde o governo do mundo, para que o imperador, sucessor dos Césares e do próprio César, governe o reinos e nações. Só o Império é original e universal, só ele constitui o autêntico corpo político unitário*” (Benzo Apud Rodríguez de La Peña, 2020, p. 54).

O século XII legou um importante escopo teórico que derivou do embate entre o papado e o Império no final do século XI, como sugerido anteriormente. No século XII, essa lógica de conflito universal foi continuada; nesse momento, a Igreja Católica acirrou ainda mais suas tensões com o Império Germânico. Ademais, foi no século XII que ocorreram várias mudanças no Ocidente, as quais favoreceram o cenário político posterior:

Entre as principais mudanças podem-se apontar o surgimento das universidades, a recuperação do direito romano, as traduções de obras gregas e árabes para o latim e o incremento das comunas, elementos especialmente relevantes para o desenvolvimento das ideias e das instituições políticas no Ocidente (Kritsch, 2002, p. 131).

Dentre os vários elementos mutativos do meio social citados por Kritsch, que podemos chamar genericamente de “Renascimento do século XII”, está imbuído o choque de poderes espirituais e temporais. Aliás, a tese central de Kritsch aponta que foi justamente no delineamento e desenrolar das contendas entre Igreja e poderes temporais, Império, reinos, comunas e etc, que o conceito de soberania foi gestado (Kritsch, 2002).

A razão disso ter acontecido, se deu pelo fato dos poderes buscarem tanto se proteger quanto se sobressair frente à expansão política das instituições. Um exemplo de busca pela soberania pode ser visto no *De consecratione pontificum et regum*, o texto escrito por volta de 1100, concebido por um clérigo anônimo, que se convencionou chamar de *Anônimo Normando* ou *Anônimo de York*. O conjunto de trinta tratados, possivelmente escrito em Rouen, buscou enfatizar a tese de que o rei não era submisso ao clero. Ao contrário, ele era semelhante pois participava da unção, se aproximando da natureza de Cristo, sofrendo assim uma deificação. Essa tese contrapunha a noção hierocrática dos gregorianos, que defendiam uma separação entre clérigos e leigos, colocando a figura real neste último grupo (Kritsch, 2002, p. 103).

Para Ernst Kantorowicz (1998), o “Anônimo Normando”, se utilizou de uma linguagem altamente ousada, revelando opiniões antigregorianas e fortemente

monarquistas, influenciado pela *Querela das Investiduras*. Este clérigo, talvez tenha feito parte da alta hierarquia do clero do ducado da Normandia (Kantorowicz, 1998, p. 48).

Kantorowicz continua falando que em *De consecratione pontificum et regum* o Anônimo partiu do *Velho* até o *Novo Testamento*, buscando na unção dos reis hebreus as razões para a deificação do rei. Para ele, os reis do *Velho Testamento* eram os *christi*, que haviam prenunciado a vinda de Cristo, após a morte e sua ascensão à glória, a realeza terrestre teria passado por uma transformação. Os reis da “nova aliança”, que teriam vivido após a vinda de Cristo, portando, os reis medievais, seriam imitadores de Cristo e não somente seus prefiguradores. O Anônimo explora a noção que os reis representavam a “imagem viva de Deus”, um protótipo divino. Ou seja, por um breve período, devido a unção, o rei tornava-se deificado (Kantorowicz, 1998, p. 51).

Como podemos observar, a tese desenvolvida pelo Anônimo Normando, se classifica ainda nos tratados teológicos de poder. O redator não estava preocupado com princípios de “bom governo”, mas sim em legitimar a participação do rei no mesmo grupo de clérigos, ou seja, como um igual e não inferior.

Segundo as explicações de Adriana Zierer (2013), no período Medieval, o governo monárquico era considerado o modelo ideal. Além de representar o poder divino na terra, o rei desempenhava um papel crucial na condução do povo em direção à salvação. Portanto, durante o Medievo, os *oratores* defendiam veementemente essa forma de governo, acreditando que ela desempenhava um papel moralizador na sociedade, através do líder político. Apesar de seu apoio à monarquia, a autora esclarece que a Igreja buscava restringir o controle exercido pelos leigos na relação entre o *rex/sacerdos* (rei e sacerdote). Isso significava que nenhum monarca poderia governar sem o apoio do clero, e também estava proibido de interferir nas funções de domínio eclesiástico (ZIERER, 2013, p. 289-291).

A fórmula do *rex sacerdos*, era correspondentes a *rex gratia dei*, ou seja, “rei pela graça de Deus”. Que desde a corte do imperador Henrique IV, fora utilizada como modelo para defender a ideia de que o rei não precisava do clero para sua entronização, pois recebia o poder diretamente de Deus. Sendo assim, isso deve ser visto como uma forma de tentar igualar o poder do *regnum* ao *sacerdotium* (Kritsch, 2002, p. 94).

Provavelmente em resposta aos anseios de políticos do Império Germânico e de outras formas de poder, como as monarquias do século XII, elucidado pelo Anônimo Normando, a Igreja de Roma buscou se prevenir e reafirmar o que fora aceito na *Concordata de Worms* no I Concílio de Latrão, de 1123.

Segundo Ivana Ait (2016), no decorrer do século XII, o papado caminhou para uma direção monárquica (Ait, 2016, p. 33). Essa ideia pode ser vista no I Concílio de Latrão, que foi realizado na Arquibasílica de São João de Latrão em Roma, sendo o primeiro da Cristandade Ocidental. O Concílio em questão, convocado pelo papa Calixto II (1119-1124), funcionou como um momento importante para os problemas da Reforma dita “Gregoriana” em curso naquela época. Em alguns cânones do Concílio, foram tratados a ordenação de sacramentos e a investidura de cargos eclesiásticos (Jedin, 1961, p. 51-52).

“O Concílio Lateranense I consagrou o essencial de seus debates à Paz de Worms, ratificando os acordos que reservaram aos clérigos a eleição e a consagração dos bispos [...], e se opôs a qualquer desejo de investidura leiga (cânones 3 e 8)” (Mondoni, 2014, p. 122). Este Concílio afirmou a primazia da Igreja de Roma em relação a outras igrejas locais, reivindicando ainda para a hierarquia eclesiástica a “cura das almas”. Ademais, este momento serviu como ponto de ascensão política do papado, que se configurou como referência para reinos nascentes, comunas livres e outras entidades políticas. (Cuozzo, 2016, p. 211).

No decorrer da década de 1120, o poder papal aparentou configurar-se com uma nova moldura de poder. No ano de 1128, Paulo de Bernried (?), concluiu sua *Vita Gregorii VII papae*. Na biografia de Gregório VII, escrita pelo diácono em questão, o poder espiritual foi apresentado como sendo favorável ao “*papa da Querela*” (Rust, 2013, p. 88). Neste escrito, o redator narrou os conflitos de Gregório VII com o imperador germânico Henrique IV, simbolizando, às vezes por episódios eclesiásticos, a figura do monarca da Germânia como uma serpente (Rust, 2010, p. 193-194).

Como indicado anteriormente, no meio dessa conjuntura também houve espaço para o surgimento das Universidades. Em paralelo a disputa de poderes universais e nacionais do Medievo, os centros universitários também se converteram em lugares de poder uma vez que os debates de direito canônico e de teologia eram utilizados como forma de defesa ou ataque dos múltiplos poderes que haviam na época. Os mais conceituados cursos das universidades medievais eram; direito, medicina e teologia e artes. Dentre os centros universitários podemos citar a Universidade de Paris, muita ligada à teologia e a Universidade de Bolonha que formou muitos mestres em direito romano.

Sem dúvidas, uma das obras mais importantes provindas do nascimento das Universidades e da renovação dos estudos jurídicos foi o *Decretum* (compilado por volta de 1140 a 1145), do monge de São Félix, Graciano (?). Esse texto, que mais tarde se

tornaria um documento padrão em direito canônico, assegurou a primazia da Universidade de Bolonha como escola de direito no Ocidente Medieval (Haskins, 2015, p. 20).

A obra de Graciano, que logo tomou o título de *Decretum Gratiani*, é considerada monumental não somente pela sua erudição, mas também pela sua extensão. O texto compreende quase 4000 outros textos advindos de fontes como os textos bíblicos, capitulares carolíngios, literatura patrística, *Codex Theodosianus*, etc (Ippolito, 2016, p. 208).

De acordo com Raquel Kritsch, no *Decretum* de Graciano continha o material essencial para a afirmação da supremacia papal em relação ao poder temporal. Nesse documento, havia duas afirmações que levariam a profundos desdobramentos políticos da época: a de que a Igreja apostólica sempre guardaria a pureza da fé cristã e que os príncipes cristãos deveriam auxiliar a Igreja Romana a cumprir essa tarefa (Kritsch, 2002, p. 112).

No *Decretum*, Graciano retomou a *Teoria gelasiana das duas espadas*²⁷. Porém, a escreveu de forma resumida, a maneira que Gregório VII havia engendrado anteriormente durante seu embate com Henrique IV (Miethke, 1999, p. 42). Não podemos deixar de mencionar que este documento compilado por Graciano também servia a um dos interesses principais da Reforma em curso, sendo este moralizar o clero católico (Corèdon, 2004, p. 57). Por fim, o *Decretum* também serviria para assegurar a transmissão da noção de poder *petrino* (papal) no século XII e por toda a Europa ocidental (Ullmann, 2003, p. 99).

É curioso compreender que, neste momento, houve não somente um fortalecimento do papado, mas também um enfraquecimento do poder imperial germânico. Henrique V, que havia celebrado a *Concordata de Worms*, morreu sem deixar herdeiros. Essa ocasião propiciou o surgimento de um longo confronto dinástico entre apoiadores de candidatos ao poder régio. De um lado, havia os apoiadores do duque da Baviera, chamados de *Welfen*, e do outro, os seguidores do ducado da Suábia (Hohenstaufen), chamados de *Weiblingen* (Di Girolamo, 2016, p. 41).

²⁷ Essa teoria foi formulada por Gelásio I (410-496), Papa de Roma, enquanto estava em Constantinopla, com o intuito de mitigar o dito “cesaropapismo” dos imperadores. Conhecida como a Teoria Gelasiana das Duas Espadas, ela argumentava que os poderes temporal e espiritual tinham funções distintas, mas ambas visavam à proteção da Cristandade. A Igreja, entretanto, era incumbida de uma missão mais preponderante, pois era responsável por cuidar das almas e pela salvação dos cristãos (Kritsch, 2002, p. 86-87).

A confusão que resultou em um estado de guerra interna no reino germânico ocorreu porque os partidários de Henrique IV, imperador germânico que confrontou Gregório VII, acreditavam na manutenção do poder da dinastia sálica por meio de simpatizantes de outra dinastia, dos Hohenstaufen. Essa expectativa foi gerada pois os candidatos ao trono germânico, Conrado III (1093-1152) e Frederico II, duque da Suábia (1090-1147) eram filhos de Agnes de Waiblingen (1074-1143), que era filha do ex imperador Henrique IV. Dessa maneira, na prática, Conrado III e Frederico II, duque da Suábia, eram netos do antigo imperador saliano. Apesar dos antecedentes que favoreciam a posição dos irmãos Conrado III e Frederico II, quem foi escolhido pelos duques como novo rei fora Lotário de Supplingenburg, duque da Saxónia (1075-1137), em 30 de agosto de 1125 (Dirlmeier, 2014, p. 53-54).

Após conflitos dinásticos que levaram cerca de 30 anos, finalmente a posição imperial foi decidida com a subida de Frederico I, Barbarossa (1122?-1190) ao trono germânico, em 4 de março de 1152. É preciso pontuar que Frederico I, era filho do já citado Frederico II, duque da Suábia e também sobrinho de Conrado III, que conseguiu se impor como imperador a partir de 1138 até a data de sua morte. Tanto Conrado III quanto Frederico I, Barbarossa, eram Hohenstaufen, uma casa nobre do ducado da Suábia. Essa dinastia era contrária ao plano político do papado, e com frequência desafiava a autoridade dos pontífices ao tentarem reerguer o poder Império. Essa posição política defendida pelos Hohenstaufen e principalmente por Frederico I, era corroborado por teóricos apoiadores de sua corte, como Otto de Freising (1114-1158), que defendia o poder universal do imperador como sendo superior aos outros por estes serem “herdeiros dos imperadores romanos” (Sodano, 2016, p. 67).

“Frederico Barba-Roxa seria o protagonista imperial de um dos momentos mais efervescentes da disputa entre Império e papado, uma vez que nesta época o conflito terminou por gerar uma série de textos e documentos importantes” (Barros, 2012, p. 165). Destes textos, destacam-se alguns do já citado, Otto de Freising.

Dentre as obras de Otto de Freising, podemos destacar duas que se alinham ao debate de poder tratado aqui, são elas; *Chronica de duabus civitatibus* e *Gesta Friderici*. Pierluigi Licciardello (2016) explica que a *Chronica de duabus civitatibus* (*História das Duas Cidades*), é considerada uma das maiores obras da historiografia Medieval. Por meio da herança agostiniana, Otto, contrapõe a “cidade de Deus” e a “cidade dos homens”. O monge cisterciense, que também era tio de Frederico I, leu a história como um conflito contínuo entre bem e mal, repassando a ideia que a Igreja, agindo em

concordia com o Império, conduziria os homens a cidade de Deus e à liberdade no fim dos tempos (Licciardello, 2016, p. 434).

A *Gesta Frederici* foi dedicada ao então imperador Frederico I, e foram compostas entre 1156 a 1158. Este documento se aproxima muito mais das biografias medievais, e é dividido em duas partes. O primeiro livro reconta os conflitos políticos que acometeram o Império desde a morte de Henrique IV até a morte de Conrado III. Nesta narrativa a subida de Frederico I ao trono germânico e posteriormente ao imperial é contada de forma teleológica e idealizada. No segundo livro da *Gesta*, são retratados os primeiros anos do reinado de Frederico I e sua capacidade centralizadora e articuladora dos poderes políticos (Grzybowski, 2020, p. 273).

O quadro político geral era de uma animosidade entre Frederico I e o papado da época. Porém, alguns fatores aproximavam os dois representantes dos poderes universais no Medievo, um deles foram os eventos ligados às Comunas livres.

O desenvolvimento demográfico, econômico e social das cidades durante os séculos XII ao XIII foram politicamente traduzidos na forma de espaços orientados para a autonomia. Apesar de surgirem comunas em diversos lugares da Europa, as mais precoces e autônomas se estruturaram na área centro-setentrional da Península Itálica a partir de fins do século XI. (Zorzi, 2016, p. 34). O surgimento das comunas pode ser entendido pela debilidade dos poderes aos quais essas cidades estavam inseridas. Desse modo, num primeiro plano, foram os conflitos entre o Império e os grandes senhores territoriais que deram lugar a regimes autônomos de poder (Zorzi, 2016, p. 35).

Com o intuito de restabelecer o poder imperial na Península Itálica, Frederico I, cruzou os Alpes em 1154 e realizou campanhas militares contra algumas destas comunas. Para João Gouveia Monteiro (2006) a intenção de Frederico não era de uma política reacionária aos moldes de imperadores anteriores, antes disso, sua preocupação estava em liquidar grandes possessões de terras e consequentemente a concentração de poder em algumas regiões como a de Milão (Monteiro, 2006, p. 130-131).

Nesse momento os interesses imperiais e papais convergiram para um mesmo ponto, quando, a pedido do papa Adriano IV (1100-1159), o Hohenstaufen suprimiu uma revolta “popular” e um governo efêmero conhecido como Comuna de Roma, liderado pelo dissidente Arnaldo de Bréscia (?-1155). Arnaldo era um discípulo de Pedro Abelardo (1079-1142) e inimigo de Bernardo de Claraval (1090-1153). O prior de Bréscia, enfatizava a necessidade de pobreza absoluta do clero e o abandono do poder temporal por parte da Igreja de Roma. Com base nas comunas da Península Itálica setentrional, o

revoltoso tentou se aliar ao imperador germânico, contudo, Adriano IV foi mais rápido e em troca da coroação de Frederico em Roma, requereu a prisão de Arnaldo. Após um processo sumário, o líder comunal foi condenado a fogueira e suas cinzas foram jogadas no rio Tibre com o objetivo de seu corpo não virar objeto de culto (Di Fiore, 2016, p. 200-201; Loyn, 1990, p. 28).

Após o restabelecimento do poder papal em Roma, Frederico I, voltou seu olhar para as cidades italianas, o que desagradou novamente o papa. As instituições comunais formadas em meados do século XII ainda não eram reconhecidas pelo imperador. Embora não ignorasse a autoridade do monarca germânico, as comunas reivindicavam o direito de autogovernança, livre política de alianças, autoridade no próprio território e recusa de imposição arbitrária de impostos. Frederico I, por sua vez, convocou em 1158 em Roncaglia, uma assembleia para confirmar as prerrogativas da autoridade régia. Tais prerrogativas receberam suporte do documento *Constitutio de regalibus*, que foi produzido graças ao apoio de juristas da Universidade de Bolonha que apoiavam o Império (Zorzi, 2016, p. 37).

O *Constitutio de regalibus* definia as prerrogativas da autoridade real, ou seja, os direitos reais, assegurando o controle econômico, administração jurídica, cobrança de impostos, autoridade para cunhar dinheiro e fazer guerra. Além disso, reafirmou ainda mais claramente a proibição da venda de terras feudais sem consentimento imperial. Nesse momento foi iniciado uma “segunda grande fase” de lutas entre o Império e o papado, onde se somaram também as cidades italianas. Os centros urbanos favoráveis ao papa no conflito viriam a ser chamadas *guelfas*, enquanto aquelas que defendiam a autoridade imperial (tendo como garantia de legitimidade uma autoridade política), receberiam o nome de *guibelinas* (Di Girolamo, 2016, p. 42).

A tarefa de embate maior com Frederico I, caberia ao papa Alexandre III (1100-1181), pois Adriano IV, acabou morrendo em 1159 quando se preparava para excomungar o Hohenstaufen. Após um período de cisma entre Alexandre III e o antipapa Victor IV (1090-1164), seguido de Pascoal III (1110-1168), ambos eleitos pelo apoio de Frederico, o papa realiza um acordo com o imperador germânico em 1177, na cidade de Veneza (Loyn, 1990, p. 16; Monteiro, 2006, p. 131).

A guerra declarada de Frederico I às comunas italianas acabou se estendendo por anos, gerando uma reposta das cidades peninsulares. “[...] a partir de 1164 as cidades de Verona, Vicenza e Pádua construíram uma liga, a *Liga de Verona* [...], enquanto na

Lombardia, uma outra liga, a *Liga Lombarda*, se constituiria em 1167, reunindo [...] Cremona, Mântua, Bérgamo e Bréscia” (Monteiro, 2006, p. 131).

No mesmo ano de formação da Liga de Verona, Alexandre III endereçou uma bula ao arcebispo de Upsala, na atual Suécia, onde se pode compreender o pensamento político do pontífice. A bula intitulada "*Licet omnes*", sustentava a tese do primado petrino, explicando-a por meio do funcionamento orgânico da Igreja. Segundo Alexandre, baseado em outros documentos que o precederam, cada membro da sociedade simboliza também um membro do corpo humano, desempenhando uma função específica e essencial para o seu funcionamento. Para o pleno funcionamento do corpo, o papa teria a *plenitudo potestatis in spiritualibus*, se situando como o mais importante dos membros²⁸ (Souza, 1997, p. 65).

Por esta e outras razões de pensar, o papa Alexandre III decidiu apoiar a segunda liga citada (Liga Lombarda). Seu apoiar e união de outros fatores acarretaram na consequente derrota do exército de Frederico I em Legnano no ano de 1176, que forçou o imperador até a já mencionada negociação que ficou conhecida como Paz ou Trégua de Veneza de 1177 (Zorzi, 2016, p. 37-38). Dois anos mais tarde, Alexandre III convocou o III Concílio de Latrão, com intuito de selar a paz entre a Igreja de Roma e o Império, dando como garantia ainda o fortalecimento do papado.

O III Concílio de Latrão também serviria para uma tentativa de consolidação da Igreja Católica, reafirmando a legitimidade de Alexandre III frente a três outros antipapas que ele enfrentou durante seus anos de pontificado. O papa em questão declarou nula todas as ações e cargos concedidos pelos seus rivais. Para um melhor controle das eleições papais, foi instituído no cânon 1 que para tornar-se papa era necessário unanimidade de votos dos cardeais ou dois terço deles (Bellitto, 2016, p. 77; Mondoni, 2014, p. 126).

Com a Paz de Veneza, o III Concílio de Latrão e a Paz de Constança, esta última realizada em 1183 estabeleceu novamente um acordo entre Barbarossa e Alexandre III. Por meio de suas habilidades diplomáticas, o imperador germânico conseguiu uma relativa autoridade sobre as comunas apoiados por Alexandre, recebendo vantagens

²⁸ A metáfora da política como um corpo foi muito "popular" na Idade Média, tendo bastante destaque na obra "*Policratus*" concluída em 1159 por João de Salisbury (1115-1180). Nesta obra, João de Salisbury realizou uma comparação bastante interessante. Segundo ele, o príncipe (rei) seria a cabeça do governo e os outros agentes sociais, seus membros que o auxiliam na tarefa de governar. Porém, apesar disso, o bispo de Chartres fez a ressalva de que a cabeça seria comandada pela alma, que neste caso seria Deus (Le Goff, 2006, p. 164-165). Naturalmente, essa última consideração de João de Salisbury poderia abrir margem para a noção de que a Igreja (por se identificar como intérprete das Escrituras) seria a alma e a cabeça, submissa, seria o rei

financeiras e administrativas como eleição de cônsules, constituição de ligas, edificação de fortalezas, etc. Essas regalias acabaram desagradando as comunas e comprometendo suas relações “amistosas” com o papado (Araujo, 2020, p. 291; Zorzi, 2016, p. 38).

Os esforços de Frederico I frente às comunas da Península Itálica comprometeram sua autoridade na Germânia, e os poderes locais dos ducados, por sua vez, ganharam maior proeminência. Apesar dos revezes, Barbarossa teve um enorme êxito em arranjar um casamento para seu filho, Henrique VI (1167-1197), com a herdeira normanda do reino da Sicília, Constança de Altavila (1154-1198) (Sodano, 2016, p. 68). Com isso, foi aberto precedentes para a reivindicação da Ilha da Sicília por parte de imperadores germânicos. Tal espaço permaneceria como local de disputas ao longo do século XIII.

Alguns anos depois, Barbarossa morreria afogado ao atravessar o rio Göksu, quando participava da Terceira Cruzada (1189-1192) (Araujo, 2020, p. 291). Encerrando assim um episódio importante na rixa do Império e o papado Medieval.

Ainda sobre a ilha da Sicília, na concepção de Eric Voegelin (2012) o que ocorreu nesse momento foi o deslocamento do poder real do Império para a “periferia” de seu território. O núcleo real siciliano irradiava do sul, passando pela Península Itálica até a Europa central. Devido aos desgastes dos “poderes universais”, Voegelin afirma que na última década do século XII, a Inglaterra e o reino da Sicília, eram os dois grandes centros de poder do Ocidente Medieval (Voegelin, 2012, p. 169).

Os anos que vão de 1200 a 1265, este último ano de nascimento de Dante Alighieri, também foram marcados por intensos conflitos entre os diversos poderes vigentes. No entanto, diferente do século XII, o Império Germânico pareceu se exaurir com a morte do último grande representante da ideologia imperial, o neto de Barbarossa, Frederico II (1194-1250). A Igreja de Roma, por outro lado, conseguiu se estruturar de maneira extremamente coerente nas décadas de 1210 a 1220, tendo como propagador da monarquia papal, Inocêncio III (1161-1216). Ainda neste século, devido ao “cansaço” dos poderes universais, os poderes monárquicos nascentes parecem ter tomado dianteira na busca pela soberania, destacando-se o reino da França capetíngia.

Quando falamos de cultura e de uma estruturação da ciência política no Medievo, rapidamente voltamos o olhar para o século XIII. Isso se deve a alguns fatores como a redescoberta dos estudos aristotélicos no Ocidente e o desenvolvimento do conceito de “política” e “Estado” (Ullmann, 1999, p. 19) mas, sobretudo, pela produção de tratados reflexivos acerca da política (Simonetta, 2017, p. 463).

Segundo Stefano Simonetta (2017), salvo raras exceções, foi somente no decorrer do século XIII que a política começou a ser vista pelos escritores do Medievo como um produto natural de organização humana, ou seja, não apenas uma consequência da expulsão do homem do Paraíso²⁹. O resultado foi a análise de várias formas de governos e sua capacidade de satisfação humana de um ponto de vista filosófico (Simonetta, 2017, p. 464).

Inocêncio III assumiu o papado em 1198, o antes cardeal de Segni possuía formação jurídica em Bolonha³⁰, e concentrou seus esforços para comprovar a superioridade do sacerdócio em relação ao império (Kritsch, 2002, p. 207). Em resposta ao imperador Bizantino, Aleixo III (1153-1211), o pontífice endereçou um decretal intitulado *Solitae*, escrito possivelmente no final de 1200 ou inícios de 1201. Por meio de binômios como sumo pontífice/imperador, temporal/espiritual e alma/corpo, o papa ressaltou a proeminência do sacerdócio na Cristandade, pois o mesmo cuidava de algo essencial na natureza humana, espírito (Souza, 1997, p. 89).

Ainda no *Solitae*, no quarto parágrafo, Inocêncio recorreu a uma metáfora entre sol e lua, dia e noite. Para o papa, o sol seria a representação da Igreja, enquanto a lua seria a do Império. Assim como a lua, precisava receber a luz do sol para brilhar, da mesma forma seria o Império, que só podia desenvolver suas funções graças aos benefícios concedidos pelo papa³¹. Dessa forma, finalizou Inocêncio, o imperador devia agir em concordância com a Igreja para o bom funcionamento espiritual da sociedade (Villa Prieto, 2017, p. 99-100).

A imagem de Inocêncio III sofreu algo semelhante ao que ocorreu com Gregório VII. Para Marcelo Pereira Lima (2020): “[...] desde o século XIX e XX, a historiografia se interessou pela figura de Inocêncio, oscilando entre uma visão personalista e positivista, marcada por visões apologéticas de historiadores católicos” (Lima, 2020, p. 333). Além disso, parte considerável da atuação apostólica de Inocêncio é conhecida

²⁹ Na Antiguidade Tardia (séculos IV ao VIII), os padres da Igreja, com destaque a Santo Agostinho (354-430), elaboraram a teoria de que tanto o governo quanto às propriedades eram males necessários para trazer a estabilidade social, devido à expulsão do Jardim do Éden (Wood, 2011, p. 237).

³⁰ A formação em direito canônico na Universidade de Bolonha pelo papa Inocêncio III parece ser ter sido algo “comum” na formação de papas durante o século XIII. Para Raquel Kritsch essa tendência aponta para uma mutação no papado, que tornou-se um “ofício legal”, sustentado em anseios monárquicos (Kritsch, 2002, p. 375).

³¹ Essa analogia não nasceu com Inocêncio III, na verdade era um argumento político recorrente por “hierocratas”, partidários da Reforma papal. A utilização dos astros como símbolos do poder da Igreja já havia aparecido pela escrita do cardeal Humberto de Moyenmoutier (1015-1061) (Souza, 1997, p. 18). Além disso, esse argumento foi resgatado e duramente criticado por Dante Alighieri em sua *De Monarchia* (1313? 1317?) (Ullmann, 1971, p. 257).

pelos historiadores por meio da *Gesta Innocentii III*, composta entre 1204 e 1209. Esta obra, escrita em latim, foi produzida para uma audiência curial e configura-se como uma espécie de narrativa cronística com tons propagandísticos (Lima, 2020, p. 332).

Durante os primeiros anos de governo, Inocêncio ainda promulgou uma bula chamada *Venerabilem*, de 1202. Nela, o papa acrescentou mais repertório ao poder hierocrático da Igreja. Segundo o pontífice, os príncipes germânicos de fato tinham poder para eleger seu rei (imperador), mas era somente pela unção do papa, ou de seus representantes, que o imperador era de fato sagrado (Kritsh, 2013, p. 267). “Desse modo, declarava Inocêncio, o Império ficara sob a *auctoritas* do bispo de Roma e devia ser entendido como um *beneficium* (favor, graça) eclesial, outorgado pelas regras do direito canônico” (Kritsch, 2013, p. 267)

O pensamento político e reformador de Inocêncio pode ser visto em diversos decretos escritos pelo papa. Já no ano de 1206, o líder da cúria romana endereçou uma decretal ao bispo de Vercelli, intitulada *Lacet ex suscepto*. Neste documento, Inocêncio expõe o desejo de ampliar o programa político-eclesiástico de seus antecessores e para isso se sustentou nas cartas paulinas reivindicando o *Omnis potestas a Deo*. Ainda no decretal, Inocêncio se auto refere como *vicarius Christi* (representante de Cristo), abandonando o título utilizado pelos papas anteriores *successor Petri* (sucessor do Pedro) (Miethke, 1993, p. 72; Souza, 1997, p. 94).

Conforme observado por Sérgio Ricardo Strefling, a decisão de Inocêncio de adotar o título "*Vicarius Christi*" em vez de "*successor Petri*", que era usado por Gregório VII e seus predecessores, teve um significado de grande importância para o domínio eclesiástico e político. A partir desse momento, nos círculos hierocráticos, o poder do papa passou a ser visto como uma extensão direta do poder de Deus, já que ele era considerado o representante de Cristo na Terra (Strefling, 2016, p. 51).

A política de reforma e centralização da Igreja na pessoa de Inocêncio III culminou no IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, um ano antes de sua morte. O concílio teve apenas três sessões: no dia 11, 20 e 30 de novembro de 1215 e foi o maior da Cristandade Medieval. Nesse momento o auge da autoridade temporal e espiritual foi alcançado pelo papado. A Igreja se confirmou como uma instituição jurídica, abrindo a concepção de uma “monarquia papal” (Jedin, 1961, p. 60; Melloni, 1995, p. 171). A teologia sobre o poder papal confirmou o papa como “*vicarius Christ*”. A partir disso, era lícito que o papa depusesse qualquer soberano, incluindo o próprio imperador germânico (Melloni, 1995, p. 171).

Dos 70 cânones estabelecidos pelo IV Concílio de Latrão, apenas o 1º e 2º tratavam de doutrina e teologia; o restante tinha caráter disciplinar, confirmando assim o sentido de "Assembleia legislativa" da reunião eclesiástica do papado (Tanner, 2003, p. 68). Neste momento o papa buscou; sufocar a espiritualidade leiga, proibindo a criação de ordens mendicantes; condenar os “hereges”, dando enfoque nos *Cátaros*; marginalizar os judeus, excluindo sua participação em cargos públicos; incentivar o belicismo, convocando uma Quinta Cruzada.

Enquanto a Igreja caminhava até uma estruturação política mais definida, o Império germânico sofreu alguns revezes após a morte de Frederico I, com uma passagem rápida do seu filho Henrique VI, que morreu precocemente em 1197, gerando novamente um estado de Guerra Civil no território da Germânia, algo costumeiro em momentos de crises dinásticas.

Henrique VI, como já falado anteriormente, casou-se com Constança de Altavila, herdeira do reino normando da Sicília. Com isso, o filho de Barbarossa conseguiu reunir a Sicília ao domínio imperial. A morte de Henrique abriu um processo de lutas entres os Hohenstaufen e os Welf, liderados respectivamente por Filipe da Suábia (1177-1208) e Otto de Brunsvique (1175-1218). Em 1198 os dois príncipes foram eleitos imperador por ducados rivais, a situação se manteria até 1208, pois Inocêncio III se absteve de declarar apoio pleno a cada um dos candidatos, temendo que eles reivindicassem o reino da Sicília (Batista Neto, 1989, p. 161).

Com a morte de Filipe em 1208, Otto se manteve sozinho na disputa pela coroa do Sacro Império Germânico. O então príncipe germânico se aliou com o papa, fazendo promessas relacionadas à Itália central e à Sicília (Batista Neto, 1989, p. 161-162). Com isso, não demorou a ser coroado imperador com o nome de Otto IV, em 4 de outubro de 1209. “Ocorre, no entanto, que Otto, que era Welf, retomou, na prática, a velha política dos Hohenstaufen: invadiu a Itália, recusou-se a devolver as terras reclamadas e preparou a invasão do reino de Nápoles” (Batista Neto, 1989, p. 162).

Por esse motivo, o papa não hesitou em excomungar o então imperador, Otto IV, em 1211, quando a sua política militar se dirigia para a Sicília (Vauchez, 2018, p. 205). Esse fator abriu precedentes para a candidatura de Frederico que já no ano de 1211, tinha sido eleito por um grupo de condes ao cargo rei da Germânia. Apesar disso, a coroação de Frederico II por parte do papa Inocêncio III não ocorreu, ficando a cargo do seu sucessor, o papa Honório III (?-1226), que em 22 de novembro de 1220 em Roma, coroou Frederico sacro imperador (Brocchieri, 2017, p. 39).

A demora na coroação de Frederico II pode ser entendida pelo já citado temor do papado em relação à política Hohenstaufen de anexar o reino da Sicília ao domínio imperial. Somente após negociações que ocorreram desde o governo de Inocêncio III é que Honório decidiu a favor do imperador

“Num primeiro momento, Frederico permanece fiel à sua promessa de disjunção dos dois reinos germano-italiano e siciliano, que circundavam Roma como uma pinça e, assim fazendo, pôde obter a coroa imperial em Roma em 1220” (Monnet, 2018, p. 231). Além disso, o sacro imperador também havia feito uma promessa ao papa de “reconquistar” Israel, que, no entanto, seria cumprida somente oito anos depois por meio de acordos diplomáticos com o sultão do Egito, Al-Kamil (1180-1238), o que gerou dura críticas a Frederico II por parte do papa e uma primeira excomunhão em 1227 (Brocchieri, 2017, p. 39; Monnet, 2018, 231).

Ainda em 1220 Frederico II conseguiu projetar a coroação do seu filho, Henrique VIII como uma espécie de “coo-rei” dos romanos, e assim garantiu a união do reino da Sicília com os territórios mais ao norte que correspondiam a região da Germânia. Essa jogada política aborreceu Honório III, que mais tarde se zangaria ainda mais com a já citada demora de Frederico em partir ao Oriente e tomar Jerusalém (Figueira, 2001, p. 243). Com intenção de aumentar o poder de sua política imperial, o então imperador fundou em 1224 a Universidade de Nápoles. Esse centro de estudo serviu para promover a formação dos funcionários da corte fredericiana além de garantir os estudos daqueles que desejavam frequentar uma escola *guibeline*, em vez de um centro *guelfo* que ficava mais ao norte da Península Itálica (Figueira, 2001, p. 243; Haskins, 2015, p. 24).

Após o pontificado de Honório III, Gregório IX (1170-1241) fora eleito papa em 1227. O novo papa lançou seu exército contra o imperador germânico. As relações entre Frederico II e Gregório IX se alternaram ao longo dos anos que este último ocupou o trono petrino. Já em 1230, em Anagni, o pontífice voltou a fazer as pazes com Frederico, chegando a chama-lo de “filho dileto da Igreja” uma vez que já tinha o acusado de “sequaz de Maomé” (Brocchieri, 2017, p. 39).

De certa forma isso nos demonstra a maleabilidade das relações políticas no Medievo, ou seja, a abertura de conciliação entre os poderes era dependente da troca de favores entre os líderes do papado, Império, reinos e outros.

Em 1231, Frederico II deu mais um passo em direção a uma tentativa de centralização do poder imperial. Em agosto, um conjunto de regras que se configuravam como uma constituição foi publicado e posteriormente conhecido como *Liber Augustalis*

ou *Constituição de Melfi*. Este documento era uma série de regras emitidas para o reino da Sicília; já no prólogo, havia um manifesto que afirmava o poder do soberano na elaboração e exploração das leis. É interessante dizer que neste documento a noção de poder originalmente reside na comunidade política, que, por transferência, é dada ao monarca. Nesse caso, o soberano era o instrumento escolhido por Deus para garantir a ordem divina (Brocchieri, 2000, p. 70; Voegelin, 2012, p. 177).

Segundo Moisés Romanazzi Tôres (2004) a doutrina de poder fredericiana foi marcada por um enorme espiritualismo e pensamento jurídico. Nesse sentido, o imperador era a *lex animata in terris* (a lei viva sobre a terra), que apesar de não ser a fonte do direito (pois era o próprio Deus), era porém seu guardião, defensor e executor. Com isso, o Império, na pessoa de Frederico II, buscou galgar uma posição de proeminência, tentando reduzir a Igreja ao estado de pobreza e submissão de autoridade conforme os escritos paulinos (Tôres, 2004, p. 93).

“A complexidade das fontes torna por vezes difícil a leitura de um projeto unitário; mas que está bem presente no soberano, que declara a função do legislador semelhante à de Deus” (Brocchieri, 2017, p. 41). A primeira parte do *Liber Augustalis*, intitulada “*Prooemium*”, se utiliza da “teoria da queda” para fundamentar o poder do soberano, ou seja, o momento em que o homem foi expulso do Jardim do Éden. Segundo o texto do *Prooemium* no momento da criação do homem, Deus deu apenas a ordem de observação da lei, no entanto, a transgressão dela levou o ser humano ao pecado e consequentemente a morte. A fim de não destruir sua própria criação, Deus providenciou os governantes para preservar a ordem da “sociedade humana”, pois desde a queda, o homem possuía inclinação à transgressão e conflitos entre si (Voegelin, 2012, p. 177).

Uma “resposta” da Igreja de Roma viria já em 1234, com a publicação do *Ius novum*, um conjunto de cânones conciliares e decretais desde o papa Alexandre III até 1234, que substituiu o *Decretum* de Graciano, já falado aqui. Os textos foram reunidos e organizados pelo canonista Raimundo de Penãforte (1175-1275), um mestre de direito canônico e filosofia de Bolonha que originalmente veio de Barcelona. O *Ius novum* integrou os chamados *Cinco livros dos decretais* e sua utilização pelos “decretalistas” levaram a criação de novas reflexões sobre as relações de poder no Medievo (Souza, 1997, p. 95).

Formou-se a partir disso duas alas que interpretaram este novo corpo jurídico de direito canônico, uma dita *moderada* e outra *extremada*. Para os canonistas mais *moderados*, era lícita a intervenção da Igreja no poder temporal em casos excepcionais.

Para os *extremados*, a intervenção ocasional do papado em assuntos temporais não somente era válida como também o pontífice era o detentor dos “dois gládios”, conferindo a ele o poder temporal e decidindo quem seria o príncipe mais adequado para a tarefa. Ademais, os *extremados* também argumentavam que o papa podia intervir mesmo em espaços foras do “Patrimônio de Pedro”, ou seja, o “Estado Pontifício” (territórios que compreendiam a Radicofani e Ceprano, parte de Ravena, Pentácole, marca de Ancona, ducado de Espoleto, terras da condessa Matilde, condado de Bertinoro e outras terras adjacentes). Para eles, em casos conexos a estes espaços, o papa podia legislar e julgar corroborando para uma presença em casos de omissão do poder secular em denúncias de crimes ao tribunal eclesiástico (Kritsch, 2002, p. 215).

Um sinal de uma nova reflexão oriunda deste compilado de direito canônico também pode ser visto na obra *Liber de regimine civitatum*, redigido por volta de 1238 e publicado em 1240 pelo florentino Giovanni de Viterbo (?), juiz imperial. Porém, o pensamento de Giovanni parece ter sido voltado muito mais para a administração do governo citadino e a pergunta inicial do seu primeiro capítulo parece sintetizar isso: “O que é o *regimen*?” (Senellart, 2006, p. 25).

Viterbo extraiu do direito romano algumas passagens que alegavam a posição de quase sacerdotes dos juízes, incluindo trechos que diziam: “*O juiz é santificado pela presença de Deus*”. Giovanni de Viterbo não se constrangeu em afirmar a relação entre o imperador e as leis, segundo ele, ordenadas por Deus. Para o florentino, os imperadores recebiam as leis divinas e também a permissão para editá-las. Nesse caso, ao imperador cabia a *lex* que se tornava a *lex animata in terris*, assim como fora definida anteriormente no *Liber Augustalis* (Kantorowicz, 1998, p. 93).

O *Liber de regimini civitatum* engloba múltiplas formas de ação de governo, dando atenção a maneiras de dirigir e proteger a cidade, conduzir homens, controlando-os, corrigindo-os, reprimindo-os, orientando-os, etc. Não sem motivos, pela erudição do texto que agregava citações de autores do meio clerical e também profanos, o *Liber* se tornou um dos principais textos referentes ao governo e formas de poder da literatura cívica Medieval (Senellart, 2006, p. 26-27)³².

³² Algumas informações adicionais sobre Giovanni de Viterbo e seu *Liber de regimini civitatum* foram bastante problematizadas pelo medievalista italiano Andrea Zorzi. Dentre algumas questões podemos citar o período em que viveu Giovanni, sua ligação efetiva ou não com a corte imperial, a data de publicação do *Liber* entre outras. Para saber mais veja: ZORZI, Andrea. “Giovanni da Viterbo”. Treccani.it. Disponível em: https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-viterbo_%28Dizionario-Biografico%29/. Acessado em: 28/10/2023.

Voltando às relações entre Frederico II e Gregório IX, tudo parece ter piorado em 1239, quando este último excomungou o imperador germânico. Novamente, o motivo desta ação por parte de Gregório IX, foi ocasionada pelos assuntos em torno da Igreja, Península Itálica e reino da Sicília (Monnet, 2018, p. 232), principais focos de conflitos entre o papado e o Império neste recorte que estamos tratando.

Após a morte de Gregório IX, Inocêncio IV assumiu o papado (1195-1254) em 1243. Este novo pontífice foi nas palavras de Mariateresa Brocchieri (2017) o “mais tenaz adversário de Frederico II”. Inocêncio era jurista especializado e quando jovem foi também aluno da Universidade de Bolonha. O papa em questão deu continuidade à política hóstia em relação ao Hohenstaufen assim como seus predecessores (Brocchieri, 2017, p. 43). Inocêncio IV não tardou em convocar um novo concílio, que posteriormente seria conhecido como I Concílio de Lyon, realizado em 1245.

A reunião eclesiástica foi feita na França e dividida em quatro sessões conduzidas entre os dias 28 de junho, 5 e 17 de julho e 25 de agosto. O concílio teve cerca de 140 participantes, bastante aquém do último (Latrão IV) e debateu a excomunhão de Frederico II (1194-1250). Inocêncio IV, buscando um local que fosse “seguro” para a realização do Concílio, julgou a cidade de Lyon como a mais adequada. Apesar de ainda pertencer às fronteiras do Império, era de jurisdição do arcebispo local e tinha ótima conexão entre França e Germânia (Mondoni, 2014, p. 131).

O imperador proibiu a participação do máximo de pessoas ao concílio, fechando as rotas marítimas a fim de prejudicar a concentração dos participantes. Ainda assim, o concílio iniciou-se e o papa permitiu a representação de defesa do imperador, que foi feita pelo juiz da alta corte siciliana, Tadeu de Suassa (?) (Bellitto, 2016, p. 84).

Na sessão inaugural, o papa tocou em temas como os pecados do clero, a perda de Jerusalém (Cruzadas), a difícil situação do Império Latino de Constantinopla, a chegada dos tártaros na Europa ocidental e a “perseguição” do imperador Frederico à Igreja. A excomunhão e deposição de Frederico foi assegurada com base nas acusações de violação de paz, perjúrio, sacrilégio e heresia, fixação de impostos para financiar as cruzadas, etc³³ (Mondoni, 2014, p. 131).

³³ A acusação de heresia feita pelo papa e parte do clero a respeito de Frederico II parece ter surtido efeito no Imaginário posterior, talvez por esse motivo Dante Alighieri tenha colocado o imperador germânico no sexto círculo do Inferno, reservado aos hereges (Alighieri, Inf. X, 118). Além disso, o fato do Hohenstaufen ter dedicado parte de sua vida em lutas contra as comunas livres também pode ser um possível motivo de Dante “condená-lo”, pois apesar de defender o modelo imperial, o florentino também prezava pela liberdade das comunas.

Dessa forma, o imperador, como já enfatizado anteriormente, foi deposto por Inocêncio IV. Apesar disso Frederico não se acouou e lançou em setembro do mesmo ano uma encíclica intitulada *Encyclica contra depositionis sententiam*, que pretendia ser um documento de defesa em prol do imperador. Logo em seguida, Inocêncio fez publicar uma bula chamada *Aeger cui lenia* (1245?), defendendo a hierocracia da Igreja e o poder do papado em depor imperadores e outros soberanos (Kritsch, 2002, p. 221).

Ao excomungar Frederico II, o papa eximiu os seus súditos de obediência, enfraquecendo substancialmente o poder do imperador germânico, pois o mesmo, a partir de então, estava “fora” da comunidade cristã. Nesse caso, as relações feudo-vassálicas do imperador e seus servos estavam comprometidas.

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). “Em dezembro de 1250, conhecida a notícia da morte de Frederico, Inocêncio IV declara aos cristãos que ‘o céu e a terra alegram-se com o seu desaparecimento’” (Brocchieri, 2017, p. 43).

A morte de Frederico II trouxe à tona uma notável fragilidade no seio do Sacro Império Germânico. Isso implicou que, após o conflito, a única instituição política da época que podia reivindicar uma posição universal era a Igreja de Roma. Enquanto o Império atravessou mais de meio século sem a coroação de um imperador pelo papa, a vacância do cargo de pontífice na Igreja nunca se prolongou por mais de três anos (Miethke, 1993, p. 99).

A eleição de Rodolfo I, da Casa de Habsburgo (1218-1291) pelos poderosos aristocratas germânicos em 1273 contou com o respaldo do Papa Gregório X, levando à sua nomeação como imperador. No entanto, ele jamais recebeu a coroação da Cúria romana. O primeiro monarca de Habsburgo a ocupar o trono imperial viu-se obrigado a afastar-se da política universal de seus antecessores. Nesse período, a coroa do Império

deixou de estar associada à coroa italiana, e o imperador não detinha mais o título de rei da Sicília (Di Girolamo, 2017, p. 63).

O processo de esfacelamento dos Hohenstaufen após 1250 e o chamado “Grande Interregno” (1250-1273), período em que não houve nenhum imperador germânico reconhecido, foram nas palavras de Bernard Guenée (1981) um momento valioso para os príncipes e as monarquias do Ocidente. Com o dismantelamento da política universal do Império, os reis ocidentais se apropriaram das regalias imperiais, esse movimento já vinha ocorrendo desde o século XII com exemplos como o de Galbert de Bruges (?-1134) que chamou Luís VI (1081-1137) de *imperator franciae* e João de Salisbury que denominou Henrique I, da Inglaterra (1068-1135) de *rex, legatos apostolicus, patriarcha, imperator* (Guenée, 1981, p. 52).

No início do século XIII, com o apoio do papado, o processo de fortalecimento do poder das monarquias parece ter aumentado. Já em 1202, o papa Inocêncio III declarou que, de fato, o rei da França não tinha superior temporal (Le Goff, 2016, p. 259), como já indicado no primeiro capítulo deste trabalho, deixando de lado o imperador. Diante disso, realmente nos parece correto dizer que a morte de Frederico II abriu caminho para as monarquias que já vinham se estruturando politicamente. Com efeito, Raquel Kritsch afirmou que: “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).

Outro fator de suma importância, já que estamos tratando da concepção de poder por meio de imaginários de sociedades medievais, diz respeito a uma santidade ligada ao meio laico. O nascimento de uma “santidade régia” começou a ter contornos durante o século XII. O culto a Carlos Magno foi estabelecido durante o governo do imperador Frederico I, Barbarossa. Mas já na época dos otônidas, algumas das rainhas como Adelaide, da Itália (951-973), esposa de Otto I (912-973), assim como o casal imperial formado por Henrique II (973-1024) e Gunegunda, de Luxemburgo (999-1024) foram alçadas ao patamar de santos (Gajano, 2017, p. 513).

De forma derradeira não custa lembrar novamente do poder do toque real analisado por Marc Bloch e que segundo o medievalista da primeira geração dos *Annales* foi sancionado, talvez de forma imprudente, ressaltou o mesmo, pela Igreja dos séculos VIII a IX (Bloch, 2018, p. 54). Assim, devemos compreender que as monarquias dos séculos XII e XIII, impulsionados por uma tradição que via os reis como personagens

ímpares no meio social, se revestiram de um caráter eminentemente sacro para se afirmarem politicamente.

Ainda tratando das monarquias do século XIII, a noção de *rex imago dei* (rei como a imagem de Deus), se apresentou como uma articulação teológica sistemática e com um projeto ideológico que culminou na figura de monarcas como Luís IX, da França (São Luís) (1214-1270). A partir disso, o príncipe (rei) era colocado no centro de uma rede de correspondências entre o terreno e o celeste (Senellart, 2006, p. 156-157).

O *rex imago dei* inspirou personalidades do período como João de Salisbury e Tomás de Aquino a vincularem em alguns seus escritos a ideia de que a ética de um governo régio deveria basear-se no governo divino, não muito longe do que sugeriu o Pseudo-Dionísio (?) no século VI. Esta tese também teve lugar na obra *Regnum et principum* de 1259 do franciscano Guibert de Tournai (1200-1284), que viu na “ordem hierárquica do reino celeste” o modelo a ser copiado pela organização terrestre (Senellart, 2006, p. 162-163).

Por fim, um último escrito vinculado ao meio monárquico do século XIII pelo menos se tratando da concepção de poder e organização pode ser visto no opúsculo *De regno* ou *De regimi principum* (1265-1267?) de Tomás de Aquino. O escrito em pauta na verdade teve apenas o primeiro livro escrito por Tomás de Aquino e os primeiros quatro capítulos do segundo livro, o restante da obra foi concluída pelo discípulo e amigo de Tomás, Ptolomeu de Lucca (?) (Souza, 2007, p. 106).

O opúsculo foi dedicado a priori para o rei de Chipre. Logo na primeira parte, Tomás de Aquino buscou contextualizar etimologicamente a palavra “rei”, desenvolvendo uma teoria em prol da monarquia, firmando-se em “valores absolutos” e históricos, assim como os problemas relacionados à tirania. Na segunda parte, o dominicano abordou as obrigações do rei, estabelecendo uma analogia entre o governo celeste e o governo humano, direcionando o assunto à monarquia cristã. Já na última parte, o texto se foca novamente nas obrigações do rei e na fundação do reino (Streffling, 2016, p. 68).

É interessante que neste escrito já aparece a defesa de uma delimitação de poder régio, pois segundo a teoria do *De regno* seria a melhor maneira de lidar ou evitar o perigo da tirania. A deposição do monarca era possível e sua responsabilidade recaía sobre a *auctoritas publica* coletiva (que obviamente não deve ser entendida como “povo”) (Voegelin, 2012, p. 257).

Chegamos aqui então ao limite do que nos propomos na metade deste item. Não custa elucidar que nos ocupamos muito mais com os poderes universais por dois motivos: 1º foi do conflitos entre o papado e o império que surgiram vários dos escritos brevemente expostos aqui, sendo também o motivo de melhor estruturação político das comunas e acentuação de espaços de poder como as Universidades; 2º as nossas fontes primárias partilham de uma “linguagem política” que nos permite enxergar uma militância em prol de uma Igreja Reformada e do Império com anseios de novamente de se projetar universalmente.

No terceiro capítulo faremos um retorno ao século XII, dando enfoque no contexto político da Germânia e na produção da *Visão de Túndalo*. Além disso, daremos continuidade à situação política da Península Itálica, mas dessa vez cobrindo os anos de 1265 a 1321, época em que Dante Alighieri viveu e, exilado, se abrigou em várias cidades desta região do Ocidente. Aproveitando a discussão, contextualizaremos melhor algumas práticas sociais e religiosas, como o monasticismo e espaços, como as cidades, entendemos estes também como “lugares” de poder no Medievo e de suma importância para as nossas fontes.

É interessante que utilizemos a *Visão de Túndalo* para a discussão desse momento histórico, pois apesar de não objetivarmos uma veracidade histórica, no sentido estrito do termo, o escrito carrega a compreensão do monge Marcus dos fenômenos de seu tempo, ou seja, a relação que tinha com a sua época e como isso transparece na *Visio*. Da mesma forma que enxergamos uma cultura política na *Visão de Túndalo*, isso acaba sendo mais evidente na *Divina Comédia*. Devemos ressaltar que os dois escritos personificam as instituições políticas através de personagens; no entanto, no caso do poema dantesco, isso é feito em grande medida com personagens históricos da época de Dante, incluindo aqueles que ele próprio teve contato.

Apesar disso, como salienta Marcelo da Costa Maciel (2009), não podemos perder de vista que a reflexão política contida nos documentos está muito mais ligada com uma ideia “*poiética*” do mundo, do que propriamente uma mera “*mimese*”. Pois cada escrito ao elaborar uma imagem do mundo, como deveria ser, acaba por formular “mundos possíveis”. Logo, a reflexão política fertiliza a percepção da realidade, e ao incorporar-se com a realidade social, passa a constituir a própria realidade (Maciel, 2009, p. 1-2).

Nesse sentido, devemos concordar que a Literatura é fonte de si mesma, e apesar de estabelecer uma verossimilhança com o real, acaba a ultrapassando e a superando, criando por fim sua própria lógica (Pesavento, 2003, p. 81).

3 CAPÍTULO: CONTEXTUALIZANDO AS FONTES - A GERMÂNIA E A PENÍNSULA ITÁLICA (SÉCS- XII-XIV)

3.1 A Germânia Medieval no século XII

Quando voltamos nosso olhar para a Germânia³⁴ do século XII, vemos que se trata de um conjunto de populações que incluem bávaros, saxões, alamanos, entre outros. Apesar de ter uma unidade política desde o século X, quando surge o título de rei da Germânia, com o título de “rei dos romanos”, foi somente a partir do século XII que floresceu um sentimento de identidade coletiva (Sodano, 2016, p. 68).

Segundo Mary Fulbrook (2016) a metade do século XI até a metade do século XII foi um período marcado por instabilidades políticas e conflitos religiosos. Os reis alemães (rei dos romanos), não tiveram muito êxito em controlar a nobreza, principalmente em momentos de transição dinástica. Com isso, houve uma série de rebeliões de ducados, o que acarretou guerras civis, como a já citada Guerra do ducado da Saxônia que ocorreu durante a época de Henrique IV (Fulbrook, 2016, p. 32).

Sendo assim, no século XII, a Germânia enfrentou vários desafios políticos e instabilidades, especialmente devido à fragmentação do poder e à luta pelo controle entre diferentes autoridades regionais. Não podemos esquecer que nesse momento a Germânia fazia parte do chamado Sacro Império, não apenas como uma parte qualquer, mas como o seu coração e núcleo, visto que era lá que os imperadores residiam de fato. O Sacro Império era uma entidade política complexa que, como mencionado anteriormente, abrangia vastas áreas da Europa Central e Ocidental.

A sucessão de imperadores e líderes regionais muitas vezes era contestada, o que levava a lutas internas e à já mencionada instabilidade política. As disputas dinásticas

³⁴ Decidimos adotar o termo “Germânia” ao nos referirmos ao território que corresponde em grande parte à Alemanha atual, pois a palavra ‘Deutschland’ só veio a surgir no ano de 1550. Além disso, o termo “Alemanha” está intimamente ligado à concepção de um Estado alemão, que não existia durante o período abordado aqui (Sodano, 2016, p. 68). Ademais, referir-se a essa região como “Alemanha” incorre em parte no erro de alguns historiadores modernos que associaram a língua a uma história nacional, ignorando o fato de que não se sabe precisamente em quais regiões da Germânia eram faladas línguas eslavas, celtas, entre outras (Blockmans; Hoppenbrouwers, 2012, p. 36-37).

podiam surgir tanto dentro das famílias nobres quanto entre diferentes famílias competidoras.

Diante disso, podemos dizer que a característica dominante da organização política da Germânia era a desagregação e variedade. Com autonomia ducal, os principais territórios da época foram a Saxônia, Suábia, Lorena e a Baviera. Se tratando de outros territórios que não possuíam tanta influência clerical, às vezes chamados de “principados laicos”, ainda havia a Áustria, Vurtemberg, Palatinado, Hesse e Brandeburgo. Os costumes feudais mediavam a relação entre rei, duques, margraves e condes, todos estes gozando de privilégios justamente por herdarem terras ou doações de outra natureza (Sodano, 2016, p. 68).

Apesar de ser menos densamente povoada, se comparada a outras regiões do Ocidente, a situação da Germânia se modificou no período que vai de 1100 a 1300. “[...] no final do século XII, a população alemã tinha crescido para cerca de 7 ou 8 milhões, com elevação maior em algumas áreas (tal como a Saxônia) do que outras” (Fullbrook, 2016, p. 34). No entanto, como alerta Lynn Thorndike (2022) o crescimento urbano na Germânia não será algo que marcará a história desta região até o século XIII. Mesmo que houvesse, sem dúvidas, algumas grandes cidades como Speyer, Worms, Mainz e Colônia, estes centros datavam da época romana na Antiguidade (Thorndike, 2022, p. 368).

Porém, também houve a fundação de várias cidades, vilas e burgos. No que diz respeito à Europa Central Ocidental, a Germânia apresentava um número limitado de cidades que remontavam à Antiguidade. Alguns príncipes, desejando tornar suas terras mais produtivas e lucrativas, favoreceram a criação de novas cidades com o intuito de estimular o comércio. Um exemplo disso é o caso de Henrique, o Leão (1129-1195), que fundou Mônaco e Brunswick, promovendo ainda a criação de Lübeck (Sodano, 2016, p. 69).

Conforme esclarece Tilmann Lohse (1990), durante o século XII, na Germânia, assim como em outras partes da Europa, o modelo clássico do chamado “Sistema Feudal”, deu seus primeiros sinais de cansaço. Durante toda a Idade Média Central isso seria um fator constante que colocaria em colapso as grandes concentrações de feudos. A comunidade camponesa se deslocaria, em partes, para os centros urbanos, entrando em contato com as moedas que circulavam, agitação do comércio, etc. O principal resultado disso teria sido uma relação menos pessoal (de fidelidade) e muito mais baseada no pagamento ou “aluguel” de serviços. Tal dinâmica alterou não somente a vida dos cidadãos como também a vida dos senhores feudais que se viram diante de uma nova

realidade em que os camponeses tomaram consciência de seu trabalho (Lohse, 1990, p. 13).

Ainda sobre a comunidade camponesa e sua produção, durante os séculos XII e XIII, a nobreza, o clero e a população urbana viviam do “excedente” produzido pelos camponeses. Nesse contexto, o camponês recebia proteção legal e militar por parte do senhor feudal (como prática do Sistema Feudal), e aqueles que migravam para a cidade conseguiam dinheiro, uma parte do qual destinavam ao seu senhor feudal, enquanto outra parte podiam gastar como desejassem. Para os camponeses que optaram por viver nas cidades, além dos novos contatos sociais, o novo ambiente possibilitava a venda dos produtos da colheita, como legumes, frutas, peles de animais, mel, cera, etc. (Lohse, 1990, p. 14).

Foi também nesse momento que a economia mercantil teve desenvolvimento. Nessa época os mercadores germânicos já circulavam por todo o Ocidente e além. Os artesãos se organizaram em guildas e confrarias, enquanto as cidades do sul eram predominantemente de artesãos, as do norte se voltaram muito mais para a área do mercado e comércio a longa distância (Fulbrook, 2016, p. 34).

De forma mais específica, podemos considerar que havia três regiões principais da vida urbana e comercial na Germânia Medieval. A primeira região era o Vale do Reno; outra era o sul da Germânia, onde ficava localizada Augsburgo, Bamberg, Wurtzburgo e Niimberg, centros muito importantes pois viabilizavam o comércio através dos Alpes com Veneza; por fim, a terceira região tratava-se das cidades do norte, como Bremen, Hamburgo e Liibeck, que exploravam a pesca e o comércio dos mares do norte Báltico (Thorndike, 2022, p. 369).

Se tratando do comércio interno urbano, Thorndike expressa que nessa época as ruas das cidades eram movimentadas e se encontrava artesãos que realizavam vários serviços. As corporações que remontam a este período, podem ser sintetizadas por algumas que foram as mais antigas, como; a corporação de tecelões de Mainz (1099), pescadores de Worms (1106), sapateiros de Wurzburg (1128), torneiros de Colônia (?) e os sapateiros, alfaiates e pintores de Magdeburgo também do século XII. Corporações referentes a casas de pedra e vidro para janelas só apareceriam tardiamente, depois do século XIII (Thorndike, 2022, p. 368-369).

Em suma, podemos dizer que no século XII, o comércio na Germânia, que compreendia parte do território do Sacro Império, estava em um estágio de desenvolvimento significativo. A Germânia estava localizada em uma posição estratégica

da Europa, o que a tornava um ponto de interseção vital para as rotas comerciais. As rotas fluviais, como o Rio Reno e o Rio Danúbio, eram particularmente importantes para o transporte de mercadorias entre o norte e o sul da Europa.

Feiras e mercados desempenhavam um papel crucial no seu comércio. Esses eventos eram realizados em várias cidades e se tornaram centros de atividade comercial, onde mercadores locais e estrangeiros se reuniam para trocar uma variedade de bens, incluindo produtos agrícolas, têxteis, metais, especiarias e artigos de luxo.

Como esclarecido, o comércio na Germânia era muitas vezes organizado por guildas e associações comerciais. Essas organizações regulavam o comércio e protegiam os interesses dos comerciantes, estabelecendo padrões de qualidade, resolvendo disputas comerciais e proporcionando segurança nas transações. Quanto ao seu sistema monetário, a diversidade também se aplicava, com uma variedade de moedas em circulação, incluindo moedas cunhadas por governantes locais e moedas estrangeiras. Além do dinheiro, o comércio também era facilitado por meio de sistemas de crédito e troca de mercadorias.

A Germânia mantinha relações comerciais com outras regiões da Europa e além. O comércio de longa distância era conduzido com regiões vizinhas, como França, Península Itálica e países do Mar Báltico, bem como com áreas mais distantes, como o Oriente Médio e o Norte da África, por meio das rotas terrestres e marítimas. Assim, no geral, o comércio na Germânia no século XII desempenhava um papel vital na economia da região, impulsionando o desenvolvimento urbano, a atividade manufatureira e a interconexão cultural e econômica com outras partes do mundo Medieval.

Conforme nos explica Benjamin Arnold (1998) o desenvolvimento de uma economia mercantil, que revisou o comércio, alterou não somente a economia como também o mapa político da Germânia (Arnold, 1998, p. 69).

Seguindo essa afirmação, Jason Philip Coy (2011) assevera que a rápida urbanização na Germânia, proporcionada pelo estímulo do comércio, fez com que várias cidades adquirissem direitos e status divergentes do restante do Ocidente. A ação de imperadores, bispos ou nobres regionais possibilitaram a coexistência entre áreas que adotavam relações feudo-vassálicas e espaços “livres” de servidão, como a dinâmica predominante no meio citadino. Não podemos esquecer que também foi nesta época que a chamada Liga Hanseática, confederação de cidades que dominavam o comércio do norte da Germânia e aos arredores do Báltico, foi criada (Coy, 2011, p. 28-40). Ainda sobre o processo de desenvolvimento de governos autônomos, podemos dizer que:

As cidades a norte dos Alpes, além das comunas do Norte da Itália, foram particularmente bem-sucedidas nos seus esforços de autonomia política. A partir de finais do século XI, desenvolveu-se um direito urbano específico. As cidades episcopais e reais conseguiram, de fato, uma independência significativa dos senhores das cidades, sob liderança da elite (patriciado, na maioria das vezes constituído pela nobreza urbana e por comerciantes). Os conflitos associados a este processo, por vezes bastante acesos, terminaram no século XIII (Dirlmeir, 2014, p. 32).

Tomando como base os comentários de Ulf Dirlmeir, percebemos que havia diferenças entre o status das cidades na Germânia. Segundo Giulio Sodano, durante os séculos XII ao XIII, no que diz respeito aos centros urbanos germânicos, existiam duas distinções fundamentais: as cidades imperiais e as cidades territoriais. As primeiras, como o próprio nome sugere, eram diretamente dependentes do imperador, enquanto o segundo tipo podia estar ligado ao domínio de um príncipe local (se pensarmos numa lógica imperial, os grandes duques da Germânia eram também príncipes no momento em que havia um “rei dos romanos”, imperador, ou de um senhor eclesiástico). Além disso, ainda existiam as cidades episcopais, muitas vezes sujeitas ao poder que o imperador exercia sobre os bispos locais (Sodano, 2016, p. 69).

Se pensarmos nas dinâmicas políticas e religiosas do Medievo, tais regiões da Germânia já vinham tomando formas de governos diferentes desde o século XI. Contudo, foi justamente com o conflito entre Henrique IV e o papa Gregório VII, que tal mudança foi acelerada. Para Wim Blockmans e Peter Hoppenbrouwers (2012): “[...] todos os sintomas da formação de governos autônomos exercidos por senhores locais eram visíveis também no império alemão, em especial onde [...], a evolução em direção ao estabelecimento de principados com grandes territórios foi obstruída” (Blockmans; Hoppenbrouwers, 2012, p. 181).

Novamente segundo nos explica Benjamin Arnold, tal contexto de autonomia de grandes territórios e governos ligados a príncipes e clérigos, se afirmou neste momento justamente pelo desenrolar dos eventos da Querela das Investiduras. Após a excomunhão do imperador Henrique IV em 1076, foi revivida a antiga oposição que existia ao rei germânico. Mas, desta vez, de uma forma mais violenta, quatro duques se reuniram contra o então rei (Arnold, 1998, p. 99).

Nessa mesma conjectura, conforme nos elucida Horst Fuhrmann (1986) as pessoas que fossem para uma cidade, dependendo do status do centro urbano, podiam adquirir formas de direitos baseados na burguesia comercial. Dessa forma, a partir do

século XII, as brechas para se escapar do domínio senhorial (relações feudo-vassálicas baseados no domínio da terra), se tornaram cada vez mais presentes, facilitando a mobilidade social. Além disso, continua, os medievalistas, a demanda por soldados em meio ao surgimento de guerras, como a revolta da Saxônia em 1073, facilitou a mobilidade de alguns recém “ex campesinos”, para a categoria de guerreiros e mercenários. Dependendo de sua formação, também poderiam ser administradores (Fuhrmann, 1986, p. 98-99).

Além dos mencionados, os mais instruídos tornaram-se *ministeriales* (funcionários especiais) que, por sua vez, conseguiram melhorar cada vez mais suas posições sociais. Alguns dos *ministeriales* conseguiram libertar-se do status de servos e das limitações jurídicas impostas, sendo capazes de manter feudos e desafiar posteriormente a nobreza local. Na Saxônia, um dos ducados mais afetados pela Querela das Investiduras, numerosas famílias proeminentes do período saliano acabaram desaparecendo no final do século XI, como os Immings, Ekkehardines e Walbecker (Fuhrmann, 1986, p. 99).

Assim como a nobreza, os *ministeriales* também precisavam de propriedade fundiária e de camponeses subordinados. A propriedade rural fornecida por senhores feudais, tornou-se herdável, nesse caso a mesma poderia ser mantida na mesma família, tornando-se um bem pessoal. Durante o século XI tal mudança tornaria-se a base que possibilitou o avanço dos *ministeriales* para a parte baixa da nobreza (Lohse, 1990, p. 18).

Para Júlian Donado Vara e Ana Echevarría Arsuaga (2014) tanto os otónidas quanto os imperadores sális, haviam fundamentado o Império justamente pela união das famílias imperiais com a Igreja. No entanto, com a Querela das Investiduras tal fundamento entrou em crise, comprometendo também a união do *regnum* e do *sacerdotium*. Com isso, não somente a relação dos dois poderes foram abaladas, mas também a autoridade imperial com os demais soberanos em solo germânico. Nesse sentido, houve abandono não somente dos duques germânicos para com o imperador, mas também uma situação parecida em relação com os soberanos e alguns bispos reformadores (Donado Vara; Echevarría Arsuaga, 2014, p. 291-292). Não é difícil visualizar, como estamos demonstrando aqui, que a Germânia e seus ducados se viram ainda mais divididos entre o fim do século XI e a primeira metade do século XII.

Diante disso, percebe-se que a Querela da Investidura, teve consequências diretas e indiretas na revitalização social da Germânia. Além disso, fatores como o

desenvolvimento comercial do Ocidente, criação de cidades, novas formas de governos autônomos e a volta da utilização de moedas em trocas comerciais, serviram para alterar a Germânia e seus ducados. No entanto, muito mais sintomático, foi a divisão político-religiosa que a Querela trouxe ao território germânico e a complexidade de entendermos tal quadro.

Se tomarmos como exemplo a Baviera, veremos que a sede episcopal era, nas palavras de Benjamin Arnold “pedantemente gregoriana”, porém, a aristocracia ducal apoiava a causa saliana (dinastia de Conrado II a Henrique V). Já no ducado na Francônia, temos exemplos das constantes queixas de Lampert de Hersfeld (1025-1081), um monge pró-reforma que se via cercado por uma comunidade pró-imperial (Arnold, 1998, p. 65).

Um texto que reflete a atmosfera política de “*regnum vs sacerdotium*” presente nessa época é o chamado *Ludus de Antichristo*, composto entre 1157 e 1160 por um monge anônimo da abadia de Tegernsee, na Baviera. Nesta obra, que retrata um drama escatológico do fim dos tempos, o imperador germânico viaja até Jerusalém para derrotar o rei da Babilônia. Lá, ele consegue a submissão de todas as autoridades terrenas, sejam elas pagãs ou cristãs, por meio de consentimento ou força. Ainda em Jerusalém, ele oferece suas regalias imperiais a Deus e posteriormente retorna à Germânia para continuar seu reinado como rei dos teutões. No entanto, por meio de várias artimanhas, o Anticristo, furioso com o imperador, acaba derrotando-o, submetendo-o ao pecado e marcando-o com o sinal da besta. Com um cenário completamente entregue ao mal, a Igreja surge ao final do texto, afugentando o Anticristo ao revelar para o mundo sua verdadeira face (Araujo, 2014, p. 14; Arnold, 1997, p. 123).

Apesar de apresentar um final com a Igreja sendo a responsável por salvar o mundo do Anticristo, segundo Vinicius Cesar Dreger de Araujo (2014) o texto carrega críticas pesadas ao papado da época, deixando claro que o Anticristo nem se deu ao trabalho de conversar com o papa para subordiná-lo pois o mesmo já fazia isso por conta própria (Araujo, 2014, p. 14). Araujo continua dizendo que a imagem do imperador germânico é retratada de maneira extremamente positiva, sendo que somente não conseguiu derrotar o Anticristo pela sua condição humana. Segundo o medievalista, a forma como o imperador é representado, faz perceber que a comunidade monástica de Tegernsee, apoiava Frederico I, então imperador, colocando assim o *Ludus* num campo “pró-imperial” da “esfera pública” política do século XII (Araujo, 2014, p. 24).

Esses exemplos nos fazem vislumbrar ainda mais a complexidade das relações políticas que se davam na época. A situação política de desagregação foi acentuada após

a morte de Henrique V, que havia celebrado juntamente com o papa Calixto II, a Concordata de Worms, como foi citado no capítulo anterior. Foi nessa época que as casas de Welf e dos Waiblingen entraram em disputa em busca de uma projeção imperial. Em suma, o conflito entre *guelfos* e *gibelinos* estava instalado. A Igreja e os *guelfos* se juntaram com Lotário II de Suplimurgo, enquanto que os *gibelinos* fizeram aliança com Conrado III, Hohenstaufen, duque da Suábia. O cenário de guerra civil desde a morte de Henrique V, só foi encerrado em 1142, quando houve uma nova organização de posses dos ducados entre os príncipes germânicos (Donado Vara; Echevarría Arsuaga, 2014, p. 292).

Alguns anos depois, outro elemento fundamental para o entendimento da Cristandade da época e da Germânia foi acentuado no século XII, o espírito das Cruzadas. Anunciada somente em 1147, as campanhas militares que viriam a ser conhecidas como Segunda Cruzada, durariam até 1149. Na Germânia, tal evento histórico tomou contornos de rivalidade entre germânicos e eslavos, com o avanço da expansão para o leste da região. São Bernardo, percebendo as tendências de nobres saxões de atacarem os vizinhos eslavos, incitou-os a combater os ditos “pagãos”. Enquanto alguns nobres se dirigiam para o Oriente, outros participaram da Cruzada da Saxônia oriental (1147-1185), que reuniu saxões, dinamarqueses e polacos para combaterem grupos de Magdeburgo e da Lusácia que não seguiam o Cristianismo católico (Sodano, 2016, p. 70).

Vinicius Cesar Dreger de Araujo (2012) compreende que as ações de São Bernardo ou Bernardo de Claraval foram essenciais para que a nobreza que habitava a Germânia de fato aderisse à cruzada. Após o apelo do abade bem sucedido em Vézelay (França) ele se dirigiu para outras regiões do Ocidente, inclusive a própria Germânia. Quando chegou lá, logo viu que a situação era muito mais complexa que no reino de Luís VII (1120-1180), pois a rivalidade de Conrado III com os Welf e Zähringen, não favorecia uma longa ausência do Império, desfavorecendo a concordância do rei germânico. Mesmo assim, entre outubro de 1146 a janeiro de 1147, o abade cruzou a Germânia difundindo o apelo das cruzadas. Seu itinerário iniciou-se em Worms, passando posteriormente a Mainz e Frankfurt, onde neste último teria encontrado Conrado III. Após isso partiu para Basiléia, Constança e Speyer. Em seguida ele retornou a Worms de onde partiu em direção a Colônia e por fim a cidade de Liège (Araujo, 2012, p. 102-103).

Aceitando o apelo do abade, Conrado III partiu em expedição até o Oriente. Inicialmente Conrado partiu com cerca de vinte mil homens, e entre eles, o seu sobrinho, um príncipe de mais ou menos 20 anos, Frederico, duque da Suábia (futuro imperador

Frederico, Barbarossa), que segundo as fontes se destacou com seu tio nos Balcãs combatendo grupos inimigos. Apesar da empreitada, a Segunda Cruzada se revelou um fracasso, com isso, no início de setembro de 1148, Conrado e sua comitiva, depois de uma breve visita a Jerusalém, zarpou do porto do Acre até Constantinopla, regressando em seguida para Germânia (Cardini, 2016, p. 50).

Apesar das divergências políticas que assolavam a Germânia no momento em que a Segunda Cruzada era pregada, houve uma participação considerável de nobres. Os príncipes que apoiavam a linhagem dos Welf participaram das cruzadas combatendo os eslavos na Prússia. Por outro lado, aqueles nobres que tinham alianças com os Hohenstaufen, decidiram participar das campanhas militares juntamente com Conrado III, lutando contra os muçulmanos na Palestina (Araujo, 2012, p. 93).

Fruto da participação de nobres que habitavam a Germânia nas campanhas das cruzadas, foi a criação da ordem dos Cavaleiros Teutônicos (*Ordo Domus Sanctæ Mariæ Theutonicorum*). A ordem militar em questão foi criada com objetivo de cuidar e proteger os peregrinos cristãos desta região que visitavam a Palestina. Segundo a tradição, alguns monges germânicos construíram um hospital em Jerusalém por volta de 1120, próximo a uma igreja dedicada à Virgem Maria. O hospital auxiliava peregrinos famintos e doentes. No entanto, este hospital foi destruído em 1187, quando os cristãos foram derrotados e expulsos de Jerusalém (Frale, 2016, p. 55-56).

Mais tarde a ordem Teutônica foi fundada a partir da reunião de alguns nobres germânicos em 5 de março de 1198. Assim como outras ordens, definiu-se seu caráter religioso-militar a fim de defender Jerusalém dos islâmicos. A instituição Teutônica fora oficialmente reconhecida um ano depois, em 1199 pela vontade do papa Inocêncio III. Tendo maior relevância durante o governo do imperador germânico Frederico II. Antes disso, os cavaleiros que viriam fazer parte da Ordem Teutônica haviam se destacado do exército conduzido pelo imperador Frederico, tendo a peculiaridade de chegar até Jerusalém por via marítima na Terceira Cruzada (Frale, 2016, p. 56).

É importante frisar que o contexto de divergências políticas, bem como os das Cruzadas e o consequente surgimento das ordens de cavalaria, são importantes fatores para contextualizarmos de fato a nossa primeira fonte, *Visão de Túndalo*. Não devemos perder de vista que tal narrativa traz como protagonista um cavaleiro indisciplinado, que ao fim de sua viagem extracorpórea ao Além-túmulo, parece ter adotado um modelo de vida de acordo com os preceitos cristãos. Além disso, há um trecho que revela que o mesmo mandou costurar um sinal de cruz nas suas veste: “*E partio tudo o que avia e deuo*

a pobres. E mandou poer o signal da cruz nos vestidos com que se vestio” (V.T, 1895, p. 120) (grifo nosso).

Se pensarmos que tanto os cavaleiros Templários quanto os cavaleiros Teutônicos, utilizavam cruzeiros em suas vestes (seja de cor vermelha ou preta, com pequenas variações) e a nossa fonte deixa registrado que Túndalo fez o mesmo, podemos minimamente supor que tal contexto se não influenciou a fonte, se adequou perfeitamente a ela. Além disso, o fato de tais ordens adotarem disciplina monástica e simultaneamente um ofício militar é bastante sintomático visto que o manuscrito foi redigido por um monge e seu protagonista é um *bellator*. Nesse caso, a união de redator e protagonista da *visio*, seria o ideal do monge-guerreiro do século XII.

3.2 A Visão de Túndalo e o monge Marcus

A diversidade em questões políticas e religiosas trabalhadas no item anterior, de certa forma refletia o próprio território da Germânia, como já falamos rapidamente no início deste capítulo. Soma-se a esse contexto, uma espécie de avanço ou renascimento cristão monástico, onde houve a criação de novas ordens e comunidades religiosas que procuravam enfatizar uma vida contemplativa por meio do afastamento espiritual do século (mundo), buscando, também as virtudes da pobreza através da penitência (Fulbrook, 2016, p. 33).

Para André Vauchez (1995) a partir do século XII era comum a evocação de partes dos Evangelhos por comunidades fervorosas que tratavam da pobreza de Cristo e de seus discípulos. Nessa época, a espiritualidade cristã e sua devoção era traduzida pela imitação de Cristo, que segundos alguns escritores do período era fixado na fórmula *nudus nudum Christum sequi* (seguir nu o Cristo nu). Assim, o ideal da *vita apostolica*, que partiu primeiramente dos claustros, enfatizava a comunidade dos bens materiais. Ou seja, incentivava que os ricos doassem aos pobres. Não sem motivos, os monges e cônegos regulares renunciavam seus bens individuais ao entrarem na vida religiosa cristã (Vauchez, 1995, p. 73-74).

Apesar dos monges já possuírem o ideal de pobreza e abandono do mundo material, o século XII parece ter ampliado a busca por uma vida menos rodeada de bens materiais. Não sem motivos, uma das mudanças mais notáveis de Túndalo foi justamente a doação e distribuição dos seus bens pessoais. Essa atitude é enfatizada pelo redator no

início e ao fim da narrativa. O primeiro momento se encontra na breve “sinopse” que Marcus comenta no primeira fôlio do relato: “*Depois desto **partio todas as cousas que auia e deuas a pobres** e ordenou sua fazenda en tal maneyra e a sua vida outrosy que ben deu aa entender que vynha muy escarmentado das penas e dos tormentos en que se viu*” (V.T, 1895, p. 102) (grifo nosso). E novamente após a experiência do cavaleiro antes pecador: “*E partio tudo o que avia e deu a pobres*” (V.T, 1895, p. 120).

A ideia de defender um modo de vida que estimulava a caridade ou mesmo fuga da vida material, precisava ser administrada pelo clero católico devido ao surgimento de vários grupos identificados como “heréticos” ao longo do século XII. Algumas comunidades que também pregavam um ideal de *vita apostolica* radical, acabaram se baseando nos escritos bíblicos e em outros casos, os negando. A exemplo disso temos os valdenses, em 1173 na região de Lyon, na França, que defendia a pregação leiga e uma volta à “pobreza”. Outro grupo que também surgiu no século XII foi dos *humiliati* de Milão, na Península Itálica. Esse grupo era constituído por nobres que se retiraram para monastérios, abandonando suas esposas e bens materiais. Por fim, mas certamente o mais conhecido dos grupos heréticos, os chamados Cátaros (puros) também marcaram o século XII e além dele, com comunidades espalhadas por toda a Europa, tendo registros desde 1143 em Colônia e principalmente em Languedoc, no sul da França (Barros, 2012, 57-58).

No entanto, este último não era propriamente uma comunidade que estava diretamente ligada à doutrina cristã, mas sim um grupo que havia reinterpretado os ensinamentos cristãos, estando muito mais próximo de uma “religião” independente do que propriamente um “desvio” que caracteriza, em parte, a definição de heresia.

Portanto, a busca por uma vida mais comedida e livre de grandes posses foi um elemento que atravessou o século XII, influenciando grupos cristãos e outros. Sem dúvidas, tal ideal persistiria também no século XIII com o surgimento das ordens mendicantes.

É nesse contexto que se situa o movimento de instalação de mosteiros galeses e irlandeses na Germânia, chamado de movimento Schottenkloster. Segundo Adriana Zierer, o monge Marcus, que escreveu a *Visão de Túndalo*, fazia parte desta transferência de missionários até à Germânia. Além disso, Marcus era proveniente da cidade de Cashel, na Irlanda (Zierer, 2019, p. 61).

Conforme exemplifica Diarmuid Ó Rian, o início do movimento Schottenkloster remonta a Regensburg em 1070, quando um grupo irlandeses recebeu a Igreja Weith

Sankt-Peter para a busca de uma vida monástica. Já por volta de 1100 o maior monastério deste movimento foi fundado e dedicado a dois santos. Tal mosteiro serviu como base de outros que seriam fundados no sul da Alemanha e da Áustria a partir de 1130. Ainda segundo Riain, nessa mesma época foram fundados oito abadias e dois priorados que pertenciam à jurisdição liderada por Regensburg. Na Irlanda, também surgiram dois priorados súditos e ainda foi criado um local avançado na região de Kiev, que teve um tempo relativamente curto de atividade³⁵.

A Igreja de Weith Sankt-Peter teria sido doada pela abadessa de Obermünster, que a ofereceu para Muredach Mac Robartaigh (?), conhecido também como Marianus Scottus, fundador do movimento citado aqui (Portfarcy, 1989, p. 12). As comunidades monásticas dos Schottenkloster, como dito anteriormente, surgiram principalmente do deslocamento de missionários irlandeses até a Alemanha, dessa forma, a própria existência deste movimento se baseava na peregrinação e da empreitada de monges que viajaram da Irlanda até à Europa Central³⁶. Sobre essa questão, podemos considerar o seguinte:

Dentre os monges, pode-se dizer que o cristianismo na Irlanda exigia uma prática ascética rigorosa e era considerada uma prova de grande religiosidade conhecer o deserto no mar. Isto é, o monge deveria enfrentar provações fora da Irlanda, evangelizando áreas próximas, daí a importância dos santos como além de S. Patrício (considerado o Pai do cristianismo na Irlanda pelo seu papel evangelizador), S. Columba, S. Columbano, entre outros (Zierer, 2019, p. 60).

Como foi dito na citação destacada, o ideal monástico da Irlanda era constituído pela provação dos monges e uma dessas formas era por meio da realização de peregrinações e evangelização de áreas próximas. Além disso, é muito importante considerarmos a ideia de “tornar o mar um deserto”, como sustenta Zierer, pois a Irlanda possuía várias referências missionárias de evangelização que deixaram sua terra natal para se provarem no além-mar.

Talvez por razão disso, há trechos na *Visão de Túndalo* que evidenciam os perigos do Mar, além do imaginário de monstros marinhos que supostamente o habitavam: “[...] *viron hunn mar muy forre e muy bravo. que as ondas dele se alçavan tanto. que non*

³⁵ Para saber mais do movimento Schottenkloster ver: Rian, Diarmuid. “Monachi peregrini: the mobile monks of the Irish Benedictine houses in medieval Germany and Austria”. Books.openedition.org. Disponível em: <https://books.openedition.org/efr/4326>. Acessado em: 15/01/2024.

³⁶ Idem.

podian veer o çeeo. En aquel mar jaziam bestas muitas muy feas. e de muitas maneyras. e non stavan al sperando se no almas que passem” (V.T, 1895, p. 105) (grifos nossos). Não podemos deixar de citar, que a *Visão de Túndalo* também foi influenciada pelo gênero céltico chamado *imrama* (navegações) que aborda viagens marítimas e a crença de um Além-túmulo situado na horizontal, possibilitando o encontro de lugares como o Paraíso na própria terra em lugares longínquos (Ledda, 2016, p. 551).

Além disso, a peregrinação era muito importante não somente para os monges irlandeses como para os medievais como um todo. Sendo assim, o ato de peregrinar era um elemento essencial para o homem medieval, para as pessoas daquele tempo entendiasse: “*el viaje como ruptura espacial y espiritual, no resulta un concepto alejado de la cosmovisión del hombre medieval, por el contrario, es un símbolo constante en su vida cotidiana*” (Hernández, 2013, p. 68). Ao peregrinar o medieval conhecia as maravilhas de Deus e consequentemente a si mesmo. Rompendo com as barreiras de uma materialidade e atingindo o meio espiritual.

Dessa maneira, para os clérigos e pessoas leigas do Medievo: “Viajar é conhecer os enigmas do divino nas palavras sagradas que consistia na busca de sua materialidade na natureza, essa que revelava as maravilhas do seu Criador” (Messias, 2016, p. 28). A viagem e a peregrinação remetiam à ideia de uma vida passageira, em que a vida eterna tinha importância elemental.

Vejamos aqui que a ideia de peregrinar possuía uma ligação bastante estreita com o imaginário, os medievos sendo clérigos ou leigos acreditavam na remissão da alma ou mesmo de sua salvação mediante a viagem, saindo de um ponto ao outro o homem medieval alcançava o seu perdão. “O fato de estar no exílio inseria o peregrino nos caminhos também da salvação. ‘O povo cristão, em conjunto, está em exílio na terra, caminhando rumo ao reino de Cristo, rumo a Jerusalém celeste’” (Bianco, 2011, p. 6).

Não sem motivo, na *Visão de Túndalo* a alma do cavaleiro pecador deve realizar uma espécie de peregrinação, passando por lugares inóspitos que ferem seus pés, corpo espiritual e ao mesmo tempo livram a alma outrora errante dos pecados. É bem possível que Marcus, imbuído do espírito missionário e da lógica da peregrinação como fator decisivo no fortalecimento espiritual, tenha dado ênfase nessa parte da narrativa da *visio*.

Na concepção de Adriana Zierer (2015) a jornada do peregrino no Medievo remetia ao conceito de *homo viator*, uma espécie de caminhante entre dois mundos em busca da salvação, tentando constantemente resistir às tentações do mundo material. Por conta disso, continua a medievalista, houveram várias peregrinações, seja em busca de

alguma relíquia sagrada seja em favor da purificação espiritual em locais distantes. Jerusalém, Roma e Santiago de Compostela foram alguns destaques para o grande fluxo de peregrinação no Medievo (Zierer, 2015, p. 16).

Embora o elemento de peregrinação esteja bem demarcado na fonte, é preciso dizer que quando se trata da *Visão de Túndalo*, sua escrita e seu redator, trabalhamos muito mais com montagens de conjecturas, como nos informou Solange Oliveira, do que com certezas ou "verdades históricas". Dessa maneira, seguindo as informações fornecidas pela medievalista em questão, sabemos que Marcus estava em Cashel, no condado de Tipperary, quando teria ouvido a história de Túndalo, vinda do próprio cavaleiro, conforme apontado no manuscrito. Somente depois disso, teria se dirigido até Regensburg e lá escrito o prólogo da viagem imaginária, não sem antes passar por outros lugares (Oliveira, 2019, p. 95).

Para Oliveira, os manuscritos provenientes da Germânia são numerosos, enquanto que na Irlanda, não há muitos testemunhos da *visio*. Isso aponta para uma maior influência do manuscrito na própria Germânia (Oliveira, 2019, p. 96). Sobre a redação do manuscrito, antes se sustentava a ideia de que Marcus havia transcrito a narrativa do cavaleiro Túndalo e sua visita ao Além da língua “barbárica” (gaélico), porém, atualmente a maioria dos estudiosos apontam uma origem latina da *Visão de Túndalo* (Zierer, 2019, p. 55).

Conforme afirma Eileen Gardiner (2021) em primeiro plano a *Visão de Túndalo* trabalha como duas ideias fundamentais. A primeira diz respeito a importância da misericórdia divina para a redenção. Segundo a autora, essa primeira ideia está presente na narrativa devido à influência de São Bernardo na formação de Marcus, visto que este último teria visitado o abade em Claraval onde teria tido contato com os ensinamentos sobre a graça divina e do livre arbítrio contida em *De gratia et libero arbitrio* escrito São Bernardo em 1128. Embora as teses não sejam explícitas no manuscrito, é possível que Marcus tenha tentado traduzir as ideias de São Bernardo para o seu público. A segunda ideia é referente ao “casamento legítimo”, na fonte enfatiza-se então a preocupação do monge em adequar a Irlanda com os esforços de São Malaquias e São Bernardo, mais próximos do que era difundido em Roma neste momento. É justamente por isso que na *visio*, há um lugar destinado aos fornicadores no Inferno e um lugar para os bem casados no Paraíso (Gardiner, 2021, p. 34).

Segundo Yolande de Pontfarcy (1989), existem pelo menos cento e cinquenta e quatro manuscritos da *Visão de Túndalo* datados dos séculos XII ao XIV e localizados

principalmente nas regiões da atual Alemanha e da Áustria (Portfarcy, 1989, p. 11). Corroborando com essa informação, Adriana Zierer (2017) afirma que o relato de Túndalo foi traduzido para diversos idiomas vernáculos já durante o século XII, possuindo cópias manuscritas em alemão, francês, inglês, italiano, português, espanhol, holandês, servo-croata, islandês, entre outros. Já se tratando dos séculos XV e XVI, a *visio* ganhou versões contendo xilogravuras, fruto da invenção e difusão da imprensa (Zierer, 2017, p. 43).

Uma das primeiras traduções do manuscrito do latim para o alemão foi feita ainda no século XII por um clérigo chamado Alber (?), que residia em um mosteiro beneditino em Regensburg. Além desta tradução, também foi feita uma adaptação da narrativa elaborada por Helinand de Froidmont (1160-1229), que abreviou a versão de Marcus, omitindo várias referências ao contexto celta incluídas originalmente por este último. A versão abreviada de Helinand serviu como fonte principal da *Visão* que seria incluída na obra *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais (1190-1264), escrita provavelmente entre 1244 a 1254. A tradução de Vincent de Beauvais parece ter inspirado a versão poética inglesa, que restaram cerca de cinco manuscritos do século XV (Alonso Navarro, 2011, p. 108).

Segundo elucida José Antonio Alonso Navarro (2011), Marcus extrai elementos de várias outras fontes que circulavam no século XII para redigir o relato da *Visão de Túndalo*, entre elas estão; A *Visão de Drythelm* de 696; a *Visão de São Fursa*, presente na obra *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, de Beda o Venerável (673-735), compilada por volta de 731; o *Apocalipse de Paulo*, texto apócrifo datado do século IV; e a *Visão de Wetti*, escrita em torno de 824 (Alonso Navarro, 2011, p. 108).

Ainda no prólogo da versão latina, Marcus dedica o manuscrito para uma abadessa identificada apenas como G. Alguns estudiosos acreditam que tal abadessa seja uma mulher chamada Gisele, que comandou o mosteiro durante 1140 a 1160 (Portfarcy, 1989, p. 13). O mosteiro citado era o de S. Jacques em Regensburg, na Baviera. Entre os possíveis nomes da abadessa G, Zierer também inclui Gisela ou Gisla (Zierer, 2019, p. 60). Solange Oliveira também adiciona outros possíveis nomes para G, segundo ela identificada em algumas traduções do manuscrito como Gilsa (Oliveira, 2019, p. 96). Logo, o nome da abadessa para quem Marcus dedicou a narrativa, pode se encontrar de várias maneiras de acordo com as versões e traduções existentes.

Sobre a datação da escrita do manuscrito no ano de 1149, tal data traz uma série de problemática, pois a mesma não condiz com o ano de alguns eventos fixados no

prólogo da *visio*. Como esclareceu Solange Oliveira, eventos como o segundo ano da Cruzada de Jerusalém, quarto ano do pontificado do papa Eugênio III, ano da morte de São Malaquias e o ano da morte do bispo Neemias, são eventos que não coincidem com o ano de 1149 (Oliveira, 2019, p. 98).

Segundo Eileen Gardiner (2020) tal uso de eventos e a tentativa de sincronização com a escrita da *Visão de Túndalo* feita por Marcus, foi uma estratégia de apoiar a veracidade do que foi descrito na narrativa. Gardiner continua dizendo que pelo menos três dos quatro eventos citados por Marcus não ocorreram no ano de 1149 e que após várias tentativas de entender tal datação por parte de estudiosos modernos, foi considerado que o monge estava utilizando um método de datação intitulado *ab incarnatione* (Gardiner, 2020, p. 248).

A datação *ab incarnatione*, também chamada como *ab incarnatione domini*, foi comumente utilizada por alguns autores da Idade Média e se baseava na Festa da Anunciação, quando o Anjo Gabriel apareceu a Maria. Fixado em 25 de março, o ano novo começava a partir desta data, representando a passagem para a “Era da salvação”.

Ou seja, apesar de não acontecerem exatamente no mesmo ano do nosso calendário, o sistema de datação *ab incarnatione*, reunia todos os eventos históricos descritos por Marcus em um mesmo período (Gardiner, 2020, p. 248).

O contexto de produção da *Visão de Túndalo* também se torna interessante pelo fato de, na mesma época, haver a escrita de algumas outras obras que tratavam do Imaginário e visões do Além, dedicadas a abades na Germânia. Como exemplo disso temos o caso de Honório Augustodunensis ou Honório de Autun (1080?-1154) que escreveu algumas de suas obras e dedicou ao abade Christanus Mac Carthaig (?), posteriormente outras obras também foram dedicadas ao sucessor de Christanus, Gregorius. Honório frequentemente tratava da temática do Além-túmulo, no seu *Elucidarium*, há uma parte dedicada às “condições da vida futura” (*de futura vita*). Já em outros trabalhos, Honório voltaria a este tema por meio da leitura de Johannes Scottus (810-877). Com isso, Honório tendeu a enfatizar uma compreensão mais ampla dos elementos espirituais do Além. Outra figura importante da época que escreveu sobre visões espirituais foi Hildegarda de Bingen (1098-1179), que na época de chegada de Marcus a Regensburg, era abadessa de Disibodenberg. No ano de 1149, Hildegarda estava próxima do processo de escrita de sua *Scivias*, primeira parte de compilações das várias visões místicas que a abadessa alegou ter tido (Portfarcy, 1989, p. 16-17).

É preciso dizer que durante o século XII houve uma espécie de expansão da noção do Além-túmulo, havendo a partir de então a possibilidade de representação dos lugares do Além de forma mais objetiva, uma “geografia do Além” se tornou possível entre os anos de 1150 a 1300 graças ao grande esforço da Cristandade, principalmente dos eclesiásticos (Baschet, 2006, p. 392). Assim, “[...] com as transformações do Além das almas, a partir do século XII, podemos dizer que se torna mais claro que o outro mundo não se caracteriza como um espaço unido, mas sim uma soma de lugares isolados e divisados (Oliveira, 2019, p. 166).

Na *Visão de Túndalo*, ocorre um fato interessante: como a produção do manuscrito foi realizada na metade do século XII, o Purgatório, com o termo propriamente dito, ainda não existia como espaço espiritual no período medieval. Ele aparece somente na versão aqui trabalhada, pois a mesma foi escrita entre os séculos XIV a XV. O que existe até então era a ideia de um Inferno superior (que viria se tornar o Purgatório) e um Inferno inferior (Inferno propriamente dito).

A *Visão* desse modo não soube precisar a função do Inferno superior, se tornando uma combinação de elementos desarticulados (Le Goff, 2017, p. 286-289). Devemos ressaltar ainda que tanto os castigos quanto a geografia do Inferno e do Purgatório na *Visão* são bastante semelhantes, chegando a confundir as vezes o leitor (Oliveira, 2019, p. 167).

A fim de compreendermos melhor essa complexidade na representação do Além-túmulo, podemos nos valer das palavras de Jacques Le Goff (1989), que enfatizou que durante a Idade Média Central houve profundas alterações na concepção do Além cristão:

Nos séculos XII e XIII, o sistema espacial do Além racionaliza-se e transforma-se num sistema de três e de cinco lugares. Existem três lugares essenciais: o Inferno, o Paraíso e, entre eles, um Além intermédio e temporário onde os mortos que foram manchados apenas por pecados veniais ou que se encontram em estados de penitência ainda não cumprida, passam um lapso de tempo mais ou menos prolongado: o Purgatório, que assume uma forma definitiva no século XII (Le Goff, 1989, p. 26).

Portanto, se antes o Além-túmulo era representado de uma maneira meramente binária, Inferno e Paraíso, a partir do século XII ele se tornaria tripartido e posteriormente teria uma versão quádrupla, entre eles o limbo dos patriarcas e das crianças. Enquanto a *Visão de Túndalo* não nomeia os limbos, apesar de possuir alguns locais que possuem

essa função em sua narrativa, a *Divina Comédia* já do século XIV, distingue no Além o limbo como um espaço correspondente ao primeiro círculo do Inferno (Alighieri, Inf. IV).

Se observarmos a estrutura do manuscrito da versão latina, veremos que ela acaba representando a complexidade do Além-túmulo de meados do século XII. Segundo Gardiner, as seções que estão presentes na *Visão de Túndalo* contém um prólogo; uma introdução a Irlanda (retirada na versão portuguesa) e do visionário Túndalo (ou Tnugdál); a partida de sua alma; a chegada do anjo guia; oito lugares de castigos (dentre as quais estão presentes algumas no Inferno inferior e uma na parte mais baixa no Inferno, o poço onde Lúcifer está); duas seções intermediárias, uma para os “maus mas não tão maus” e a segunda para os “bons mas não tão bons”; duas seções em que Túndalo conhece três famosos reis da Irlanda; cinco seções destinadas ao Paraíso e seus eleitos e outras duas seções em que conhece figuras famosas do clero irlandês; por fim, uma seção final em que a alma do cavaleiro retorna ao seu corpo (Gardiner, 2020, p. 250-251).

O texto da viagem imaginária é então dividido de uma forma em que aproximadamente metade dele é destinado aos tormentos do Inferno (superior e inferior), dois terços da outra metade ocupam a descrição dos lugares paradisíacos e a conclusão. O terço restante compreende o prólogo, introdução e duas primeiras seções (Portfarcy, 1989, p. 48).

Recolhendo as considerações de outros autores, Portfarcy afirma que possivelmente Marcus pretendia expressar todas as divisões que o mesmo conhecia do Inferno superior e inferior, fazendo alusão aos nove tormentos mencionados por Honorius Augustodunensis em seu *Elucidarium*. A divisão do Paraíso em três muros celestes seria em razão dos três céus mencionados por São Paulo em II *Coríntios*. Por fim, a divisão sétupla do Além-túmulo (reunindo Inferno e Paraíso), correspondia à proposta apresentada na *Visão de Adomnán* (visão presente na literatura irlandesa) (Portfarcy, 1989, p. 49).

Diante desse esquema, podemos observar que as seções intermediárias entre o Inferno inferior e o Paraíso, se encontram duas seções destinadas aos “maus mas não tão maus” e aos “bons mas não tão bons”. No manuscrito português, o anjo que guia Túndalo lhe diz que este espaço era dedicado para as pessoas que viveram honestamente mas não dividiram seus bens ou fizeram doações aos pobres, por isso sofriam de fome e sede (V.T, 1985, p. 111-112).

Como este local antecede os muros celestiais que são característicos na representação do Paraíso da *visio*, Adriana Zierer e Solange Oliveira (2013) o chamaram

de “Pré-Paraíso” (Zierer; Oliveira, 2013, p. 226) termo que também adotaremos aqui neste trabalho. Apesar disso, é importante reiterar novamente que o manuscrito não identifica tal espaço com esse nome.

Segundo Solange Oliveira, o manuscrito da *Visão de Túndalo* trabalha com algumas teses do pensamento agostiniano que dividiu as almas no Além-túmulo como “completamente boas”, “completamente ruins” e também “não totalmente boas” e “não totalmente ruins”. No caso destes dois últimos grupos, Santo Agostinho não precisou suas localizações no Além (Oliveira, 2019, p. 206-207). Assim, o que nos parece é que a *Visão de Túndalo* buscou sanar esse problema, tendo como margem os escritos do bispo de Hipona. Dessa forma, a narrativa acaba criando um lugar intermediário para as almas daqueles que ainda não eram justos o suficiente para adentrarem no Paraíso.

Ainda tratando da tópica referente a estrutura da *Visão de Túndalo*, podemos destacar o esquema não referente ao manuscrito mas relacionado às viagens ao Além escritas no século XII. Segundo aponta Oliveira, as narrativas seguiam cinco pontos essenciais:

- 1) O protagonista viajante apresenta um estado de quase morte, isto é, fica aparentemente morto; 2) A separação da alma do corpo; 3) A viagem da alma ao Além, seguindo um itinerário aos lugares onde habitam os mortos sob a condução do guia; 4) O protagonista testemunha as características do Além e, às vezes, o próprio tem a necessidade de expiar os seus pecados; 5) O retorno da alma ao corpo (Oliveira, 2019, p. 60-61).

A *Visão de Túndalo*, por ser produzida em meados do século XII, segue completamente esse esquema. A *Divina Comédia*, por sua vez, adota alguns desses elementos, descartando alguns em seu modelo de *viagem-extraterrena*, como a apresentação de quase morte do protagonista, separação da alma do corpo e o retorno da alma ao corpo. Dessa forma, como já dito outrora aqui, o poema de Dante Alighieri pertence a literatura de viagens ao Além mas não se caracteriza como uma *Viagem Imaginária*.

3.3 A Península Itálica e a Florença de Dante Alighieri

Se ao falarmos da Germânia do século XII verificamos que este território era grande, porém densamente menos povoado, a situação da Península Itálica na segunda metade do século XIII e início do XIV era o oposto disso. De acordo com Hilário Franco Júnior, a ruralização que se propagou durante a Alta Idade Média foi bem menor na Península Itálica. Diferentemente de outras partes do Ocidente, a atividade agrícola nas regiões da Itália foi limitada justamente pelas condições do solo, desfavoráveis para o cultivo em algumas partes e períodos. Isso, segundo o medievalista, obrigou a população a se dedicar a atividades como artesanato e comércio (Franco Júnior, 2000, p. 16-17).

Em concordância com isso, Christopher Duggan (2017) explica que já durante o século XI, o comércio italiano era um dos mais importantes que qualquer outra região da Europa, exceto pelo sul da Península Ibérica com Al-Andaluz. Com uma carência de zonas para a agricultura, cidades como Veneza, se destacaram pelo comércio, utilizando seus laços políticos com Bizâncio para potencializá-lo, importando também obras de arte e tecidos orientais que eram revendidos no Ocidente (Duggan, 2017, p. 47).

Com isso, Patrick Gilli comenta que os produtos motores da economia italiana nessa época sempre foram os têxteis e o trigo, contrariando uma ideia antiga que pregava um comércio movido por especiarias. A população de comerciantes que viviam na Península Itálica importavam matéria-prima têxtil (lã, algodão, seda, etc) e a transformava em outros produtos para revendê-la no Magrebe ou mesmo na Europa (Gilli, 2011, p. 272).

Com o aumento da migração do campo para a cidade e consequente crescimento demográfico característico da Idade Média Central, os centros urbanos italianos se mostraram os maiores da Europa neste momento. Para se ter uma noção disso, se por volta do ano 1000 não havia no Ocidente nenhuma cidade que chegasse aos 10 mil habitantes, no século XIII existiam pelo menos 55 cidades que chegaram a essa soma, das quais 21 pertenciam à Península Itálica. Cidades como Florença, Milão, Veneza e Gênova chegaram a impressionante marca de 100 mil habitantes (Franco Júnior, 2000, p. 177).

No geral essas cidades se concentravam na região centro-setentrional da Itália. Nesse sentido, reitera-se que a taxa de urbanização era distinta do restante da Europa, chegando a uma faixa de 25% já no final de 1200. Nessa região, calcula-se que havia uma população total por volta de 12 a 13 milhões de habitantes. Em outras microrregiões

houveram casos ainda maiores de urbanização, como Bolonha com 41% do seu território composto por cidades, seguido de Florença com 33% (Gilli, 2011, p. 216-217).

Como explica Lynn Thorndike, a Península Itálica teve destaque por suas cidades que foram as primeiras em tamanho e população, além de conquistarem mais rapidamente a condição de governos autônomos. Thorndike enumera pelos menos três fatores que deram as cidades italianas o status que conseguiram no Medievo; 1º, o favorecimento do surgimento de cidades-estados foi desenvolvido por meio da luta entre lombardos e o Império Bizantino, que deu assentamento costeiro para cidades como Nápoles, Veneza, Gaeta e Amalfi. Diante dos conflitos vigentes os duques locais foram beneficiados com frotas próprias para se protegerem de invasores, enquanto mantinham fidelidade com o Império Bizantino; 2º, após a desagregação do Império Carolíngio, as cidades italianas foram as que apresentaram governos mais maduros pela administração de bispos; e 3º, com a Querela das Investiduras, tanto Gregório VII quando Henrique IV concederam privilégios as cidades para garantir sua lealdade. A exemplo disso temos algumas leis de comércio marítimo de Pisa aprovadas em 1075 pelo papa e novamente 1081 pelo imperador. Assim, as contendas entre papado e império favoreceram o surgimento de cidades inclinadas à autonomia governamental (Thorndike, 2022, p. 341).

Para Patrick Gilli, a importância das cidades na Península Itálica era tamanha a ponto de elaborar um modelo ético que buscava assimilar a cultura cristã com a cultura urbana. Se no restante da Europa, o modelo social partia muitas vezes do meio monárquico e de outros lugares dominantes, na Península Itálica esse quadro era outro. Nesse caso, enquanto no restante do Ocidente o modelo a ser seguido era o das cortes, as cidades tiveram uma importância muito mais visível na Itália, elaborando um modelo de vida distinto (Gilli, 2011, p. 207).

O medievalista italiano continua dizendo que enquanto em outras partes do Ocidente, a divisão ideológica proposta desde o século X era de uma sociedade tripartida entre *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, nas civitas italianas, a visão social e suas divisões, em alguns casos, sofreram influência do franciscanismo de São Boaventura (1221-1274). Nessa perspectiva, a separação das funções era feita mediante o *Opus Artificiale* (artesãos, assalariados, camponeses), *Opus Civile* (administração) e *Opus Spirituale* (clero) (Gilli, 2011, p. 352). Consequentemente, a urbanização da Península Itálica também apresentou formas de governos diferentes.

Para Andrea Zorzi (2017) o desenvolvimento dos regimes políticos urbanos na Península Itálica da segunda metade do século XIII é caracterizado pela crise das

instituições comunais (Zorzi, 2017, p. 65). Conforme esquematizou Patrick Gilli, se observamos a Península Itálica pela ótica das dinâmicas urbanas, veremos que ela pode ser dividida em quatro diferentes momentos:

[...] uma fase dita consular, que corresponde ao fim do século XI e se estende até a Paz de Constança, em 1183; uma fase dita “*podestadal*”, que se segue até o meio do século XIII; uma fase que se prolonga até as primeiras décadas do século XIV, durante a qual a influência crescente de grupos sociais ligados ao *popolo* faz com que estes consigam impor seus próprios representantes, o que dobra o número de instituições *podestadais*. Essa forma de governo entra progressivamente em crise no decorrer do século XIV, até mesmo, em alguns casos, na primeira metade do século XIII, abrindo caminho para a fase dos regimes senhoriais. Cada uma dessas fases, assim caracterizadas por um traço institucional, corresponde na realidade às evoluções das relações de poder, das políticas urbanas e urbanísticas ou de formas de gestão de conflitos (Gilli, 2011, p. 58).

De acordo com a cronologia proposta por Patrick Gilli, é fácil identificar que a Península Itálica a qual Dante Alighieri viveu corresponde ao governo do *popolo*, segundo o qual Gilli diz ter entrado em crise no decorrer do século XIV ou mesmo, em alguns casos, no século XIII. Isso reforça a afirmação anterior de Andrea Zorzi, que também falou sobre uma crise na segunda metade do século XIII, referente às instituições comunais.

Para André Miatello (2019) há algumas divergências dentro da historiografia do que seria de fato o *popolo* (ou *populus*), para alguns autores o *popolo* era uma espécie de classe e já para outros, estaria muito mais próximo de um partido constituído pela elite urbana. De qualquer maneira, é preciso entender que o *popolo* era uma forma de expressão política do governo comunal e o caminho para que o *popolo* participasse da política comunal foi através da associação profissional (através de guildas/corporações de ofício) (Miatello, 2019, p. 112).

Alessandro Barbero (2021) argumenta que essa teria sido a razão que fez Dante Alighieri, quando decidiu entrar na política, se associar a uma corporação. Pois segundo as regras vigentes da época, era preciso. Por isso, o poeta florentino se inscreveu na corporação dos médicos, boticários e merceeiros. Em um registro de Florença datado de 1447, que cobriam os anos de 1297 a 1301, há uma transcrição do Arquivo da Arte que encontra-se o nome “Dante d’Alighieri degli Aldighieri, poeta florentino” (Barbero, 2021, p. 131). Sendo assim: “[...] a participação política nas comunas italianas dependia da integração de grupos e indivíduos aos órgãos governamentais ou às instâncias

legislativas: em outras palavras, não seria possível fazer política sem incorporar-se ao Estado” (Miatello, 2019, p. 116).

Dito isso, devemos ainda voltar à discussão sobre o *popolo*, pois segundo Miatello há considerações importantes sobre ele. O *popolo* pode ser entendido como uma espécie de grupo que constituiu um governo representando os ricos não aristocratas em oposição a elite aristocrática (*magnati*). Além disso, o *popolo* também é considerado um meio de poder das corporações, que definiam sua participação política por meio dele próprio, fazendo frente às famílias aristocráticas proprietárias de terras. Por fim, o *popolo* pretendia evocar as noções de cidadania e bem comum supostamente baseado na Roma Antiga indo na contramão dos valores cavaleirescos das camadas dominantes (Miatello, 2019, p. 113).

Dessa maneira, apesar da tradução de *popolo* ser “povo”, seria um erro crasso considerarmos que tal regime representava os interesses do “povo”. Entendemos aqui que estava mais para uma forma de governo e política que rivalizava com a aristocracia, pois o próprio *popolo* era constituído por famílias abastadas que enriqueceram com a atividade comercial.

Tendo isso em mente, duas definições das comunas, apesar de simples, nos parecem suficientes: “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). e “Esta estrutura institucional é geralmente indicada com o termo ‘comuna’ por ‘colocar em comum’ direitos e privilégios de parte da comunidade urbana” (Zorzi, 2016, p. 34). E como dito anteriormente, a forma de defender as “liberdades comuns” se dava através do *popolo*, ou ao menos se adotarmos a época de Dante Alighieri como critério de análise e recorte temporal. Dessa maneira, apesar de “todos os habitantes” da cidade poderem ter seus “direitos preservados”, tal direito só era possível mediante alguns critérios.

Com o advento do *popolo* como regime político predominante, a pacificação política não foi alcançada, ao contrário disso, em algumas cidades os conflitos se tornaram ainda mais acirrados com o confronto do *popolo* com os “magnatas”. Em alguns casos, a aristocracia militar e urbana juntamente com as famílias que haviam se tornado recentemente magnatas, foram excluídas dos cargos políticos maiores (Zorzi, 2017, p. 65-66).

Durante o século XIII, o *popolo* organizado em guildas e associações mais amplas, como a Credenza de Santo Ambrósio em Milão, a Sociedade de São Faustino em Bréscia ou a Sociedade de São Bassino em Lodi, buscaram retirar do poder os nobres locais. Com isso, principalmente na região Toscana, os nobres caíram no “ostracismo”, sendo afastados de cargos políticos e administrativos e em casos mais severos, expulsos das cidades. Mesmo assim, aqueles que foram excluídos ou expulsos, não deixaram de ser um elemento importante na política da Península Itálica (Dawson, 2016, p. 206).

Contudo, a situação de definição entre comerciantes e nobres parece um pouco mais complexa do que um mecanismo binário, Hilário Franco Júnior explica que em 1293, na cidade de Florença, uma nova legislação imposta decretou o fim dos privilégios da nobreza em assuntos políticos. No entanto, com a legitimação dos ricos comerciantes ocorreu um processo de aproximação entre a cada vez mais enriquecida camada mercantil e a nobreza, por meio de relações de fidelidade, sobretudo com casamentos, houve um “aburguesamento da nobreza”. Estes últimos começaram a se dedicar ao comércio, enquanto os comerciantes adotaram títulos e hábitos nobiliárquicos (Franco Júnior, 2000, p. 21-22).

Esse efeito, como citado anteriormente, atingiu várias regiões da Península Itálica, com isso, surgiu uma política que Patrick Gilli chamou de “Política Antimagnática”. Segundo o medievalista, ela prosseguiu, em alguns casos, até a metade do século XIV. Em Roma, por exemplo, no ano de 1358 o regime “popular” dos Bandersi excluiu por décadas os barões e os *milites* dos cargos públicos. Mas como falado antes, novamente a definição de magnata parece ter sido um problema para as cidades italianas, que a fizeram de forma variadas dependendo do contexto citadino (Gilli, 2011, p. 89).

De qualquer forma, como explica Giorgia Brazzarola (2007) a nova burguesia assumiu o poder político e econômico das *civitas*. Em casos como o de Florença, aqueles que estavam inseridos na vida comercial da cidade se dividiram entre *popolo grasso* (financeiros e ricos comerciantes) e *popolo minuto* (artesãos e negociantes) (Brazzarola, 2007, p. 332). Nessa época, Florença era uma das cidades mais ricas e importantes da Europa, tendo um status de cidade-estado livre e com um setor comercial pujante, sobretudo na área têxtil. Ainda assim, também era palco de fortes conflitos internos, que se polarizaram sobretudo em torno de duas facções já citadas neste trabalho: *guelfos* e *gibelinos* (Brazzarola, 2007, p. 333).

Como explorado de forma exaustiva no capítulo anterior, as contendas entre o papado e o Império Germânico ocasionou não somente o surgimento de tratados

teológicos de poder, tratados políticos de governo e tratados eminentemente políticos, mas também abriu espaço para a afirmação de governos monárquicos e comunais.

Essa afirmação não se deu livre de conflitos, sejam eles regionais ou “importados” de outras partes do Ocidente. Por exemplo, o contraste entre *guelfos* e *gibelinos*, teve sua entrada no cenário político das cidades italianas em 1240. Como trabalhado anteriormente a rivalidade entre duas famílias da Germânia (*welf* e *hohenstaufen*) cresceu bastante após a morte de Henrique V, o seu sucessor Lothar III era pró *welf* e após sua morte, Conrado III, que assumiu o trono, era um *hohenstaufen*.

Com as campanhas militares de Frederico I além Alpes, tal rivalidade dos *Welf* e *Hohenstaufen* na forma de facções (*guelfos* e *gibelinos*) acabou ganhando importância na Península Itálica. Dessa forma, em terras italianas, “*Welf*” se tornou “*Guelf*” (*guelfo*), enquanto “*Waibligen*” se tornou “*Ghibelline*” (*gibelino*) (Thorndike, 2022, p. 349-350). Na Península Itálica tais conflitos das facções em pauta tomaram significados diferentes, os *guelfos* eram compostos por comerciantes ricos e os *gibelinos* era formado por aristocratas feudais. Ambos procuravam defender sua autonomia e “direitos”.

Devemos entender que mesmo que termos como *guelfos* e *gibelinos* fossem comuns em várias cidades da Itália durante a segunda metade do século XIII até o século XIV, a rivalidade que colocava em oposição esses dois grupos, estava muito mais ligado a rixas familiares e aspectos ideológicos ligados a política interna das comunas que propriamente o sentido “original” representando o papado contra o império (Barros, 2012, p. 163).

Ainda 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 e os cenários políticos se alteravam constantemente.

A Florença de Dante sintetiza muito bem essa instabilidade política perante os anseios das facções rivais. Em 1260, os partidários do imperador conseguiram uma importante vitória na Batalha de Montaperti, com isso, os *gibelinos* tomaram o poder da cidade. No entanto, um ano após o nascimento de Dante, os *guelfos* conseguiram reverter essa situação na Batalha de Benevento em 1266, retomando o poder de Florença. A vingança (*vendetta*) contra os gibelinos tomou um caráter generalizada, com vários deles exilados da cidade (Ferreira, 2018, p. 19).

Um pouco mais de duas décadas depois, os *gibelinos*, desejosos de retomarem Florença, fizeram novamente frente aos *guelfos* de Florença na Batalha de Campaldino em 1289. Dessa vez, o próprio Dante Alighieri participara da batalha, defendendo sua cidade. Apesar de contarem com o apoio de aliados ao norte e leste da Toscana, os *guelfos* reuniram um contingente bem menor que os florentinos e por um erro tático de batalha, acabaram novamente sendo derrotados (Lewis, 2002, p. 55-56). Esse rápido histórico nos parece suficiente para compreendermos não somente a situação de Florença mas de outras cidades da Península Itálica e os constantes conflitos comunais.

Foi nessa época que Dante Alighieri viveu, em uma Florença dominada pelos *guelfos*, que mais tarde se dividiram entre *guelfos negros* e *guelfos brancos*. Uma das cidades mais populosas do Ocidente Medieval, com uma atividade econômica influente e com um regime de governo que procurava aplacar e ao mesmo tempo atender aos anseios de diversos grupos sociais desejosos de privilégios e direitos.

Não se sabe exatamente o dia em que Dante nasceu, mas acredita-se que se deu entre o período de maio a junho de 1265. De acordo com as informações biográficas, iconográficas e morfológicas, ele media cerca de 1,65 metros de altura, tinha rosto alongado, nariz aquilino, queixo e lábios inferiores proeminentes. No seu batismo, lhe foi dado o nome de Durante Alighieri, mas ficou conhecido pela sua forma abreviada, Dante Alighieri (Franco Júnior, 2020, p. 479; Reynolds, 2011, p. 21). É provável que o chamaram de Durante em homenagem ao seu avô materno, supostamente Durante degli Abati (?). A abreviação teria acontecido por conta do batismo de Dante, ocorrido em março de 1266 (Lewis, 2002, p. 32).

O pai do poeta se chamava Alighiero Alighieri (?) e tinha cerca de 45 anos quando Dante nasceu, a mãe de Dante se chamava Bella (?), apelido de Gabriella, e morreu quando ele ainda era criança em 1272. As informações biográficas que temos do poeta, partem quase todas de Giovanni Boccaccio, que apesar de apreciador do trabalho de Dante, nunca o conheceu e tinha apenas 8 anos de idade quando o poeta exilado morreu em 1321 (Reynolds, 2011, p. 23).

Sobre a camada social a qual Dante pertencia, há uma ampla discussão. Alguns autores como Hilário Franco Júnior, acreditam que o poeta florentino nasceu em uma família da pequena nobreza, sem muitos bens ou prestígio (Franco Júnior, 2000, p. 24). Giuseppe Ledda corrobora essa afirmação considerando o mesmo (Ledda, 2017, p. 632). Segundo as informações registradas pelo biógrafo Richard W. Lewis (2002), o pai de Dante vivia de maneira “modesta”, arrendando propriedades dentro e fora de Florença e

emprestando dinheiro (Lewis, 2002, p. 32). Já a sua mãe, pertencia a uma “família abastada”, que detinha grande patrimônio imobiliário, onde estava incluso casas na cidade e castelos no interior, sendo a família predominantemente *gibelina* (p. 33).

Segundo Hilário Franco Júnior, o patrimônio que o pai de Dante tinha foi sendo desfeito aos poucos. E depois de alguns anos após a morte de Alighiero, há registro do poeta e um de seus irmãos contraindo dívidas com usuários para poderem sobreviver (Franco Júnior, 2000, p. 25). Barbero diverge bastante dessa abordagem, concordando que apesar da maioria dos escritores aceitarem que Dante era pobre, tal abordagem parece ter surgido justamente da “ingênua interpretação”, como o autor chama, do dado registrado sobre a dívida de empréstimo feita pelo poeta (Barbero, 2021, p. 112).

Para o historiador italiano é possível que a caracterização de Dante como pobre tenha partido também do próprio poeta, que depois de ser exilado, possivelmente tenha exagerado em uma de suas cartas aos conde da Romena, onde se queixava do exílio e da pobreza que foi submetido mediante uma “injustiça” (Barbero, 2021, p. 112). Por fim, não se sabe a real finalidade do empréstimo que Dante e seu irmão, Francesco (?), teriam contraído. Talvez, como argumenta o medievalista, o empréstimo poderia muito bem ter sido com intenção de financiar alguns dos negócios de Francesco (Barbero, 2021, p. 117).

E sobre a situação do próprio Dante com a nobreza? Bem, novamente usando as pesquisas de Alessandro Barbero, podemos dizer que o conceito de nobre na Península Itálica não tinha uma definição exata, isso torna tal pergunta extremamente difícil de responder (Barbero, 2021, p. 23). Na Florença de Dante, por vezes, a definição partia em relação aos antepassados, se fossem conhecidos e sobretudo antigos, isso favorecia um status de nobreza, se fossem desconhecidos, a situação era outra (p. 24). Apesar do poeta compartilhar dessa noção, ele expressou ideias contraditórias sobre a nobreza ao longo de sua vida. Em sua obra *Convívio* (1303-1308), ele defendeu a ideia de que não existia nobreza de sangue, para o florentino ser nobre estava muito mais para uma predisposição a virtudes como piedade, misericórdia e bravura, sendo um dom que pertencia a um indivíduo e não ao seio familiar (p. 25).

Barbero continua afirmando que na época de Dante, o termo *nobiltà* raramente era usado para distinção social, era mais comum que se usasse a palavra *gentilezza* para se referir a alguém com linhagem sanguínea nobre (Barbero, 2021, p. 27). O medievalista italiano não cita se tais termos foram aplicados por alguém ao se referir a Dante Alighieri ou se o próprio Dante em alguma ocasião teria usado para falar de sua pessoa.

Além disso, um dos critérios para se reivindicar um status de nobreza em Florença era a afirmação de que algum antepassado da família havia sido cavaleiro. Sobre isso, sabemos que Dante não era cavaleiro, a exemplo disso, quando o florentino participou da Batalha de Campaldino, outros jovens que o acompanhavam foram armados cavaleiros no momento da batalha, porém ele não. Por outro lado, o governo que Dante participou como político havia declarado que as famílias com cavaleiros eram inimigas do *popolo* (Barbero, 2021, p. 30-31), talvez por representarem velhos traços da aristocracia e portanto, os magnatas.

Contudo, esse dado se torna controverso quando no livro *Paraíso*, Dante afirma ser descendente de um cavaleiro que participou das Cruzadas, o seu Trisavô, Cacciaguida (Alighieri, *Pard.* XV, 139. 142). Bem, certamente não podemos afirmar categoricamente que Dante era nobre, nem rico ou mesmo pobre, ainda assim, podemos dizer que o mesmo gozou de alguns privilégios sociais que possibilitaram se dedicar aos estudos e também à atividade poética.

Como escreveu Jacqueline Risset (2018) acerca do florentino, podemos perceber que Dante Alighieri foi uma personalidade multifacetada:

Costuma-se ver Dante como o emblema da Idade Média, ou, no limite, como a Idade Média em pessoa. Pouco a pouco, o imaginário comum reduziu-o à imagem do pobre proscrito ou àquela do implacável juiz dos pecados humanos. Entretanto, de seus escritos emerge uma multidão de imagens surpreendentes: a criança curiosa e amorosa, o adolescente estudioso e sonhador, o amigo sensível, pronto para a admiração e o sarcasmo, o homem do sublime e aquele do *Eros*, o cidadão engajado na política mais acirrada, o teórico traçando as vias da utopia social, o poeta inspirado, o condenado intratável e orgulhoso, cheio de amor por sua cidade mas para quem, ele escreve em seu *Convívio*, “o mundo é pátria, como os peixes o é o mar” (Risset, 2018, p. 283).

Através da citação, Risset sintetiza vários dos olhares que a historiografia deu ao poeta florentino, desde a historiografia que exaltava as figuras e os “grandes nomes” que deu o título a *Divina Comédia* de “obra síntese” do Medievo, a visões que não são conhecidas amplamente pelo público em geral, como a do intelectual ou mesmo do homem político.

Não se sabe muita coisa sobre a infância de Dante, a maioria das informações provém dele mesmo e foram vinculadas em sua obra *La Vita Nuova* (1292-1293), ademais, como comentado anteriormente, outros dados a respeito da vida do poeta foram

conhecidos através de Boccaccio, que elaborou seu estudo através de conversas com algumas pessoas que conheceram o florentino e as cristalizaram no seu *Tratatello in laude di Dante* (1357?). Foi por meio da visão de Boccaccio, ao realizar leituras comentadas da *Commedia* na Abadia Fiorentina, que o escritor do *Decameron* (1349-1351) antepôs a obra de seu conterrâneo, o adjetivo de *Divina*, em 1373 (Ferreira, 2018, p. 21).

Para Eduardo Sterzi (2008), talvez somente a biografia de Leonardo Bruni (1370-1444) a respeito de Dante, chamada *Della vita, studi e costumi di Dante* (século XV), pode ser equiparada aos escritos de Boccaccio, pois a narrativa deste último é a origem da imagem de Dante que perdura até os dias de hoje (Sterzi, 2008, p. 22). De qualquer forma, em *La Vita Nuova*, Dante começou a relatar sua vida a partir dos 9 anos de idade. Essa data foi particularmente marcante para o poeta pois foi nesse momento que o mesmo alegou ter conhecido Beatriz, que também tinha a mesma idade (Sterzi, 2008, p. 29).

Ainda segundo as memórias relatadas do poeta, após o encontro com Beatriz ele passou a procurá-la “incessantemente” durante sua infância, seja nas calçadas do *sestierre* seja a capela de Santa Margherita, igreja paroquial onde o poeta diz que Beatriz e sua mãe, Monna Tessa, rezava pela manhã (Lewis, 2002, p. 39). Para Alessandro Barbero, o simbolismo do número nove nas obras de Dante, pode nos fazer desconfiar se realmente o poeta teria nove anos de idade quando conheceu Beatriz, ou mesmo se não teria inventado o fato de a ter conhecido durante a infância (Barbero, 2021, p. 75).

Embora tivesse um amor em relação a Beatriz, com apenas 12 anos de idade o casamento de Dante foi acertado com Gemma Donati (?), que pertencia a um ramo secundário em termos de relevância de famílias florentinas. Segundo Hilário Franco Júnior, a diferença social entre Dante e Beatriz inviabilizava a união dos dois, visto que os casamentos eram todos arranjados e correspondiam a interesses familiares. Dessa forma, Beatriz por ser filha de um rico banqueiro da época, Folco Portinari (?), não poderia se casar com o poeta (Franco Júnior, 2000, p. 25-27).

O pai de Dante morreu por volta de 1273, quando o poeta tinha por volta de 18 anos. Alighiero deixou alguns bens imobiliários para Dante e seus outros dois irmãos que o seu pai teve no segundo casamento, Francesco e Gaetana. Nessa época, o florentino se viu responsável pelos seus dois irmãos mais novos e, portanto, tornou-se o “chefe” da família (Ferreira, 2018, p. 22-23). Porém, apesar de herdar o patrimônio da Família, Dante não tinha total liberdade de administrá-lo, tendo que ficar aos cuidados de um tutor até que atingisse a maioridade, com 25 anos conforme a lei da época (Reynolds, 2011, p. 26).

Foi durante esse intervalo de tempo que o poeta conheceu seu amigo Guido Cavalcanti (1255-1300), alguns anos mais velho que Dante, Guido se tornou uma espécie de irmão mais velho para o poeta, tanto no campo poético quanto no pessoal (Lewis, 2002, p. 45). Guido pertencia a uma família abastada de Florença, e foi uma das pessoas que Dante dedicou implicitamente *La Vita Nuova*. Antes mesmo desta obra, Dante já havia citado a amizade com Guido através de vários poemas que datam de 1283, posteriormente recolhidos e compilados em uma obra intitulada *Rime* em 1527, que compreendia o período entre 1283 a 1307 de sua vida (Ferreira, 2018, p. 29-32).

“Cavalcanti era um dos ‘novíssimos’ da poesia italiana: bebera na tradição provençal, adotada na Itália por via da corte imperial de Frederico II, sediada na Sicília, mas transcendera-a e dera-lhe uma nova expressão” (Ferreira, 2018, p. 33). O crítico literário alemão Erich Auerbach explica que os poetas provençais compuseram seus *sonetos* (canções e poemas) para um grupo social bastante seletivo. Era um estilo de poesia que apenas eles mesmos compreendiam e apreciavam, tendo uma linguagem bastante particular e erudita (Auerbach, 1997, p. 39). “A poesia provençal foi levada para o sul da Itália pela corte de Frederico II. Como moda estrangeira, ela chegou também às cidades do norte da Itália e da Toscana” (Auerbach, 1997, p. 41).

Tal grupo reunia vários jovens poetas que tentavam imitar o estilo do poeta lírico Guido Guinizelli (1230-1276), que deu à poesia provençal uma nova visão, inserindo nela um espírito de amor místico e filosófico. Esse estilo se baseava no Amor Cortês, contudo, nos seus círculos literários a mulher assumia uma espécie de encarnação de ideia religiosa e platônica; juntamente a isso era fundido um tom de sensualidade bem sutil. Entre os jovens que faziam parte deste grupo, Dante Alighieri foi o que mais teve destaque dando inclusive o seu nome e forma: “*Dolce Stil Nuovo*” (Auerbach, 1987, p. 134).

Com isso, entre 1283 a 1285 houve uma primeira fase da vida poética de Dante, que foi interrompida temporariamente com a morte de Beatriz em 1290. Profundamente afetado com isso, o poeta se lançou aos estudos filosóficos e posteriormente à política.

A vida poética de Dante na juventude foi “suspensa” em 1285 quando o poeta se casou com Gemma Donati e no mesmo período participou da vida militar de Florença. Na década de noventa ele retorna novamente à poesia com a já citada *La Vita Nuova*. Os registros de atividade do poeta no espaço político de Florença foram registrados entre 1295 a 1301, mas certamente ele começou a atuar nele antes disso (Barbero, 2021, p. 120; Ledda, 2017, p. 633). Depois de passar cinco anos ligados a assuntos políticos e

administrativos ele foi eleito para o cargo de *prior*, ocupando o posto de 15 de junho a 15 de agosto de 1300 (Reynolds, 2011, 62-64).

Dessa forma, em 1300, com a eleição para *prior*, a sua carreira pública atingiu o cume. Florença era, naquela época, atormentada pelo conflito entre *guelfos negros*, favoráveis às relações com o papado, e *guelfos brancos*, facção que Dante pertencia, mais propensos a uma política de autonomia (Ledda, 2017, p. 633).

Como comentado anteriormente, os *guelfos* que dominaram Florença se dividiriam mais tarde em *guelfos negros* e *guelfos brancos*. Quando Dante chegou a vida política era essa divisão que reverberava na sua cidade. “[...] os *brancos* defendiam os interesses da pequena nobreza feudal e dos artesãos, enquanto os *negros* representavam a nova burguesia dos mercantes e dos banqueiros” (Brazzorala, 2007, p. 333)

Sobre o cargo de *prior*, pode-se dizer que ele representava a mais alta magistratura da cidade de Florença. No geral, eram seis *priores* que faziam parte do *priorado* que estava acima do chamado Conselho dos Cem, uma espécie de “parlamento” da oligarquia florentina e que representava o governo municipal da cidade (Ferreira, 2018, p. 44). Em 1301, um ano após ter sido *prior*, o governo em que Dante fazia parte (nesse ano ele se encontrava na condição de membro do Conselho dos Cem) agravou-se em dissidências políticas mais severas. Como forma de controlar as facções, foi decidido que os principais líderes dos dois grupos deveriam ser exilados. No entanto, tal medida não foi feita de maneira imparcial, afetando muito mais os *negros*. Os *guelfos negros* se sentindo traídos, buscaram apoio com o papa da época, Bonifácio VIII (1235-1303), que não via com bons olhos o *guelfos brancos*, já que nele havia alguns *gibelinos* remanescentes (Brazzarola, 2007, p. 338).

No outono de 1301 a luta armada se instalou em Florença. Com a ajuda de alguns aliados do reino da França, Bonifácio conseguiu reunir um exército que invadiu e tomou a cidade. Nesse mesmo momento, Dante se encontrava fora da cidade, pois havia sido enviado em uma missão diplomática a Roma, em novembro daquele ano. Ele deveria se encontrar com Bonifácio na busca de aplacar a ira do pontífice, porém não obteve sucesso algum (Brazzarola, 2007, p. 338; Ledda, 2017, p. 633).

Nos primeiros dias de novembro, Carlos de Valois (1270-1325), irmão de Filipe IV, o belo (rei da França), entrou em Florença com cerca de 1200 cavaleiros, os *brancos* não fizeram oposição a chegada de Carlos pois acreditavam que o mesmo havia sido enviado pelo papa para trazer a paz a cidade. Os *negros*, cientes do plano de afastarem os rivais, também não fizeram alarde. Não demorou muito para que Carlos mandasse prender

os *brancos* e assim, durante cinco dias, o irmão do rei da França saqueou, matou e torturou, juntamente com seus aliados, as propriedades dos *guelfos brancos*. Há registros inclusive de propriedades de Dante que foram queimadas, segundo escreveu Leonardo Bruni (Barbero, 2021, p. 153-154).

Em 27 de janeiro de 1302 alguns processos sumários foram decretados, os membros dos *guelfos brancos* (dentre eles Dante) foram acusados de corrupção e obrigados a pagarem uma multa, juntamente com o exílio de dois anos e exclusão perpétua de cargos públicos (Brazzola, 2007, p. 338). Em março de 1302 foi declarada uma nova sentença, que dessa vez atingiu quase todos os ex *priores* de 1299 a 1301. Como nenhum deles se apresentou ao governo florentino e ou mesmo decidiu pagar a multa exigida, todos foram declarados culpados, e se fossem pegos pelas forças florentinas, seriam mortos na fogueira (Barbero, 2021, p. 158). Essa pena foi imposta a Dante Alighieri e, com isso, o poeta começou seu exílio que duraria até a sua morte em 1321.

3.4 Dante e o poema *Divina Comédia*

No período que Dante ficou no exílio, ele retomou a sua atividade literária, escrevendo obras em forma de poesia e prosa. “Apesar de seu constante deslocar-se, Arezzo, Verona, Pádua, Lunigiana, Casentino, Paris, Lucca, a primeira fase de seu exílio, de 1302 a 1312, foi extremamente fértil. Então nasceram *De Vulgari Eloquentia* (1302-1305?), *Inferno*, *Convívio*, *Monarquia*” (Franco Júnior, 2000, p. 37). Sem dúvidas, os estudos que o poeta exilado havia acumulado antes de sair de Florença foram fundamentais para a elaboração de suas obras, segundo uma divisão feita por Eduardo Sterzi, podemos partir da premissa que:

Pode-se dividir a educação de Dante em três fases [...]: de 1275 a 1286, são os ensinamentos de retórica e gramática que o ocupam; de 1287 a 1290, aqueles filosófico-literários, para os quais foram fundamentais a amizade com o poeta Guido Cavalcanti assim como a estada não longa em Bolonha; enfim, de 1291 a 1294 ou 1295, aqueles filosófico-teológicos, junto às “escolas dos religiosos” (como dirá na *Vita Nova*), nos meses seguintes à morte de Beatriz (Sterzi, 2008, p. 38).

Sabe-se que o florentino teve uma formação em música, bem como em outros componentes que faziam parte do *Quadrivium* (aritmética, geometria e astronomia). Tal

formação e conhecimento do currículo das chamadas *Sete Artes Liberais*³⁷, era comum para os contemporâneos considerados cultos da época (Reynolds, 2011, p. 45). Possivelmente Dante teve um primeiro contato com essas disciplinas ainda na juventude quando frequentou conventos como o franciscano de Santa Crose e o dominicano de Santa Maria Novella (Franco Júnior, 2000, p. 52).

Como propôs Sterzi anteriormente, a amizade com Guido Cavalcanti contribuiu para que Dante Alighieri se aprofunda-se em estudos filosófico-literários, afinal, o próprio círculo do *Dolce stil nuovo* exigia isso. Além disso, outras figuras importantes do grupo, como Brunetto Latini (1220-1294?), escritor do *Tesoretto* (obra alegórica inacabada e produzida durante o exílio de Latini na França), influenciaram Dante em seus estudos e estilo (Lewis, 2002, p. 46-51). Apesar de não ser propriamente um mestre para Dante, quando conheceu Brunetto em 1286, este último representou para o poeta florentino o ideal de cruzamento da literatura clássica latina, a retórica, filosofia Medieval e a poesia vernacular francesa (Sterzi, 2008, p. 38). Não à toa, Dante se reencontraria novamente com o seu mestre no Inferno da *Divina Comédia*.

A última fase de seus estudos se iniciou logo após a morte de Beatriz. Nesse caso, os estudos filosófico-teológicos podem ser entendido pelas obras como *De Amicitia* (44 a.C) de Cícero (106-43 a.C), *A Consolação da Filosofia* (524) de Boécio (480-525) entre outros autores e obras que o poeta teve acesso (Lewis, 2002, p. 77-79). Barbara Reynolds nos fala que Dante, entre 1292 a 1294 se tornou um ávido leitor de autores como Virgílio, Ovídio, Lucano e Estácio (Reynolds, 2011, p. 29). Em vida ele aprendeu latim e estudou o grego, embora nesta última língua não tenha feito tanto progresso (Reynolds, 2011, p. 29).

Após as fases enumeradas por Eduardo Sterzi, Dante ainda se aventurou em algumas universidades. Entre 1286 a 1288, por exemplo, ele frequentou a Universidade de Bolonha, voltando para uma segunda estadia durante o seu exílio, entre os anos de

³⁷ O currículo de estudos da Idade Média era formado pelas Sete Artes Liberais, divididas em *Trivium* e *Quadrivium*. A primeira compreendia as disciplinas de gramática, dialética e retórica. A segunda, por sua vez, estava relacionada com as disciplinas matemáticas, como; aritmética, geometria, astronomia e música. Apesar de muito popular entre as pessoas que tinham acesso a educação no Medieval, as Sete Artes Liberais foram um desdobramento e adaptação do sistema grego e romano de educação, após algumas personalidades como Marciano Capela (360-428), Santo Agostinho (354-430), Boécio (480-524) e Cassiodoro (490-581), inserirem nelas uma lógica cristã, o currículo com sete disciplinas do saber foi formado no Medieval. Para uma discussão mais ampla das Sete Artes Liberais ver: ABELSON, Paul. *As sete artes liberais: um estudo sobre a cultura medieval*. Campinas, SP: Kirion, 2019.

1304 a 1306. Por fim, o florentino também frequentou uma das universidades mais famosas da época, a Universidade de Paris, lá entre 1309 a 1310, o poeta exilado buscou aperfeiçoar os estudos de teologia (Franco Júnior, 2000, p. 54).

Sobre aquela que é considerada sua *magnus opus*, não se sabe exatamente em que ano Dante iniciou a composição da *Divina Comédia*, alguns autores trabalham com o ano de 1304, 1306 ou 1307. Apesar da incerteza, é unânime que o poema foi produzido após o exílio do florentino, ou seja, a partir de 1302.

Para Hilário Franco, o poeta exilado teria começado o *Inferno* (primeira parte da *Divina Comédia*) em 1304 (Franco Júnior, 2000, p. 125). Segundo o medievalista brasileiro: “As datas de sua composição são controversas, mas geralmente admite-se que sua primeira parte, o *Inferno*, é de 1304-1308, o *Purgatório* de 1308-1313, o *Paraíso* de 1314-1320” (Franco Júnior, 2000, p. 64). Mais tarde, o medievalista em questão se alinharia com outros estudos da obra, entendendo que ela seria finalizada em 1321 (Franco Júnior, 2020, p. 482). Eduardo Sterzi parece concordar com o ano de 1304 como momento inicial do poema, afirmando que na mesma época, o florentino começara a escrita de *Convívio* porém, se tratando da escrita da *Divina Comédia*, o trabalho da obra só se intensificaria a partir de 1306 (Sterzi, 2008, p. 46).

Barbara Reynolds, por sua vez, acredita que o poema sobre o Além tenha começado a ser escrito em 1306, sendo finalizado em 1321, ano da morte de Dante (Reynolds, 2011, p. 567-568). Antônio Mega Ferreira concorda com Reynolds, dizendo que os primeiros versos do *Inferno* começaram a circular por volta de 1308 mas parece seguro supor, segundo ele, que a composição se iniciara em 1306 (Ferreira, 2018, p. 69). Para Giuseppe Ledda, as duas primeiras partes do poema (*Inferno* e *Purgatório*) foram concluídas entre 1315 a 1316, já o *Paraíso*, teria se iniciado a partir de 1317 (Ledda, 2017, p. 640). Por fim, Mark Musa (2003) defende que em 1307 o poeta já havia começado a escrever a *Divina Comédia*, concluindo o *Inferno* por volta de 1314 e finalizado o *Paraíso* em 1321 (Musa, 2003, p. 30).

Sobre a estrutura da obra, trata-se de um poema dividido em 100 cantos, sendo que o primeiro canto serve como introdução a obra, dessa maneira, cada espaço ou livro do escrito possui 33 cantos. Sabemos que o número 3 e 9 são bastante simbólicos no poema ultra-mundano, não sem motivos eles surgem frequentemente ao longo da narrativa. Não custa lembrarmos que o poema trabalha com os três espaços do Além-túmulo cristão, *Inferno*, *Purgatório* e *Paraíso*. “O número três, símbolo da divindade, e o

número 100, símbolo da perfeição e totalidade, caracterizam o poema na sua estrutura externa” (Ledda, 2017, p. 641).

O texto foi empreendido usando a estrutura da *terza rima*, criada pelo próprio Dante, onde por meio de 14.233 versos, é contada a jornada fictícia da persona literária de Dante Alighieri ocorrida durante a Semana Santa de 1300, em pleno Jubileu decretado pelo papa da época (alegada pelo autor), Bonifácio VIII. A escolha em situar a sua jornada ao Além nesta época, não é sem razão. No sentido cristão, este era um momento de remissão dos pecados (Ferreira, 2018, p. 77-78).

O Jubileu de 1300, deu um grande fôlego às peregrinações pela promessa de indulgência pregada por Bonifácio VIII. Segundo registrou o cronista Giovanni Villani (1276-1348), o papa havia prometido a remissão de todos os pecados daqueles que durante 30 dias seguidos visitassem os santuários dedicados aos apóstolos em Roma e por outros 15 dias fizessem o mesmo itinerário em outros lugares considerados santos. Com isso, há registros de números que falam de 200 mil peregrinos de todas as regiões visitando Roma neste ano. Os números, de acordo com os cronistas, variaram de 30 mil a 1 milhão de fiéis em dias festivos como Páscoa e Natal ou mesmo 2 milhões ao longo de todo o ano (França; Nascimento; Lima, 2017, p. 61). Por outro lado, Hilário Franco Júnior acredita que o início da viagem em 1300 representava para Dante a cisão mais radical que houve entre os guelfos (Franco Júnior, 2020, p. 482).

A viagem ao Além-túmulo feita por Dante personagem dura então 7 dias, simbolizando dessa forma os 7 dias em que o mundo foi criado no Imaginário cristão (Sterzi, 2008, p. 113). Apesar do Além ser ordenado por um tempo infinito (excetuando-se o Purgatório) compreende-se que Dante tenha passado 2 dias no Inferno, 4 dias no Purgatório e 1 dia no Paraíso.

Se tratando da forma poética utilizada por Dante na *Divina Comédia*, a *terza rima* podemos dizer que consiste em estrofes de três versos interligados por um esquema de rima específico. Essa forma de rima apresenta um padrão de rima encadeada. Isso significa que o primeiro e o terceiro versos de cada estrofe rimam entre si, enquanto o segundo verso rima com o primeiro e o terceiro versos da estrofe seguinte. Assim, cada estrofe é ligada à próxima pela rima do segundo verso com o primeiro e o terceiro verso da estrofe seguinte, criando uma estrutura encadeada que proporciona fluidez e unidade ao poema.

Cada um desses espaços apresenta divisões específicas onde se encontram danados, pecadores passíveis de perdão e salvos. O primeiro espaço e livro, *Inferno*, é

dividido em nove círculos concêntricos, representado por uma espécie de cone invertido. Quanto mais baixo se encontram os danados, mais cruéis são as penas sofridas por eles.

Conforme explica Erich Auerbach, o Inferno da *Divina Comédia* é dividido seguindo uma lógica ética que separa dois grandes grupos de danados, os primeiros são aqueles que pecaram por amor e o segundo aqueles que pecaram por malícia (Auerbach, 1997, p. 136). Ainda sobre essa divisão, Daniel Lula Costa (2014) explica que a separação em nove círculos deve ser entendida pela lógica aristotélica de moralidade. “Do segundo ao sexto círculo, os pecados são produtos da incontinência; no sétimo círculo eles são originários da violência; no oitavo círculo, da fraude; e no nono, da traição” (Costa, 2014, p. 282).

O Purgatório também pode ser dividido em nove espaços, localizado em uma ilha ele é composto por; antepurgatório (lugar onde ficam as almas que ainda não adentraram o Purgatório de fato); Purgatório, que é representado na obra por uma montanha, onde nela há sete cornijas (em cada uma delas ficam alocados sete diferentes níveis de pecadores), quanto mais embaixo estão os pecadores, mais perversos são considerados seus pecados; e Paraíso Terrestre, localizado no cume da montanha do Purgatório, onde não existem mais almas pecadores e sim uma espécie de ambiente idílico de onde as almas alçam até o Paraíso Celeste.

Le Goff, explica que o Purgatório de Dante, diferentemente do Inferno, não é subterrâneo, ao contrário se ergue por uma montanha localizada no hemisfério sul. O espaço localizado em uma ilha é impenetrável para os homens vivos (Le Goff, 2017, p. 511). Para Jean Delumeau (1994) apesar de Dante não se ater tanto ao espaço do Paraíso Terrestre no livro *Purgatório*, é bastante claro que o poeta adotou a tradição cristã que insistia na presença do Paraíso na Terra e a possibilidade de encontrá-lo por meio de um guia angelical ou de uma situação especial. Com isso, o florentino foi ao encontro de autores cristãos como Lactâncio (240-320), Pseudo Basílio (?), João Damasceno (675-749), Beda, Pedro Lombardo (1100-1160) e outros (Delumeau, 1994, p. 63-64).

Essa característica vai ao encontro do gênero celta literário que citamos anteriormente, *imrama*. Por esta razão, na *Divina Comédia* Dante evoca algumas narrativas de navegação, como a última viagem do herói lendário da Antiguidade, Ulisses, que teria morrido após empreender outra viagem depois dos eventos contados na *Odisseia*. O herói grego inclusive teria encontrado a montanha do Purgatório em sua última navegação, segundo escreveu Dante autor (Alighieri, Inf. XXVI).

Por fim, o último espaço da *Divina Comédia* consiste no Paraíso Celeste. Este espaço é dividido em dez céus, dos quais nove são representados por esferas (sete dessas esferas dizem respeito aos astros conhecidos da época, incluindo planetas e a lua), e o último céu é um lugar totalmente etéreo chamado de *Empíreo*. Erich Auerbach compreendeu que o Paraíso de Dante representa uma ordem ética com maiores dificuldades de interpretações se comparado aos outros espaços do Além descrito pelo poeta peregrino. Segundo o estudioso alemão, esse último livro da *Divina Comédia* tem continuamente possibilitado uma exegese especulativa por parte de pesquisadores que buscam entender o seu sentido (Auerbach, 1997, p. 145).

Eduardo Sterzi reflete que no *Paraíso*, Dante enfrentou um grande desafio criativo, pois se ao trabalhar com o Inferno e o Purgatório ele usou variações de cenários encontrados na Terra, como rios, rochas, fossas, elevações e declives, os cenários descritos no Paraíso em nada tem a ver com os cenários humanos. Assim, o poeta teve que utilizar elementos diferentes para exemplificar a inefabilidade do último lugar do Além (Sterzi, 2008, p. 127).

É interessante pensarmos que diferentemente da *Visão de Túndalo* que se passa no mundo espiritual após a saída alma do corpo do cavaleiro, na *Divina Comédia*, apesar de estarem presentes, almas, demônios, anjos, etc, o poema se passa quase que todo no ambiente do mundo material. No começo Dante se encontra em uma selva escura e logo após encontrar o seu guia, Virgílio, parte para as profundezas da Terra. Após isso, ele sai do subsolo e se encontra numa ilha, com uma montanha no centro que representa o Purgatório. Por fim, ele visita os céus do Paraíso por meio dos astros como Marte, Júpiter, Saturno, entre outros. A não ser pelo fim do poema, quando adentra espaços como o Céu das Estrelas Fixas, *Primum Mobile* e o *Empíreo*, a narrativa do poeta florentino é intimamente ligada a lugares materiais.

Dessa forma, parece haver problemas na definição da *Divina Comédia* no sentido que a obra não se encaixa na mesma categoria de *viagem imaginária* que está inserida a *Visão de Túndalo*. Diante disso, talvez dois estudiosos e literatos nos ajudem a pensar algumas questões importantes do poema do século XIV.

Jorge Luis Borges (2011) em sua obra *Nove ensaios dantescos e a memória de Shakespeare*, lançado originalmente em 1982, considerou que a *Divina Comédia* se passa durante um sonho de Dante Alighieri. O literato argentino parte da premissa enunciada pelo poeta no início da obra, quando afirmou estar perdido em uma selva escura sem saber como chegou ali. Borges argumenta que apesar dos versos iniciais sugerirem uma

metáfora da alma e sua ofuscação pelo pecado, carrega também uma estrutura característica do ato de sonhar, onde a indefinição de algumas lógicas imperam. Além disso, outros elementos como a aparição de uma loba para o poeta perdido e o seu primeiro guia, Virgílio (70-19 a.C), são envoltos de mistérios, o que nos lança em uma atmosfera onírica, onde pouco ou nada sabemos (Borges, 2011, p. 12).

Os argumentos de Borges são interessantes, ainda mais se pensarmos nos trechos específicos que ele suscita em suas observações. O início das *Divina Comédia* através dos versos: “*Nel mezzo del cammin di nostra vita mi tritrovai per una selva oscura, ché la diritta via era smarrita. [...] To non so ben ridir com 'i' v'intrai, tant'era pien di sonno a quel punto che la verace via abbandonai*” (Alighieri, Inf. I, 1, 10)³⁸. Os versos destacados nos colocam inteiramente na visão do protagonista da obra, diferentemente da *Visão de Túndalo*, aqui não é um narrador externo que conduz a narrativa e sim o próprio poeta errante.

Ainda sobre este início, na parte “*tant'era pien di sonno a quel punto*”, (tão toledo de sono me encontrava) o poeta nos informa que foi possuído pelo sono a ponto de não conseguir responder como chegou na selva escura. Dessa maneira, de forma paradoxal, ao mesmo tempo que supostamente a narrativa se passa durante um sonho, o protagonista teria “acordado” para uma outra realidade, que é justamente o motor inicial que proporciona o começo de sua jornada.

Particularmente acrescentaríamos aqui o final do poema, quando Dante personagem se encontra no último espaço do Além, o *Empíreo*. Ao ser levado a ver a Trindade no canto XXXIII do Paraíso, o poeta encerra a sua narrativa sem nos informar o seu retorno para casa ou mesmo se teria permanecido no *Empíreo*. Assim, o final abrupto deixa margem para diversas interpretações que mesmo divergentes, podem ser sustentadas por vários elementos dispostos ao longo da obra. Nessa perspectiva, sem perder o argumento de Luis Borges, o final também se assemelha a um sonho, que muitas das vezes se acaba sem uma “conclusão”.

Por outro lado, falar de maneira tão crível da *Divina Comédia*, talvez seria ignorar o conteúdo metafórico do poema. Diante disso, o literato alemão Kurt Leonhard (1985) acreditava que a obra de Dante não deveria ser encarada como uma obra que falava de coisas literais, mas sim imersa de alegorias. Assim, a montanha do Purgatório, por

³⁸ “A meio caminhar de nossa vida fui me encontrar em uma selva escura: estava a reta minha via perdida. [...] Como lá fui parar dizer não sei; tão tolhido de sono me encontrava, que a verdadeira via abandonei”.

exemplo, “não era simplesmente uma montanha” mas sim uma metáfora de que o objetivo do poeta se situava mais acima e portanto não livre de dificuldades para se alcançar (Leonhard, 1985, p. 24). Portanto, Leonhard argumenta que se tratando do início da narrativa do poema, estamos diante não de um sonho ou um conto, mas sim um ponto de virada vital que Dante tinha consciência (p. 28).

Certamente o estudioso alemão não se referiu a esse momento, sugerindo que o poeta florentino imaginasse que a sua obra se perpetuaria na História, antes disso, ele entende que o ponto de virada é justamente o momento em que Dante Alighieri abraçou de fato a poesia, consequentemente escrevendo uma das obras mais importantes do Medievo.

Como dito anteriormente, definir a *Divina Comédia* não é uma obra fácil, provavelmente pela obra se inter cruzar com tradições, gêneros e formas distintas, como explica Giuseppe Ledda:

Commedia funde em si mesma uma multiplicidade de gêneros literários. Insere-se, antes de mais, na tradição da literatura de viagens e visões do além, mas, na sua arquitetura sumista, acolhe igualmente elementos da poesia alegórico-didático e de numerosos gêneros da literatura religiosa: do profetismo à escrita mística, passando pela poesia dos hinos e das laudas até à predicação e à hagiografia (Ledda, 2017, p. 639).

Como podemos ver, o poema assume uma característica enciclopédica, por compilar e mesclar vários elementos ao longo de sua narrativa. Nela, Dante personagem encontra filósofos da Antiguidade, seres mitológicos, políticos de seu tempo, imperadores e papas da Igreja. Sua inspiração vai desde Aristóteles à São Tomás de Aquino, e sua ligação com a figura feminina assume traços espirituais de exaltação

A ideia de fundir vários estilos e tratar de vários temas pode ser compreendida pelo contexto da época. O século XIII foi o momento dedicado às grandes sínteses de campos do saber, como a *Suma Teológica* (1265 a 1273) de São Tomás de Aquino ou mesmo a *Legenda Áurea* (1260), suma hagiográfica de Jacopo de Varazze (1228-1298) (Franco Júnior, 2000, p. 55).

Na viagem fictícia de Dante e antes mesmo dela, o poeta apresentou um pensamento destoante dos difundidos pela Igreja. Para Robert Fossier, ainda não se pode falar de "espírito laico" no século XIII, contudo já podia se observar personagens históricos que olhavam para o mundo com uma ótica difusa das lentes providas pelo clero (Fossier, 2018, p. 294).

De qualquer maneira, percebemos aqui um começo que identifica um peregrino errante que se “perdeu na metade da vida”, esse início é duplamente significativo, pois pode representar o exílio sofrido por Dante mas também sua condição de pecador, que precisa atravessar o Além para se redimir do pecados. Até então de forma geral temos uma premissa semelhante com a *Visão de Túndalo*, por mais que o poema do século XIV ignore o início de “quase morte”, tão característico das *viagens imaginárias*.

Ainda assim, estamos diante de dois personagens que, repletos de pecados, precisam percorrer os espaços espirituais do Além-túmulo em busca da salvação. Ambos são guiados por figuras representativas de autoridade, sabedoria, respeito, etc. Ao longo de suas viagens, deparam-se com castigos, condenados, salvos, delícias e outras coisas. Mas o que mais nos interessa é como, ao longo do trajeto dos dois peregrinos (Túndalo e Dante personagem), as mensagens políticas são veiculadas e como, no conjunto, há uma defesa de poder ou poderes que representam ideais específicos para a Cristandade de suas respectivas épocas.

4 CAPÍTULO: UM ALÉM-TÚMULO POLÍTICO - O INFERNO E PARAÍSO NA VISÃO DE TÚNDALO E DIVINA COMÉDIA

4.1 Inferno e Paraíso: uma dualidade que se completa

Nas imagens e nos sermões, o inferno funciona essencialmente como uma incitação à confissão [...] é a confissão que, tal como um novo batismo, lava o pecado ou mesmo o apaga. [...] A imagem do inferno não é, [...] somente uma incitação a se confessar, ela também indica ao fiel de que maneira ele deve proceder a seu exame de consciência (Baschet, 2006, p. 399). Por outro lado, [...] o inferno não pode existir sem o paraíso, e a beatitude seria incompleta sem a danação (Baschet, 2006, p. 401).

Chegamos aqui a um binarismo um tanto "maniqueísta", que na tradição cristã sempre buscou separar os "bons" dos "ruins", os salvos dos condenados e o Inferno do Paraíso. Esses lugares parecem tão isolados um do outro que desde os textos bíblicos essa divisão é afirmada. Não custa recordar a resposta que Abraão deu ao rico na *parábola do rico e do pobre Lázaro*, descrita no livro de *Lucas*. Quando o rico chegou aos lugares de sofrimento após a sua morte, e sobretudo pela conduta que teve em vida, viu os salvos que desfrutavam de delícias no *Seio de Abraão*. Assim, pediu ao patriarca que dissesse a Lázaro para colocar os dedos na água que havia naquele lugar e, em seguida, os pusesse em sua língua, de maneira que o refrescasse dos tormentos das chamas. Contudo, o patriarca lhe deu a seguinte resposta “[...] *entre nós e vós existe um grande abismo, a fim de que aqueles que quiserem passar daqui para junto de vós não o possam, nem tão pouco atravessem de lá até nós*” (Lc, 16, 24-26).

A parábola contida no livro de *Lucas* exemplifica o destino eterno e a divisão que aguarda todas as almas no Além-túmulo no Imaginário cristão. É claro que, como mencionado no capítulo anterior, o sistema do Além, inicialmente dual, tornou-se cada vez mais complexo ao longo dos séculos, especialmente durante a Idade Média Central, chegando a ter uma divisão em cinco lugares entre o final do século XII e o XIII. Ainda assim, alguns dos lugares adicionados à concepção do Além eram temporários, como o Purgatório e os Limbos. Nesse sentido, tratando-se do destino eterno após o Julgamento Final, persistiu uma lógica de apenas dois lugares: o Inferno ou o Paraíso. Estaria aí, então, o essencial sobre o Além-túmulo?

Bem, nos parece sensato afirmar, pelo menos em parte, que era o contraste entre os dois espaços do Além que causava um impacto inicial, tanto em textos redigidos na

Antiguidade Tardia quanto na própria Idade Média. Nestes dois lugares, a contraposição dos relatos sempre guiava o leitor ou ouvinte a uma reflexão. Para alcançar isso, os redatores insistiam em elementos de descrição física, sonora e emocional.

O medievalista francês Georges Minois (2023) considera que, tratando-se da tradição cristã (pois há inúmeros antecedentes do "Inferno" desde a Antiguidade Mesopotâmica), foi justamente na cultura popular que a descrição deste lugar de sofrimento surgiu. Em termos cronológicos, os gêneros de apocalipses e os textos ditos apócrifos difundiram as primeiras descrições do Inferno, muito apelativas desde o início. Porém, foi somente com os chamados "Pais da Igreja" que a reflexão teológica foi inserida nessas descrições, as quais conduziam, não raramente, a pontos de vista desarmônicos entre si (Minois, 2023, p. 59).

No Medievo, foram os monges que difundiram abundantemente a noção de Inferno. Através de relatos de indivíduos que afirmavam ter tido visões do Além, a descrição dos lugares de tormento assumiu um caráter revelador. São nesses textos que as listas de pecados e seus castigos correspondentes nos lugares de punição foram enfatizados. Entre os séculos XI e XIII, os teólogos procuraram racionalizar os dados contidos nos textos escritos anteriormente, tentando resolver algumas das contradições presentes nas obras (Minois, 2023, p. 59-60).

Dessa maneira, num quadro geral, podemos esboçar um panorama sociocultural das viagens ao Além, onde os séculos VII a X funcionam como um período de recolhimento, filtragem e cristianização de narrativas, enquanto os séculos X a XII em diante são caracterizados por uma iniciativa que visava outros objetivos, desde a conversão até fatores mais “mundanos”, como a transmissão de mensagens morais sem um fundo totalmente religioso, mas atrelados a grupos específicos, como a sociedade cavaleiresca, etc. (De Deus, 2005, p. 149).

Através disso, o Inferno ganhou forma ao longo dos vários séculos que compreendem a Idade Média. Jacques Le Goff (2017) sintetiza que neste espaço espiritual há elementos que são comuns em suas representações, sejam elas iconográficas ou textuais. Assim, o Inferno é sempre um local que apresenta a presença de fogo, que queima continuamente os condenados, com fumaça enegrecida que torna os lugares repletos de trevas, gritos, ruídos e fedor. Quanto aos outros aspectos de sua paisagem, pode-se dizer que é composta por montanhas, vales profundos, rios e lagos fétidos, metal derretido, répteis e monstros (Le Goff, 2017, p. 34).

Quanto ao Paraíso, com sua completa oposição, pode-se dizer que sua gênese, segundo Jean Delumeau, se deu primeiramente na região do Oriente Médio e, por causa disso mesmo, durante muito tempo, ele foi representado como um Jardim de Delícias. A temática do Jardim foi vinculada à ideia de Paraíso justamente por simbolizar fartura e ser o lugar de onde brotavam vários rios. Não sem motivos, ele foi imaginado por comunidades do Oriente onde a presença de água e vegetação não é uma constante (Delumeau, 1994, p. 104).

Por essa razão, Delumeau afirma que: “O Paraíso foi em primeiro lugar e durante muito tempo o Paraíso Terrestre” (Delumeau, 1994, p. 9). Sem grandes dificuldades, podemos observar um primeiro grande contraste. Enquanto o Inferno é representado como um lugar sem vida, com vales escuros, florestas secas e rios com águas fedorentas, o Paraíso foi descrito durante muitos séculos como um Jardim repleto de vegetação e rios perfumados. Sua descrição inicial na tradição cristã Medieval deve-se em grande parte ao texto do *Gênesis* e os textos sobre o Jardim do Éden.

Assim como no Inferno, o Paraíso também é composto por elementos essenciais que o tornam profundamente diferente dos outros espaços do Além. É um lugar de paz e alegria, com presença constante de luz, flores e músicas entoadas por cânticos e instrumentos, frutas que podem ser degustadas e perfume suave, entre outros. Em sua aparência estrutural, por vezes é representado como uma grande cidade cercada de muros e pedras preciosas; em outros casos, é constituído por círculos concêntricos, onde no centro se situa Deus, e a visão beatífica (Le Goff, 2017, p. 33).

Os elementos dispostos nas representações do Inferno e do Paraíso nos permitem explorar a dualidade que norteia este primeiro tópico do presente capítulo. Em nossas duas fontes, o sentido da viagem empreendida por Túndalo e Dante, personagens, estaria incompleto apenas com suas passagens pelo Inferno. São justamente os espaços, personagens e diálogos presentes na derradeira parte da jornada dos protagonistas que os conduzem à adoção de moralidade cristã e, mais ainda, a uma mensagem política em que os poderes vigentes se entrelaçam.

O princípio básico do Além-túmulo e, sobretudo, do Inferno e do Paraíso, é a lógica da inversão. Nesse caso, ao serem lançadas eternamente em dois destinos radicalmente opostos, as almas viverão para sempre de acordo com suas condutas em vida. Sendo assim, aqueles que viveram em busca de prazeres padecerão eternamente no Inferno, enquanto aqueles que passaram por necessidades em vida irão usufruir da abundância e bonança que lhes faltaram na Terra (Baschet, 2006, p. 387). Vejamos então

como essa lógica se aplica no Inferno e no Paraíso da *Visão de Túndalo* e da *Divina Comédia*.

A *Visão de Túndalo* se inicia informando ao leitor e ouvinte que trata-se da história de um cavaleiro que presenciou visualmente e corporalmente as penas do Inferno e do Purgatório assim como a glória dos justos. O protagonista era chamado de Túndalo e era natural de uma província conhecida como Ybernia. Apesar de jovem e de "boa linhagem", tinha pouco cuidado com a sua alma. Não frequentava a Igreja, não realizava orações e não tinha o costume de dar esmolas. Pela sua conduta pecaminosa, Deus o escolheu para servir de exemplo para outras pessoas. Assim, durante o período em que aparentemente estava morto por três dias, ele realizou uma viagem onde testemunhou os castigos dos condenados e também participou de alguns deles (V.T, 1895, p. 101).

No período em que esteve quase morto, o cavaleiro só não foi enterrado devido a uma quentura que sentia no lado esquerdo do peito. Após os três dias, ele começou a suspirar e logo abriu os olhos, contando em seguida aos presentes o que havia visto (V.T, 1895, p. 101-102). Nesse momento, o manuscrito começa a relatar a experiência extracorpórea de Túndalo, onde sua alma teria se desprendido do corpo e sentido grande medo, pois queria voltar ao corpo mas não podia (V.T, 1895, p. 102). Além disso, a razão do medo da alma também ocorria porque: "[...] *ca se sentia muy peccador. e non sabia que fizesse*" (VT, 1895, p. 102).

Após o choque inicial de perceber sua alma separada do corpo, o cavaleiro presencia demônios não apenas na casa onde seu corpo estava, mas também nas ruas e praças, de modo que eles o cercam. Os demônios, como forma de amedrontar e zombar da alma de Túndalo, começam a cantar cantigas perversas dizendo em conjunto: "*Ay mesquinha este he o poboo que tu escolhiste, con os quaaes andaras no fogo do inferno*" (V.T, 1895, p. 102).

A alma, ao ouvir as cantigas demoníacas, sentiu muito medo, mas não sabia o que fazer. É nesse momento da narrativa que o anjo aparece: "[...] *en quanto ella assy sia. vio vynr huun angeo assi como estrella muy clara que a saudou. e a confortou. E quando o ella assy viu. começou de chorar con grande prazer que ouve*" (VT, 1895, p. 102) (grifo nosso). O anjo, nesse momento, representa a luz de Deus e também a proteção divina, elementos que estarão vinculados a ele ao longo de todas as suas aparições na narrativa, principalmente nos lugares de castigos.

Após se alegrar e bendizer o anjo, a alma é repreendida por ele, que lhe diz que esteve presente com ela desde o início de sua vida, mas a alma nunca deu ouvidos nem

seguiu os conselhos que o anjo dava (V.T, 1895, p. 102). A providência divina, simbolizada pelo anjo, está também vinculada ao próprio propósito da viagem que seria realizada pela alma do cavaleiro pecador. Um exemplo disso é que logo após a alma aparecer, o anjo diz o que sucederá a ela e a razão disso: “[...] *passaras por muytos tormentos. e depois desto tornarás ao corpo. por corregeres tua vida. E por en para ben mentes en todas as cousas que vires e non te esqueçam*” (V.T, 1895, p. 102-103). A razão da viagem da alma é então explicitada, sendo uma forma de redimi-la de suas falhas. A derradeira parte da citação deixa claro que Túndalo não deveria se esquecer do que viu, pois, como vimos, o objetivo de sua estadia no Além era também servir de testemunho para outras pessoas.

A partir desse momento, a alma e o anjo partem ao Além-túmulo, como registra o manuscrito: “*Enton foy a alma despos o angeo. e non avia outra luz nen claridade. se non tan solamente a luz e a claridade do angeo*” (VT, 1895, p. 103) (grifo nosso). Ainda no início da narrativa o manuscrito se põe a trabalhar os elementos essenciais do Inferno, identificando o espaço como um lugar ausente de luz.

Seguindo a tabela formulada por Solange Oliveira em sua tese, podemos considerar que lugares infernais na *Visio* são divididos em seis grandes espaços; Vale das Trevas (V.T, 1895, p. 103); Vale (V.T, 1895, p. 103); Rio; (V.T, 1895, p. 103); Ponte Infernal³⁹ (V.T, 1895, p. 104); Vale de Forja (V.T, 1895, p. 109) e Poço (V.T, 1895, p. 110). Cada um desses recintos, como veremos mais detalhadamente adiante, cumpre funções específicas com os defuntos, seja para punir as almas que foram condenadas ao eterno sofrimento, seja para redimir aqueles que cometeram pecados veniais. Porém, apesar de enumerarmos seis grandes lugares, há mais categorias de pecadores, pois em alguns destes espaços ficam alojados até dois tipos de faltosos.

Em relação ao Paraíso, cuja descrição começa praticamente na metade do manuscrito, quando o redator escreve: “*Daqui en deante fla dos beens e galdooens. que vio receber aos boons na gloria do parayso*” (V.T, 1895, p. 111) (grifos nossos). Como já falamos anteriormente, o Paraíso da *Visão de Túndalo* também se divide em locais diferentes. Assim podemos identificar pelo menos quatro grandes espaços: Pré-Paraíso (V.T, 1895, p. 112-114); Paraíso dividido em; Muro de Prata (V.T, 1895, p. 114-

³⁹ No Inferno da *Visão de Túndalo* são apresentadas duas pontes, que apesar de semelhantes, possuem funções diferentes. A primeira ponte exerce a função de purgar as almas que a atravessam. No manuscrito, há menção a uma alma que consegue atravessar esta primeira ponte sem grandes dificuldades (V.T, 1895, p. 104). A outra ponte tem a função de punir as almas, sendo descrita como uma longa tábua cheia de cravos pontiagudos que a alma do cavaleiro precisa atravessar (V.T, 1895, p. 105).

115); Muro de Ouro (V.T, 1895, p. 115-118); Muro de Pedras Preciosas (V.T, 1895, p. 118-120). Assim como nos espaços infernais, o Paraíso da *Visio* abriga diferentes categorias de eleitos em seus muros, hierarquizando as almas de maneira que algumas parecem receber uma recompensa maior que outras.

A compartimentação que representa locais diferentes e grupos diferentes de almas, condenadas ou salvas, é uma constante na literatura de viagens ao Além-túmulo. Em alguns textos, esse elemento é explorado de forma confusa, enquanto em outros é apresentado de maneira extremamente organizada. Sem dúvida, a *Divina Comédia* organiza um Além muito mais ordenado que outros textos formulados no Medievo; contudo, esse “triunfo” do poema deve-se às narrativas que a precederam, como a *Visão de Túndalo*. Vejamos então como se dá o início da viagem ao Além de Dante, personagem, e as divisões descritas pelo poeta exilado.

Como mencionado rapidamente no capítulo anterior, no início da *Divina Comédia*, Dante personagem, se vê perdido em uma selva escura, sem saber como chegou lá. O peregrino perdido passa uma noite inteira procurando a saída, enfatizando o medo constante que sente enquanto caminha pela selva. No entanto, quando finalmente encontra a saída da selva escura, é impedido de prosseguir, pois três feras aparecem e bloqueiam seu caminho (Alighieri, Inf. I, 1-49). Assim como na *Visão de Túndalo*, Dante sente muito medo, e seu pavor aumenta quando uma pantera, um leão e uma loba bloqueiam sua passagem.

No seu momento de pavor, uma figura das sombras aparece para o peregrino perdido: “*Mentre ch’i rovinava in basso loco, dinanzi a li occhi mi si fu offerto chi per lungo silenzio pareo fioco. Quando vidi costui nel gran diserto, ‘miserere di me’, gridai a lui, ‘qual che tu sii, od ombra od omo certo!’*” (Alighieri, Inf. I, 61, 64)⁴⁰. Essa figura mais tarde revela ser Virgílio, poeta mantuano da Antiguidade, escritor das *Éclogas* (44-38 a.C?) e da *Eneida* (19 a.C). O poeta antigo é o principal guia de Dante personagem no Além-túmulo, o acompanhado por todo o livro do *Inferno* e quase na totalidade do *Purgatório*, sendo substituído em sua função por Beatriz durante o *Paraíso*.

Após a sua aparição, Virgílio se apresenta a Dante que logo o reconhece pois tinha profundo respeito pela figura do poeta. O escritor da *Eneida*, assim como o anjo na *Visão de Túndalo*, não demora a esclarecer o motivo do encontro com o poeta florentino,

⁴⁰ “Quando eu já para o vale descaído tombava, à minha frente um vulto incerto que por longo silêncio emudecio parecia, irrompeu no chão deserto: ‘tem piedade e mim’, gritei-lhe então, ‘quem quer que sejas, sombra ou homem certo’.

anunciando o empreendimento que os dois fariam da seguinte forma: “*A te convien tenere altro viaggio*’, rispuose, poi che lagrimar mi vide, ‘se vuo’ campar d’esto loco selvaggio” (Alighieri, Inf. I, 91)⁴¹. Dante personagem logo aceita o convite de Virgílio, quando este último fala: “*Ond’io per lo tuo me’ penso e discerno che tu mi segui, e io sarò tua guida, e trarrotti di qui per luogo eterno*” (Alighieri, Inf. I, 112)⁴².

O mantuano guia então Dante por um caminho seguro, longe das feras, e em seguida revela um outro motivo de ter ido ao encontro do poeta peregrino, dizendo que havia sido enviado pela providência divina. A viagem que Dante faria foi desejada primeiramente por Deus e pela intervenção de três mulheres: Maria, mãe de Jesus, Santa Lúcia e Beatriz. Esta última foi até o limbo (onde Virgílio fica na obra) para pedir ajuda ao escritor da Antiguidade na tarefa de socorrer o poeta perdido. A partir disso, Dante se sente mais encorajado a fazer a viagem que ele diz que Paulo e Enéias fizeram antes dele, e prossegue juntamente com Virgílio até a entrada do Inferno (Alighieri, Inf. II).

Na entrada do Inferno há uma inscrição que consiste em alguns dos versos mais famosos da obra:

*PER MI SI VA NE LA CITTÀ DOLENTE, PER ME SI VA NE
L’ETTERNO DOLORE, PER MI SI VA TRA LA PERDUTA GENTE,
GIUSTIZIA MOSSE IL MIO ALTO FATTORE; PECEMI LA DIVINA
PODESTATE, LA SOMMA SAPIENZA E ‘L PRIMO AMORE.
DINANZI A ME NO FUOR COSE CREATE SE NON ETTERNE, E IO
ETTERNA DURO. LASCIATE OGNE SPERANZA, VOI CH’INTRATE*
(Alighieri, Inf. III, 1,4,7)⁴³.

O recurso que o poeta Dante utiliza com a inscrição destacada na entrada do Inferno sintetiza parte dos elementos essenciais deste lugar de dor e sofrimento do Além. A partir dos versos, ele deixa claro ao leitor e ouvinte o clima de dor, desesperança, danação e, principalmente, o caráter eterno de tudo que se encontra na morada dos danados.

⁴¹ “*A ti convém seguir outra viagem*’, tornou-me ao me ver lacrimejando, ‘para escapar deste lugar selvagem”.

⁴² “*Portanto, pra teu bem, penso e externo que tu me sigas, e eu te irei guiando. Levar-te-ei para lugar eterno*”.

⁴³ “*VAI-SE POR MIM À CIDADE DOLENTE, VAI-SE POR MIM À SEMPITERNA DOR, VAI-SE POR MIM ENTRE A PERDIDA GENTE. MOVEU JUSTIÇA O MEU ALTO FEITOR, FEZ-ME A DIVINA POTESTADE, MAIS O SUPREMO SABER E O PRIMO AMOR. ANTES DE MIM NÃO FOI CRIADO MAIS NADA SENÃO ETERNO, E ETERNA EU DURO. DEIXAI TODA ESPERANÇA, Ó VÓS QUE ENTRAIS*”.

O Inferno da *Divina Comédia* é dividido a grosso modo em nove círculos concêntricos, contudo, os três últimos círculos possuem subdivisões que tornam a sua compartimentação muito mais complexa. Além disso, há também uma espécie de anti-sala do Inferno onde as almas são embarcadas até o Inferno de fato. Dessa forma, este espaço espiritual se divide em: Vestíbulo (Alighieri, Inf. III) (anti-sala); Limbo (Alighieri, Inf. IV); Vale dos Ventos (Alighieri, Inf. V); Lago de Lama (Alighieri, Inf. VI); Colina de Rochas (Alighieri, Inf. VII); Rio Estige e Cidade de Dite (Alighieri, Inf. VII-VIII); Cemitério de Fogo (Alighieri, Inf. IX-XI); Vale Flegetonte, dividido em: Vale do rio Flegetonte (Alighieri, Inf. XII), Vale da Floresta dos Suicidas (Alighieri, Inf. XIII) e Vale do Deserto Abominável (Alighieri, Inf. XIV); Malebolge, dividido em oito valas (não são nomeadas apenas a categoria dos pecadores que lá se encontram) (Alighieri, Inf. XVIII-XXX) ; Lago Cocite, dividido em: Caina (Alighieri, Inf. XXXII), Antenora (Alighieri, Inf. XXXII), Ptoloméia (Alighieri, Inf. XXXIII) e Judeca (Alighieri, Inf. XXXIII).

Assim como fizemos com a *Visão de Túndalo*, deixaremos para falar dos tipos de condenados que ficam alojados nos espaços infernais da *Divina Comédia* somente depois. Após saírem do Inferno e escalarem a montanha do Purgatório, Virgílio se despede de Dante momentos antes deste adentrar no Paraíso Terrestre. O poeta da Antiguidade lhe explica que ele guiou o florentino até onde seu discernimento era capaz, assim, somente Beatriz poderia guiar o poeta peregrino pelo Paraíso (Alighieri, Purg. XXVII, 127-142). Dante, então, chega ao Paraíso Terrestre, onde encontra Beatriz. De lá, os dois partem para o Paraíso Celeste (Alighieri, Purg. XXX-XXXIII).

O Paraíso da *Divina Comédia* é dividido em dez espaços, são eles: Céu da Lua (Alighieri, Pard. II-V); Céu de Mercúrio (Alighieri, Pard. V-VII), Céu de Vênus (Alighieri, Pard. VIII-IX); Céu do Sol (Alighieri, Pard. X-XIV); Céu de Marte (Alighieri, Pard. XIV-XVIII); Céu de Júpiter (Alighieri, Pard. XIX-XX); Céu de Saturno (Alighieri, Pard. XXI-XXII) Céu das Estrelas Fixas (Alighieri, Pard. XXII-XXVII); *Primum Mobile* (Alighieri, Pard. XXVII); e *Empíreo* (Alighieri, Pard. XXX-XXXIII). Conhecido os espaços do Além presentes nas duas fontes, partamos então para os contrastes fundamentais.

Primeiramente, apesar de não serem lugares físicos, o Inferno e o Paraíso parecem representar o “embaixo” e o “encima” respectivamente. A *Visão de Túndalo* consegue situar os lugares infernais como lugares “baixos e profundos” a partir de trechos como: “*E desi deceron a huun valle muy fundo e muy escuro. e en fundo daquel valle a alma non vya nada*” (V.T, 1895, p. 103), “[...] *este valle tan funfo e tan escuro. he morada dos*

soberuosos" (VT, 1895, p. 104) e "Enton começon o angeo de hir adeante. decer ao inferno" (V.T, 1895, p. 110). Os trechos destacados nos sugerem uma caminhada descendente, onde fatores como trevas e sofrimento são ampliados quanto mais se desce.

Na *Divina Comédia* isso não é diferente, apresentando versos que enfatizam uma descida e profundidade associadas ao Inferno como: "*Veri è che n' su la proda mi trovai de la valle d'abisso dolorosa che 'ntrono accoglie d'infiniti guai*" (Alighieri, Inf. IV, 7)⁴⁴, "*Cosí discesi del cerchio primaio giú nel secondo, che men loco cinghia e tanto piú dolor, che punge a guaio*" (Alighieri, Inf. V, 1)⁴⁵ e "*Era lo loco ov'a scender la riva venimmo, alpestro e, per quel che v'er'anco, tal ch'ogne vista ne sarebbe schiva*" (Alighieri, Inf. XII, 1)⁴⁶.

Em completa oposição a isso, o Paraíso é sempre associado a uma caminha ou vôo que se direciona para cima. Porém, na *Visão de Túndalo* isso não é muito explícito, o manuscrito apenas acentua a grandeza dos muros celestiais: "*E deshy disse andemos. E foron huun pouco adeante e viron huun **muro muy alto** e muy fermoso*" (V.T, 1895, p. 114) (grifo nosso), "*Elles passando assi per muytos logares de sanctos. apareceolhes outro muro tan alto como o primeyro*" (V.T, 1895, p. 115) (grifo nosso) e "*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*" (V.T, 1895, p. 118) (grifo nosso). Como o manuscrito narra a visita da alma ao último espaço infernal (localizado em um poço) e em seguida descreve o resgate de Túndalo pelo anjo, supõe-se que eles tenham "subido". No entanto, em nenhum momento a versão da narrativa que estamos trabalhando aqui deixa isso claro.

A *Divina Comédia* é muito mais evidente nesse sentido, primeiramente porque o Paraíso é localizado nos diversos corpos celestiais e céus, ficando fora da Terra e bem distante da ideia do Inferno, que é um gigante fosso. No mais, alguns versos deixam claro essa oposição espacial: "*Io non m'accorsi del salire in ella; ma d'esservi entro mi fe' assai fede la donna mia ch'i' vidi piú bella*" (Alighieri, Pard. VII, 13)⁴⁷, "*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*

⁴⁴ "É que estava nas bordas abissais desse profundo fosso doloroso que acolhe o eco de infinitos ais".

⁴⁵ "Do círculo primeiro fui descendo ao segundo, onde o espaço se restringe, e cresce a dor, em brados irrompendo".

⁴⁶ "Rude era na descida a nossa pista; ermo é o lugar e, pelo mais que o inteira, tal de levar a desviar-lhe a vista".

⁴⁷ "Não percebi minha ascensão pra ela mas, de lá estar, me fez saber mui bem minha Dama, que vi tornar mais bela".

rimiri” (Alighieri, Pard. III, 73, 76)⁴⁸, “[...] *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*” (Alighieri, Pard. X, 34)⁴⁹. Assim, termos como “ascensão”, “ascender” e “subido”, apontam para uma noção do Paraíso como um lugar que fica em cima.

As noções espaciais presentes nas descrições do Além-túmulo contribuem para experiências sensoriais que também são carregadas de contrastes, como a escuridão e a luz. Sem exagero, podemos dizer que uma das bases dos lugares de sofrimento na literatura de viagens ao Além consiste na sua profunda escuridão e trevas assustadoras. Para a *Visão de Túndalo* esse elemento visual é atestado várias vezes: “*E assi como hyam per aquela carreyra. e era tan escura. que a alma non uya nenhuma cousa. se non a claridade do angeo*” (VT, 1895, p. 104) (grifo nosso), “*E hyndo assi e andando per lugares muy secos e muy escuros*” (V.T, 1895, p. 106) (grifos nossos), “*E começaram a andar. e como hyram falando de consuun. a alma ouve grande espanto. [...] e teebras muy mayores que as dante viron*” (VT, 1895, p. 109) (grifo nosso).

Ao inverso disso, o Paraíso é um lugar com luz constante e ofuscante: “*Todos aqueles homeens e molheres que esto diziam eran vestidos de vestiduras brancas. muy fermosas. [...] e tan claros que so huma mazela non aavia en elles*” (V.T, 1895, p. 114) (grifos nossos), “*Nunca en aqueles logares era noyte nem tristeza. e todos se amavan dhuun coração. e dhuma voontade*” (V.T, 1895, p. 114) (grifo nosso), “*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 *Divina Comédia* segue a mesma lógica, reservando a escuridão para o Inferno e a luz para o Paraíso: “*Oscura e profunda era nebulosa tanto che, per ficcar lo viso a fondo, io non vi descerneva alcuna cosa*” (Alighieri, Inf. IV, 10)⁵⁰, “*Noi discendemmo in su l’ultima riva, del lungo scoglio, pur da man sinistra; e allor fu la mia vista piú viva*”

⁴⁸ “*Se nos apetecesse 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*”

⁴⁹ “*De ter subido, pois, no Sol já estava, não percebi, como quem tarde apreende a idéia que em sua mente pronta estava*”.

⁵⁰ “*Tão escuro era aquilo e nebuloso que, por mais que eu fincasse o olhar a fundo, o que eu visse restava duvidoso*”.

(Alighieri, Inf. XXIX, 52)⁵¹, "*Come noi fummo giú nel pozzo scuro sotto i piè del gigante assai più bassi, e io mirava ancora a l'alto muro*" (Alighieri, Inf. XXXII, 16)⁵².

Em comparação ao Paraíso da *Visão de Túndalo*, a *Divina Comédia* utiliza muito mais o recurso da luz no último espaço do Além: "*Quivi la donna mia vid'io sí lieta, come nel lume di quel ciel si mise, che più lucente se ne fe' 'l pianeta*" (Alighieri, Pard. V, 94)⁵³, "[...] *um punto vidi che raggiava lume acuto sí, che 'l viso ch'elli affoca chiuder conviensi per lo forte acume*" (Alighieri, Pard. XXVIII, 16)⁵⁴ e "*Ne la profonda e chiara sussistenza de l'alto lume parvermi ter gírl di ter colori e d'una contenenza; e l'un da l'altro com'iri da iri pareva riflesso, e 'l terzo pareva foco che quinci e quindi igualmente si spiri*" (Alighieri, Pard. XXXIII, 115, 118)⁵⁵.

Sem querermos esgotar os exemplos de contrastes que contribuem para a dualidade do Além-túmulo, um "último" traço que podemos destacar aqui trata-se dos odores. Enquanto o Inferno é representado com vários ambientes que exalam fedor, enxofre, catinga, etc., o Paraíso é exaltado nas fontes como um lugar repleto de perfume suave, aroma agradável, fragrância atrativa, etc. Vamos, então, explorar essa "dualidade do cheiro".

Nos lugares infernais da *Visão de Túndalo* algumas trechos nos fazem pensar o teor pútrido dos lugares: "[...] *e tynha huma cubertura de ferro en que podia aver sete covedos en grosso. e tantno ardia que se voluia em carvôes accesos per ella. e fedia muy mal*" (V.T, 1895, p. 103) (grifo nosso), "*Mais ovvia o aroydo dhuun ryo. que corria per elle do qual ryo saya gram fumo e gram fedor*" (V.T, 1895, p. 103) (grifo nosso), "*Ca el iazendo no ventre daquela besta. sofreo e padeceo muito fedor*" (V.T, 1895, p. 105) (Grifo nosso), "*E viron huma muy grande foria. e muy grande fedor*" (V.T, 1895, p. 109) (grifo nosso).

As paisagens idílicas do Paraíso, por sua vez, exalam sempre um odor agradável no manuscrito: "[...] *viron huun campo muy verde e muy fermoso e plantado de muitas e muy fermosas rosas. e de outras hervas que davam muy bon odor*" (V.T, 1895, p. 112)

⁵¹ "*Descemos, no final da longa via, a última riba, sempre pra sinistra; mais viva assim minha visão podia*".

⁵² "*Ao chegarmos do fosso ao fundo escuro, onde o gigante nos pousou às pressas, eu, que ainda mirava alto muro*".

⁵³ "*Tão contente vi então minha dileta, quando na luz daquele Céu pousou, que mais brilhante tornou-se o planeta*".

⁵⁴ "[...] *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*".

⁵⁵ "*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*".

(grifo nosso), "[...] e **o muy boon odor que destes saya. sobrepoiavan. e passavan todos os que no mundo son**" (V.T, 1895, p. 117) (grifo nosso), "*De so os ramos dela. stavan muitos lilios. muytas poças de agora a demais. e de todas outras maneyras de hervas. que dam boon odor. e boon cheyro*" (V.T, 1895, p. 117) (grifo nosso).

No Inferno da *Divina Comédia*, em muitos versos à vala infernal é atribuída cheiro ruim que vêm desde vapor de enxofre a fezes: "*E quivi, per l'orrible soperchio del puzzo che 'l profundo abisso gitta, ci raccostammo in dietro, ad un coperchio*" (Alighieri, Inf. X, 4)⁵⁶, "*Le ripe eran grommate d'una muffa, per l'alito di giú che vis'appasta, che con li occhi e col naso facea zuffa*" (Alighieri, Inf. XVIII, 106)⁵⁷ e "[...] e tal puzzo n'usciva qual suol venir de le marcite membre" (Alighieri, Inf. XXIX, 49)⁵⁸.

No entanto, quando se trata do Paraíso, os trechos que falam de odor agradável e perfume suave são praticamente inexistentes. Essa peculiaridade ocorre justamente pela representação do Paraíso dantesco ser bastante diferente daquele da *Visão de Túndalo*. Como já demonstramos anteriormente, em vez de ser uma cidade, o Paraíso da *Divina Comédia* adota a representação de uma corte celestial como modelo. Além disso, também já destacamos que, em parte, este espaço espiritual, ao invés de recolher características físicas como muros, jardins, ruas, etc., é caracterizado por um ambiente etéreo.

Como deixamos claro aqui, os exemplos citados não representam todos os contrastes e dualidades que opõem o Inferno e o Paraíso, mas ao mesmo tempo complementam sua mensagem moralizadora de um discurso cristão. “O medo do inferno e a esperança do paraíso devem orientar o comportamento de todas as pessoas” (Baschet, 2019, p. 163).

Aqui não exploramos a fundo todos os detalhes do Além-túmulo nas duas fontes, deixaremos para fazer isso quando falarmos da topografia nos reinos dos defuntos. Para além do que foi citado aqui, poderíamos aprofundar ainda mais as discrepâncias entre Inferno e Paraíso por meio dos gritos, barulhos e perturbações do Inferno que são contrapostos pela música e cânticos do Paraíso. Ou mesmo a associação de lugares abertos aos locais de sofrimento e aos fechados com as regiões de delícias. Por fim, podemos ressaltar que a dualidade também pode ser identificada em um mesmo espaço

⁵⁶ "Aí então, recuando do inaudito miasma que esse bátrato liberta, ao procurar um resguardo, este escrito".

⁵⁷ "Sua bordas un bolor nojoso peja pelo vapor que do fundo é emanado, e aos olhos e ao nariz ardência enseja".

⁵⁸ "E mau cheiro o invadia como o que vem de membros gangrenados".

espiritual, a exemplo disso temos os momentos em que o calor e o gélido são explorados como elementos de tortura nos lugares infernais das duas fontes.

A presença de elementos relacionados ao frio e ao calor no ambiente Infernal da *Visão de Túndalo* está presente em pelo menos três momentos da narrativa: 1º quando a alma olha um monte muito alto, onde os demônios castigavam as muitas almas com gadanhos de ferro, tirando-as do fogo e depois as colocavam na água e neve (V.T, 1895, p. 103); 2º Quando a alma é comida por uma besta e padece de frio e calor no ventre dela (V.T, 1895, p. 105); e 3º no recinto dos que pecaram pelo orgulho e pela má língua, Túndalo vê uma besta muito grande que estava sobre um lago congelado, a besta comia as almas e dentro do ventre dela os pecadores padeciam de muita quentura, após isso saíam do seu ventre e caíam no lago, sofrendo de muito frio (V.T, 1895, p. 107-108).

Na *Divina Comédia* essa dualidade é trabalhada em vários momentos, dentre os quais podemos citar os dois principais: 1º Quando Dante personagem chega até o terceiro círculo do Inferno, dos gulosos e observa uma chuva de granizo que castiga os pecadores: *“Io sono al terzo cerchio, de la piova eterna, maladetta, fredda e greve; regola e qualità mai non l’è nova. Grandine grossa, acqua tinta e neve per l’aere tenebroso si riversa; pute la terra che questo riceve”* (Alighieri, Inf. VI, 7, 10)⁵⁹; e 2º Quando o poeta peregrino chega ao nono círculo infernal, parte mais baixo deste lugar: *“Per ch’io mi volsi, e vidimi davante e sotto i piedi un lago che per gelo avea di vetro e non d’acqua sembante. Non fece al corso suo sí grosso velo di verno la Danoia in Osterlicchi, né Tanaï là sotto ’l freddo cielo”* (Alighieri, Inf. XXXII, 22, 25)⁶⁰.

4.2 A intenção dos redatores e das narrativas

Falar da intenção ou objetivo dos redatores ao conceber as fontes aqui trabalhadas a princípio parece simples, mas logo que nos aprofundamos no contexto da época, na vida dos autores e nas narrativas das fontes, essa tarefa se revela consideravelmente difícil. Em parte, isso se deve à falta de registros satisfatórios para afirmações mais concretas e, além disso, esse exercício torna-se complexo porque os redatores e as fontes não possuem

⁵⁹ “No círculo terceiro estou; maldita eterna chuva, gélida e pesada em monótono ritmo precipita. Grosso granizo, neve, água inquinada pelo ar tenebroso se reversa; fede a terra por eles encharcada”.

⁶⁰ “Com que voltei-me e vi à minha frente e sob meu pés uma lagoa gelada, de vidro mais que de água parecente. Não fez, de gelo, na mais fria invernada da Áustria, o Danúbio tão espessa crosta, nem o Don sob sua turva aura gelada”.

somente um objetivo. Ademais, os possíveis usos dos textos também nos direcionam para outras visões.

Se tomarmos como ponto de partida a primeira fonte, *Visão de Túndalo*, veremos que ela se encaixa em diferentes contextos históricos, culturais, políticos, religiosos, etc., o que nos leva a considerá-la de diversas formas. Uma visão não necessariamente exclui a outra; no entanto, às vezes são difíceis de serem conciliadas. Se olharmos pela lente do monasticismo, o relato de Túndalo se configura como uma narrativa que busca moralizar o próprio clero e, posteriormente, os demais cristãos. Se observarmos o contexto político da época, chegaremos a entender a *Visio* como uma narrativa que defende o clero irlandês e a Reforma Papal (este último caso nos interessa aqui). Se analisarmos o texto pelo contexto social, veremos que a Igreja tinha interesse em cristianizar os *bellatores*, guerreiros indisciplinados na visão católica cristã. Se tomarmos como base o contexto cultural múltiplo, defenderemos a ideia de que a viagem imaginária é mais uma das várias visões escritas ao longo do Medievo, inserida assim numa literatura de viagens ao Além.

Esses casos são complementares na maioria deles. Afinal, o que não é cultural, ou mesmo o que escapa do político? Questões como essas (que não temos pretensão de responder aqui) nos levam a "escolher" quais das intenções dos redatores e das fontes são "mais importantes" e quais mais convém citar para a perspectiva que adotamos neste trabalho (de uma Nova História Política). Veremos então até que ponto podemos analisar o manuscrito por tal lente.

Bem, podemos trabalhar com pelo menos quatro objetivos da narrativa e talvez do próprio Marcus ao escrever a *Visão de Túndalo*: 1º funcionar como um manual pedagógico, moralizando os medievos em geral (a princípio o próprio clero); 2º cristianizar um grupo específico considerado subversivo em algumas práticas, estamos nos referindo aos *bellatores*; 3º defender a Igreja e seu poder universal, isso pode ser visto tanto no fato da *Visio* colocar uma figura da nobreza para purgar seus pecados, mas também por destacar monarcas como contra-modelos de comportamentos no pré-Paraíso (V.T, 1895, p. 112-114); 4º destacar o modelo monástico de vida como sendo um caminho para a santidade, pontuando elementos como a caridade e o celibato, e colocando esse grupo de cristãos no segundo muro do Paraíso, o de ouro (V.T, 1895, p. 117).

Pelo menos três dos quatro objetivos citados acima podem ser interpretados como políticos, evidenciando a perspectiva adotada neste trabalho e, consequentemente, a forma de entender o manuscrito.

Se tratando do primeiro objetivo da fonte, podemos considerar, assim como fizeram Adriana Zierer e Solange Oliveira, que a narrativa da *Visão de Túndalo* é permeada por uma proposta pedagógica. Assim, não somente a figura de Túndalo, mas também de outros personagens como o anjo guia e os demônios presentes no relato, cumprem o papel de moralizar os leitores e ouvintes do manuscrito (Zierer; Oliveira, 2010, p. 51).

Não é difícil perceber isso através de alguns trechos que evidenciam o comportamento que tais figuram assumem de ensinar Túndalo, corrigindo e o admoestando através de alguns trechos da *Visio*: "*E tu tal pena merecias. Mais tu non a sofreras. Mais guardate quando tornares ao corpo que non faças per que estas penas e outras mayores padeças*" (VT, 1895, p. 103); "*Ca todas estas almas que tu aqui visti. todas speram salvaçon. e outras que non visti. pois anda e veeras as que ia son julgadas pero nunca seeren salvas*" (VT, 1895, p. 109); "*En esta folgança non merece de entrar nenhuum salvo os virgeens. e as virgeens que seus corpos guardaron de luxuria*" (V.T, 1895, p. 120).

As frases citadas acima são proferidas pelo anjo guia de Túndalo em diferentes momentos da viagem da alma do cavaleiro ao Além. Tais palavras visam explicar, responder e disciplinar a conduta do cavaleiro pecador. Os demônios, como dito anteriormente, também servem como figuras pedagógicas. Por meio de acusações e insultos, eles inserem na narrativa uma atmosfera de temor que visava fazer os medievais refletirem sobre o cuidado com suas almas:

Ay mesquinhas este he o poboo que tu escolhiste. con os quaaes andaras no fogo do inferno. Ca ia has mortas as tuas novas e os teus viços. porque nos es sobertuoso como soyas. por que non fazes fornizio. porque non fazas adulterio. por que non envolves escandalos. Hu son as tuas virtudes. hu he a tua vaan gloria. e a tua vaan alegria hu he. o ten vãoo ryr hu he. O teu comer. e o teu beber de que tu soyas de husar. e de que davas pouco aos pobres. hu son. as tuas loucuras que tu fazias. hu son. todo ia he passado. E por en todo penaras (V.T, 1895, p. 102).

Como podemos observar, esse trecho se localiza logo no início da narrativa e consiste no momento seguinte em que a alma deixa o corpo do cavaleiro. Antes do anjo guia socorrer Túndalo, os demônios, por meio de cantigas, amedrontam e acusam a alma indefesa. As cantigas são importantes, pois revelam ao público da viagem imaginária os erros de Túndalo, que escolheu má companhia, vivia de vanglória, dava pouco do que

tinha aos pobres, etc. As acusações dos demônios são encerradas com a consequência da vida desregrada que Túndalo levava: “*E por en todo penaras*”.

Sobre o segundo objetivo, é preciso entender que, pelo fato de a *Visio* destacar um “cavaleiro pecador e indisciplinado”, é minimamente razoável conectar o protagonista com o contexto de cristianização da Cavalaria.. Como explica Francesco Storti (2016):

Há muito ocupada com a organização de tréguas e de tratados de paz de Deus, a regulamentar a atividade bélica, a Igreja infiltra-se poderosamente, nos séculos XI e XII, no ritual da ordenação do cavaleiro, impondo atos como o “banho purificador” e a “vigília de armas”, destinados a sacralizar a função guerreira e a transformar o cavaleiro num símbolo ético, um *Athleta Christi* (Storti, 2016, p. 165).

Algumas dessas "estratégias" criadas pelo clero, como as citadas Paz de Deus e Trégua de Deus, visavam controlar a violência de grupos guerreiros, exortando-os a não batalharem em alguns dias da semana (incluindo os dias festivos cristãos) e também a não atacarem grupos sociais, como clérigos, mulheres, crianças, etc. Nesse caso, houve uma tentativa do clero de moralizar os nobres guerreiros por meio da ética cristã. No entanto, precisamos ressaltar aqui que alguns apontamentos sobre a cristianização da Cavalaria nos parece paradoxal, visto que muitos dos guerreiros eram também clérigos. Nesse caso, essa conversão aparenta ser muito mais complexa.

Os membros da cavalaria mantiveram costumes antigos dos povos germânicos antes do advento do Cristianismo. Nesse caso, pilhagens e saques eram alguns dos hábitos e práticas militares de uma “cultura cavaleiresca”. Deve-se ressaltar que, por um longo período, mesmo após a conversão, os cavaleiros mantiveram o comportamento antigo, ameaçando em alguns casos os bens pessoais da Igreja. Em resposta, os eclesiásticos começaram a exortar os guerreiros, pelo menos aqueles sobre os quais tinham influência, a impedir tais ações (Ferrarese, 2011, p. 2465).

A chamada *guerra privada*, que geralmente era um conflito entre um senhor feudal e outro é um exemplo de heranças culturais oriundos dos costumes de povos germânicos antigos, na época de Carlos Magno esse costume se reduziu ao mínimo, no entanto, com o enfraquecimento e a fragmentação do poder Real, ele ressurgiu no século X e se manteve até o início do século XIII (Pastoureau, 1989, p. 102).

Não sem razão: “A partir do século XI, como forma de disciplinar os jovens filhos de nobres, a Igreja moldou o perfil ideal destes, procurando aliar a força e o ardor guerreiros a um comportamento exemplar” (Zierer, 2017, p. 30). A Igreja, diante dessa

situação, utilizava pregações e sermões, como alguns presentes no próprio manuscrito aqui trabalhado, para cristianizar os jovens cavaleiros. Desse modo, podemos perceber que a *Visio* possui objetivos específicos em sua mensagem, seja para moralizar os medievos em geral ou para a cristianização de um grupo específico, os nobres *bellatores*. Segundo Ruy Afonso das Costa Nunes (1979):

[...] a educação dos leigos nobres realizou-se na Idade Média através do aprendizado das artes cavaleirescas. Podemos esclarecer, no entanto, que a formação completa do nobre, segundo o ideal da cavalaria, só ocorrerá após o primeiro milênio da era cristã, para atingir o seu ápice nos séculos XII e XIII (Nunes, 1979, p. 162).

Diante disso, podemos perceber que o ideal cavaleiresco foi fundamental para a moralização, ou pelo menos para a sua tentativa, junto aos nobres leigos nos séculos XII e XIII. A sociedade cristã procurou atingir esse grupo com mensagens pedagógicas visando um bom comportamento social. Assim, representar um cavaleiro sendo castigado pelos seus pecados no Além-túmulo é uma forma de tentar criar um ideal de guerreiro que luta apenas pela fé e por Deus, e não por glórias pessoais.

Além disso, como trabalhado no capítulo anterior, o redator da *Visio*, Marcus teve influência de Bernardo de Claraval. Sabe-se que este último clérigo, escreveu e difundiu um ideal de cavalaria, como os presentes na sua obra *De laude novae militae* (*Do elogio à nova milícia* ou *Elogio da nova cavalaria*) de 1136. Nessa obra o abade de Claraval exaltou a figura do cavaleiro templário, enfatizando a sua grande utilidade na sociedade cristã (Fraile, 2016, p. 55).

Como nos explica Alain Demurger (2002), São Bernardo opôs dois tipos de cavalaria na obra em pauta, uma cavalaria protegida pela dupla armadura, ou seja de ferro mas também de fé, e outra cavalaria secular, por sua vez vã, fútil e cúpida (Demurger, 2002, p. 24). Partindo da premissa do contato de Marcus com a influência teológica de Bernardo de Claraval no século XII, o desenvolvimento maior das Cruzadas, e a escolha de um cavaleiro pecador para protagonizar uma viagem ao Além-túmulo na *Visão de Túndalo*, chegaremos a conclusão de que Túndalo não somente simboliza a cavalaria indisciplinada da época, mas também a conversão da Cavalaria antiga para uma nova.

Sobre o terceiro objetivo, deixaremos para discuti-lo e problematizá-lo somente nos quarto e quinto tópicos deste capítulo. Quanto ao quarto objetivo, podemos observar novamente um ideal político que tende a colocar o monasticismo como modelo ideal de vida cristã dentro do Cristianismo.

Quando discutimos os conflitos entre o poder temporal e espiritual, não chegamos a comentar que o meio eclesiástico também enfrentou conflitos internos, destacando a divisão entre o clero regular e secular. O clero regular seguia uma regra específica, como as ordens monásticas, enquanto o clero secular, mais envolvido com os leigos, frequentemente se envolvia em questões políticas que foram cristalizadas pela historiografia.

O conflito entre os “dois cleros” surgiu pela ideia de pureza e proximidade com Deus. “Considerando-se como a vanguarda do povo de Deus já chegada às portas do reino, os monges tiveram às vezes uma tendência para depreciar os outros estados de vida no seio da Igreja” (Vauchez, 1995, p. 40). Vauchez fala de uma “aristocracia espiritual” relacionando os monges como os primeiros na ordem de pureza (Vauchez, 1995, p. 41). Em um tratado da época, é exemplificado os graus de perfeição da cristandade:

“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” (apud 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, Giovanni Miccoli (1989) ressalta a ideia de algumas personalidades do meio monástico, afirmando a maior recompensa no Paraíso para os monges, como fez Abbon de Fleury (945-1004) ao dizer que em ordem de galardão, aos monges caberia 100, aos outros clérigos, 60 e aos leigos 30 (Miccoli, 1989, p. 43).

Diante disso, podemos compreender um destaque aos monges no Paraíso da *Visão de Túndalo*, que ficam alocados no segundo muro, o Muro de Ouro: “*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***” (V.T, 1895, p. 116) (grifos nossos). Como dito anteriormente, o Paraíso da *Visão de Túndalo* é dividido em três muros, a cada muro o manuscrito detalha uma glória maior.

Seria então contraditório diante do discutido anteriormente que os monges fiquem no segundo muro? A resposta para isso é não exatamente, pois apesar de ficarem no Muro de Ouro, os monges só “perdem” para figuras como os apóstolos, as ordens angelicais, os mártires, os profetas da Bíblia e os virgens e as virgens (V.T, 1895, p. 118). Diante dos grupos citados, veremos que se tratam quase completamente de figuras essenciais da

tradição do Cristianismo. Além disso, é muito importante notar que elas são representativas de uma época anterior à escrita do manuscrito.

Logo, ao que parece, o meio monástico, apesar de não receber a maior recompensa no Paraíso da *Visão de Túndalo*, são os maiores exemplos de santidade na Cristandade da época em que o manuscrito foi redigido. Sendo assim, as figuras de maior respeito daquele período.

No que se refere à *Divina Comédia*, também podemos trabalhar com pelo menos quatro objetivos principais de Dante Alighieri e do seu poema. São eles: 1º funcionar como uma crônica didática que revela o estado das almas no Além-túmulo, considerando a sorte dos mortos de acordo com os seus méritos e deméritos (Sterzi, 2006, p. 107); 2º criar um relato autobiográfico, que segundo Auerbach está profundamente relacionado com a percepção que o poeta tinha de sua vida no momento em que escreveu o poema. Desse modo, a peregrinação fictícia empregada por Dante personagem ao Além pode ser relacionada com a esperança de salvação do próprio Dante autor (Auerbach, 1997, p. 212); 3º defender a ideia de um império autônomo que cumpra a função de líder temporal da Cristandade, denunciando a decadência que o mundo tomou após a derrocada do Império Romano. Essa função do poema é ainda mais evidenciada no último espaço do Além, o Paraíso, onde Dante coloca imperadores romanos e germânicos, além de uma águia, símbolo do poder imperial (Torres, 2011); e 4º criar um julgamento singular e pessoal no Além, onde os castigos são aplicados pela percepção que o autor tinha dos pecadores e não pelo pecado propriamente cometido (Franco Júnior, 2000, p. 69).

O primeiro objetivo está alicerçado em algumas cartas escritas pelo próprio poeta florentino, direcionadas a Cangrande della Scalla (1291-1329), o mecenas de Dante Alighieri, que ofereceu proteção ao poeta durante seu exílio político na cidade de Verona. Em uma das cartas, o poeta falou sobre os sentidos da *Divina Comédia*, enfatizando que o tema unificador de toda a sua obra era "o estado das almas depois da morte", sendo este seu sentido literal. No entanto, a obra, segundo o poeta, ainda possuía um sentido alegórico "O homem na medida em que, pelos méritos e deméritos devidos ao livre arbítrio, está exposto aos prêmios e às punições da Justiça" (apud Sterzi, 2008, p. 107; Auerbach, 1997, p. 165).

Nesse sentido, o poema dantesco acaba se alinhando com a tradição da literatura de viagens ao Além-túmulo, pois revela aos leitores e ouvintes a sorte das almas no Além. Além disso, a representação do Inferno, Purgatório e Paraíso é sempre carregada de mensagens moralizantes, que se adequam, na maioria dos casos, à ética cristã do Medievo.

Sobre o segundo objetivo, já havíamos mencionado *La Vita Nuova* como um escrito autobiográfico de Dante, mas a *Divina Comédia* também é entendida dessa forma por grande parte dos pesquisadores de Dante Alighieri. Como afirma Carmelo Distante (1998), o pouco que sabemos da vida do poeta se dá pelas duas obras anteriormente citadas (Distante, 1998, p. 9). Aliás, algumas informações sobre a vida do poeta, como sua suposta descendência romana (Inf. XV) e a ideia de que era tataraneto de um cavaleiro cruzado chamado Cacciaguida (Pard. XV), derivam exclusivamente da *Divina Comédia* (Musa, 2003, p. 9). Embora essas duas afirmações sejam contestadas, o poema ainda serve como fonte para a vida do florentino.

Conforme explica Mark Musa, os eventos narrados na *Divina Comédia* são representados como se tivessem ocorrido no passado, porém, as memórias que Dante vincula no poema eram atuais, ou seja, da época em que escrevia. Dessa forma, encontram-se referências no poema tanto do passado quanto do seu presente (Musa, 2003, p. 31). “O autor faz uso dos eventos ocorridos entre 1300 e 1320, descrevendo-os na obra em forma de previsões, mas esses eventos, na verdade, já haviam ocorrido para o leitor, que os conhecia pelo menos em linhas gerais” (Rocha, 2020, p. 196). Entende-se, então, o fato de o florentino citar vários personagens históricos de sua época e principalmente da Península Itálica.

Um exemplo disso é um diálogo presente no Inferno, que fornece informações sobre a vida do poeta. Ao chegar no terceiro círculo do Inferno, o círculo dos gulosos, Dante, o personagem principal, encontra-se com Ciacco, que acusa Florença de ser uma cidade contaminada pela inveja. Além disso, o personagem encontrado “profetiza” a Dante que ele seria banido de lá devido à contenda entre as facções de *Guelfos brancos* e *Guelfos negros* (Alighieri, Inf. VI). No mesmo canto, Ciacco critica o Papa Bonifácio VIII por fingir imparcialidade em relação aos conflitos entre os *brancos* e *negros* (Alighieri, Inf. VI, 67).

Deve-se compreender que o ato de “profetizar” realizado por Ciacco é um recurso que Dante autor utiliza para inserir elementos de sua própria vida na narrativa. Além disso, as críticas que são apresentadas pelos personagens, e não diretamente pelo poeta, são outra ferramenta utilizada para introduzir acusações àqueles que ele mesmo considerava inimigos.

Não se sabe se Ciacco era um personagem histórico de fato, talvez fosse uma apelido de Giacomo (Mauro, 1998, p. 59). O certo é que durante essa passagem do *Inferno*, ele pergunta se Dante o “reconhece” (Alighieri, Inf. VI, 40). De qualquer forma,

sendo um personagem histórico ou fictício, o que mais importa nesse momento é a utilização que Dante autor faz dele, o inserindo em um diálogo que faz revelar ao leitor e ouvinte alguns dos acontecimentos de sua vida, ou ao menos sua percepção deles. Nesse caso específico, o recurso não foi livre de questões políticas, Dante autor deixa claro a ideia de que Florença foi tomada pela inveja, conflitos de facções e da interferência papal.

Em outros momentos, tal recurso é novamente aplicado, um dos mais emblemáticos se dá pelo encontro de Dante personagem e seu antigo mestre, Brunetto Latini (Alighieri, Inf. XV). Assim como Ciaccio, Brunetto acusa Florença de ter pessoas invejosas e traidoras: “*Ma quello ingrato popolo maligno che discese di Fiesole ab antico, e tiene ancor del monte e del macigno, ti si farà, per tuo ben far, nimico; ed à ragion, ché tra li lazzi sorbi si disconvien fruttare al dolce fico*” (Alighieri, Inf. XV, 61, 64)⁶¹.

Trechos como “*traidor povo maligno*” e “*por tuas boas obras te será inimigo*” exemplificam o olhar que Dante tinha de Florença e também dele mesmo. Em suma, o poeta parece querer transmitir a ideia de que sofrera uma injustiça e que mesmo com sua sorte no exílio, seria recompensado posteriormente.

Como nos explica Erich Auerbach, a atividade literária se tornou um meio para que o poeta tentasse recuperar sua reputação outrora destruída pelos acontecimentos de 1302 (Auerbach, 1997, p. 98). “Não só o seu passado, mas também sua vida futura, são interpretados e justificados. Porque a visão é do ano 1300, quando Dante ainda vivia em Florença e a catástrofe estava ainda por vir” (Auerbach, 1997, p. 125).

Sobre o terceiro objetivo da obra, assim como fizemos com a *Visão de Túndalo*, deixaremos para discuti-lo apenas no quarto e quinto tópicos deste capítulo, momento que julgamos ser mais adequado. Por fim, sobre o quarto objetivo podemos fazer algumas considerações.

Primeiramente devemos refletir que toda a organização do Além-túmulo feita por Dante Alighieri, apesar de respeitar uma lógica da moralidade cristã, também é influenciada em grande medida pelos objetivos pessoais que ele tinha. Nesse sentido, “Várias vezes os personagens não são tratados de acordo com o pecado que personificam, mas com o sentimento que despertam em Dante” (Franco Júnior, 2000, p. 69).

Devido a esses fatos, segundo afirma Gibson Monteiro da Rocha (2020), o juízo de valor do Além dantesco e das almas presentes nele são escancarados, haja vista que

⁶¹ “*Mas aquele traidor povo maligno de Fiesole descido em tempo antigo, que inda de monte e rocha guarda o signo, por tuas boas obras te será inimigo; e é natural, pois junto à sorva rude não convém frutecer o doce figo*”.

durante o percurso no Inferno, Dante personagem encontra cerca de 32 florentinos e no Paraíso cita apenas 2, sendo eles Beatriz (sua amada) e Cacciaguida (supostamente seu tataravô) (Rocha, 2020, p. 195). Como evidenciamos em alguns trechos citados quando falamos do segundo objetivo da obra, Dante parecia querer condenar a sua cidade natal por considerar que a ele foi imputada uma falsa acusação, seja por inveja ou vingança.

A singularidade do Além da *Divina Comédia* se dá então pela empatia que Dante tem em relação a alguns pecadores e aversão que sustenta em relação a outros, isso acaba sendo refletido na própria estruturação do Inferno e do Paraíso. Tomemos como exemplo o segundo círculo do Inferno, dos luxuriosos. Neste espaço, o florentino se compadece dos pecadores Francesca e Paolo, lamentando que o amor não deveria ser motivo para os danados penar eternamente naquele lugar (Alighieri, Inf. V, 109, 112). Ao final do canto, Dante narrador exclama: “*Mentre che l’uno spirto questo disse, l’altro piangëa; sí che di pietade io venni men cosí com’io morisse*” (Alighieri, Inf. V, 139)⁶².

Segundo Richard Lewis, Dante, enquanto autor, empregou argumentos reflexivos sobre a danação dos luxuriosos justamente para atenuar uma condenação sobre seu próprio comportamento. Dessa maneira, ao condenar os luxuriosos, o poeta se alinhou com a doutrina cristã que remonta à Antiguidade, mas ao mesmo tempo, com reflexão e compaixão, conseguiu inserir uma perspectiva humanista de sua época (Lewis, 2002, p. 122).

Por outro lado, quando Dante personagem atravessa o segundo rio do Inferno, o rio Estige, ele se encontra com um inimigo político de sua época, Filippo Argenti. Nesse canto do poema, é dito que uma das almas que ficam submersas no rio Estige, feito de lama e fezes, tenta conversar com Dante personagem, que o poeta do Além logo reconhece como Filippo Argenti, dizendo: ““*Con piangere e con lutto, spirito maladetto, ti rimani; ch’i’ ti conosco, ancor sie lordo tutto*”” (Alighieri, Inf. VIII, 37)⁶³.

Em seguida, ainda na travessia do Estige, Dante revela a Virgílio o desejo que tinha de ver Filippo chafurdar naquele rio de “chorume”, posto que logo o seu guia responde: ““*Avante che la proda ti si lasci veder, tu sarai sazio: di tal disìo convien che tu goda*”” (Alighieri, Inf. VIII, 55)⁶⁴. O trecho em destaque se alinha com a afirmação de Baschet, quando o medievalista francês afirmou que: “[...] se a pena principal do inferno

⁶² “*Enquanto uma dizia seu amargor. chorava a outra alma e, como quem se esvai em morte, eu me esvai de pena e dor*”.

⁶³ ““*Com choro aqui, e com luto seja, maldito espírito, tua estada, que eu te conheço, mesmo tão poluto*””

⁶⁴ ““*Antes de inteirada a travessia será cumprido o teu desiderato: convém que gozes dessa regalia*””.

é a privação de Deus, a recompensa dos eleitos refere-se, em parte, à satisfação de ver os tormentos dos danados” (Baschet, 2006, p. 401).

Logo, a dualidade entre os salvos e os condenados é novamente evidenciada. Nesse objetivo e no último verso citado, Dante, o autor, novamente nos revela a singularidade de seu Além-túmulo e sua concepção de justiça. O florentino deixa bem claro suas desavenças e suas amizades. No entanto, essa tendência não se resume ao poema aqui debatido; a *Visão de Túndalo* em alguns momentos também deixa nítidas as desavenças e admiração do monge Marcus. Isso nos leva ao próximo tópico e à perspectiva de que: “A justiça do Além tem realmente bem pouco a ver com o amor divino” (Baschet, 2006, p. 401).

4.3 A topologia do Além: Inferno, o palco da justiça divina

O homem é à imagem de Deus, mas não passa do seu reflexo; é “superior” ao animal porque foi dotado de razão, mas é inferior ao anjo porque foi corrompido no nascimento. É inevitável, portanto, que peque; mas é indispensável que se lave do pecado (Fossier, 2018, p. 296).

Falar sobre o Além-túmulo e, mais ainda, sobre a sua topologia, é também entender que o pecado e as boas ações em vida, para os medievais, determinavam a sorte dos defuntos e suas estadias, seja eternamente no Inferno e no Paraíso, seja parcialmente no Purgatório. Antes de tudo, devemos dizer que a “geografia” do Além-túmulo segue uma lógica de moralidade cristã que buscava resgatar os méritos e deméritos daqueles que um dia viveram. Nesse sentido, o Além e sua estruturação podem ser compreendidos segundo uma topologia, ou seja, uma espécie de projeção do sistema moral que levava as pessoas do Ocidente a explorarem a sua consciência. (Baschet, 2002, p. 22).

Soma-se a isso uma espécie de virada que opõe justos e injustos no Além. Tratando-se do Inferno, os escritos difundidos parecem tê-lo concebido como um lugar espiritual onde seria aplicada a “justiça divina”. “O desejo de revanche não é estranho a essa curiosidade: os sacrifícios exigidos nesta vida pelos fiéis devem ser compensados tanto por um gozo futuro quanto pela punição daqueles que foram felizes neste mundo” (Minois, 2023, p. 60). Assim, aqueles que foram “humilhados”, “prejudicados” e desfavorecidos em vida teriam a expectativa de vivenciarem o oposto no Além. Nas fontes *Visão de Túndalo* e na *Divina Comédia*, o exame de consciência das almas e a

justiça divina, é sempre bom reiterar, não se dão sem uma perspectiva política. Anteriormente, havíamos falado dos espaços e locais presentes no Além das duas fontes; agora, convém trabalharmos com os tipos de pecados e a hierarquia das almas que os redatores e as fontes expõem.

A primeira pena presente na *Visão de Túndalo* é destinada aos assassinos ou matadores, esse primeiro recinto é um vale cheio de trevas em que as almas são derretidas por carvões acesos sobre uma chapa de ferro, como descreve o manuscrito:

“[...] e tynha huma cubertura de ferro em que podia aver sete covedos em grosso. e tanto ardia que se voluia em carvões accesos per ella. e fedia muy mal. E iaziam sobre ella muytas almas mesquinhas que se queymavan. e fervian em ella como o azeite ferve na sartãae. e depois que ferviam. deitavanse per ella a fundo. assi como a cera derretuda polo panno. e cayan sobre os carvões accesos” (V.T, 1895, p. 103).

A descrição do castigo descrito na citação em destaque se assemelha a uma cozinha. Para Zierer, essa era uma maneira que os clérigos utilizavam para trazer a noção do Além mais próxima da realidade e do cotidiano dos medievos. Assim, a fim de aproximar o mundo dos mortos da vida terrena, no Além eram encontrados objetos como frigideiras, caldeirões, casas, facas, cutelos, gadanhos, entre outros (Zierer, 2019, p. 64).

Sobre esse primeiro castigo, o que nos parece mais curioso não é a sua descrição, mas o fato de Túndalo ter se livrado dele. Após a alma do cavaleiro se deparar com o castigo em questão, o anjo fala: ***"E tu tal pena merecias. Mais tu non a sofreras. Mais guardate quando tornares ao corpo que non faças per que estas penas e outras mayores padeças"*** (VT, 1895, p. 103). Segundo o anjo, Túndalo merecia sofrer daquele castigo, ainda assim foi livrado e advertido sobre o seu pecado.

Bem, como trabalhado no capítulo anterior, a *Visão de Túndalo*, para além de influências monásticas e da cultura irlandesa, possivelmente foi influenciada pelo contexto das Cruzadas. Não sem motivos, Marcus tinha admiração por São Bernardo de Claraval, um dos maiores defensores de uma “milícia cristã”. Segundo Jonathan Riley-Smith (2019), na época das Cruzadas, algumas ideias sobre a violência eram julgadas convincentes por boa parte das pessoas instruídas (Riley-Smith, 2019, p. 53). Para o medievalista inglês, foi nesse momento que surgiu uma “teologia moral da violência” (p. 54). Essas ideias foram formuladas para justificar o uso da força ou mesmo criar a noção de uma guerra justa, presente desde os escritos de Santo Agostinho, contudo, incoerente em alguns pontos. Dessa forma, Riley Smith afirma que: “Só no século XI, quando os

papas estavam recorrendo aos eruditos para justificar o uso da força em prol da Igreja, é que as citações de Agostinho foram reunidas convenientemente [...] deixando de foras as contradições” (Riley-Smith, 2019, p. 56).

Se no século XI o papa recorre a teólogos para formular uma teologia moral da violência, ao fim deste mesmo século, com a proclamação da “Primeira Cruzada”, admite-se uma espécie de marco, que Jean Flori (2005) explica como: “[...] o fim de uma revolução doutrinária realizada em um milênio: o uso das armas, de início rejeitado, depois admitido como na pior das hipóteses maculado de culpa e necessitando de purificação e penitência, torna-se por sua vez, penitência” (Flori, 2005, p. 136).

Não seria conveniente, então, que Túndalo não seja castigado pelos pecados dos assassinos e matadores na narrativa? Visto que um cavaleiro estava sujeito ao uso da força, que consequentemente levaria à morte. Dessa maneira, condenar Túndalo por uma prática de seu “ofício” seria fazer o mesmo deixar de ser um *bellator*? Além disso, não podemos perder de vista que a mutação de uma “cavalaria do século” para uma “cavalaria cristã” não pregava um abandono da espada, mas sim colocá-la a serviço de Deus. Não custa lembrarmos que pontuamos antes que, na *Visão de Túndalo*, mesmo após a peregrinação do cavaleiro no Além, ele manteve a condição de cavaleiro.

Dessa maneira, a narrativa estaria buscando moralizar os cavaleiros para colocá-los a serviço de Deus. Mas além disso, é possível que a narrativa da *Visio* se adequasse ao objetivo político do papado gregoriano da época. “Gregório VII desenvolveu essa prática e recrutou uma verdadeira confraria militar [...] essa cavalaria devia defender interesses da Igreja que se confundiam com os do papado” (Demurger, 2002, p. 21). Diante disso, minimamente podemos ao menos considerar que ao se conectar com um poder particularista (cavalaria), a *Visão de Túndalo* poderia servir para a conversão de um cavaleiro pecador para um cavaleiro cruzado (modelo ideal da época?) ou mesmo de um cavaleiro prontificado a demandas do papado reformado.

Depois de presenciar esse castigo a alma é levada pelo anjo até um vale muito escuro e fundo, onde corria um rio que exalava fumaça e também um odor muito ruim, nesse rio havia muitas almas que gritavam e padeciam (V.T, 1895, p. 103). Esse era o castigo destinado aos soberbos. Naquele lugar havia também uma tábua que tinha função de ponte, muito extensa e estreita, “[...] e per ella non podia passar nenhuma cousa que non ouvesse de cayr em fundo. salvo se fosse muyto escolheyto de deus e muito bõo” (V.T, 1895, p. 104). O anjo diz a Túndalo que a ponte estreita era para aqueles que cometeram o pecado do furto.

No entanto, a alma do cavaleiro não sofre nessa ponte, mas em outra ainda mais longa e estreita que esta última, como descrito no relato, "*E sobre aquel logar stava huma ponrte muy longa e muy streyta e avia en longo dez mil covedos. e non era mais ancha que huun palmo. e era muito mais streita que a outra*" (V.T, 1895, p. 105). Ao destacar Túndalo padecendo do pecado dos furtadores, podemos observar também outra simbologia. Para além do discurso moral cristão, que condenava o roubo, um cavaleiro que roubava talvez fosse reflexo de uma cavalaria pecadora que cometia saques e pilhagens, influenciada moralmente pelos mandamentos da mitologia hebraica (Os dez Mandamentos descrito no livro de *Êxodo*).

A Igreja e sua ala gregoriana, buscando resguardar seu patrimônio também objetivava ter a sua disposição um braço militar. Como explicar Alain Demurger: "A Igreja, na verdade, precisava deles! Abades e bispos, enquanto senhores eclesiásticos, recrutavam *milites* para defender seus domínios, que eram domínios de Deus" (Demurger, 2002, p. 21).

Depois disso, a alma presencia e sofre outros castigos, como a pena daqueles que fornicaram e foram gulosos em vida. As pessoas que cometeram esse pecado são cortadas com cutelos por demônios e, em seguida, colocadas em uma casa aberta, semelhante a um forno aceso, onde são queimadas e padecem ainda mais de sofrimentos (V.T, 1895, p. 106). Sobre essa pena, é interessante pensarmos no contexto de produção do manuscrito. Segundo Eileen Gardiner, a pena dos fornicadores é destacada na *Visão de Túndalo*, pois o clero irlandês do século XII tinha grande preocupação com a transgressão da monogamia na Irlanda, denunciada por reformadores como São Bernardo, e alguns nomes do século XI, como Gregório VII, e arcebispos como Lanfranc (1005-1089) e Anselmo da Cantuária (1033-1106). Gardiner ainda reflete que a narrativa coloca vários pecadores na parte mais profunda do Inferno, pois era um reflexo dos anseios de moralização do clero na época (Gardiner, 2021, p. 254-255).

Não podemos esquecer que no I Concílio de Latrão realizado em 1123, um dos pontos mais relevantes foi o controle sexual eclesiástico. O celibato foi ordenado no 7º cânon, proibindo a coabitação de clérigos com concubinas, esposas ou outras mulheres. O cânon abria exceção para mães, irmãs e tias de clérigos. O II Concílio de Latrão de 1139 seguiria o mesmo caminho. Os cânones 6, 7 e 8 asseguraram um maior controle sexual do clero, declarando não somente ilícito como inválido o matrimônio de clérigos (Mondoni, 2014, p. 123-124). Dessa forma, observa-se mais uma vez que a *Visão de*

Túndalo estava moralmente e politicamente alinhada com a Reforma Papal em curso naquele momento.

Após passarem pelos castigos dos fornicadores e dos gulosos, a alma, acompanhada pelo anjo, depara-se com uma besta que estava sobre um lago congelado. Essa besta devorava as almas, e após elas serem expelidas do corpo da besta através do ânus, os condenados tornavam-se prenhes. Quando pariam, tanto mulheres quanto homens, saíam de seus corpos serpentes e outras bestas com dentes de ferro que roíam as almas até os ossos (V.T, 1895, p. 107-108). Esse castigo era reservado para os orgulhosos e as más línguas, o qual o anjo apressa-se em dizer a Túndalo “*E tu por que gravemente peccaste en este peccado. padeceras estas penas* (V.T, 1895, p. 108).

Antes de chegar ao Inferno inferior (Inferno propriamente dito), a alma itinerante sofre de mais uma pena, destinada aos falsários e enganadores. Essa categoria de pecado ficava em um vale de forjas de ferro, onde os danados eram colocados dentro das forjas e derretidas como se fossem chumbos, enquanto demônios ficavam do lado de fora soprando foles para aumentar o fogo e conseqüentemente o castigo (V.T, 1895, p. 109).

Esta é a última pena que Túndalo sofre e também o último castigo presente no Inferno superior. Já no Inferno inferior, as descrições no manuscrito destinado a esse lugar do Além são consideravelmente pequenas em relação ao primeiro espaço. O Inferno inferior, possui uma atmosfera de medo e de castigos mais terríveis ainda. Nesse lugar, que tem como entrada um poço aberto, estão as almas que negaram a crença nas escrituras (V.T, 1895, p. 110) o que podemos chamar de apóstatas e em alguns casos específicos, hereges. A visão dos lugares infernais se encerra com a imagem de Lúcifer e os castigos que ele sofre e também inflige às almas que estão junto dele (V.T, 1895, p. 111).

Os espaços topológicos apresentados na *Divina Comédia* e na *Visão de Túndalo* permitem-nos afirmar que a crueldade infernal se acentua à medida que os viajantes descem às profundezas deste lugar do Além. Além disso, isso nos permite analisar um inferno ordenado segundo um preceito moral cristão. No entanto, há uma diferença fundamental entre esses dois escritos que se dá através dos guias dos protagonistas. Enquanto na *Visão de Túndalo* há palavras mais duras proferidas pelo anjo para a alma do cavaleiro pecador (“sofrerás”, “merecias”, “passar”, “corrigir”, “emendar”); na *Divina Comédia*, Virgílio possui uma atitude convidativa e de companheirismo em relação a Dante personagem (“ouvirás”, “vendo”, “verás”, “se quiseses”). (Fernandez, 2019, p. 171)

No primeiro círculo do Inferno, presente no poema da *Divina Comédia*, encontra-se o limbo, onde estão os pagãos e aqueles que não foram batizados, resultando na grande presença de figuras da Antiguidade, já que estas nasceram antes da vinda de Cristo. É importante mencionar que neste primeiro estágio do poema, a punição não se manifesta de forma física, mas sim psicológica; as pessoas que ali residem vivem em um profundo estado de melancolia. Virgílio pertence a esse círculo, assim como outros poetas e escritores antigos (Alighieri, Inf. IV).

Ao adentrar no Inferno, propriamente dito, pois, o limbo funciona como uma espécie de anti-sala, Dante presencia o castigo daqueles que estão no segundo círculo, os luxuriosos. Ali os que cometeram esse pecado são jogados de um lado ao outro sem descanso por fortes ventanias. “*E como li stornei ne portan l’ali nel freddo tempo, a schiera larga e piena, così quel fiato li spiriti mali*” (Alighieri, Inf. V, 40)⁶⁵. Esse castigo representa mais o elemento poético de Dante, do que propriamente a crueldade infernal. Nesse círculo estão Minos, juiz do Inferno, e o casal Francesca de Rimini e Paolo, com quem Dante conversa (Alighieri, Inf. V).

No terceiro círculo estão aqueles que cometeram o vício da gula, assim como na *Visão de Túndalo*, o elemento do frio está presente nesse círculo. “*lo sono al terzo cerchio, de la piova eterna, maladetta, fredda e greve; regola e qualità mai non l’è nova. Grandine grossa, acqua tinta e neve per l’aere tenebroso si reversa; pute la terra che questo riceve*” (Alighieri, Inf. VI, 7,10). Nesse recinto está Cérbero, guardião do mundo inferior nos mitos gregos da Antiguidade.

O quarto círculo é destinado para aqueles que foram avarentos e pródigos, o castigo dos pecadores consiste em rolar pedras gigantes chocando um ao outro, se acusando mutuamente pelos respectivos pecados cometidos em vida. “*Qui vid’i’ gente piú ch’altrove troppa, e d’una parte e d’altra, com grandi’urli, voltando pesi per forza di poppa. Percotëansi ‘ncontro; e poscia pur lí si rivolgea ciascun, voltando a retro, gridando: ‘Perché tieni?’ e ‘Perché burli?’*” (Alighieri, Inf. VII, 25, 28)⁶⁶.

No quinto círculo estão aqueles que pecaram pela ira. As almas condenadas ficam em um pântano cheio de lodo, onde arrancam pedaços de seus corpos mutuamente, com os braços, bocas, pés e cabeças. Virgílio explica a Dante que debaixo daquele lugar

⁶⁵ “*Como estorninhos que, na estação fria, suas asas vão levando, em chusma plena, aqui as almas carregam a ventania*”

⁶⁶ “*De espíritos imenso duplo bando, um contra outro, às gritas aguerridas, granfes pesos co’ os peitos nus rolando, chocavam-se e, as refregas concluídas, viravam-se, ao voltar, ainda gritavam: ‘Porque poupas?’ ou ‘Por que dilapidas?’*”.

existiam ainda mais pessoas, por isso aquelas águas borbulhavam. (Alighieri, Inf. VII). É neste espaço que Dante personagem teve seu encontro com Filippo Argenti, citado anteriormente.

O sexto círculo dos pecadores apresentado na *Divina Comédia* trata-se do lugar reservado aos hereges. Nesse local do Inferno, os hereges estão colocados em tumbas sem tampas, e queimam eternamente pelos seus pecados (Alighieri, Inf. IX). Esse círculo merece uma atenção especial entre os demais, pois esse lugar foge da classificação de moralidade proposta por Aristóteles (Auerbach, 1997, p. 137). Para Michel Pastoureau, o desvio pode revelar um caráter simbólico, mesmo que seja um pequeno detalhe ele deve ser visto como uma forma de atribuir valor e significado (Pastoureau, 2006, p. 19-20).

O sexto círculo serve para agregar na discussão política sobre Dante. Pois ainda que durante o seu poema ele realize duras críticas ao papado de sua época e exalte a ideia de um Império universal, deve-se ressaltar que Dante não defende o fim do papado, somente uma delimitação maior de sua atuação e poder. Por isso, nesse círculo ele condena tanto um imperador, Frederico II (1194-1250), quanto um papa. O primeiro dos quatro condenados aos lugares de castigos durante a *Divina Comédia* (Franco Júnior, 2000, p. 102-103). Ainda nesse círculo, Dante autor coloca o líder antigo dos *gibelinos* entre os condenados, Farinata Degli Uberti (Alighieri, Inf. X)⁶⁷.

Para George Corbett (2020) nesse ponto Dante inovou não por condenar papas ao Inferno, mas por fazer isso com papas de sua época. De fato, como explica Corbett, havia várias visões do Além que já tinham citado figuras eclesiásticas ou temporais no Inferno⁶⁸, mas não da época em que seus redatores viviam. Em se tratando da *Divina Comédia*, dos pontífices que viveram na época do poeta Florentino, apenas Adriano IV foi “salvo” do Inferno, sendo este colocado no Purgatório por Dante (Corbett, 2020, p. 294-295).

⁶⁷ A visão política de Dante é complexa, em se tratando de Florença, o autor da *Divina Comédia* defendeu a autonomia, sendo contra a intervenção tanto do papa quanto do imperador quando esteve no partido dos *guelfos brancos* (Distante, 2019, p. 10). No entanto, se tratando da “ordenação do mundo”, Dante seguiu os pressupostos aristotélicos, enfatizando que o império era condição necessária para que a humanidade atingisse a felicidade. Em *De Monarchia* o poeta entende a relação do império com a Igreja como uma forma de obrigação para um bom funcionamento da cristandade e não como de sujeição, cada um, é claro, dentro de suas respectivas obrigações, à Igreja o poder espiritual e ao Império o poder temporal (Salgado; Feital, 2011).

⁶⁸ Na *Visão de Wettini*, o imperador cristão Carlos Magno é representado penando de alguns castigos temporários (Ledda, 2016, p. 449).

Passando ao sétimo círculo, os pecadores são punidos pelo pecado da violência, que é sub-dividido em três categorias, o primeiro giro é destinado aos homicidas, tiranos e ladrões, o segundo giro é para os suicidas, e o terceiro e último giro do sétimo círculo são para aqueles que foram violentos contra o próprio Deus, sendo os sodomitas, blasfemos e os usurários (Alighieri, Inf. XI-XIV).

O oitavo círculo do Inferno Dantesco é o espaço infernal que ocupa mais cantos do poema, indo do canto XVIII ao XXXI, batizado por *Malebolge*, esse lugar abriga os fraudulentos. Essa categoria é subdividida em dez valas onde estão respectivamente os sedutores, adutores, simoníacos, mágicos, corruptos, hipócritas, ladrões, maus conselheiros, criadores de cismas religiosos e por último os falsários (Franco Júnior, 2000, p. 71).

Na terceira vala, os simoníacos são colocados de cabeça para baixo em buracos estreitos, os pés deles são queimados continuamente o que faz com que sacudam a todo momento. “*Four de la boca a ciascun soperchiava d’un peccador li piedi e de le gambe infino al grosso, e l’altro dentro stava. La piante erano a tutti accese intrambe; per che sí forte guizzavan le giunte, che spezzate averien ritorte e strambe*” (Alighieri, Inf. XIX, 22, 25)⁶⁹. Dante personagem encontra nesse recinto o papa Nicolau III (1225-1280), o qual “profetiza” a chegada de Bonifácio VIII e Clemente V (1264-1314), todos os três papas contemporâneos ao Dante histórico.

Sobre o significado desta pena, Mark Musa acredita que o castigo dos simoníacos reflete a inversão do batismo. Os buracos são espécies de fontes batismais onde as pessoas que estão nelas, ao invés de receberem água nas cabeças, são atingidas com fogo e óleo quente nos pés, simbolizando a perversão da Igreja (Musa, 1995, p. 101). Para Hilário Franco Júnior, o profetismo de Dante é bastante claro, referindo-se ao sentido de um indivíduo que fala em nome de alguém e revela eventos futuros ou coisas ocultas (Franco Júnior, 2000, p. 82). Além disso, há vários momentos em que Dante, ao falar com os defuntos, têm o futuro revelado.

Para Erich Auerbach, Dante Alighieri se coloca como uma testemunha ocular das verdades do Além-túmulo. A forma e a maneira na qual Dante concebe sua persona cria uma relação assimétrica entre autor e ouvinte, fazendo com que este último não fique indiferente, mas se deixe convencer e arrebatado (Auerbach, 1997, p. 212).

⁶⁹ “*Só, da boca dos furos, ressaltava pernas para fora e pés dos penitentes, cujo corpo pra dentro inserto estava. Por terem todos suas plantas ardentes, com tanta força as pernas sacudiam que romperiam cordames e correntes*”.

Em outra ocasião, o elemento de profetismo é largamente mais trabalhado quando Dante encontra seu trisavô Cacciaguida na Quinta esfera do Paraíso, de Marte (Alighieri, Pard. XV). É Cacciaguida que revela a Dante personagem o seu futuro exílio: “*Qual si partí Ipolito d’Atene per la spietata e perfida noverca, tal di Fiorenza partir convene*” (ALIGHIERI, Pard. XVII, 46)⁷⁰. Em outro trecho Cacciaguida lhe diz: “*Tu proverai sí come sa di sale lo pane altrui, e come è duro calle lo scendere e ’l salir per l’altrui scale*” (ALIGHIERI, Pard. XVII, 58)⁷¹.

Após o término do diálogo que Dante personagem tem com o seu trisavô, o poeta pergunta se deve revelar aquilo que lhe foi revelado, e a resposta de Cacciaguida confirma novamente o profetismo do poema. Este fala que a razão de Dante conhecer os reinos do Além, Inferno, Purgatório e Paraíso, é justamente falar aquilo que viu e que irá acontecer (Alighieri, Pard. XVII, 124-136). Vejamos aqui como poeticamente Dante Alighieri buscou mudar o sentido de seu exílio, empregando uma ideia de algo necessário para o que viria a acontecer posteriormente, ou seja, sua peregrinação pelo domínio dos mortos.

Nesse ponto, o poema de Dante também segue a tradição da literatura de viagens ao Além, na qual, junto com o benefício das pessoas que visitam o Além-túmulo, havia uma tarefa: testemunhar aquilo que viram no mundo dos defuntos. Nesse sentido, o papel de Dante personagem é muito semelhante ao de Túndalo em sua viagem imaginária, pois sua missão também é enfatizada pelo anjo, que lhe diz: Sendo esta causa reforçada ao final da viagem pelo anjo guia de Túndalo no “[...] *a teu corpo te has de tornar. e todas as cousas que viste. demonstrarlas as. e contarlas as a todos os homeens a que o demostrar. e contar poderes. por que façon prol de suas almas*” (V.T, 1895, p. 119) (grifos nossos).

É interessante notarmos a ideia de “missão empregada em prol de um bem maior” presente na *Visão*, o protagonista não sofre somente pela sua própria correção e autorreflexão, mas pelo bem da coletividade, muito característico das sociedades Medievais. Assim, em relatos e narrativas pertencentes a este gênero, o testemunho é um dos pontos mais valiosos, pois assegurava parte do discurso moralizador que visava a salvação das almas.

No nono e último círculo infernal da *Commedia* estão aqueles que cometeram o pecado da traição. Esse lugar, denominado de lago *Cocite*, é subdividido em quatro

⁷⁰ “*Como Hipólito teve de fugir de Atenas, por madrasta malfazeja, tu de Florença deverás partir*”.

⁷¹ “*Tu provarás como tem gosto a sala o pão alheio e, descer e subir a alheia escada é caminho crucial*”

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).

Em ambas as fontes, podemos entender a ideia de um espaço fragmentado no qual os condenados são obrigados a revelar seus pecados, pois são destinados a recintos específicos reservados para as faltas que cometeram em vida. Desse modo, o Além-túmulo torna-se um “Palco de Justiça” por duas razões: primeiramente, é um espaço espiritual que serviu para os redatores moralizarem os leitores e ouvintes de acordo com suas intenções, tentando elencar aqui as intenções políticas em algumas ocasiões; em seguida, ele é um palco de justiça porque, nas fontes, os pecadores são inseridos na narrativa de maneira que podemos pensar em uma “teatralização”, na qual as almas encenam os pecados que cometeram em vida. Como exemplo disso, na *Divina Comédia*, como vimos anteriormente, aqueles que foram irados em vida permanecem no Inferno se debatendo e arrancando pedaços uns dos outros (Alighieri, Inf. VII).

4.4 Os personagens simbólicos

Nas fontes trabalhadas aqui, há inúmeros personagens simbólicos. Já havíamos falado sucintamente do anjo e dos demônios como personagens que representam o caráter pedagógico da *Visão de Túndalo*. A fim de explorarmos os elementos políticos das narrativas, destacaremos então seis personagens que evocam intenções específicas dos escritos. São eles: Túndalo, o anjo guia, os reis, Virgílio, o papa Bonifácio e o apóstolo Pedro.

Segundo Bronislaw Baczko, todo poder busca monopolizar certos símbolos para controlar os costumes. Dessa maneira, o exercício do poder político está intimamente ligado com o Imaginário. Quando se exerce poder sobre os símbolos, reforça-se um domínio efetivo sobre a apropriação das representações, conjugando as relações de sentido com o poder vigente (Baczko, 1999, p. 16-17).

Dos personagens simbólicos que resolvemos destacar aqui, o primeiro certamente foi o mais debatido deles, por isso não nos ocuparemos de sua representação por muito tempo. O cavaleiro Túndalo certamente simboliza a cavalaria rebelde da época, além da

nobreza que nutria rivalidade com os dogmas cristãos da Igreja. Ademais, ele também representa a juventude e sua instabilidade voltada para costumes que não eram bem vistos pelo clero.

Sobre esse último aspecto, podemos dizer a mocidade na Idade Média representava instabilidade, como escreve Georges Duby (1989):

A "mocidade" surge realmente, nessas narrativas, como a fase da impaciência, da turbulência e da instabilidade. Nos períodos anterior e posterior de sua vida, o indivíduo encontra-se "fixado", enquanto "criança", na casa do pai ou do patrono que o educa e, quando ele próprio se torna marido e pai, na própria casa. Nesse meio tempo, ele perambula. (Duby, 1989, p. 96).

Ao falar sobre a mocidade, e portanto, sobre a “juventude”, Duby não se referia às narrativas de viagens ao Além trabalhadas aqui e sim sobre alguns escritos provenientes da 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 não apenas que tais mancebos ainda não eram chefes militares, mas que a mocidade, nesse momento, era sinônimo de instabilidade, tumulto, agressão e, portanto, de uma condição de tempo momentânea voltada à violência (Duby, 1989, p. 95-98).

Apesar disso, em outras ocasiões, a concepção de juventude é associada ao comportamento de indisciplina. Robert Fossier nos fala, por exemplo, dos *juvenes scolares* pertencentes a universidades que muitas vezes se colocavam contrários à ordem da Igreja. Outros grupos, como os chamados Goliardos, também expressavam uma 'indisciplina jovem', com excessos que logo eram taxados como 'anarquia' (Fossier, 2018, p. 275)

Dessa maneira, os atributos de Túndalo identificados logo no início da narrativa são configurados para representá-lo como um personagem avesso à ordem proposta pela Igreja, ao passo que, completamente contrário, é sua situação final ao término do relato. Atribuir a Túndalo a condição de "moço", além de relacioná-lo com a rebeldia, é também colocá-lo em uma situação de alguém que deveria ser corrigido e, portanto, aprender bons costumes. Seu "professor" era então o próprio clero, simbolizado pelo anjo-guia

Na *Visão de Túndalo*, o anjo que guia o cavaleiro não é qualquer anjo mas sim o anjo da guarda individual. Notamos isso logo no começo da narrativa quando após a alma do cavaleiro encontrar a figura angélica, este último lhe diz: “[...] *sempre eu fui contigo*.

des o dia en que nacisti. e hya contigo hu quer tu hyas. Mais tu nunca quiseste creer meus conselhos” (V.T, 1895, p. 102). No trecho em questão o anjo informa que esteve com o cavaleiro desde o dia que o mesmo nasceu, acompanhando-o em todo lugar que ia, dando conselhos que foram rejeitados pelo cavaleiro rebelde.

O anjo da guarda assume um papel muito importante na *Visão de Túndalo*, especialmente considerando o contexto da época. De acordo com Philippe Faure (2017), desde o século X, com o movimento cluniense e as aspirações favoráveis à Reforma Papal, o anjo da guarda individual emergiu como um conceito proeminente. Além disso, algumas personalidades da época em que a *Visão de Túndalo* foi escrita dedicaram-se a falar sobre o anjo da guarda, como o já citado Honório Augustodunensis, que, segundo Faure, escreveu a “primeira exposição precisa sobre o anjo da guarda” (Faure, 2017, p. 86-87).

O condutor da viagem na *Visão* ensina o cavaleiro a cada espaço que percorre no Além, fazendo com que a alma viajante mude sua conduta. Como conselheiro, o anjo relembra os pecados do cavaleiro em vida, justificando assim o sofrimento que ele padece no Além-túmulo. Em um momento da narrativa, Túndalo deve atravessar uma ponte com cravos pontiagudos por ter furtado uma vaca. Após ferir seus pés, ele se lamenta junto ao anjo: “*Enton lhe mostrou os pees como tragia chamados e muy agravados dos clavos dizendo que non podia andar*” (V.T, 1895, p. 106). Nisso o anjo lhe responde: “*Deviaste de acordar. eu como avias muy ligeyros. e muy ardidors. andando com elles en muitas vaidades. E non seendo a misericordia de deus lazerarias malamente e o passarias aqui muy mal por os teus merecimentos*” (VT, 1895, p. 106).

O anjo guia também assume, em diversas ocasiões, o papel de protetor da alma nos locais de castigo, sempre que aparece afugenta os demônios e ilumina o caminho do cavaleiro que sofre no Além. Percebe-se que o guia na *Visão de Túndalo* é um símbolo da justiça de Deus, da bondade divina e da proteção onipresente, que se ausenta em alguns momentos apenas para que o cavaleiro viajante aprenda o caminho correto da Salvação.

Podemos considerar também que o anjo representa os dogmas defendidos por Marcus e o clero com anseios de reforma da época, pois segundo Faure, o ideal monástico até o século XII era tido como a perfeita tradução da vida angélica na terra. Nesse sentido, o Imaginário aproximava o monge do anjo (Faure, 2017, p. 85). Sobre isso, Eileen Gardiner reflete que apesar de não termos claras evidências da relação entre o monge Marcus e Bernardo de Claraval, a exposição de diálogos entre o anjo-guia e Túndalo no

Além parecem fazer referências sobre o livre arbítrio e a natureza da graça de Deus presente em algumas obras do abade (Gardiner, 2020, p. 252).

Em suma, podemos afirmar, assim como Solange Oliveira e Patrícia Marques de Souza (2024) observaram, que o anjo guia de Túndalo assume logo de início na narrativa a sua fidelidade em acompanhar a vida do cavaleiro e protegê-lo mesmo após a morte, mesmo que Túndalo não tivesse dado ouvidos às suas palavras. Além disso, desempenha o papel de conselheiro, buscando levar o cavaleiro pecador a uma vida espiritual em direção à salvação (Oliveira; Souza, 2024, p. 15).

Durante a viagem, o anjo apresenta modelos ideias e contra-modelos de bom cristão. O próprio Túndalo é um exemplo de contra-modelo, mas além dele, os maiores exemplos de modelos condenáveis pela Igreja da época são os reis apresentados no pré-Paraíso da narrativa.

Aqui é identificável novamente alguns pontos na fonte em que a Igreja mantém primazia sobre os governantes seculares. No manuscrito, logo após presenciar os castigos dos pecadores nos lugares de danação, a alma itinerante é levada pelo o anjo guia para outro lugar do além. Na versão que estamos trabalhando o redator escreve o seguinte “*Ata aqui da vison que vio no purgatorio e das penas e tribulaçooens 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).

A narrativa prossegue informando que após andarem, o anjo e a alma adentram uma porta “[...] *e assy como entraron. viron huun campo muy verde e muy feroso e plantado de muitas e muy ferosas 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). Nesse local aparentemente de pleno galardão e bem-aventurança, a alma juntamente com o anjo guia encontram a figura de dois reis, os quais a alma conheceu em vida. São eles Cantubrio e Donato.

Segundo Oliveira, a presença de figuras seculares como reis e imperadores no Além era comum desde o século IX, quando, segundo a autora, as características de ensino ou conduta correta eram destinada ao meio “político” (Oliveira, 2019, p. 210). Não podemos nos esquecer que desde esse período a Igreja procurava educar os nobres segundo os seus preceitos com o chamado “Espelho de Príncipes”, como pontua Nunes (1979):

Um traço saliente da instrução dos nobres e dos leigos foi a composição dos "Espelhos dos Príncipes", obra de educação moral e religiosa. Através desses "Espelhos", a Igreja cuidava de formar moralmente os governantes, recomendando-lhes a prática da justiça e o exercício das virtudes cristãs (Nunes, 1979, p. 163).

Na *Visão* essa tendência de educar os nobres é uma constante bem visível, em razão disso o manuscrito se utiliza de abordagens discursivas para exemplificar que os monarcas ali no pré-Paraíso, foram pecadores em vida, mas ao final se renderam a sagrada doutrina da Igreja, obedecendo assim os ensinamentos do clero.

Túndalo ao ver os dois reis se assusta dizendo ao anjo: “*Ca estes homeens foron grandes enmygos en sua vida e se quiserom muy gram mal. E pois por qual merecemento veeron aqui. ou como son assi amigos en seus merecimentos*” (V.T, 1895, p. 112). O anjo explica que a inimizade dos dois, assim como suas condutas pecaminosas foram perdoadas perto do fim de suas vidas. O primeiro monarca por nome de Cantubrio, explica o anjo “[...] *foy gran tenpo 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).

Por adotarem práticas de penitência e caridade, as duas almas dos reis foram salvas dos castigos do Inferno e do Purgatório. No entanto, ainda deviam expiar seus pecados no pré-Paraíso antes de adentrarem nos muros celestiais do Paraíso propriamente dito. Podemos perceber que os monarcas estavam sujeitos ao clero para obterem sua salvação no Além-túmulo, o que a narrativa deixa evidente em diversos trechos. Além dos dois reis mencionados, há uma terceira figura real que simboliza a dependência dos governantes seculares em relação ao constante auxílio dos eclesiásticos para serem conduzidos ao caminho da salvação. Ao avançarem mais no pré-Paraíso, a alma vislumbra uma casa feita de pedras preciosas, ouro e prata:

“Esta casa era dentro tan clara e tam luzente. que non digo como huun sol. tan solamente. mais en verdade assi como se fossen muitos soles. que alumeassen en ela. Era outrosi redonda e ancha. e era tan chaan. que tan solamente hy non avia coua nen outeyro. toda era ladrilhada de ouro. e de pedras preciosas” (V.T, 1895, p. 113).

O manuscrito deixa claro os traços da arquitetura da casa, que era bastante nobre e de grande tamanho, nesse local a alma avista o rei que possui o nome de Cormaço,

como é dito na narrativa “*E vio seer en ela o bem aventuyrado Rei. que avia nome de Cormaço. vestido de taaes vestiduras. quaaes el nen Rey que fosse nunca poderia vestir en este mundo*” (V.T, 1895, p. 113). O manuscrito continua falando sobre o rei, o descrevendo com uma grande companhia de homens, nobres e clérigos os quais o honravam, assim como a sua casa (V.T, 1895, p. 113) Toda aquela casa possuía taças, vasos de ouro e objetos de marfim, e a alma ficou tão maravilhada com tudo aquilo que viu “*que bem vos digo que ainda que mayor honra nem mayor folgança non ouvesse no reyno de deus que esta*” (V.T, 1895, p. 113).

Apesar de toda as honrarias da grande companhia que o rei recebia na narrativa, logo em seguida todo aquele ambiente muda de semblante, de um lugar feliz e reluzente para um triste e sombrio “*E eles stando assy viron a casa del Rey toda escurecer. e todos os que con el estavam muy tristes. e el Rey muy contornado. e levantouse chorando e sayu fora*” (V.T, 1895, p. 113).

Na *Visão* é dito que o rei Comarço foi também um pecador em vida, por causa de suas obras e condutas impróprias na terra o rei padece por três horas todos os dias no pré-Paraíso, como viu a alma no relato “*E vio o Rey star metudo en huun fogo ataa o embygo. e des o embygo pera cima. vestido dhunn eilício muy aspero*” (V.T, 1895, p. 114). Nesse momento o manuscrito deixa claro, através do anjo, qual seria o significado do castigo o qual aquele rei sofria no Além, o anjo então diz:

“*Este fogo que tu vees en que sta metudo ataa o embygo he por que non guardou. mais quebrantou o juramento e sacramento do casamento lydimio de dereito. E o cilicio que veste des o embygo pera cima. padece por que mandou matar huun conde ante o altar de san patricio. e por que que brantou e traspassou o dereito e a reverencia que devera de guardar aa sancta egreja*” (V.T, 1895, p. 114).

Como é dito no trecho, o rei é punido continuamente por ter quebrado o sacramento do casamento, ter mandado matar um homem no santuário de São Patrício e por não dar o devido respeito e reverência à Igreja. Todos os pecados os quais aquele rei cometeu eram condenados veementemente pela Igreja, o casamento por exemplo, era sacralizado e quem rejeitasse essa condição era passível de excomunhão desde o II Concílio de Latrão.

O rei é mostrado, portanto, como uma figura pecadora e por isso castigada por ter desonrado os mandamentos e preceitos da Igreja, que apesar de viver em um lugar repleto

de ouro e receber honras de todos os homens que eram seus servos, necessitava ser guiado pelas Sagradas Escrituras e os ensinamentos cristãos, que nesse caso só seriam obtidos através da própria Igreja. 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).

De acordo com Adriana Zierer, dois dos reis mencionados eram figuras históricas reais da Irlanda, Donato da família Mac Carthy e Cormac O’ Brien (referido na versão em português como Comarço) (Zierer, 2019, p. 67). Gardiner explica que, apesar de Marcus representar Cormac em um contexto de sofrimento, o monge admirava a figura do rei, o que pode explicar por que ele também é retratado como uma pessoa querida por sua corte (Gardiner, 2020, p. 257). É possível que essa admiração de Marcus pelo rei tenha levado o redator a colocá-lo em um espaço considerado passível de salvação.

Diante disso, no pré-Paraíso da *Visão de Túndalo*, observa-se que as figuras reais são retratadas como sujeitas à condenação de Deus, não escapando da justiça divina, assim como as demais almas. Além disso, podemos compreender uma espécie de “repertório” que transmite a ideia de superioridade da Igreja em relação ao resto da sociedade: um cavaleiro é punido por seus pecados no Além; suas penas são explicadas pelo seu anjo-guia, que representa as modificações religiosas, morais e políticas ocorridas com a Reforma Papal. Por fim, os monarcas no Além não são superiores aos dogmas cristãos, cujo intérprete é o clero. Passemos agora para os personagens simbólicos da *Divina Comédia*.

Durante a jornada de Dante personagem no Além, o poeta Virgílio é quem o guia e lhe revela os mistérios do Inferno e Purgatório, sendo substituído depois por Beatriz, que por sua vez é substituída por São Bernardo ao final do poema (Alighieri, Pard. XXXI). A presença de um poeta antigo como guia no Além contrasta com o histórico presente na tradição de viagens e visões do Além, que retrata anjos, santos e até animais na função de guias.

Segundo Jacqueline Risset, a dimensão política da *Divina Comédia* é apresentada logo no início do poema, justamente pela escolha do guia de Dante, o peregrino, “Il veltro”, que encarna a “salvação da Itália” e que restabelecerá a ordem e paz na terra, representando o sonho de uma “monarquia universal” (Risset, 2018, p. 286). Para Erich Auerbach, a presença de Virgílio na *Divina Comédia* simboliza a continuidade do Império

Romano, já que ele foi "o poeta do Império" e que havia "profetizado" a vinda de Cristo em um dos seus versos na quarta Écloga (Auerbach, 2012, p. 99-100).

“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” (Lewis, 2002, p. 117). Nesse caso, Virgílio não somente representa a instituição política do Império Romano e governo monárquico, como também simboliza o conhecimento humano que pode direcionar o homem até a salvação. Vejamos aqui que isso é radicalmente diferente da mensagem repassada pelo anjo-guia na *Visão de Túndalo*. No poema, o intermédio da Igreja como instituição que guia o homem até Deus, é ignorado.

A escolha de Virgílio como guia de Dante personagem no Além, também passa pela formação educacional do poeta que não podemos ignorar. O florentino teve diversas influências na sua vida, devido ao imenso repertório de leitura, na Divina Comédia, a filosofia é um fator constante. Desse modo, como explica Hilário Franco Júnior, Dante personifica as suas referências intelectuais em pessoas que para ele correspondiam. Assim, “[...] realmente, os dois grandes guias, modelos, de Dante foram Aristóteles na filosofia e Virgílio na poesia. Muitas vezes a Ética do primeiro e a Eneida do segundo foram mencionadas textualmente” (Franco Júnior, 2000, p. 56).

Para Osmar de Oliveira e Terezinha Oliveira (2010), a *Divina Comédia* 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 consequentemente influenciou Dante ao longo do processo de escrita da *Divina Comédia*. Segundo Etienne 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).

O outro personagem simbólico da *Divina Comédia* é o papa Bonifácio VIII. Como discutido anteriormente neste capítulo e em partes do anterior, Dante nutria grande desafeto por Bonifácio VIII, e por isso, no poema, ele é frequentemente associado à corrupção do papado e à desordem do mundo. Além de condená-lo ao Inferno por meio de "profecias", Dante, como autor, chega ao ápice de sua crítica à figura de Bonifácio por meio do apóstolo Pedro, terceiro personagem simbólico destacado aqui. No entanto, antes de falarmos desse terceiro personagem, é importante esclarecer que Bonifácio VIII talvez tenha sido o último representante do poder da monarquia papal na Idade Média sendo também este um ponto relevante para entendermos as críticas de Dante Alighieri, já que o poeta possuía uma visão cativa do Império Germânico e de um projeto universal. O pontífice em questão protagonizou um dos mais significativos embates entre o poder espiritual e temporal na história medieval.

“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, p. 51-51; Strefling, 2007, p. 417).

“[...] 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).

Foi talvez diante desse acontecimento que Dante Alighieri se sentiu encorajado a criticar tão duramente o papado de sua época. Assim, no livro *Paraíso*, Dante deixa claro

suas posições políticas, novamente indo contra o papado da época em que viveu e, mais especificamente, contra a figura de Bonifácio VIII. No momento em que Dante personagem, se encontra no oitavo céu do Paraíso, chamado de Céu das Estrelas Fixas, sua persona literária fala com o apóstolo Pedro.

No Canto XXVII, São Pedro se avermelha pela indignação do estado em que o papado se encontrava, o apóstolo em questão, condena não somente Bonifácio VIII como também alguns dos seus antecessores, Clemente V e João XXII (Alighieri, Pard. XXVII). Obviamente, todos os personagens e suas indignações na verdade, são frutos da insatisfação do próprio Dante Alighieri, de modo que Barbara Reynolds afirma que esse é um método utilizado pelo florentino para assegurar suas convicções. Pois o que Dante personagem aprende no Paraíso é a verdade divina, portanto, também é real para o mundo material. Da mesma forma, aquilo que é condenado no Paraíso é contrário a natureza de Deus (Reynolds, 2011, p. 478-479).

Nos versos “proferidos” por São Pedro na *Divina Comédia*, está claro que para o apóstolo o papado estava vago, pois não havia alguém digno de assentar no trono de Pedro e conduzir a Sé Católica. Como podemos verificar: “*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*” (Alighieri, Pard. XXVII, 22,25)⁷².

Na ideia de Dante autor, o papado de sua época representava o mal e podridão, pois havia deixado de atuar no campo espiritual e interferia constantemente no poder temporal. Devemos entender as críticas de Dante com base no seu exílio político, como citado anteriormente neste trabalho, o poeta florentino nutria uma raiva contra a figura de Bonifácio pois acreditava que graças a este papa, sua saída de Florença tinha acontecido.

4.5 As instituições políticas e o conceito de soberania nas duas fontes

A reflexão dos vivos sobre o Além me parece, no entanto, mais inspirada pela necessidade de justiça do que pela aspiração à salvação, com exceção, talvez, nos breves períodos de efervescência escatológica. O Além deve corrigir as desigualdades e as injustiças deste mundo (Le Goff, 2017, p. 317-318).

⁷² “*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*”.

Neste derradeiro tópico do nosso trabalho, decidimos listar apenas duas representações do Além nas duas fontes que sugerem uma soberania política nas narrativas. Sem contradizer a historiografia que discutiu a respeito da moralidade, salvação e modelos ideais, nossa abordagem traz para o primeiro plano o discurso político das fontes, que não visava incutir um desejo de salvação nos ouvintes e leitores. Além disso, procurava revisar as desordens do mundo, colocando em primeiro plano o poder que, na perspectiva dos redatores, era o mais correto.

Para explorarmos a noção de “soberania” apresentada nas duas fontes, optamos por examinar a representação da árvore na *Visão de Túndalo* e da Águia imperial na *Divina Comédia*. Curiosamente, essas representações são evocadas no último espaço do Além, o Paraíso. Assim, de maneira conveniente, nossa última discussão sobre o teor político das fontes ocorrerá também no local que marca o término da jornada de Túndalo e de Dante personagem. Além disso, a nossa última discussão se concentra nos ditos poderes universais, ou seja, a Igreja e o Império. Vamos começar, então, com o manuscrito do século XII.

Após deixarem o pré-Paraíso, a alma e o anjo guia adentram de fato no Paraíso, depois de andarem um pouco a alma avista um grande muro "*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). Esse é o muro de prata, primeiro dos três muros que dividem as almas no Paraíso como já comentado.

O Paraíso fragmentado da *Visio* é um local cheio de cantos, campos floridos, almas reluzentes e delícias infinitas. Além do muro de prata, como já citado anteriormente, existem o muro de ouro e de pedras preciosas, no segundo a alma se deparou com a presença de muitos santos, entre eles mártires e monges (V.T, 1895, p. 115). No relato o muro de ouro é descrito da seguinte forma "*tan alto como o primeyro. laurado todo de ouro puro. e tan grande era a sua fermosura*" (V.T, 1895, p. 115). Dentro daquele lugar a alma viu:

"[...] 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).

Esse lugar cheio de sedas de ouro e de prata é congruente com as almas que segundo o trecho, possuíam rostos e cabelos tão claro que se assemelhavam ao ouro, todo o resplendor daquele local era, portanto, morada dos justos que lutaram e morreram para expandir as mensagens do Cristianismo. Mais adiante, no mesmo muro, a alma avista uma árvore muito grande e formosa, que segundo a narrativa era "[...] *muy espessa. carregada de todas aquelas 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*" (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. Sobre isso o autor descreve 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. No manuscrito o próprio anjo explica o quê a árvore no Paraíso simbolizava, dizendo: "*Esta arvor. que 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).

Segundo Alessandra Acconci (2016), desde a terceira década do século XII, algumas representações iconográficas se tornaram frequentes nas igrejas do Ocidente. Essas imagens surgiam para comunicar a autoridade da Igreja e sua proeminência na história da salvação. Em alguns mosaicos produzidos na época, era possível ver a "árvore-cruz" que se erguia em direção ao céu, com enormes ramos espalhados e frutos nascendo no Paraíso. A árvore da vida era, assim, um símbolo da vida da Igreja e do próprio Paraíso cristão (Acconci, 2016, p. 551-552). Assim, nos programas imagéticos da época: "[...] a

árvore dos bons frutos é símbolo da Igreja e dos que, vivendo na Igreja, se tornam árvores boas com bons frutos” (Acconci, 2016, p. 552).

Se desejarmos abordar outro ponto, este proveniente da História das Religiões, veremos, conforme nos informou Mircea Eliade (1979), que o simbolismo da árvore é muito antigo e foi reinterpretado pelo Cristianismo, que se baseou na árvore cósmica de outras religiões, como o Hinduísmo. No Cristianismo, o próprio Cristo foi descrito como uma árvore pelo teólogo Orígenes, de Alexandria (185-253). Tal árvore seria o sustentáculo do universo (Eliade, 1979, p. 157).

Não custa lembrarmos também da árvore Yggdrasil, descrita com proporções gigantescas, que na mitologia Escandinava era o lugar onde se encontravam os nove mundos, dentre eles, Midgard, a morada dos homens. “Pelo fato de suas raízes mergulharem no solo e de seus galhos se elevarem para o céu, a árvore é universalmente considerada como símbolo das relações que se estabelecem entre a terra e o céus” (Chevalier; Gheerbrant, 2001, p. 84).

Desse modo, podemos perceber que há vários elementos na *Visio* que constituem um repertório afirmativo em favor do poder e da sacralidade da Igreja como instituição ordenada por Deus na Idade Média. Através disso, o manuscrito se estabeleceu como um manual pedagógico que visava moralizar tanto as camadas comuns da sociedade medieval quanto os nobres e monarcas que deviam obediência às doutrinas cristãs.

Se o manuscrito do século XII representa uma árvore como símbolo da Igreja, o poema do século XIV representa uma águia como símbolo do Império Romano Germânico. Dessa maneira, a utilização desses símbolos se alinha com a afirmação de Le Goff, que escreveu que: “O grande reservatório dos símbolos é a natureza. Os elementos das diferentes ordens naturais são as árvores dessa floresta de símbolos. Minerais, vegetais, animais são todos simbólicos” (Le Goff, 2016, p. 323).

No Paraíso da *Divina Comédia*, Dante deixou evidente sua admiração pelo Império Romano e seus desejos por uma ordem mundial liderada pelos imperadores germânicos. Ao chegar no sexto céu, a Esfera de Júpiter, o autor cita uma série de governantes seculares que representavam para ele a justiça terrena. Nesse espaço, os salvos são representados como pontos cintilantes, as almas movem-se em uma forma de dança, formando palavras com seus corpos, que servem 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 nome di tutto ’l dipinto; “QUE IUDICATIS TERRAM”, fur sezzai” (Alighieri, Pard. XVIII, 88, 91)⁷³.

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*” (Alighieri, Pard. XVIII, 103,106)⁷⁴.

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.

Conforme apontam Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, a tradição cristã acreditava que a águia transportava a alma dos mortos sobre suas asas para retorná-la a Deus. Os historiadores continuam a afirmar que: “Os místicos da Idade Média reprisam frequentemente o tema da águia para evocar a visão de Deus; comparam a oração Às asas da águia que se eleva em direção a luz” (Chevalier; Gheerbrant, 2001, p. 24).

Ademais, não custa lembrarmos que no Cristianismo, a águia é frequentemente associada ao evangelista São João, que é simbolizado pela águia em várias tradições iconográficas. Isso remonta ao *Livro do Apocalipse*, onde São João é frequentemente retratado tendo visões místicas e recebendo revelações divinas. A águia, com sua visão aguçada e capacidade de voar às alturas, é vista como representante da percepção espiritual e da contemplação divina. A associação de São João com a águia também sugere sua capacidade de ver e compreender profundidades espirituais mais elevadas.

⁷³ “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”.

⁷⁴ “[...] 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”

Por outro lado, na Idade Média de forma geral, a águia continuou a ser um símbolo poderoso e multifacetado. Ela era frequentemente associada ao poder régio e à realeza, como visto no poema, representando majestade, nobreza e força. Os reis e imperadores muitas vezes usavam a águia em seus brasões e selos como um emblema de seu governo e autoridade divinamente concedida buscando evocar uma suposta herança romano que era base ideológica do Império Germânico.

Durante os cantos que 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 voce e ‘io’ e ‘mio’, quand’era nel concetto e ‘noi’ e ‘nostro’*” (Alighieri, Pard. XIX, 10)⁷⁵. 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 que foram o corpo da águia imperial 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). 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 Tíndalo* as figuras de governantes temporais estão praticamente ausentes do Paraíso, destacadas apenas como exemplos de pecadores terrenos num espaço que o antecede. O Paraíso de Dante, assim como os outros espaços espirituais, é político, revelando suas posições e interesses. O poeta criou um

⁷⁵ “*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*”.

Além repleto de mensagens que reiteravam seus pensamentos, seja a favor de um Império que para ele representava a justiça e o maior feito humano, seja contra o papado que, na sua visão, estava repleto de excessos e havia se corrompido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho dissertativo apresentado aqui tratou-se de uma pesquisa e abordagens situados na Nova História Política, tendo como foco a Idade Média e a História Política Medieval. Nosso objetivo centrou-se em problematizar questões relacionadas à Cultura Política em um período que abrange desde o século XII até as primeiras décadas do século XIV. Por meio das narrativas escritas *Visão de Túndalo* e *Divina Comédia*, conseguimos demonstrar que as culturas políticas da época assumiam diversas formas de expressão, conectando os poderes presentes na sociedade com a produção escrita, seja através de tratados teológicos de poder, tratados de bom governo, teorias políticas ou a chamada *Literatura de Viagens ao Além-túmulo*.

No **primeiro capítulo**, buscamos construir nossa problemática primeiramente na perspectiva do Ensino de História no contexto escolar. Não podemos perder de vista que o programa de pós-graduação ao qual pertencemos é voltado para o Ensino de História, sendo o PPGHIST uma pós-graduação de Mestrado e Doutorado Profissional. Foi pensando nisso que abordamos a Cultura Política Medieval, contrastando-a com alguns documentos básicos do Ensino Básico, como a BNCC, ou mesmo os livros didáticos escolares que fizeram parte dos últimos PNLD. Neste mesmo capítulo, discutimos correntes historiográficas que, na nossa visão, influenciaram e ainda influenciam manuais pedagógicos e documentos que regem o contexto educacional brasileiro.

Passando para o **segundo capítulo**, nossa intenção foi justamente apresentar a Nova História Política e a Cultura Política como possíveis recursos para solucionarmos os problemas relacionados à História Política Medieval, seja no Ensino Básico, seja na forma de utilizarmos narrativas com temáticas relacionadas ao Além-túmulo como fontes viáveis para discutirmos a Cultura Política da época. Este capítulo é de suma importância, pois além de apresentarmos a base histórica de nossa pesquisa e o conceito central que embasa nossa discussão, também serviu para exemplificarmos os vários poderes e conflitos políticos que existiam no Ocidente Medieval durante a produção da *Visão de Túndalo* e da *Divina Comédia*. Este capítulo demandou mais espaço em nosso trabalho justamente com o objetivo de mostrar ao leitor que na Idade Média, assim como em outros períodos da História, havia de fato uma reflexão política por parte dos agentes sociais. Dessa maneira, é possível identificar neste capítulo como os medievais concebiam a política e como defendiam ou atacavam os poderes. Além disso, pudemos observar

também como nossas fontes se adequam significativamente às culturas políticas e de poder da época.

Para o **terceiro capítulo**, adotamos uma abordagem mais tradicional, focando principalmente no contexto histórico temporal e espacial das fontes. Dessa forma, ao trabalharmos com a Germânia do século XII e a Península Itálica dos séculos XIII e inícios do XIV, nosso objetivo era entender outras influências que moldaram os redatores e as fontes escritas. Aqui, diferentemente do segundo capítulo, que se concentrou mais nos conflitos de caráter universal, nos debruçamos sobre alguns conflitos que surgiram dentro do Império, ou mesmo entre as comunas italianas, demonstrando assim uma complexidade maior quando se trata de política e dos poderes envolvidos. Além disso, neste capítulo buscamos situar os redatores das fontes no contexto dessas regiões e de seus conflitos, procurando entender como Marcus e Dante se conectavam aos poderes e às suas disputas, seja na busca por soberania ou mesmo por autonomia.

O **quarto e último capítulo** nos conduziu a um aprofundamento na discussão das fontes. Esse aprofundamento foi realizado não apenas pela identificação e destaque de trechos das narrativas, mas também pela análise dos espaços espirituais como Inferno e Paraíso. Neste capítulo, finalmente compreendemos como a *Literatura de Viagens ao Além-túmulo*, especialmente a *Visão de Túndalo* e a *Divina Comédia*, além de moralizar, eram também escritos que serviam para simbolizar e converter grupos sociais, bem como para condenar inimigos políticos. Nosso propósito foi discutir a jornada empreendida por Túndalo e pelo personagem Dante e suas descrições como uma forma de Marcus e Dante, os autores, revelarem suas aprovações e desaprovações diante dos conflitos políticos. Assim, neste capítulo, exploramos como esses escritos se conectam com a Cavalaria, as monarquias, o papado e o Império Germânico.

Em suma, este estudo buscou oferecer uma visão abrangente e multifacetada da Cultura Política Medieval, destacando a importância das fontes narrativas para a compreensão dos contextos políticos e sociais da época, indo além dos documentos tradicionais como cartas imperiais, bulas papais, entre outros. Ao conectar essas narrativas com as dinâmicas políticas e os poderes envolvidos, foi possível abordar uma outra compreensão da História Política Medieval e sua relevância para o presente no Ensino Básico. Afinal, esperamos que este trabalho sirva para os professores de História como uma maneira de incutir formas distintas de visões acerca do "político" no 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.

Visão de Túndalo. Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 97-120 (Códice 244).

Estudos

ACCONCI, Alessandra. “Os programas figurativos da Igreja cristã na Europa (mosaicos, pinturas, esculturas, vitrais, pavimentos, livros)”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 544-572.

_____. “Os símbolos de poder no Ocidente”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 588-594.

AIT, Ivana. “A política dos papas”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 30-34.

ALBERTONI, Giuseppe. “O Feudalismo”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Introdução à Idade Média**. 4. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 192-197.

ALMEIDA, Néri de Barros. A Idade Média entre o "poder público" e a "centralização política". Itinerários de uma construção historiográfica. **Varia História (UFMG. Impresso)**, v. 26, 2010, p. 49-70.

ALMEIDA, Ana Carolina de; AMARAL, Clínio de Oliveira. O “declínio” da antiguidade e a transição para o mundo medieval: um debate historiográfico. **Revista Roda da Fortuna**, v. 2, 2013, p. 378-395.

ALMEIDA, Dinoráh Lopes Rubim. A narrativa da nova história política: representações dos subterrâneos da historiografia. In: **V Encontro Internacional UFES/Paris-Est (UFES)**, 2015, p. 354-369.

ALONSO NAVARRO, José Antonio. *La visión de Tundal (Un viaje al purgatorio, al infierno y al cielo)*. **Mutatis Mutandis**. 2011, p. 108-136.

ALVARO, Bruno Gonçalves. “El Cid (Rodrigo Díaz de Vivar)”. In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; SOUZA, Guilherme Queiroz de (Org.). **Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos: A Idade Média em Trajetórias**. 1ed. Goiânia: Tempestiva, 2020, p. 219-225.

_____. “Para além do passado: O lugar do feudalismo na formação de professoras e professores de História no século XXI”. In: VIANNA, Luciano José (Org.). (Org.). **A História Medieval entre a formação de professores e o ensino na Educação Básica no século XXI: experiências nacionais e internacionais**. 1ed. Rio de Janeiro: Autografia, 2021, v. 1, p. 295-319.

ANGELI, Douglas Souza; SIMÕES, Rodrigo Lemos. A Nova História Política e a questão das fontes históricas. **CIPPUS - Revista de Iniciação Científica da UNILASALLE**, v. 1, 2012, p. 112-129.

ARAUJO, Vinicius Cesar Dreger de. “Frederico de Staufen, o Barbarossa”. In: Guilherme Queiroz de Souza; Renata Cristina de Sousa Nascimento (org). **Dicionário: cem fragmentos biográficos. A Idade Média em trajetórias**. 1ed. Goiânia: Tempestiva, 2020, p. 287-292.

_____. “Guerra é Paz?” O paradoxo germânico da Segunda Cruzada. **Roda da Fortuna - Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo**, 2012, p. 92-112.

_____. *O Ludus de Anticristo e o Drama da Escatologia Imperial no Século XII*. **Revista Brasileira de História das Religiões**, 2014, p. 05-27.

ARNOLD, Benjamin. *Medieval Germany, 500-1300: A political interpretation*. Basingstoke and London: Macmillan Press Ltd, 1998.

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. **LOS IMAGINARIOS SOCIALES: Memorias y Esperanzas Colectivas**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 1999.

BARBERO, Alessandro. **Dante: a biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

BARROS, José D’Assunção. História Política - Dos objetos tradicionais ao estudo dos micropoderes, do discurso e do imaginário. **Revista Escritas**, 2015, p. 1-26.

_____. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Papas, imperadores e hereges na Idade Média**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Teoria da História Vol. 2: os primeiros paradigmas – Positivismo e Historicismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **Teoria da História Vol. 3: os paradigmas revolucionários.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

BAPTISTA, Leonardo. O conceito de cultura política: das origens na ciência política norte-americana à historiografia contemporânea. In: V Encontro Internacional UFES/ Université Paris-Est, 2016, Vitória. **Anais do V Encontro Internacional UFES/ Université Paris-Est**, 2016, p. 664-677.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América.** São Paulo: Ed. Globo, 2006.

_____. *Corpos e almas: uma história da pessoa na Idade Média.* São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2019.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. Considerações Sobre a Abordagem da Política na História (Medieval). **Mundo Livre**, v. 5, 2019, p. 27-40.

BATISTA NETO, João. **História da Baixa Idade Média (1066 a 1453).** São Paulo: Editora Ática, 1989.

BELLITO, Christopher M. **História dos 21 Concílios da Igreja: de Niceia ao Vaticano II.** São Paulo, Edições Loyola, 2010.

BERSTEIN, Serge. “A cultura política”. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean François. **Por uma história cultural.** Lisboa: Estampa, 1998. p. 349-363.

_____. “Culturas políticas e historiografia”. In: Célia Azevedo (Org). **Cultura política, memória e historiografia.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 29-46.

BIANCO, Mariana Ribeiro. Pela busca da salvação: a religiosidade cristã em práticas e gestos. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH.** São Paulo, julho 2011.

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal.** Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BLOCKMANS, Willem Pieter. Introdução a Europa medieval, 300-1550. Wim Blockmans, Peter Hoppenbrouwers. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

BORGES, Jorge Luis. **Nove ensaios dantescos & a memória de Shakespeare.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BOULOS JÚNIOR, Alfredo. História, Sociedade & Cidadania. Fund. II. 6º ano. 1ª. ed. SÃO PAULO: FTD EDUCAÇÃO, 2022.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOUREAU, Alain. Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

BOVO, Cláudia Regina. Por que Idade Média? Dos motivos de se ensinar História Medieval no Brasil. In: **TORRES FAUAZ, Armando.. (Org.). La Edad Media en perspectiva Latinoamericana.** 1ed.Heredia: Editorial Universidad Nacional, 2018, v. 1, p. 257-278.

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília, 2018.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: história / Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC / SEF, 1998.

BRAZZAROLA, Giorgia. A vida, a sociedade, a política e a cultura nos tempos de Dante Alighieri. **Fragmentos**, 2007, p. 331-341.

BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. “Frederico II Hohenstaufen e o declínio da dinastia suábica 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.

_____. **Il pensiero politico medievale.** Collana: Editori Laterza, 2000.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia.** São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

_____. **O que é História Cultural?.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2005.

CABRERA, Valéria Cabrera. Cultura Política e Teoria Política: dialogar para problematizar. **Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, 2019, p. 1-17.

CARDINI, Franco. “Frederico, Barba-ruiva e a Terceira Cruzada”. In: **ECO, Umberto (org.). Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 49-53.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios.** BAURU, SP: Edusc, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Org.) . Domínios da História. Rio de Janeiro: CAMPUS, 1997.

CARMO, Cláudio do. Literatura e política - uma introdução. **REVISTA SOLETRAS**, 2018, p. 51-63.

CAVALCANTE, Acilon H.B. Dante Alighieri: o Inferno e Florença. **Revista Urbana. Urbana - Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos da Cidade**, v. 4, 2012, p. 188-212.

CAVALCANTE NETO, Faustino Teatino. Nova História Política e Considerações Sobre os Conceitos de Cultura Política e Representações. In: **XIV Encontro estadual de História da ANPUH-PB: História, Memórias e Comemorações, 2010, João Pessoa. XIV Encontro estadual de História da ANPUH-PB: História, Memórias e Comemorações. Campina Grande: ADUFCG, 2005. p. 93-109.**

CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números).** Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

CORBETT, George. "*Dante's Other-Worldly Surprises and This-Worldly Polemic*". In: POLLARD, Richard Matthew. **Imagining the medieval afterlife.** New York, NY: Cambridge University Press, 2020, p. 286-302.

CORÈDON, Christopher. **A dictionary of medieval terms and phrases.** New York: D.S. Brewer, 2004.

COSTA, Daniel Lula. A representação do inferno dantesco: uma leitura de sua paisagem e de seus pecados. **Revista Brasileira de História das Religiões**, 2014, p. 279-292.

COUTO, Livia Maria Albuquerque. Rodrigo Díaz de Vivar: reflexões entre o Cid literário e o histórico em Castela. **Revista Espacialidades**, 2018, p. 01–16.

COUTROT, Aline. “Religião e política”. In: RÉMOND, René [direção]. **Por uma história política.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 331-364.

COY, Jason Philip. **A brief history of Germany.** New York: Facts on File, 2011.

CUOZZO, Errico. “A vida religiosa”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 209-213.

_____. “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.

DAWSON, Christopher. **Criação do Ocidente: a Religião e a Civilização Medieval.** 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2016.

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**, 2005, p. 141-158.

DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Uma História do Paraíso: o jardim das delícias.** Lisboa: Terramar, 1994.

DEMURGER, Alain. **Os cavaleiros de Cristo: as ordens militares na Idade Média (séc XI-XVI).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

DI FIORE, Giacomo. “Aspirações de reforma da Igreja e heresias nos primeiros dois séculos depois do ano 1000”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 195-202.

DI GIROLAMO, Catia. “A dinastia saxônia e o Sacro Império Romano”. In: In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Introdução à Idade Média**. 4. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 225-228.

_____. “A luta pela investidura”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 26-30.

_____. “Guelfos e Gibelinos”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 41-44.

DIRLMEIER, Ulf. “Idade Média Arcaica e Alta Idade Média (séculos VI a XIII)”. In: DIRLMEIER, Ulf (Org). **História Alemã: do século VI aos nossos dias**. Lisboa: Edições 70, 2013, p. 19-66.

DISTANTE, Carmelo. Prefácio à edição brasileira. In: **ALIGHIERI**, Dante, 1265-1321. *A Divina Comédia*. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 7-17.

DONADO VARA, Julián; **ECHEVARRÍA ARSUAGA**, Ana. *Historia medieval I (Siglos V-XII)*. España: Editorial Universitaria Ramón Areces, 2014.

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. “Introdução à Idade Média”. In: In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Introdução à Idade Média**. 4. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p.13-44.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. Lisboa: Arcádia, 1979.

FABBRO, Eduardo. Poder e História: a nova história política da Idade Média. *Em Tempo de Histórias*, v. 8, 2004, p. 1-18.

FALCON, Francisco. “História e Poder”. In: *Ciro Flamarion Cardoso; Ronaldo Vainfas*. (Org.). *Domínios da História*. 1ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 97-138.

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.

FERNANDEZ, Sara Vitorino. As Viagens ao Inferno: estudo comparativo da *Visão de Tíndalo* e do “Inferno”, da *Divina Comédia*. **Guavira Letras**, 2019, p. 164-168.

FERRARESE, Lúcio Carlos . A Transformação da Cavalaria na Idade Média: de Grupo Militar para Grupo Social Dirigente. In: **V Congresso Internacional de História**, 2011, p. 2459-2468.

FERREIRA, Antonio Mega. **O essencial sobre Dante Alighieri**. Portugal: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2018.

FIGUEIRA, Robert C. "Frederick II" In: JEEP, John M. (Org). **Medieval Germany An Encyclopedia**. New York: Garland Publishing, 2001, p. 241-245.

FLORI, Jean. **A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média**. São Paulo: Madras, 2005.

FOSSIER, Robert. **As pessoas da Idade Média**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

FRALE, Barbara. “O aparecimento das ordens de cavalaria”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 53-57.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média, nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. “Dante Alighieri”. In: Guilherme Queiroz de SOUZA; Renata Cristina de Sousa NASCIMENTO. (Org.). **Dicionário: cem fragmentos biográficos. A Idade Média em trajetórias**. 1ed. Goiânia: Tempestiva, 2020, v. 1, p. 479-484.

FULBROOK, Mary. História concisa da Alemanha. São Paulo: Edipro, 2016.

GAJANO, Sofia Boesch. "Santidade". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: Editora Unesp, vol II, 2017, p. 504-521.

GARDINER, Eileen. *The Vision of Tnugdál*. In: POLLARD, Richard Matthew. *Imagining the medieval afterlife*. New York, NY: Cambridge University Press, 2020, p. 247-263.

_____. *Visions of Heaven and Hell: A Monastic Literature*. **The Downside Review**, 2021, p. 24-43.

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.

GOMES, Marco Antônio de Oliveira. A evolução da historiografia ocidental: da História da Idade Média ao materialismo Histórico. **Revista HISTEDBR On-line**. Campinas, 2005, p. 118-137.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. “Otto de Freising”. In: Guilherme Queiroz de Souza; Renata Cristina de Sousa Nascimento. (Org.). **Dicionário: cem fragmentos biográficos. A idade média em trajetórias**. 1ed. Goiânia: Tempestiva, 2020, p. 269-274.

GUENÉE, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados**. São Paulo: Pioneira: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

GUERREAU, Alain. “Feudalismo”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**, São Paulo: Editora Unesp, vol I, 2017, p. 489-511.

HASKINS, Charles Homer. **A ascensão das universidades**. Balneário Camboriú, SC: Livraria Danúbio Editora, 2015.

HEERS, Jacques. **La invención de la Edad Media**. Barcelona: Crítica, 1995.

FUHRMANN, Horst. Germany in the High Middle Ages, c. 1050–1200. New York: Cambridge University Press. 1986.

IPPOLITO, Dario. “O renascimento da ciência jurídica e a gênese do direito comum”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 205-209.

JEDIN, Hubert. **Concílios Ecumênicos: história e doutrina**. São Paulo: Editora Herder, 1961.

KAISER, Reinhold. "Benzo von Alba, Ad Heinricum IV. imperatorem libri VII - Sieben Bücher an Kaiser Heinrich IV. Hg. u. übers, von Hans Seyffert" Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: **Germanistische Abteilung**, 1998, p. 685-686.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política Medieval**. São Paulo: Companhia das Letrs, 1998.

KRITSCH, Raquel. **Soberania: a construção de um conceito**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002.

LANGER, Johnni. O poder do imaginário medieval. **Revista OPSIS**, 2013, p. 209-213.

LARA, Silvia Hunold. A herança dos Annales: o princípio e seus discípulos. In: César A. B. Guazzelli et al. (Org.). **Questões de Teoria e Metodologia da História**. 1ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000, p. 235-245.

LEDDA, Giuseppe. “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.

_____. “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.

_____. **Heróis e maravilhas da Idade Média**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. “O Homem Medieval”. In: LE GOFF, Jacques (Org). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989, p. 9-30.

_____. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. **O nascimento do purgatório**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEONHARD, Kurt. Dante. Espanã, UNSPECIFIED VENDOR, 1985.

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.

_____. “A historiografia”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 433-436.

LIMA, Douglas Mota Xavier de. “A Idade Média nos livros didáticos”. In: Luciano José Vianna. (Org.). **A História Medieval entre a formação de professores e o ensino na Educação Básica no século XXI** [livro eletrônico]: experiências nacionais e internacionais. 1ed. Rio de Janeiro: Autografia, 2021, p. 394-415.

_____. Uma História contestada: A História Medieval na Base Nacional Comum Curricular (2015-2017). **ANOS 90 (ONLINE)** (PORTO ALEGRE), v. 26, p. 1-21, 2019.

LIMA, Marcelo Pereira. “Inocência III”. In: Renata Cristina de Sousa Nascimento; Guilherme Queiroz de Souza. (Org.). **Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos: A Idade Média em Trajetórias**. 1ed.Goiânia: Editora Tempestiva, 2020 p. 331-335.

LOHSE, Tilmann. Ways of life in the estates of society in the Middle Ages. In: TOMAN, Rolf. (Ed.) *The High Middle Ages in Germany*. Köln: Benedikt Taschen, 1990. p. 8-39.

LOYN, Henry R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

HERNÁNDEZ, Pablo Castro. La idea del viaje en la Edad Media. Una aproximación al espíritu del viajero y la búsqueda de nuevos mundos. *Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*. ISSN 0718-7246, Vol. 5, Santiago, 2013, p. 64-87.

HISTÓRIA PIRATA: História Pirata #69 – A política na Idade Média com Maria Filomena Coelho. Locução de: Maria Filomena Coelho. Apresentadores: Daniel Gomes de Carvalho. Programa de Estudos Medievais da UnB, 18 de Set de 2021. História Pirata. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/6uBZPw3dlQHbXwADp7Tahl?si=c5be65053b6f47f8>. Acesso em: 09/01/2022.

MACIEL, Marcelo da Costa, “A contribuição do pensamento antigo e medieval para o desenvolvimento da Ciência Política”, in FERREIRA, Lier Pires *et al.* (orgs.), **Curso de Ciência Política: grandes autores do pensamento político moderno e contemporâneo**, Rio de Janeiro, Elsevier, 2009.

MARTINS, Maria Sonsoles Guerras. O Imperador Teodósio e a cristianização do Império. **CLASSICA**, 1992, p. 155-160.

MEDEIROS, Fabrício Ferreira. A nova história política. **TEMPORALIDADES - Revista de História**, v. 9, p. 258-269, 2017.

MELLONI, Alberto. “Os sete concílios “papais” medievais”. In: GIUSEPPE, Alberigo (org.), **História dos Concílios Ecumênicos**, São Paulo, Paulus, 1995, p. 157-184.

MENEZES NETO, Geraldo Magella de. História Medieval no ensino fundamental: relato de experiência em uma escola pública do distrito de Mosqueiro (Pará - Brasil). **Revista de História da UEG**, v. 4, p. 320-339, 2015.

MESSIAS, Bianca Trindade. **Memória, educação e salvação cristã na Visão de Tundalo (séculos XIV-XV)**, 2016. (Mestrado em História). São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, Uema, Brasil, 2016.

MIATELLO, André Luis. FORMAS DE PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NAS COMUNAS ITALIANAS MEDIEVAIS. **Phónix**, 2019, p. 109-123.

MICELI, Paulo. **O feudalismo**. São Paulo: Atual, 1994.

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.

MINOIS, Georges. **História do inferno**. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

MIRANDA, Pablo Gomes. “Anéis”. In: Johnni Langer. (Org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica - Símbolos, Mitos e Ritos**. 1ed.São Paulo: Hedra, 2015, p. 33-36.

MONDONI, Danilo. **O cristianismo na Idade Média**. São Paulo: Edições Loyola, 2014

MONNET, Pierre. “Frederico II” In: LE GOFF, Jacques (Org). **Homens e mulheres da Idade Média**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018, p. 229-232.

MORENO, Jean Carlos. Limites, escolhas e expectativas: horizontes metodológicos para análise dos livros didáticos de História. **Antíteses (Londrina)**, 2012, p. 717-740.

MONTEIRO, João Manuel Filipe de Gouveia. **Lições de História da Idade Média (Sécs XI-XV)**. (Coleção Estudos; 58). Coimbra, 2006.

MUNAKATA, Kazumi. O livro didático como mercadoria. **Pró-Posições (UNICAMP. Impresso)**, 2012, p. 51-66.

MUSA, Mark. **The Portable Dante**. Indiana University Press, Penguin Books, 1995.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. Zerner, Monique (Org.) Inventar a heresia? discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: **Revista Brasileira de História**, 2011, p. 339-342. (Resenha crítica).

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 Tundalo**. (Séculos XIV-XV) (Tese de doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2019.

OLIVEIRA, Terezinha. A historiografia francesa dos séculos XVIII e XIX: as visões iluminista e romântica. **Acta Scientiarum (UEM)**, Maringá, v. 21, n.1, 1999, p. 175-185.

OLIVEIRA, Osmar N; OLIVEIRA, Terezinha. A Escolástica na *Divina Comédia* de Dante Alighieri. **Educativa (Goiânia. Online)**, 2010, p. 233-246.

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.

_____. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. 1ª ed. Buenos Aires: Katz, 2006.

PONTFARCY, Yolande. *The Vision of Tgnudal*. Dublin: Four Courts Press, 1989.

PEDRERO SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: Textos e Testemunhas**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PRATA, Rafael Costa. A Nova História Política e a Idade Média: diálogos, caminhos traçados e possibilidades de estudo da esfera do Poder. **EM TEMPO DE HISTÓRIAS**, 2019, p. 76-89.

RAIOLA, Marcella. “A ascensão da Igreja de Roma”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Introdução à Idade Média**. 4. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 135-139.

REIS, José Carlos. **Teoria & História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

_____. Marxismos e Annales: Programas Históricos Antagônicos, Complementares ou Diferenciados?. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 19, 1999, p. 68-91.

RÉMOND, René. “Uma história presente”. In: RÉMOND, René [direção]. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 13-36.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista Brasileira de Educação**, 2010, p. 434-590.

REYNOLDS, Barbara. **Dante**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

RIBEIRO, Elisabete Custódio; OLIVEIRA, Terezinha. História da Educação na Alta Idade Média: a Igreja retratada nos livros didáticos. **Roteiro** (UNOESC), 2009, p. 21-34.

RILEY-SMITH, Jonathan. **As cruzadas: uma história**. Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.

RINOLDI, Paolo. “A poesia épica em vulgar, em França e na Europa”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 440-448.

RISSET, Jacqueline. “Dante Alighieri”. In: LE GOFF, Jacques (Org). **Homens e mulheres da Idade Média**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018, p. 283-287.

ROCHA, Helenice. A narrativa histórica nos livros didáticos, entre a unidade e a dispersão. **Territórios e Fronteiras** (Online), 2013, p. 53-66.

ROCHA, Gibson Monteiro da. Homo viator na Divina Comédia. In: Gibson Monteiro da Rocha. (Org.). *Diálogos das Ciências Humanas no Campus Vitória*. 1ed. Vitória de Santo Antão: CopiarTE, 2020, p. 191-237.

RODRIGUES, Cândido; **CLAVEL**, Isabelle. Entrevista com Jean-François Sirinelli. *Revista Territórios e Fronteiras*, 2015, p. 314–323.

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.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro. La idea imperial en la Edad Media Romanidad, sacralidad, universalidad. In: RODRÍGUEZ, Patricia Santos (Org). **Origen y metamorfosis de las formas imperiales en la historia**. Granada, 2020, p. 55-68.

ROSAFIO, Pasquale. “Escravidão, colonato e servidão na Gleba”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Introdução à Idade Média**. 4. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 58-62.

RUSSEL, Burton Jeffrey. **Lucifer: El diablo em la Edad Media**. Barcelona: Editorial Laertes, 1984.

RUST, Leandro Duarte. A corrupção- na escrita da História Medieval: os desafios de um efeito de sustentação discursiva. **HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA**, v. 15, 2022, p. 201-230.

_____. **A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história**. 1. ed. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

_____. **"Colunas vivas de São Pedro": concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)**. (Tese de doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

_____. Inventando Gregório VII: Os Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII e a busca pela medida do passado. **Varia História** (UFMG. Impresso), 2015, p. 21-51.

SALLES, Bruno Tadeu. A intervenção gregoriana na Cristandade: a vassalagem de São Pedro e o *dominium* pontifício (1075-1088). **OPSIS, Catalão**, 2011, p. 210-233.

SENEILLART, Michel. **As artes de governar: do regime Medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SILVA, Kalina Vanderlei. “Feudalismo”. In: **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.p. 150-154.

SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a Nova História Política. **Revista Signum**. 2013, p. 92-102.

_____. **História Medieval**. São Paulo: Contexto, 2019

SILVA, Rogério Forastieri da. História da historiografia: capítulos para uma história das histórias da historiografia. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SIMONETTA, Stefano. A reflexão política. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 463-470.

SIRINELLI, Jean-François. De la demeure à l'agora. Pour une histoire culturelle du politique. In: **Vingtième Siècle, revue d'histoire**, 1998. p. 121-131.

SODANO, Giulio. “Cidades e principados na Alemanha”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 68-71.

_____. “O Sacro Império Romano-Germânico”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 64-68.

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.

STORTI, Francesco. “A cavalaria”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média.** 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2016, p. 162-165.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **A filosofia política na Idade Média.** Pelotas: NEPFIL online, 2016.

TEIXEIRA, Igor Salomão; PEREIRA, Nilton Mullet. A Idade Média nos currículos escolares: as controvérsias nos debates sobre a BNCC. **Diálogos (On-line)**, v. 20, p. 16, 2016.

THORNDIKE, Lynn. **The History of Medieval Europe.** Apple Valley (U.S.A): Houghton Mifflin, 2022.

TODOROV, Tzvetan. **Los abusos de la memoria.** Barcelona: Paidós, 2000.

TÔRRES, Moisés Romanazzi. O Sentido Religioso da Noção Germânica de Império. **Brathair** (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, 2004, p. 80-95.

ULLMANN, Walter. **Escritos sobre teoría política Medieval.** Buenos Aires: Eudeba, 2003.

_____. **Historia del pensamiento político en la Edad Media.** Barcelona: Editorial Ariel, S. A. Córcega, 1999.

_____. **Principios de Gobierno y Política en la Edad Media**. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1971.

VALERIO, Adriana. “O poder das mulheres”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas**. Introdução à Idade Média. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 217-221.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. “Inocência III”. In: LE GOFF, Jacques (Org). **Homens e mulheres da Idade Média**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018, p. 205-206.

_____. “Nacimiento de uma cristiandad (mediados del siglo X – finales del siglo XI)”. In: FOSSIER, Robert (org.). **LA EDAD MEDIA: 2 El despertar de Europa (950-1250)**. Barcelona: Editorial Crítica, 1988, p. 78-109.

VICENTINO, Cláudio; **VICENTINO**, José Bruno. Teláris História. Fund. II. 6º ano. São Paulo: Ática Didáticos, 2019.

VILLA PRIETO, Josué. *El Sacro Imperio y el Papado en el pensamiento bajomedieval: algunas ideas sobre la precedencia en las crónicas italianas y españolas de los siglos XIV y XV*. **Mirabilia**, 2017, p. 71-103.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas. vol II: Idade Média até Tomás de Aquino**. São Paulo: É Realizações, 2012.

VON SIVERS, Peter. “Introdução a edição americana”. In: **VOEGELIN**, Eric. **História das ideias políticas. vol II: Idade Média até Tomás de Aquino**. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 11-32.

WICKHAM, Chris. Abordagens Marxistas sobre a Idade Média, Algumas Questões e Exemplos. **Mare Nostrum**, 2012, p. 224-244.

WOOD, Ellen Meiksins. **De ciudadanos a señores feudales: História social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media**. Barcelona: Paidós, 2011.

ZAVATTERO, Irene. “Alegoria e natureza”. In: ECO, Umberto (org.). Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média. 2ª. ed. Lisboa: **Publicações Dom Quixote**: Milão, 2016, p. 506-510.

ZIERER, Adriana; **BRAGANÇA JÚNIOR**, Álvaro Alfredo. **Cavalaria e Nobreza: entre a História e a Literatura**. Maringá: Eduem, 2017.

ZIERER, Adriana. *A ponte como obstáculo educativo na Visio Tnugdali*. **Notandum**, São Paulo: Porto, 2015. p. 5-28.

_____. **Da Ilha dos Bem-Aventurados à Busca do Santo Graal: uma outra viagem pela Idade Média**. 1. ed. São Luís: Ed. UEMA, 2013

_____. Iluminando a Idade Média: um breve panorama sobre a História Medieval no Brasil e a relação História-Ensino. In: Adriana Zierer; Carlos Alberto Ximendes. (Org.). **História Antiga e Medieval: Cultura e Ensino**. 1ed. São Luís: Ed. UEMA, 2009, v. 1, p. 9-27.

_____. Um Monge Irlandês e suas Concepções de Inferno e Paraíso: a *Visão de Tíndalo*. **BRATHAIR (ONLINE)**, v. 19, n.1, p. 52-75, 2019.

_____. *VISIO TNUGDALI E SUA CIRCULAÇÃO NAS IDADES MÉDIA E MODERNA* (S. XII-XVI). ISSN: 1516-5477. **NOTANDUM (USP)**, 2017, p. 37-54.

ZIERER, Adriana. **OLIVEIRA**, Solange P. Diabo *versus* Salvação na *Visão de Tíndalo*. **OPSIS (UFG)**, v. 10, p. 43-58, 2010.

_____. *A Visão de Tíndalo. Harmonia, Paraíso e Salvação no Além Medieval*. TÔRRES, Moisés Romanazzi (org.). **Mirabilia**, 2013, p. 221-247.

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.

_____. "Das comunas às senhorias". In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 65-70.